



HAL
open science

LA JUSTIFICATION SELON KARL BARTH
Investigations dans la problématique de la fonction
miroir. Élucidations par les concepts de la philosophie
de Francis Jacques.

Claude Brunier-Coulin

► **To cite this version:**

Claude Brunier-Coulin. LA JUSTIFICATION SELON KARL BARTH Investigations dans la problématique de la fonction miroir. Élucidations par les concepts de la philosophie de Francis Jacques.. domain_other. Faculté Libre de Théologie Réformée Aix-en-Provence, 2008. Français. NNT: . tel-00429487v2

HAL Id: tel-00429487

<https://theses.hal.science/tel-00429487v2>

Submitted on 6 Nov 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE REFORMÉE

LA JUSTIFICATION SELON KARL BARTH

**INVESTIGATIONS DANS LA PROBLÉMATIQUE DE LA FONCTION MIROIR.
ÉLUCIDATIONS PAR LES CONCEPTS DE LA PHILOSOPHIE DE FRANCIS
JACQUES.**

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE RÉFORMÉE
EN VUE D'OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

Par

Claude **BRUNIER-COULIN**

AIX-EN-PROVENCE, FRANCE
02 JUIN 2008

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE REFORMÉE
D'AIX-EN-PROVENCE

LA JUSTIFICATION SELON KARL BARTH

**Investigations dans la problématique de la fonction miroir. Éclaircissements par
les concepts de la philosophie de Francis Jacques.**

Par

Claude **BRUNIER-COULIN**

Titulaire d'un D.E.A. de Théologie/D.E.A. de Mathématiques pures/Ph.D. Computer Science

En vue d'obtenir le grade de Docteur en Théologie

JURY

MM. les Professeurs

Paul WELLS

Directeur de mémoire et Président du jury

William EDGAR

Professor Westminster Theological Seminary, Philadelphie (U.S.A.)

Francis JACQUES

Professeur émérite de la Sorbonne Nouvelle

Marc BOSS

Professeur Institut Protestant de Théologie, Montpellier

Soutenu à Aix-en-Provence
02 juin 2008

La justification selon Karl BARTH

SOMMAIRE

Remerciements dédicatoires.....	5
Prologue: <i>Le vilain petit canard</i>	7
Introduction: <i>Où est le juste ?</i>	15
1. État élémentaire de la question	16
1.1. Hans Küng.....	16
1.2. Paul O'Callaghan.....	22
1.3. L'accord luthéro-catholique sur la justification	28
2. Éléments de problématique.....	31
3. Statut de la thèse et démarche méthodologique	37
3.1. Structure.....	39
3.2. Dispositif catégorial	39
3.3. Synopsis.....	41
PREMIÈRE PARTIE: Diaporématique	43
Chapitre I: Justification et conscience de soi	47
1. Luther.....	47
1.1. Prolégomènes (I). Le référent dernier	47
1.2. Prolégomènes (II). L'ontogenèse de Luther	49
1.3. Prolégomènes (III). Le péché et son pardon	50
1.4. Renversement (I). Identité et différence	52
1.5. Renversement (II). Le regard sur soi-même	54
1.6. Volonté et conscience de soi	57
1.7. Inversion méthodique (I). La destruction	58
1.8. Inversion méthodique (II). Le Dieu caché	59
1.9. L'être-pour-la-conscience (I). Préliminaires	60
1.10. L'être-pour-la-conscience (II). Une ontologie à l'impératif	62
2. Sartre.....	63
2.1. Préliminaires	64
2.2. Conscience de soi et connaissance de soi	65
2.3. Étrangeté du sujet	66
2.4. L'affirmation de soi comme sujet libre.....	67
2.5. La justification, notion sans objet	69
3. « Je me regarde dans le miroir »	73
Chapitre II: Justification et séparation	77
1. Ulysse, <i>homo duplex</i>	79
1.1. <i>Incipit tragoedia</i> (I).....	79
1.2. <i>Corpus</i> (I)	80
1.3. Le miroir (I). La séparation par l'éclatement	83
1.4. L'odyssée du miroir.....	87
2. Mercure, <i>homo syncretismus</i>	88

2.1. <i>Incipit tragoedia</i> (II).....	89
2.2. <i>Corpus</i> (II).....	90
2.3. Le miroir (II). La séparation par l'absence	93
2.4. La tragédie du miroir.....	95
3. Conclusion: la séparation d'avec soi-même	96
Chapitre III: Justification et authenticité	101
1. Le désir de franchir le miroir.....	102
1.1. La Mise à mort	102
1.2. De l'autre côté du miroir	105
2. Excursus: réel et fiction	107
2.1. Harry Potter	107
2.2. La guerre des étoiles	108
2.3. Le labyrinthe de Pan	110
2.4. Zorglub	112
3. Digression: « Je » est un auteur	116
3.1. Miroir et subjectivité	116
3.2. L'auteur n'est pas mort	118
DEUXIÈME PARTIE: Théorématique	123
Chapitre IV: Miroir en théologie	127
1. Le miroir dans l'histoire	127
1.1. L'usage du miroir dans la Bible.....	127
1.2. Saint Augustin: le miroir, l'image et l'énigme	131
2. Analogie et imitation	134
2.1. Le miroir de la quête	134
2.2. Miroir et connaissance	140
2.3. Miroir et spéculation	142
3. L'usage d'un usage	146
3.1. Miroir et lumière	146
3.2. Lumière et vision	150
3.3. Miroir et inversion	152
3.4. Le miroir brisé	153
3.5. Au miroir de Dieu.....	155
3.6. L'usage de la métaphore de l'usage du miroir	156
4. La Renaissance et le « changement de perspective » de la foi	157
4.1. Nicolas de Cuse ou la recherche d'un plan d'égalité avec Dieu	159
4.2. Le plan d'égalité comme vision prend la forme de l'autoportrait	161
4.3. Le clair miroir de Thérèse d'Avila.....	164
Chapitre V: Théologie en miroir.....	167
1. Structure et méthode chez Karl Barth (I). Questions	168
1.1. Problématique	169
1.2. Première solution: le théâtre	172
1.3. Deuxième solution: le miroir	176
2. Structure et méthode chez Karl Barth (II). Réponses	178
2.1. Interroger.....	178
2.2. Le face-à-face	180
2.3. La foi	182
3. Structure et méthode chez Karl Barth (III). Développements	184
3.1. Révélation	185
3.2. Incarnation	190
3.3. Prédication.....	193
Chapitre VI: La justification	197

1. Le théâtre intérieur	198
1.1. Le procès intérieur	198
1.2. Saint Augustin, « Ma confession »	201
1.3. Pétrarque, « Mon secret »	203
1.4. Violence du procès intérieur	207
2. Érotématique: les moments du questionnement	210
2.1. Monde réel et monde imaginal	211
2.2. Le buisson ardent	215
2.3. La bascule du regard	217
2.4. La traversée du miroir	218
2.5. Le brise-glace	220
3. La justification	221
3.1. Le jugement de Dieu	222
3.2. L'acquiescement de l'homme	229
3.3. La justification par la foi seule	237
4. Coalescence du réel et de l'imaginal	245
4.1. Le « comme si »	245
4.2. Le « comme ne »	251
4.3. Ouverture à l'espérance	253
5. Conclusion. La justification est un « voir »	256
TROISIÈME PARTIE: Scholies	263
Chapitre VII: Deux libertés paradoxales	267
1. <i>Le vilain petit canard</i> et le discours du dominé	270
1.1. Soumission	270
1.2. Négation	272
1.3. Sublimation	274
2. <i>L'Idiot de la famille</i> et le discours du séquestré	275
2.1. Récupération	277
2.2. Intériorisation	279
2.3. Assomption	281
3. Théologie de l'imaginal	282
3.1. Inversion	283
3.2. Transformation	285
3.3. Conversion	288
3.4. Conclusion	291
4. Théologie du bovarysme	291
4.1. Le bovarysme	291
4.2. L'impasse du bovarysme	293
4.3. Une conscience nouvelle	295
Chapitre VIII: Questions disputées	299
1. Occasionalisme théologique et Actualisme théologique	299
1.1. L'Occasionalisme théologique de Barth	299
1.2. L'Actualisme théologique de Barth	303
2. À propos de la formule « <i>Simul Peccator et Justus</i> »	308
2.1. L'inversion totale	308
2.2. Le face-à-face	309
2.3. L'épreuve	312
2.4. L'événement Christ	313
Chapitre IX: Glossaire	319
Conclusion: <i>De la justification à la justification</i>	327
1. Le problème avec la question	328
2. Stabilité et variabilité de la catégorisation	331

3. Sommes-nous interrogeant ou cherchant?	334
Chapitre bibliographique	339
1. Textes de références	339
1.1. Dictionnaires et encyclopédies	339
1.2. Revues	340
1.3. Articles de revues	340
2. Karl BARTH.....	341
2.1. Oeuvres	342
2.2. Ouvrages sur Karl BARTH.....	342
3. Méthodologie	343
4. Corpus	343
4.1. Hans Christian Andersen	344
4.2. La question du « je »	344
4.3. Saint Paul; l'Épître aux Romains	344
4.4. Bibliographie effective (ouvrages cités)	345
4.5. Ouvrages non cités dans le texte	353
4.6. Ouvrages consultés	354

Remerciements dédicatoires

C'est un plaisir de remercier ceux qui m'ont aidé et accompagné dans la réalisation de ce travail. Tout d'abord, M. Gordon Campbell a retenu ma candidature en septembre 2004 à la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence pour entamer un travail de thèse de doctorat.

Paul Wells a depuis l'automne 2004 dirigé et guidé ces recherches avec une attention précise et bienveillante. Il m'a en particulier rendu attentif à l'enjeu de beaucoup de questions et de thèmes que j'abordais chemin faisant.

J'ai fréquenté le séminaire de doctorants de la Faculté de façon assidue pendant les quatre années d'élaboration de mon travail. Les Professeurs qui dirigent ce séminaire m'ont moralement appuyé, parmi lesquels je mentionne Ronald Bergey, Pierre Berthoud, Jean-Marc Daumas, Michel Johner.

La bibliothécaire Aline Dieleman m'a aidé à faire des recherches dans la Bibliothèque de la Faculté. M. Londou Lingazi s'est constamment montré d'une grande disponibilité pour toutes mes demandes.

J'adresse une mention particulière à Francis Jacques dont j'ai suivi l'oeuvre et l'évolution de sa pensée avec assiduité depuis le colloque des 9 et 10 octobre 1995 à l'Unesco. Outre la lecture de ses ouvrages, les grands événements qui ont marqué ce parcours sont sa soutenance de thèse en théologie et le séminaire de la Chaire Etienne Gilson à l'Institut Catholique de Paris.

Au moment où ce travail va être publié, j'exprime toute ma reconnaissance aux Professeurs qui l'ont honoré de leur intérêt en participant à mon jury de soutenance: Paul Wells, William Edgar, Francis Jacques et Marc Boss.

PROLOGUE

Le Vilain Petit Canard

Que la campagne était belle! on était au milieu de l'été; les blés agitaient des épis d'un jaune magnifique, l'avoine était verte, et dans les prairies le foin s'élevait en monceaux odorants; la cigogne se promenait sur ses longues jambes rouges, en bavardant de l'égyptien, langue qu'elle avait apprise de madame sa mère. Autour des champs et des prairies s'étendaient de grandes forêts coupées de lacs profonds.

Oui vraiment, la campagne était bien belle. Les rayons du soleil éclairaient de tout leur éclat un vieux domaine entouré de larges fossés, et de grandes feuilles de bardane descendaient du mur jusque dans l'eau; elles étaient si hautes que les petits enfants pouvaient se cacher dessous, et qu'au milieu d'elles on pouvait trouver une solitude aussi sauvage qu'au centre de la forêt. Dans une de ces retraites une cane avait établi son nid et couvait ses oeufs; il lui tardait bien de voir ses petits éclore. Elle ne recevait guère de visites; car les autres aimaient mieux nager dans les fossés que de venir jusque sous les bardanes pour barboter avec elle.

Enfin Les oeufs commencèrent à crever les uns après les autres; on entendait « pi-pip »: c'étaient les petits canards qui vivaient et tendaient leur cou au-dehors.

« Rap-rap », dirent-ils ensuite en faisant tout le bruit qu'ils pouvaient.

Ils regardaient de tous côtés sous les feuilles vertes, et la mère les laissa faire; car le vert réjouit les yeux.

« Que le monde est grand! dirent les petits nouveau-nés à l'endroit même où ils se trouvèrent au sortir de leur oeuf.

— Vous croyez donc que le monde finit là ? dit la mère. Oh! non, il s'étend bien plus loin, de l'autre côté du jardin, jusque dans le champ du curé; mais je n'y suis jamais

allée. Etes-vous tous là? continua-t-elle en se levant. Non, le plus gros oeuf n'a pas bougé : Dieu! que cela dure longtemps! J'en ai assez. »

Et elle se remit à couvrir, mais d'un air contrarié.

« Eh bien! comment cela va-t-il? dit une vieille cane qui était venue lui rendre visite.

— Il n'y a plus que celui-là que j'ai toutes les peines du monde à faire crever. Regardez un peu les autres : ne trouvez-vous pas que ce sont les plus gentils petits canards qu'on ait jamais vus? ils ressemblent tous d'une manière étonnante à leur père; mais le coquin ne vient pas même me voir.

— Montrez-moi un peu cet oeuf qui ne veut pas crever, dit la vieille. Ah! vous pouvez me croire, c'est un oeuf de dinde. Moi aussi, j'ai été trompée une fois comme vous, et j'ai eu toute la peine possible avec le petit; car tous ces êtres-là ont affreusement peur de l'eau. Je ne pouvais parvenir à l'y faire entrer. J'avais beau le happer et barboter devant lui : rien n'y faisait. Que je le regarde encore : oui, c'est bien certainement un oeuf de dinde. Laissez-le là, et apprenez plutôt aux autres enfants à nager.

— Non, puisque j'ai déjà perdu tant de temps, je puis bien rester à-couvrir un jour ou deux de plus, répondit la cane.

— Comme vous voudrez », répliqua la vieille; et elle s'en alla.

Enfin le gros oeuf creva. « Pi-pip », fit le petit, et il sortit. Comme il était grand et vilain! La cane le regarda et dit: « Quel énorme caneton! Il ne ressemble à aucun de nous. Serait-ce vraiment un dindon? ce sera facile à voir: il faut qu'il aille à l'eau, quand je devrais l'y traîner. »

Le lendemain, il faisait un temps magnifique: le soleil rayonnait sur toutes les vertes bardanes; la mère des canards se rendit avec toute sa famille au fossé. « Platsh! » et elle sauta dans l'eau. « Rap-rap », dit-elle ensuite, et chacun des petits plongea l'un après l'autre; et l'eau se referma sur les têtes. Mais bientôt ils reparurent et nagèrent avec rapidité. Les jambes allaient toutes seules, et tous se réjouissaient dans l'eau, même le vilain grand caneton gris.

« Ce n'est pas un dindon, dit-elle. Comme il se sert habilement de ses jambes, et comme il se tient droit! C'est mon enfant aussi: il n'est pas si laid, lorsqu'on le regarde de près. « Rap-rap! » Venez maintenant avec moi: je vais vous faire faire votre entrée dans le monde et vous présenter dans la cour des canards. Seulement, ne vous éloignez pas de moi, pour qu'on ne marche pas sur vous, et prenez bien garde au chat. »

Ils entrèrent tous dans la cour des canards.

Quel bruit on y faisait! Deux familles s'y disputaient une tête d'anguille, et à la fin ce fut le chat qui l'emporta.

« Vous voyez comme les choses se passent dans le monde », dit la cane en aiguisant son bec; car elle aussi aurait bien voulu avoir la tête d'anguille. « Maintenant, remuez les jambes, continua-t-elle; tenez-vous bien ensemble et saluez le vieux canard là-

bas. C'est le plus distingué de tous ceux qui se trouvent ici. Il est de race espagnole, c'est pour cela qu'il est si gros, et remarquez bien ce ruban rouge autour de sa jambe: c'est quelque chose de magnifique, et la plus grande distinction qu'on puisse accorder à un canard. Cela signifie qu'on ne veut pas le perdre, et qu'il doit être remarqué par les animaux comme par les hommes. Allons, tenez-vous bien; non, ne mettez pas les pieds en dedans: un caneton bien élevé écarte les pieds avec soin; regardez comme je les mets en dehors. Inclinez-vous et dites: « Rap. »

Ils obéirent, et les autres canards qui les entouraient les regardaient et disaient tout haut: « Voyez un peu; en voilà encore d'autres, comme si nous n'étions déjà pas assez. Fi, fi donc! Qu'est-ce que ce canet-là? Nous n'en voulons pas. »

Et aussitôt un grand canard vola de son côté, se jeta sur lui et le mordit au cou.

« Laissez-le donc, dit la mère, il ne fait de mal à personne.

— D'accord; mais il est si grand et si drôle, dit l'agresseur, qu'il a besoin d'être battu.

— Vous avez là de beaux enfants, la mère, dit le vieux canard au ruban rouge. Ils sont tous gentils, excepté celui-là, il n'est pas bien venu: je voudrais que vous puissiez le refaire.

— C'est impossible, dit la mère cane. Il n'est pas beau, c'est vrai; mais il a un si bon caractère! et il nage dans la perfection; oui, j'oserais même dire mieux que tous les autres. Je pense qu'il grandira joliment et qu'avec le temps il se formera. Il est resté trop longtemps dans l'oeuf, et c'est pourquoi il n'est pas très bien fait. »

Tandis qu'elle parlait ainsi, elle le tirait doucement par le cou, et lissait son plumage. « Du reste, c'est un canard, et la beauté ne lui importe pas tant. Je crois qu'il deviendra fort et qu'il fera son chemin dans le monde. Enfin, les autres sont gentils; maintenant, mes enfants, faites comme si vous étiez à la maison, et, si vous trouvez une tête d'anguille, apportez-la-moi. »

Et ils firent comme s'ils étaient à la maison.

Mais le pauvre canet qui était sorti du dernier oeuf fut, pour sa laideur, mordu, poussé et bafoué, non seulement par les canards, mais aussi par les poulets.

« Il est trop grand », disaient-ils tous; et le coq d'Inde qui était venu au monde avec des éperons et qui se croyait empereur, se gonfla comme un bâtiment toutes voiles dehors, et marcha droit sur lui en grande fureur et rouge jusqu'aux yeux. Le pauvre canet ne savait s'il devait s'arrêter ou marcher: il eut bien du chagrin d'être si laid et d'être bafoué par tous les canards de la cour.

Voilà ce qui se passa dès le premier jour, et les choses allèrent toujours de pis en pis. Le pauvre canet fut chassé de partout: ses soeurs même étaient méchantes avec lui et répétaient continuellement: « Que ce serait bien fait si le chat t'emportait, vilaine créature! ». Et la mère disait: « Je voudrais que tu fusses bien loin. ». Les canards le mordaient, les poulets le battaient, et la bonne qui donnait à manger aux bêtes le repoussait du pied.

Alors il se sauva, et prit son vol par-dessus la haie. Les petits oiseaux dans les buissons s'envolèrent de frayeur. « Et tout cela, parce que je suis vilain », pensa le caneton. Il ferma les yeux et continua son chemin. Il arriva ainsi au grand marécage qu'habitaient les canards sauvages. Il s'y coucha pendant la nuit, bien triste et bien fatigué.

Le lendemain, lorsque les canards sauvages se levèrent, ils aperçurent leur nouveau camarade. « Qu'est-ce que c'est que cela? » dirent-ils; le canet se tourna de tous côtés et salua avec toute la grâce possible.

« Tu peux te flatter d'être énormément laid! dirent les canards sauvages; mais cela nous est égal, pourvu que tu n'épouses personne de notre famille. »

Le malheureux! est-ce qu'il pensait à se marier, lui qui ne demandait que la permission de coucher dans les roseaux et de boire de l'eau du marécage?

Il passa ainsi deux journées. Alors arrivèrent dans cet endroit deux jars sauvages. Ils n'avaient pas encore beaucoup vécu; aussi étaient-ils très insolents.

« Ecoute, camarade, dirent ces nouveaux venus; tu es si vilain que nous serions contents de t'avoir avec nous. Veux-tu nous accompagner et devenir un oiseau de passage? Ici tout près, dans l'autre marécage, il y a des oies sauvages charmantes, presque toutes demoiselles, et qui savent bien chanter. Qui sait si tu n'y trouverais pas le bonheur, malgré ta laideur affreuse? »

Tout à coup on entendit « pif, paf! » et les deux jars sauvages tombèrent morts dans les roseaux, et l'eau devint rouge comme du sang.

« Pif, paf! » et des troupes d'oies sauvages s'envolèrent des roseaux. Et on entendit encore des coups de fusil. C'était une grande chasse; les chasseurs s'étaient couchés tout autour du marais; quelques-uns s'étaient même postés sur les branches d'arbres qui s'avançaient au-dessus des joncs. Une vapeur bleue semblable à de petits nuages sortait des arbres sombres et s'étendait sur l'eau; puis les chiens arrivèrent au marécage: « platsh, platsh »; et les joncs et les roseaux se courbaient de tous côtés. Quelle épouvante pour le pauvre caneton! Il plia la tête pour la cacher sous son aile; mais en même temps il aperçut devant lui un grand chien terrible: sa langue pendait hors de sa gueule, et ses yeux farouches étincelaient de cruauté. Le chien tourna la gueule vers le caneton, lui montra ses dents pointues et, « platsh, platsh », il alla plus loin sans le toucher.

« Dieu, merci! soupira le canard; je suis si vilain que le chien lui-même dédaigne de me mordre! »

Et il resta ainsi, pendant que le plomb sifflait à travers les joncs et que les coups de fusil se succédaient sans relâche.

Vers la fin de la journée seulement, le bruit cessa; mais le pauvre petit n'osa pas encore se lever, II attendit quelques heures, regarda autour de lui, et se sauva du marais aussi vite qu'il put. Il passa au-dessus des champs et des prairies; une tempête furieuse l'empêcha d'avancer.

Sur le soir, il arriva à une misérable cabane de paysan, si vieille et si ruinée qu'elle ne savait pas de quel côté tomber: aussi restait-elle debout. La tempête soufflait si fort autour du caneton qu'il fut obligé de s'arrêter et de s'accrocher à la cabane: tout allait de mal en pis.

Alors il remarqua qu'une porte avait quitté ses gonds et lui permettait, par une petite ouverture, de pénétrer dans l'intérieur: c'est ce qu'il fit.

Là demeurait une vieille femme avec son matou et avec sa poule; et le matou, qu'elle appelait son petit-fils, savait arrondir le dos et filer son rouet: il savait même lancer des étincelles, pourvu qu'on lui frottât convenablement le dos à rebrousse-poil. La poule avait des jambes fort courtes, ce qui lui avait valu le nom de Courte-Jambe. Elle pondait des oeufs excellents, et la bonne femme l'aimait comme une fille.

Le lendemain, on s'aperçut de la présence du caneton étranger. Le matou commença à gronder, et la poule à glousser.

« Qu'y a-t-il? » dit la femme en regardant autour d'elle. Mais, comme elle avait la vue basse, elle crut que c'était une grosse cane qui s'était égarée. « Voilà une bonne prise, dit-elle: j'aurai maintenant des oeufs de cane. Pourvu que ce ne soit pas un canard! Enfin, nous verrons. »

Et elle attendit pendant trois semaines; mais les oeufs ne vinrent pas. Dans cette maison, le matou était le maître et la poule la maîtresse; aussi ils avaient l'habitude de dire: « Nous et le monde »; car ils croyaient faire à eux seuls la moitié et même la meilleure moitié du monde. Le caneton se permit de penser que l'on pouvait avoir un autre avis; mais cela fâcha la poule.

« Sais-tu pondre les oeufs? demanda-t-elle.

— Non.

— Eh bien! alors, tu auras la bonté de te taire. »

Et le matou le questionna à son tour:

« Sais-tu faire le gros dos? sais-tu filer ton rouet et faire jaillir des étincelles?

— Non.

— Alors tu n'as pas le droit d'exprimer une opinion, quand les gens raisonnables causent ensemble. »

Et le caneton se coucha tristement dans un coin; mais tout à coup un air vif et la lumière du soleil pénétrèrent dans la chambre, et cela lui donna une si grande envie de nager dans l'eau qu'il ne put s'empêcher d'en parler à la poule.

« Qu'est-ce donc? dit-elle. Tu n'as rien à faire, et voilà qu'il te prend des fantaisies. Ponds des oeufs ou fais ron-ron, et ces caprices te passeront.

— C'est pourtant bien joli de nager sur l'eau, dit le petit canard; quel bonheur de la sentir se refermer sur sa tête et de plonger jusqu'au fond!

— Ce doit être un grand plaisir, en effet! répondit la poule. Je crois que tu es devenu fou. Demande un peu à Minet, qui est l'être le plus raisonnable que je connaisse, s'il aime à nager ou à plonger dans l'eau, Demande même à notre vieille maîtresse: personne

dans le monde n'est plus expérimenté; crois-tu qu'elle ait envie de nager et de sentir l'eau se refermer sur sa tête?

— Vous ne me comprenez pas.

— Nous ne te comprenons pas? mais qui te comprendrait donc? Te croirais-tu plus instruit que Minet et notre maîtresse?

— Je ne veux pas parler de moi.

— Ne t'en fais pas accroire, enfant, mais remercie plutôt le créateur de tout le bien dont il t'a comblé. Tu es arrivé dans une chambre bien chaude, tu as trouvé une société dont tu pourrais profiter, et tu te mets à raisonner jusqu'à te rendre insupportable. Ce n'est vraiment pas un plaisir de vivre avec toi. Crois-moi, je te veux du bien: je te dis sans doute des choses désagréables; mais c'est à cela que l'on reconnaît ses véritables amis. Suis mes conseils, et tâche de pondre des oeufs ou de faire ron-ron.

— Je crois qu'il me sera plus avantageux de faire mon tour dans le monde, répondit le canard.

— Comme tu voudras », dit le poulet.

Et le canard s'en alla nager et se plongea dans l'eau; mais tous les animaux le méprisèrent à cause de sa laideur.

L'automne arriva, les feuilles de la forêt devinrent jaunes et brunes: le vent les saisit et les fit voltiger. En haut dans les airs il faisait bien froid; des nuages lourds pendaient, chargés de grêle et de neige. Sur la haie le corbeau croassait, tant il était gelé: rien que d'y penser, on grelottait. Le pauvre caneton n'était, en vérité, pas à son aise.

Un soir que le soleil se couchait glorieux, toute une foule de grands oiseaux superbes sortit des buissons; le canet n'en avait jamais vu de semblables: ils étaient d'une blancheur éblouissante, ils avaient le cou long et souple. C'étaient des cygnes. Le son de leur voix était tout particulier; ils étendirent leurs longues ailes éclatantes pour aller loin de cette contrée chercher dans les pays chauds des lacs toujours ouverts. Ils montaient si haut, si haut, que le vilain petit canard en émit étrangement affecté; il tourna dans l'eau comme une roue, il dressa le cou et le tendit en l'air vers les cygnes voyageurs, et poussa un cri si perçant et si singulier qu'il se fit peur à lui-même. Il lui était impossible d'oublier ces oiseaux magnifiques et heureux; aussitôt qu'il cessa de les apercevoir, il plongea jusqu'au fond, et, lorsqu'il remonta à la surface, il était comme hors de lui. Il ne savait comment s'appelaient ces oiseaux, ni où ils allaient; mais cependant il les aimait comme il n'avait encore aimé personne. Il n'en était pas jaloux; car comment aurait-il pu avoir l'idée de souhaiter pour lui-même une grâce si parfaite? Il aurait été trop heureux, si les canards avaient consenti à le supporter, le pauvre être si vilain!

Et l'hiver devint bien froid, bien froid; le caneton nageait toujours à la surface de l'eau pour l'empêcher de se prendre tout à fait; mais chaque nuit le trou dans lequel il nageait se rétrécissait davantage. Il gelait si fort qu'on entendait la glace craquer; le canet était obligé

d'agiter continuellement les jambes pour que le trou ne se fermât pas autour de lui. Mais enfin il se sentit épuisé de fatigue; il ne remuait plus et il fut saisi par la glace.

Le lendemain matin, un paysan vint sur le bord et vit ce qui se passait; il s'avança, rompit la glace et emporta le canard chez lui pour le donner à sa femme. Là il revint à la vie.

Les enfants voulurent jouer avec lui; mais le caneton, persuadé qu'ils allaient lui faire du mal, se jeta de peur au milieu du pot au lait, si bien que le lait rejaillit dans la chambre. La femme frappa ses mains l'une contre l'autre de colère, et lui, tout effrayé, se réfugia dans la baratte, et de là dans la huche à farine, puis de là prit son vol au-dehors.

Dieu! quel spectacle! la femme criait, courait après lui, et voulait le battre avec les pincettes; les enfants s'élançèrent sur le tas de fumier pour attraper le caneton. Ils riaient et poussaient des cris: ce fut un grand bonheur pour lui d'avoir trouvé la porte ouverte et de pouvoir ensuite se glisser entre des branches, dans la neige; il s'y blottit tout épuisé.

Il serait trop triste de raconter toute la misère et toutes les souffrances qu'il eut à supporter pendant cet hiver rigoureux.

Il était couché dans le marécage entre les joncs, lorsqu'un jour le soleil commença à reprendre son éclat et sa chaleur. Les alouettes chantaient. Il faisait un printemps délicieux.

Alors tout à coup le caneton put se confier à ses ailes, qui battaient l'air avec plus de vigueur qu'autrefois, assez fortes pour le transporter au loin. Et bientôt il se trouva dans un grand jardin où les pommiers étaient en pleine floraison, où le sureau répandait son parfum et penchait ses longues branches vertes jusqu'aux fossés. Comme tout était beau dans cet endroit! Comme tout respirait le printemps!

Et des profondeurs du bois sortirent trois cygnes blancs et magnifiques.

Ils battaient des ailes et nagèrent sur l'eau. Le canet connaissait ces beaux oiseaux: il fut saisi d'une tristesse indicible.

« Je veux aller les trouver, ces oiseaux royaux: ils me tueront, pour avoir osé, moi si vilain, m'approcher d'eux; mais cela m'est égal; mieux vaut être tué par eux que d'être mordu par les canards, battu par les poules, poussé du pied par la fille de basse-cour, et que de souffrir les misères de l'hiver. »

Il s'élança dans l'eau et nagea à la rencontre des cygnes. Ceux-ci l'aperçurent et se précipitèrent vers lui les plumes soulevées, « Tuez-moi », dit le pauvre animal; et, penchant la tête vers la surface de l'eau, il attendait la mort.

Mais que vit-il dans l'eau transparente? Il vit sa propre image au-dessous de lui: ce n'était plus un oiseau mal fait, d'un gris noir, vilain et dégoûtant; il était lui-même un cygne!

Il n'y a pas de mal à être né dans une basse-cour lorsqu'on sort d'un oeuf de cygne.

Maintenant il se sentait heureux de toutes ses souffrances et de tous ses chagrins; maintenant pour la première fois il goûtait tout son bonheur en voyant la magnificence qui l'entourait, et les grands cygnes nageaient autour de lui et le caressaient de leur bec.

De petits enfants vinrent au jardin et jetèrent du pain et du grain dans l'eau, et le plus petit d'entre eux s'écria: « En voilà un nouveau! » et les autres enfants poussèrent des cris de joie: « Oui, oui! c'est vrai; il y en a encore un nouveau! ». Et ils dansaient sur les bords, puis battaient des mains; et ils coururent à leur père et à leur mère, et revinrent encore jeter du pain et du gâteau, et ils dirent tous: « Le nouveau est le plus beau! Qu'il est jeune! qu'il est superbe! »

Et les vieux cygnes s'inclinèrent devant lui.

Alors il se sentit honteux, et cacha sa tête sous son aile; il ne savait comment se tenir, car c'était pour lui trop de bonheur. Mais il n'était pas fier. Un bon cœur ne le devient jamais. Il songeait à la manière dont il avait été persécuté et insulté partout, et voilà qu'il les entendait tous dire qu'il était le plus beau de tous ces beaux oiseaux! Et le sureau même inclinait ses branches vers lui, et le soleil répandait une lumière si chaude et si bienfaisante! Alors ses plumes se gonflèrent, son cou élancé se dressa, et il s'écria de tout son cœur: « Comment aurais-je pu rêver tant de bonheur, pendant que je n'étais qu'un vilain petit canard? »¹.

¹ Hans Christian ANDERSEN, *La petite sirène et autres contes*, traduction par D. Soldi, E. Grégoire et L. Morand, Chronologie et préface par Maurice Gravier, Garnier-Flammarion, Paris, 1970, *Le vilain petit canard*, pp. 99-115.

INTRODUCTION

Où est le juste ?

Boris Cyrulnik a écrit un ouvrage, qui a pour titre *Les vilains petits canards*¹, inspiré d'un conteur pour enfants, du nom de Hans Christian Andersen. Il écrit, en exergue de son introduction, que le vilain petit canard « se dirigea vers eux, la tête basse, pour leur montrer qu'il était prêt à mourir. C'est alors qu'il vit son reflet dans l'eau : le vilain petit canard s'était métamorphosé en un superbe cygne blanc »². Ensuite, Boris Cyrulnik déplace son propos dans un autre paysage où nous découvrons à travers la chanson « mon enfance » de Barbara, l'histoire d'un tournant dans son histoire singulière, lorsqu'elle se senti (re)naître à ses vingt-cinq ans, car, auparavant, elle vivait comme si elle était morte.

¹ Boris CYRULNIK, *Les vilains petits canards*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2001.

² Hans Christian ANDERSEN, *Le vilain petit canard*, op. cit. S'agissant du *Vilain petit canard*, on peut parler d'un récit de formation, voire d'un récit initiatique. Ce récit montre comment un enfant, en grandissant, doit apprendre à se connaître lui-même et s'accepter tel qu'il est, même si son entourage lui renvoie de lui-même une image négative et ne l'aide pas à développer l'estime de soi. Une interprétation autobiographique de l'auteur montre la revanche du poète (le cygne) sur les gens ordinaires (les canards), lorsqu'il découvre un milieu qui lui permet de reconnaître son talent. En effet, Andersen, né dans un milieu petit-bourgeois, alors qu'il était enfant s'est senti dans la situation du vilain petit canard. Le thème du génie incompris est un thème romantique qui revient assez souvent dans la poésie du XIXe siècle, chez Alfred de Vigny, Charles Baudelaire montrant l'incompréhension entre le poète des cimes et le vulgaire dans *L'Albatros*. Théodore de Banville (*Les Torts du cygne*) et Sully Prudhomme (*le Cygne*) exploitent aussi ce thème. Bruno Bettelheim critique assez durement ce conte en remarquant qu'il incite l'enfant à se croire d'une espèce différente de son entourage. Il s'agit selon lui d'un conte qui s'adresse plutôt aux adultes. cf. Bruno BETTELHEIM, *Psychanalyse des contes de fées*, traduit de l'américain par Théo Carlier, Éditions Robert Laffont, Paris, 1976, p. 140: « Les enfants l'apprécient, bien sûr, mais elle leur est d'aucun secours; bien qu'elle leur plaise, elle fait faire fausse route à leur imagination ». Ceci n'est pas du tout l'avis de Marc Auchet in Marc AUCHET, *(Re)lire Andersen, Modernité de l'oeuvre*, Éditions Klincksieck, collection « Circare », Paris, 2007, p. 31, n. 29: « Il est symptomatique que Bettelheim n'ait accordé que deux pages à Andersen dans l'ouvrage de plus de 500 pages qu'il a consacré aux contes populaires ». Il trouve les contes de l'écrivain danois « très beaux mais extrêmement tristes » (p. 62). Il reconnaît que les enfants les apprécient, mais il estime en même temps qu'ils ne leur sont « d'aucun secours » et même qu'ils font faire « fausse route à leur imagination » (p. 166). La grille de lecture freudienne qu'il applique à son corpus (essentiellement les contes des frères Grimm) l'amène à juger globalement que les récits d'Andersen

Nous sommes tous des « vilains petits canards » car nous avons tous beaucoup de choses à nous reprocher, en plus ce que les autres nous reprochent et encore celles que les autres nous reprochent et que nous n'avons pas à nous reprocher.

Je propose de formuler le problème de la justification sous la forme de la question suivante: « le vilain petit canard que je suis peut-il se regarder dans le miroir et dire: "je suis transformé en joli cygne blanc" ». Pouvons-nous comme la chanteuse Barbara se sentir renaître, être rendu juste comme elle-même a pu dire qu'elle s'est sentie passée de la mort à la vie.

Nous nous proposons, ici, de soutenir la thèse selon laquelle la réponse à cette question est « oui ».

1. État élémentaire de la question

Assez peu d'études sont consacrées à la question de la justification. Aujourd'hui, l'engouement pour la spiritualité contraste parfois avec une certaine désaffection envers la théologie dogmatique. Ce n'est peut-être qu'un cliché, déjà. Tout autre chose que ce contraste et cette désaffection se trouvent signalés par l'appel, dans les discours de toutes sortes, aux convictions morales profondes ou par le foisonnement, çà et là, d'avis populaires sur le pardon, sur le fait de rendre juste, de rendre la justice.

Concernant les études doctrinales de théologiens sur le sujet nous nous limitons à l'oeuvre de Hans Küng, *La justification*, et à celle de Paul O'Callaghan, *Fides Christi, the Justification debate*.

Après l'ouvrage d'un catholique, puis celui d'un protestant, nous présentons *L'accord luthéro-catholique sur la justification*.

1.1. Hans Küng

Le thème de la Justification n'est pas un des moindres dans la Dogmatique de Karl Barth. D'après Karl Rahner, l'ouvrage de Hans Küng sur la doctrine barthienne de la justification, et la préface que lui a donnée Barth lui-même, montre qu'il n'est plus guère sérieusement possible aujourd'hui, de voir dans la doctrine de la justification un motif de séparation des Eglises, à tout le moins pas dans le sens qu'il y aurait dans chacune des Eglises séparées une théologie de la justification unique et acceptée de tous³. La thèse de doctorat de Hans Küng, dirigée par Louis Bouyer, est consacrée à la justification du pécheur dans l'oeuvre

« n'apportent pas ce sentiment de réconfort qui est la caractéristique de la fin des contes de fées » (p. 62). Seul le conte *La Reine des neiges* trouve grâce à ses yeux. Il est vrai que c'est l'un des seuls où figure un personnage féminin qui rappelle une fée ». Ernst Bloch propose d'en finir avec les « contes à dormir debout » en distinguant les contes des mythes avec les mélanges entre les deux (comme c'est le cas dans *Le petit Chaperon rouge*), *Le Vilain petit canard*, est à ses yeux le conte le plus authentique, in Ernst BLOCH, *L'athéisme dans le christianisme*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, et Gérard Raulet, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1978, p. 55: « *Le Vilain Petit Canard* d'Andersen représente au contraire [du conte *Le Jouet de Géant* qui est malgré tout une légende], en raison même de ce qu'il contient de libérateur, de métamorphosant, l'exemple le plus authentique de conte — et en outre le plus joli ».

du grand théologien protestant de Bâle, Karl Barth. Il y montre les convergences entre l'enseignement catholique et les thèses protestantes. Et c'est le début d'une réflexion théologique qui conduira à la déclaration conjointe des catholiques et des luthériens en 1998. C'est aussi le début d'une longue amitié avec Karl Barth. Soulignons cette proximité exceptionnelle et sympathique du jeune théologien Hans Küng avec la théologie protestante. Proximité qui se perpétuera à l'Université de Tübingen où vivent côte à côte deux facultés de théologie, la protestante et la catholique. Un tel contexte nourrit les préoccupations oecuméniques du jeune professeur de théologie. Elles apparaîtront dans un livre remarquable, *Concile et retour à l'unité*. Ce livre paru avant la première session du Concile aura beaucoup d'impact, car il dresse un programme ambitieux et courageux pour Vatican II. En même temps, il annonce les thèmes que le théologien abordera dans la quarantaine d'ouvrages qui suivront, l'intérêt pour l'événement religieux qu'est la Réforme, à prendre au sérieux par l'Église catholique; la valorisation de la Bible dans la liturgie, dans la théologie et dans la vie de l'Église en général; la réalisation d'une véritable liturgie pour la communauté des fidèles dans le cas de la prédication et de l'Eucharistie; une revalorisation du laïcat dans la liturgie et dans la vie de la communauté; l'adaptation de l'Église aux différentes cultures et son dialogue avec elles; la réforme de la piété populaire et, enfin, la réforme de la curie romaine.

Dans une lettre-préface, Barth lui-même a bien voulu rendre hommage à l'entière fidélité de l'exposé fait par Hans Küng: « Je vous donne volontiers et avec gratitude le témoignage que vous avez non seulement su pleinement recueillir tout l'essentiel de ce qu'il y avait à prendre sur le thème de la « justification » dans les dix volumes parus à ce jour de ma « Dogmatique », et que non seulement vous l'avez rendu correctement, c'est-à-dire conformément à ma propre pensée, mais encore que vous l'avez de belle façon mis en lumière tant par une concision d'exposé qui ne nuit pas à la précision du détail, que par vos allusions nombreuses et habiles aux articulations majeures. Que vos lecteurs (avant d'ouvrir peut-être eux-mêmes mes livres) s'en tiennent donc d'abord à ceci: vous me prêtez des propos qui sont bien les miens, et ma pensée est bien conforme à vos dires »⁴.

Hans Küng est d'accord avec Karl Barth pour déclarer que la justification n'est pas la question centrale du christianisme. Pour Barth, la justification est le « passage de l'homme de la réprobation à l'élection, de la mort à la vie »⁵. Tous les deux estiment que la question centrale est le mystère du Christ: « D'après Barth, le centre vers lequel tout doit tendre et

³ Karl RAHNER en donne les conséquences sur le plan sacramentaire, in « L'avenir de la théologie », *Nouvelle Revue Théologique*, XCIII, 1971, pp. 3-28 (p. 22): « Dans une conception catholique aujourd'hui parfaitement possible de l'institution des sacrements par le Christ et de leur distinction qui fait droit à l'histoire, dans une théologie catholique de la Parole qui est aujourd'hui possible, dans une prise en considération sérieuse du canon 3 de la septième session du Concile de Trente (D 846) (il faudrait d'ailleurs étudier sérieusement aussi l'histoire de la théologie sacramentaire catholique au moyen âge: elle justifierait une théologie des sacrements beaucoup plus souple que celle que connaît la théologie post-tridentine), les différences dans la doctrine des sacrements ne devraient pas non plus paraître insurmontables ».

⁴ Hans KÜNG, *La justification*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965, p. 11.

⁵ *Ibid.* p. 26. Notons que le passage de la « mort à vie » est l'expression utilisée par Boris Cyrulnik lorsqu'il évoque la (re)-naissance de Barbara.

duquel tout doit rayonner, c'est l'HOMME-DIEU JÉSUS-CHRIST »⁶. C'est dans le mystère du Christ que s'inscrit le mystère de la Trinité et le mystère de la Création. Pour Barth, la chute ne signifie pas que l'homme pécheur n'est plus un être humain, que dans son péché il a perdu son essence, sa nature, ses facultés, sa capacité de choix. Pour Barth, la justification n'est pas une façon de couvrir ses péchés, c'est une transformation vraie. L'homme justifié est un effet de la création divine. L'homme justifié sait qu'il a approché la chute dans le néant, il sait qu'il peut tomber sans la grâce de Dieu. La justification est fondée par un décret divin, c'est-à-dire un décret de toute éternité: « La justification est un événement temporel, mais elle n'est pas un événement fortuit ou arbitraire. Pour Barth, elle est fondée, comme toutes les autres oeuvres de Dieu, dans l'éternité de Dieu: dans l'ÉTERNEL CHOIX GRACIEUX DE DIEU EN JÉSUS-CHRIST; C'est seulement en conséquence de cette libre et éternelle autodétermination en Jésus-Christ, dans laquelle Dieu se décide pour l'homme pécheur et en même temps décide l'homme pécheur pour Dieu lui-même, que Dieu est le Dieu créateur, réconciliateur et rédempteur; c'est seulement à partir de là qu'il est aussi le Dieu qui justifie »⁷

La justification est rendue nécessaire par le fait que l'histoire de l'homme est l'histoire d'une alliance rompue. L'homme a été créé bon, donc justifié par la création, mais par la folie du péché, il a rompu l'alliance: « l'homme était donc créé bon, il était justifié par la création même de Dieu. Il n'avait pas besoin d'une justification particulière, rédemptrice, réconciliatrice. Il était en alliance avec le Dieu de toute grâce et il était prédestiné au salut. Mais l'homme a encouru la perte du salut. Dans la folie du péché, il a rompu l'alliance. Et s'il est justifié tout de même, comme pécheur justement, c'est seulement parce que Dieu a maintenu son alliance, même dans le péché de l'homme »⁸.

En Jésus-Christ, la justification nous est déjà acquise : d'une part, homme-Dieu, il a subi valablement et efficacement ce que nous devons et ne pouvons subir, à savoir la mort comme fin de l'inimitié avec Dieu; d'autre part, Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, réponse divine à son obéissance: il vit à notre place, pour nous, en notre nom. Qui est concerné par la justification? Ce ne sont pas seulement les croyants, c'est le monde entier: « Face au péché. Dieu maintient ce dessein pour notre justification et notre glorification. Ce dessein éternel concerne tous les hommes, et même le monde entier ("ciel et terre") »⁹. De qui s'agit-il, lorsque Barth affirme « Il n'est personne pour le péché et pour la mort duquel il ne soit pas mort, dont il n'ait supprimé et éteint sur la croix le péché et la mort, pour lequel il n'ait en ce lieu accompli d'une façon positive ce qui est juste; et dont il n'ait alors rétabli le droit! Il n'est personne à qui n'ait été faite cette offre dans sa résurrection, offre qui est sa justification! Personne par conséquent dont il ne soit le seigneur, personne qui ne soit justifié en Lui!... Personne qui ne soit en Lui suffisamment, complètement, définitivement Justifié! »¹⁰. Est-ce à

⁶ *Ibid.* p. 29.

⁷ *Ibid.* p. 33.

⁸ *Ibid.* p. 43.

⁹ *Ibid.* p. 162.

¹⁰ *Ibid.* p. 86.

dire que la foi subjective ne présente aucun caractère positif, n'apporte au croyant aucune grandeur? Le croyant a la faveur d'attester la justice accordée à tous en Jésus-Christ; il se connaît et connaît les autres dans leur être vrai, et peut-être Barth estime-t-il que sur cette base le croyant est en mesure de rendre à Dieu un hommage d'autant plus pur qu'il n'a rien à attendre, puisque tout est déjà donné. Mais il reste que sa foi ne contribue pas à sa justification; par rapport à celle-ci, elle n'a qu'un rôle cognitif. Et sans doute en elle, le chrétien devient nouvelle créature. Mais cette nouveauté consiste simplement dans le fait qu'il est constitué témoin du changement de la situation humaine qui s'est accompli, en dehors de lui et pour tous, en Jésus-Christ: « le Christ sera considéré comme garant et témoin de notre réconciliation »¹¹.

Ce qui vaut de la foi, vaut aussi, de toute la vie chrétienne, et notamment de la charité. Celle-ci, si nécessaire qu'elle soit, car la foi authentique doit s'épanouir en oeuvres, n'apporte aucune contributipn ni à la justification ni à la sanctification: « Sans doute, ce schéma est déjà en soi un problème. Barth concède naturellement que la doctrine de la réconciliation puisse être également traitée suivant un autre schéma. Il prétend uniquement que son propre schéma est, en toute relativité, un schéma raisonnable. Il nous appartiendra de l'examiner en rapport avec la doctrine de la justification (spécialement quant à la séparation entre justification et sanctification, foi et charité) »¹².

Au sujet de la charité et de ses oeuvres, bien que la charité se borne à attester l'oeuvre divine en faveur de tous, « Barth insiste très fort, dans la doctrine de la justification, sur la foi. Mais il ne déprécie pas pour autant la charité. Il faut considérer que le rapport foi-charité répond au rapport justification-sanctification »¹³.

Le livre de Küng est non seulement un exposé de la doctrine de Karl Barth sur la justification mais il contient également « une tentative de réponse catholique ». Dans la deuxième partie de son ouvrage, Hans Küng apporte une contribution importante à la théologie romaine catholique. En comparant la doctrine romaine à la doctrine de Karl Barth, Hans Küng remet en perspective les conceptions des diverses écoles de la théologie romaine et présente ce qu'il y a de meilleur dans la pensée antique et moderne. L'auteur s'attache à montrer que, pour le catholique non moins que pour le protestant, la « justification » est avant tout déclaration de justice; mais déclaration faite par la Parole de Dieu, et donc, efficace de son terme: parce qu'elle est divine, la sentence rend juste l'homme qu'elle atteint. Il faut, du reste, distinguer deux phases dans le processus: une phase de justification objective, sentence prononcée au profit de tous les hommes dans la mort et dans la résurrection du Christ (première phase que la théologie catholique désigne plus volontiers du nom de

¹¹ Hans KÜNG, *op. cit.*, p. 59.

¹² *Ibid.* p. 47. Hans KÜNG, *op. cit.*, en page 46, donne un schéma de la christologie de Barth en trois perspectives, correspondant aux « trois formes de la doctrine de la réconciliation » selon quatre « couches horizontales »: (A) La christologie au sens strict. (B) La doctrine du péché. (C) La réconciliation en Jésus-Christ. (D) La réconciliation attribuée et réalisée grâce à l'oeuvre du Saint-Esprit.

¹³ *Ibid.* p. 103.

rédemption); une seconde phase de justification subjective, appropriation individuelle, dans la foi, de la justice obtenue en Jésus-Christ.

Or, dans sa « réponse catholique », Hans Küng relève que la charité est un signe d'une justification obtenue pour tous par Jésus-Christ. Assurément, Paul tient que la justification, comme la réconciliation ou la rédemption, est, dans la mort du Christ, acquise pour tous les hommes en droit, en principe et en puissance mais il tient aussi que cette justification n'arrive aux sujets distincts que moyennant la foi; et que la foi, loin de se borner à attester le bienfait, l'actualise effectivement en chacun de nous. Pour Paul, la justification est grâce de l'Esprit, don de Dieu à qui nous devons le vouloir et le faire. C'est Dieu qui nous justifie et nous glorifie, mais il le fait avec nous par son action créatrice qui, comme telle, loin de supprimer notre liberté, la pose, en sorte que, en notre libre réponse, la justification ne se donne pas seulement à connaître, elle se réalise, elle nous advient. En ce qui concerne les oeuvres de la foi et la charité, Paul enseigne qu'elles ne se bornent pas à attester l'oeuvre que Dieu ferait seul. Elles sont la condition de notre salut. Non pas qu'elles conditionneraient de l'extérieur l'oeuvre divine, mais, comme pour la foi, en ce sens que l'action même de Dieu inclut notre libre réponse et par conséquent ne se réalise pas sans elle.

Dans la fin de l'ouvrage, Hans Küng en vient à montrer les conséquences fausses de Karl Barth, selon trois facteurs. D'abord, après avoir expliqué que « toute théologie a sa tendance propre »¹⁴, il met en évidence les tendances, c'est-à-dire les penchants erronés vers lesquels tend la théologie de Barth de façon naturelle, comme lestée d'un poids qu'il ne parvient pas à retenir. Ces penchants sont l'effet d'un « désir fondamental de Barth d'exalter la souveraineté gracieuse de Dieu sur toutes choses »¹⁵. Le penchant de la doctrine de la prédestination est l'apocatastase, celui de la doctrine de la création est la dépréciation de l'autonomie de la créature, celui de la doctrine du péché est l'indifférence dialectique à l'égard du péché et à sa justification. Quant à la justification, Hans Küng dénonce la tendance « à supprimer la différence existentielle entre justes et pécheurs, entre ivraie et froment, entre bons et mauvais poissons, entre fidèles et infidèles; tendance à dissoudre la justification dans un flux mouvant sans coupure réelle, sans la nette césure que la parole de Dieu opère dans le *hic et nunc* de la justification de tel homme déterminé; tendance enfin à refuser un progrès et une croissance authentiques dans la grâce et la possibilité d'une défection par rapport à la grâce »¹⁶. Une deuxième série de reproches que Hans Küng fait à Karl Barth concerne sa partialité, répondant à la partialité des catholiques, sur le problème de la primauté du pape. Hans Küng rappelle que « le pape est assurément le vicaire du CHRIST, mais qu'il n'en est pourtant que le vicaire »¹⁷. Pour comprendre le rôle et la fonction réelle du pape, Barth ne

¹⁴ *Ibid.* p. 326: « toute théologie a sa tendance propre: autre celle de la théologie des Pères grecs et autre celle de la théologie d'Augustin, autre celle des thomistes et autre celle des scotistes. Par elle-même, la tendance ne signifie pas encore erreur caractérisée. Mais elle implique une limite; nulle tendance ne peut prétendre être absolue; sur la pente, l'eau peut couler vers la vallée par divers chemins ».

¹⁵ *Ibid.* p. 327.

¹⁶ *Ibid.* p. 327.

¹⁷ *Ibid.* p. 328.

ferait-il pas mieux d'insister autant sur la distance qui sépare l'Église de son chef que sur ce qui l'unit à son chef (sous-entendu ce qui la rend servile à son chef) en évoquant « la seigneurie sans limite de Jésus-Christ sur son Église? »¹⁸. Enfin, dans une troisième volet, Hans Küng reproche à Karl Barth de vouloir séparer la théologie de la vie de l'Église. Finalement, les reproches d'Hans Küng relèvent en fin de compte de la bagarre traditionnelle entre catholiques et protestants lorsqu'il fait référence à H. Schmidt qui rapporte trois raisons de la portée historique de la doctrine de la justification: l'intériorisation de la vie religieuse, la prééminence de l'oeuvre de Dieu obérant les oeuvres de l'homme et une déclaration de guerre à la Curie romaine. Après cet état des lieux, Hans Küng maintient sa « conclusion, à savoir que, dans la doctrine sur la justification prise dans son ensemble, il existe un accord de fond entre la doctrine de Barth et celle de l'Église catholique »¹⁹, et qu'« en ces matières, il n'y a pour Barth aucun motif valable de se séparer de l'Église ancienne »²⁰.

En conclusion, le livre de Hans Küng, ouvrage qui a fait beaucoup de bruit, montre qu'il existe un accord fondamental entre la doctrine barthienne de la Justification et la théologie catholique. C'est la thèse avancée et vigoureusement soutenue par l'auteur. De part et d'autre, la justification est considérée comme une déclaration de justice. Mais de part et d'autre également, dans cette déclaration est reconnue toute la force de la Parole de Dieu qui ne demeure pas sans effet, qui opère dans l'homme ce qu'elle prononce. La sentence est efficace de son terme; elle rend juste celui qu'elle absout. Hans Küng a-t-il pleinement rendu compte de la pensée du théologien réformé? A cette question, Barth répond lui-même, dans la lettre insérée au début de l'ouvrage. La position de Küng est-elle entièrement fidèle à l'enseignement catholique? Ici la réponse est donnée par le P. Guy de Broglie, professeur à l'Université grégorienne de Rome et membre du jury de doctorat de l'auteur: « Aucun esprit sérieux et bien informé ne mettra en question la pleine orthodoxie catholique de la pensée proposée et défendue par le Dr. Küng ». Cette double approbation ne peut pas être sous-estimée. Le christocentrisme conséquent de Hans Küng est « catholique, non en ce sens que tout ce qu'il affirme est couvert par le magistère de l'Eglise et s'imposerait à ce titre à tout croyant, mais en ce sens que ce qu'il dit peut être tenu par un théologien catholique, sans qu'il y ait lieu de suspecter son orthodoxie »²¹. Sur l'interprétation barthienne de la Justification présentée par Küng, l'accord est loin d'être unanime et cela malgré l'approbation globale donnée par Barth lui-même. Il y a des textes de la *Kirchliche Dogmatik* qui n'entrent pas aisément dans la perspective tracée par l'auteur. Barth reconnaît la réalité ontologique de la justification. Mais est-ce dans le même sens que la théologie catholique? On peut en douter selon l'avis d'Henri Bouillard: « D'après Barth, la foi en tant qu'acte de l'homme ne change rien; elle ne fait que connaître et attester un changement qui a déjà eu lieu, le changement de

¹⁸ *Ibid.* pp. 328-329.

¹⁹ *Ibid.* p. 330.

²⁰ *Ibid.* p. 330.

²¹ Charles BAUMGARTNER, « Anthropologie: grâce et justification », *Recherches de Science religieuse*, 47, 1959, p. 137.

la situation humaine qui s'est effectuée dans la mort et la résurrection du Christ. Sans doute a-t-elle aussi un caractère créateur, en vertu de l'action du Christ qui la fonde (par l'Esprit Saint): en elle, le chrétien est nouvelle créature. Mais cette nouveauté consiste simplement dans le fait qu'il est constitué *témoin* du changement de la situation humaine qui s'est accompli en Jésus-Christ »²².

A supposer même que l'on puisse partager l'optimisme de H. Küng, qui reste d'ailleurs parfaitement conscient des tendances dangereuses inséparables de la théologie barthienne en général, il n'en demeure pas moins que l'accord ne porte que sur un point limité, coupé par méthode de l'ensemble dans lequel il est inséré, sans considération directe de ses conséquences. L'auteur procède par analyse et séparation. Il coupe la théologie barthienne de la justification des liens qui la rattachent aux questions sur l'Eglise (sa tradition, son autorité, ses sacrements), sur la christologie (et ses conséquences en mariologie), et sur la connaissance de la foi (avec le refus d'une connaissance naturelle de Dieu). En tout cela, il y a accord substantiel de la théologie catholique avec la théologie barthienne. D'où vient cependant que cet accord ait échappé à Barth et qu'il se soit régulièrement appliqué, dans sa Dogmatique, à accuser d'illusoires différences? La réponse de Küng tient à ce que Barth a détaché les décrets et canons du Concile de Trente de leur contexte historique: il est vrai que les Pères du Concile ne mirent pas l'accent, dans leur doctrine de la justification.

1.2. Paul O'Callaghan

Le livre de Paul O'Callaghan, *Fides Christi, the Justification debate*, est un exposé complet de l'histoire des débats sur la justification, depuis Luther jusqu'aux textes théologiques et oecuméniques contemporains. Le texte d'accord ratifié entre le Saint-Siège avec la Fédération luthérienne mondiale²³, en 1997, n'est pas abordé pour des raisons de date de publication (mais il est mentionné dans l'avant-propos de Günther Gaßmann). L'ouvrage présente la position de Luther, pour qui l'expérience et la compréhension de la justification par la foi, sans les oeuvres, déterminent toute la vie chrétienne. Il mentionne un certain conditionnement historique de la pensée de Luther, notamment sa réaction contre la *via moderna* (nominaliste) de son maître Gabriel Biel²⁴. La doctrine de Luther a deux implications majeures. D'une part le libre arbitre n'a pas de rôle dans la justification; d'autre part, toute justification est celle d'un impie²⁵. Paul O'Callaghan signale que Luther tient à préciser que la

²² Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, II, Aubier, Paris, 1957, p. 103. Cette remarque de Ch. Baumgartner dans un *Bulletin de théologie dogmatique* permet de situer la position de Hans Küng à l'intérieur de la théologie catholique sans pour autant engager le magistère dans chacune de ses affirmations.

²³ Ce texte exprime une doctrine de la justification telle que ceux qui l'acceptent ne sont plus soumis aux anathèmes réciproques du XVI^e siècle.

²⁴ Paul O'CALLAGHAN, *Fides Christi, The Justification Debate*, with a foreword by Günther Gassman, Four Courts Press, Dublin, 1997, pp. 21-22: « Due to his schooling at Erfurt, in his early years he uncritically accepted the Pelagian-tinged teaching on grace of the Nominalist school (the so-called *via moderna*), thus coming under the influence of Gabriel Biel, to some degree Gregory of Rimini, and even of Eckhart, Tauler, Gerson and the German mystical school ».

²⁵ *Ibid.* p. 26: « The inevitable corollaries of this doctrine are two: that human free will in any *active* or *contributive* sense is no longer meaningful in the religious sphere; and that justification is always a

foi elle-même n'est pas une oeuvre²⁶. L'auteur conclut ce premier chapitre sur une question que peuvent partager les catholiques: « Les catholiques, bien sûr, seraient assez contents d'une grande partie de cela. Mais le fait reste que, quelle que soit l'insistance de Luther sur la sanctification comme une suite nécessaire de la justification, et sur les bonnes oeuvres comme le fruit inévitable du salut, il est difficile de se défaire de l'impression que la réalité humaine (ce que Luther appelle "la personne"), dans sa consistance ontologique stable (raison, volonté, liberté, facultés), est simplement laissée hors en tableau »²⁷.

Nous pourrions toutefois ajouter à sa question une hypothèse au moins partielle sur ce point: cela ne découlerait-il pas des présupposés métaphysiques inconscients de Luther (l'univocité de l'être), qui l'obligent à écarter l'homme pour que Dieu puisse occuper toute la place? Le deuxième chapitre²⁸ traite des interprétations de la doctrine de Luther. Les paradoxes ne manquant pas dans la théologie de Luther, les conséquences pratiques (ecclésiologiques, spirituelles ou éthiques) que l'on en tire ont toujours été variées²⁹. Paul O'Callaghan s'arrête à quatre grandes écoles issues de la doctrine luthérienne de la justification. La première est celle des *Schwärmer*³⁰. Ces enthousiastes déduisent de la doctrine de la justification que les bonnes oeuvres peuvent être délaissées, que la loi morale ne concerne plus les croyants, ou du moins que personne ne peut l'enseigner avec autorité. La deuxième école est celle de Melancthon et de la Confession d'Augsbourg³¹, qui représente une modération et une systématisation de la doctrine du réformateur, développant la doctrine de la justification extrinsèque ou forensique. La troisième école est celle d'Osiander et de la « Formule de Concorde » de 1577³², qui cherche à concilier tant bien que mal la justification forensique avec une compréhension optimiste de la liberté humaine collaborant avec le Saint-Esprit. La quatrième école, plus tardive, est celle des Lumières³³. Dans le contexte large de l'*Aufklärung*, Paul O'Callaghan distingue l'impact de la doctrine de la justification sur le piéusme d'abord (où l'on insiste sur l'expérience des effets de la grâce, et où l'approche luthérienne finit quelquefois par être renversée), puis sur la critique du péché originel dans le déisme anglais et l'*Aufklärung* allemande, enfin sur trois auteurs choisis: Kant, Schleiermacher, Ritschl, qui ouvriront la voie par réaction à un renouveau de l'orthodoxie protestante. En Angleterre et en Allemagne, la relation de la philosophie avec la religion,

justificatio impii, a justification "of the sinner" who, incapable of obtaining any justice for himself, remains perpetually in divine debt, truly a sinner in his own right »

²⁶ *Ibid.* p. 28: « But he is also very careful to point out that faith itself is not a "work", which might in some way supplement God's saving power and our justification, but in every sense it is *God's own gift*. the only one capable of receiving or accepting justifying grace ».

²⁷ *Ibid.* p. 39: « Catholics, of course, would be happy enough with much of that. But the fact remains that however much emphasis Luther places on sanctification as a necessary follow-up to justification, and on good works as the inevitable fruit of salvation, it is hard to shake off the impression that human reality (what Luther term "the person"), in its stable ontological consistence (reason, will, freedom, faculties), is in simply left out of the picture.

²⁸ *Ibid.* pp. 41-69: Interpretations of Luther on justification.

²⁹ *Ibid.* pp. 41-42.

³⁰ *Ibid.* pp. 45-46.

³¹ *Ibid.* pp. 46-54.

³² *Ibid.* pp. 54-57.

³³ *Ibid.* pp. 57-69.

notamment avec le piétisme, prend des tournures opposées, mais dans les deux cas la justification disparaît avec le péché originel, et par conséquent le Christ, de Sauveur, devient une sorte d'exemple moral. Ajoutons ici que ce mouvement ne s'est pas limité à l'Angleterre et l'Allemagne, un philosophe suisse comme Rousseau s'insérerait bien dans un tel contexte de relecture philosophique de la tradition protestante.

Paul O'Callaghan présente bien la position de Kant (son interprétation philosophique du récit de la *Genèse*), sans toutefois s'intéresser au fait que la structure de sa pensée reste marquée par la tradition du péché originel. Le chapitre 5³⁴ est une excellente présentation du décret sur la justification du concile de Trente, de l'histoire de sa rédaction et de ses effets proches. Paul O'Callaghan propose une synthèse claire et équilibrée, dans laquelle il prend parfois des positions personnelles clairement reconnaissables comme telles. La conclusion du chapitre³⁵ est une appréciation de la relation entre les théologies médiévales et Trente et quant à son évaluation de la valeur du jugement de Trente sur Luther (le jugement conciliaire, dont la valeur magistérielle est indubitable, a eu pour objet un luthéranisme qui n'exprime pas toute l'amplitude possible de l'oeuvre contrastée du réformateur).

Le chapitre 4³⁶ analyse les documents oecuméniques récents sur la justification. Il commence par déterminer la nature et la portée de tels documents³⁷. Après avoir rappelé le père de tous ces documents, le « Rapport de Malte » de la Commission internationale luthérienne-catholique romaine, qui parle, en 1972, d'un « large consensus » sur la justification³⁸, Paul O'Callaghan passe en revue les documents de dialogue des luthériens avec les réformés, les anglicans, les méthodistes, les baptistes (cas particulièrement intéressant puisque, pour eux, tout baptisé doit avoir librement décidé son baptême) et les orthodoxes³⁹. Après une brève mention du dialogue évangélique et vieux catholique⁴⁰, l'auteur aborde les dialogues de l'Eglise catholique-romaine avec des partenaires non luthériens, c'est-à-dire méthodistes et anglicans⁴¹. Leur histoire donne aux méthodistes une grande affinité avec les catholiques sur la justification. Pour ce qui est des anglicans, le motif de la séparation avec Rome n'a pas été la doctrine de la justification, mais par la suite celle-ci a eu un impact sur leur théologie, et il est significatif que la Congrégation pour la doctrine de la foi ait du commenter le document de l'ARCIC II, *Salvation and the Church*, en craignant que le rôle de l'Église dans la transmission du salut soit perçu comme incapable d'une vraie efficacité⁴².

³⁴ *Ibid.* pp. 70-94.

³⁵ *Ibid.* pp. 92-94: « Interpretations of Trent's decree on justification ».

³⁶ *Ibid.* pp. 95-145: « Justification in recent ecumenical documents ».

³⁷ *Ibid.* pp. 95-97: « The value of ecumenical agreed statements ».

³⁸ *Ibid.* pp. 97-98: « Early documents related to Justification »

³⁹ *Ibid.* pp. 98-106: Documents on Justification outside Lutheran-Reformed / Catholic dialogue.

⁴⁰ *Ibid.* p. 106: « Evangelical / Old Catholic dialogue ».

⁴¹ *Ibid.* pp. 106-117: « Methodist / Roman Catholic dialogue ».

⁴² *Ibid.* p. 117: « The point being made is a critical one: if the Church is not capable (particularly through its ordained ministry) of making salvation effectively present, then what right does it have to consider itself and present itself as a witness to and steward of the divine truth and power it is supposed to communicate and perpetuate? In other words, it does not seem sufficient to say that the Church's

Paul O'Callaghan attire aussi avec raison l'attention⁴³ sur le document catholique-réformé, *Vers une compréhension commune de l'Eglise*⁴⁴, qui nous semble apporter des éléments qui manquent dans les autres documents de ce type. La fin du chapitre étudie les principaux textes du dialogue catholique-luthérien sur la justification. Leur méthodologie consiste notamment à situer d'abord les controverses dans leur contexte historique, pour essayer de les voir à une autre lumière aujourd'hui. Une question ressort de ces textes, dans quelle mesure un accord doctrinal sur la justification débouche-t-il sur un accord concernant les conséquences pratiques (si la justification est le, ou au moins un critère important de la vie de l'Eglise, celle-ci est-elle un pur signe ou un instrument?).

Dans une deuxième partie de son ouvrage, Paul O'Callaghan propose une analyse théologique du thème de la justification. Cette partie qui commence avec le chapitre 5⁴⁵. L'auteur constate que la doctrine de la justification du pécheur par la foi seule a eu ce sort rare pour une pensée d'ébranler la société, qui a dû se prononcer pour ou contre elle, mais que maintenant cette même doctrine n'est plus un étendard qui rassemble, bien qu'elle continue à susciter l'intérêt de nombreux théologiens⁴⁶. Il estime toutefois que l'idée de rendre compte à Dieu seul de ses actions et de situer sa vie sociale sur un autre plan représente une reprise contemporaine courante, sous une diversité de formes, de la perspective luthérienne⁴⁷. Il passe en revue⁴⁸ les relectures de la justification par Rudolf Bultmann (justification comme ouverture à l'authenticité humaine), Paul Tillich (justification de celui qui doute) et Gerhard Ebeling (accueil du Christ dans la foi comme principe herméneutique en théologie). Paul O'Callaghan commente ensuite, et critique avec pertinence, les parallèles que Luther fait entre lui-même et saint Paul⁴⁹, à commencer par l'idée de Luther selon laquelle sa conversion, dans son contexte, serait un événement du même type que la conversion de saint Paul (le rôle de l'Eglise médiévale étant alors tenu par les chrétiens judaïsants). Puis il montre par exemple comment les dialogues récents, dans leur réinterprétation de la justification, ont été marqués par l'exégèse de Ernst Käsemann⁵⁰. Une section traite de la justification dans le luthéranisme contemporain⁵¹, en s'arrêtant sur trois éléments: le luthéranisme doit se situer face à l'accent mis par Karl Barth sur la révélation plutôt que sur la justification; la conférence d'Helsinki de la Fédération luthérienne mondiale, en 1965, cherche à établir et à consolider l'identité

"instrumentality" in respect of salvation can be expressed merely as a call "to be a living expression of the gospel, evangelized and evangelizing..." (*Salvation and the Church*, n° 28) ».

⁴³ *Ibid.* pp. 117-118: « Minor Lutheran-Reformed / Catholic documents on justification ».

⁴⁴ Reformed / Roman Catholic International Dialogue, *Towards a Common Understanding of the Church* (1991)

⁴⁵ Paul O'CALLAGHAN, *Fides Christi...*, *op. cit.* pp. 149-208: « New perspectives on justification ».

⁴⁶ *Ibid.* pp. 149-150, Paul O'Callaghan cite Ritschl, A. Schweitzer, Vittorio Subilia, Gerhard Ebeling, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, Martin Buber, Hans-Martin Barth, W. Pannenberg.

⁴⁷ *Ibid.* p. 152: « Perhaps the point is just there: humans "justify" their positions or actions even in the face of differing attitudes and standards accepted by society as large, because in conscience, that is in the innermost shrine of their being, they perceive that in the heel of the hunt they will have account to God alone and not to the rest of society, and that God will "justify" or defend them

⁴⁸ *Ibid.* pp. 155-160: « Recent reinterpretations of the lutheran doctrine of justification »

⁴⁹ *Ibid.* pp. 169-188: « Paul and Luther on "Justification by faith alone" »

⁵⁰ *Ibid.* pp. 192.

⁵¹ *Ibid.* pp. 194-201: « The doctrine of Justification and contemporary lutheranism »

luthérienne en définissant la justification; la justification est mise en oeuvre comme principe herméneutique. La dernière section du chapitre⁵² s'arrête, pour en proposer une évaluation, à ce dernier thème (herméneutique), qui est l'angle d'approche le plus actuel de la question. Il pose à cet égard une question d'une parfaite pertinence: « Le noyau de tout le débat réside dans ce point précis: l'homme pour Luther est un pécheur; Dieu, dans le Christ, est son Sauveur. En d'autres termes la justification reste le centre interprétatif de l'Écriture et le principe herméneutique pour critiquer tout respect de la vie de l'Église et de la spiritualité chrétienne seulement *aussi longtemps* que l'homme est considéré *exclusivement* en tant que pécheur et Dieu *exclusivement* en tant que son sauveur. Il faut poser la question, à la lumière de l'Écriture: est-ce *tout* ce qui peut être dit de l'homme dans sa relation avec Dieu? Est-ce *tout* ce qu'on peut dire de Dieu et de son action salvifique sur l'homme? Ou, pour le dire un peu différemment : est-ce que *le fait que l'homme soit un pécheur et que Dieu soit un Sauveur* est tout ce que nous pouvons dire, comme chrétiens, de nous-mêmes et de Dieu? »⁵³ . Se référant à C.J. Peter, il ajoute que refuser *a priori* de reconnaître la présence divine ailleurs que dans l'événement de la justification (par ex., dans la création, dans l'Église), sous prétexte que l'homme est pécheur, est un acte d'arrogance et d'insolence vis-à-vis de Dieu⁵⁴. En conclusion, le motif principal de la vie chrétienne n'est pas le pécheur réconcilié mais le fils de Dieu. Peut-être l'enseignement catholique sur la parfaite exemption du péché de la Vierge Marie est-il un cas d'espèce critique, la foi chrétienne n'est pas corrélative au seul péché⁵⁵.

Le chapitre 6, portant le titre peu spécifique « La doctrine de la justification », traite des conséquences anthropologiques de la doctrine de la justification⁵⁶. Paul O'Callaghan aborde des questions classiques comme: que reste-t-il de l'homme et de ses capacités après le péché originel? quelle est la relation de la concupiscence avec le péché originel? Face à la doctrine catholique de la régénération, les luthériens craignent traditionnellement que, pour les catholiques, le justifié reçoive une grâce créée sur laquelle il puisse ensuite exercer un contrôle et qui l'affranchisse ainsi du devoir de rendre grâce à Dieu de tout⁵⁷. La recherche sur les oeuvres des réformateurs permet aujourd'hui de mieux montrer la continuité entre

⁵² *Ibid.* pp. 201-208

⁵³ *Ibid.* p. 203: « The core of the entire debate lies on this very point: man for Luther is a *sinner*, God, in Christ, *is* his Saviour. In other words justification remains as the interpretative centre of Scripture and the hermeneutical principle for criticizing every aspect of the Church's life and Christian spirituality only as long as man is considered *exclusively* as a sinner, and God *exclusively* as his Saviour. The question must be asked, in the light of Scripture: is that all that can be said about man in his relationship to God? Is that all that can be said of God and his saying action over man? Or, to put it slightly differently, is *man being a sinner and God being a Saviour* all that we are in a position to say, as Christians, of ourselves and God? »

⁵⁴ *Ibid.* p. 205.

⁵⁵ *Ibid.* pp. 207-208: « The *analogatum princeps* of Christian life and spirituality is not the reconciled sinner but the son or daughter of God. Perhaps Catholic teaching on the total sinlessness of the Virgin Mary is a critical case in point: Christian faith is not correlative to sin alone ».

⁵⁶ *Ibid.* pp. 209-257: « The doctrine of Justification »

⁵⁷ *Ibid.* p. 219: « It seemed that for Catholics the believer, from the moment of justification, was in possession of a sort of divine quality a "created grâce", over which he or she would be able to exercise some kind of autonomous dominion, whether of merit or of demerit ».

justification et sanctification⁵⁸. Se référant à saint Thomas, Paul O'Callaghan commente cette crainte en critiquant un certain anthropomorphisme (de la vision de Calvin en particulier) qui l'amène à comprendre le point de vue catholique dans le sens que Dieu devrait déjà trouver une certaine bonté dans l'homme et se fonder sur elle (comme dans la rencontre entre deux êtres humains), alors qu'en fait le point de vue catholique est que Dieu peut donner à l'homme cette bonté⁵⁹. D'autre part, une certaine confusion règne parfois chez les luthériens entre foi et grâce⁶⁰. Paul O'Callaghan montre que pour Cajetan, en 1518, la certitude du pardon divin doit être liée aux sacrements⁶¹. A propos des médiations que la tradition luthérienne tend à opposer à la Parole de Dieu, il suggère qu'elles permettent au contraire d'accéder à la Parole, qui sans elles a peu de « pertinence humaine »⁶². Paul O'Callaghan se demande donc, concluant ce chapitre, si l'expression par Luther de la transcendance divine est le meilleur moyen de permettre à l'homme d'en faire l'expérience⁶³.

La conclusion de l'ouvrage⁶⁴ distingue deux aspects de la justification d'une part, le message, d'autre part, la doctrine par laquelle on l'exprime. A l'idée, fréquente, que le message est commun alors que les doctrines divergent (accord formel mais non matériel), Paul O'Callaghan apporte un bémol que Luther Lui-même n'aurait pas désapprouvé, à savoir que le message ne s'exprime pas indépendamment des doctrines; en conséquence, il faut considérer les deux à la fois. Réfléchissant aux implications ecclésiologiques (et en même temps christologiques) de la doctrine de la justification⁶⁵, se demandant comment concilier l'action de l'Eglise et l'action divine, Paul O'Callaghan estime que l'on a tort de voir le croyant individuel, et non pas l'Église, comme le sujet croyant fondamental. Le dernier mot exprime un point auquel il tient fortement: considérant non pas seulement l'homme pécheur face à un Dieu caché, mais l'homme dans une création « iconique », la théologie catholique situe la question de la justification dans un contexte plus vaste que la tradition luthérienne classique⁶⁶.

Paul O'Callaghan offre, dans cet ouvrage une synthèse tout à fait remarquable et extrêmement utile des débats théologiques historiques et contemporains sur la justification, avec un éclairage catholique d'autant plus clair et profitable qu'il offre une compréhension profonde et honnête des points de vue protestants.

⁵⁸ *Ibid.* p. 220: « Research into Luther's own doctrine and into the origins of Reformation thought has shown that Protestants by no means rejected the doctrine of "sanctification" or renewal by grace, but just insisted that it is distinct from justification, posterior to and initiated by it. Calvin, in particular, maintains a clear distinction between the two, but insists principally on sanctification, not justification, arguing, at least in polemical writings, that justification relates to sanctification as heat does to the thing that is heated ».

⁵⁹ *Ibid.* p. 225.

⁶⁰ *Ibid.* pp. 226-227: « Tensions remaining: grace vs. Faith ».

⁶¹ *Ibid.* pp. 234-235: « Cardinal Cajetan at the Diet of Augsburg in 1518 made it clear that faith must be completely certain of divine forgiveness, not dissociating, however, such faith from reception of the sacraments ».

⁶² *Ibid.* p. 236, où il est question de « little *human relevance* to believers ».

⁶³ *Ibid.* p. 237.

⁶⁴ *Ibid.* pp. 239-249: « Concluding reflection ».

⁶⁵ *Ibid.* pp. 242-246.

⁶⁶ *Ibid.* pp. 248-249.

1.3. L'accord luthéro-catholique sur la justification

On peut être déconcerté par l'ampleur qu'a prise un tel conflit, si du moins l'on se rappelle que la doctrine de la justification trouve son fondement dans l'Écriture elle-même, elle est développée par Paul dans l'épître aux Romains, elle signifie essentiellement que l'homme pécheur ne peut pas être sauvé par ses oeuvres, mais seulement par la grâce de Dieu qui le rend Juste moyennant sa foi. Au demeurant, s'il est vrai que le thème paulinien, après avoir été repris par Augustin, est devenu le thème central de la théologie luthérienne, son importance a été bien perçue par le Concile de Trente qui, on le sait, a lui-même produit un fameux « décret sur la justification »⁶⁷. Mais, précisément, ce thème a donné lieu à des interprétations différentes qui se sont durcies jusqu'à paraître, sur un certain nombre de points, tout à fait opposées. D'un côté, la tradition luthérienne a tendu à souligner la radicale corruption de la nature humaine après le péché, elle a insisté sur la totale passivité de l'homme par rapport à la grâce, elle a souligné que le processus de la justification était tout entier du côté de Dieu, et elle n'a vu dans les oeuvres que les fruits de cette action divine; d'un autre côté, la tradition catholique a maintenu que le péché n'avait pas aboli toute liberté en l'être humain, que celui-ci « coopère » à l'oeuvre de la grâce, que la justification impliquait un renouvellement intérieur de l'homme, et que les bonnes oeuvres de celui-ci avaient elles-mêmes un caractère « méritoire ».

A Augsbourg, le 31 octobre 1999, la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique romaine ont signé une « Déclaration commune » sur la doctrine de la justification. On ne saurait trop insister sur la portée d'un tel événement, étant donné le rôle que cette doctrine de la justification a tenu dans les divisions confessionnelles du XVI^e siècle et dans les controverses des siècles suivants: c'est en elle que Luther reconnaissait « l'article qui fait tenir ou tomber l'Église » (*articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*), c'est à propos de son interprétation que protestants et catholiques se livrèrent à des condamnations réciproques comme en témoignent les Confessions de foi luthériennes et les canons du Concile de Trente, c'est elle encore qui a été au cœur de nombreux débats théologiques dans le courant du XX^e siècle. Karl Barth, participe à ce débat dans sa « La doctrine de la réconciliation »⁶⁸.

C'est en 1967 que fut engagé un dialogue officiel entre catholiques et luthériens. Ce dialogue donna lieu à plusieurs documents qui furent autant de jalons vers la Déclaration de 1997. Il y a eu d'abord le « rapport de Malte » sur l'Évangile et l'Église en 1972⁶⁹. Il y eut aussi le document *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels* (1986). Ce document, préparé en Allemagne sous la direction de K. Lehmann et W. Pannenberg, concluait que les condamnations réciproques du XVI^e siècle à propos de la doctrine de la justification

⁶⁷ G. ALBERIGO, « Décret du 13 janvier 1547 (session VI) », *Les Conciles oecuméniques*, Tome 2, Cerf, Paris, 1994. pp. 1367-1381.

⁶⁸ Karl BARTH, *Dogmatique*, traduction de François Ryser, sous la direction de J. de Senarclens, Labor et Fides, Genève, 1953-1980, 26 volumes, 18, p. 170-299.

⁶⁹ Cf. le recueil *Face à l'unité. Tous les textes officiels (1972-1985)*, introduits et présentés par H. LEGRAND et H. MEYER, Cerf, Paris, 1986.

« n'atteignent plus le partenaire d'aujourd'hui avec l'effet séparateur qu'elles exerçaient sur les Églises »⁷⁰. Enfin, le dialogue international entre luthériens et catholiques produisit en 1994 un important rapport sur le thème « Église et justification »⁷¹.

Avec cette nouvelle déclaration⁷², *La doctrine de la justification*, les Eglises luthériennes et l'Église catholique romaine sont désormais en mesure de défendre « une compréhension commune de la Justification par la grâce de Dieu au moyen de la foi en Christ »⁷³. La déclaration comporte une première partie sur « le message biblique de la justification »⁷⁴. A travers les nombreuses références qu'elle fait à l'Ancien et au Nouveau Testament, et tout particulièrement aux lettres de Paul, elle manifeste d'emblée l'enracinement scripturaire de la doctrine ici considérée. La deuxième partie rappelle que ce message biblique de la justification a été compris au XVI^e siècle dans des sens divergents. Elle affirme surtout que les évolutions contemporaines permettent désormais d'atteindre « un consensus fondamental... à la lumière duquel les condamnations doctrinales correspondantes du XVI^e siècle ne concernent plus aujourd'hui le partenaire »⁷⁵. La troisième partie s'attache justement à préciser la « compréhension commune de la justification »⁷⁶. Celle-ci, oeuvre du Dieu trinitaire, signifie que « Christ lui-même est notre justice »⁷⁷ et que « nous participons à cette justice par l'Esprit Saint et selon la volonté du Père »⁷⁸.

Le point central du consensus est exprimé par le fait que les deux églises confessent ensemble que « c'est seulement par la grâce par le moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos coeurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des oeuvres bonnes »⁷⁹. Désormais, l'enseignement de la justification « n'est pas seulement une partie de l'enseignement chrétien »⁸⁰, mais « un critère indispensable qui renvoie sans cesse l'ensemble de la doctrine et de la pratique des Eglises à Christ »⁸¹. Bien qu'il reste des différences entre luthériens et catholiques à propos de la justification, elles ne sont plus telles qu'elles mettent en cause ce consensus. La quatrième partie de la Déclaration⁸² examine sept questions qui ont trait à la doctrine de la justification, en indiquant dans chaque cas ce que les luthériens et les catholiques confessent *ensemble* au sujet de la question considérée, et en précisant ensuite la compréhension *particulière* qu'ils ont de celle-

⁷⁰ COLLECTIF, sous la direction de K. LEHMANN et W. PANNENBERG, *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels? Propositions soumises aux Églises*, trad. de l'allemand, Cerf, Paris, 1989. p. 115.

⁷¹ Cf. *Documentation Catholique*, 1994, 91, pp. 810-858.

⁷² ÉGLISE CATHOLIQUE ET FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, *La doctrine de la justification*, préface de Joseph DORÉ et Marc LIENHARD, Éditions du Cerf, Paris, 2000.

⁷³ *Ibid.* p. 61.

⁷⁴ *Ibid.* pp. 62-64.

⁷⁵ *Ibid.* p. 65.

⁷⁶ *Ibid.* pp. 65-67.

⁷⁷ *Ibid.* p. 65.

⁷⁸ *Ibid.* p. 65.

⁷⁹ *Ibid.* p. 65-66.

⁸⁰ *Ibid.* p. 66.

⁸¹ *Ibid.* p. 66.

⁸² *Ibid.* pp. 67-77.

ci. Cette compréhension doit être elle-même interprétée à la lumière du consensus fondamental.

Les questions traitées sont les suivantes: L'incapacité et le péché de la personne humaine face à la justification; la justification en tant qu'elle « pardonne les péchés et rend juste »⁸³; la « justification par la grâce par le moyen de la foi »⁸⁴; « l'être pécheur du justifié »⁸⁵; le rapport entre « loi et Evangile »⁸⁶; la question de l'assurance par rapport au salut; et « les bonnes œuvres du Justifié »⁸⁷.

Voici donc le contenu de l'accord. La Déclaration souligne que l'enseignement luthérien sur la justification « par la foi seule » (*sola fide* n'entend pas séparer cette justification et le renouvellement de la vie qui en est une « conséquence nécessaire »; à l'inverse, l'insistance catholique sur le renouvellement de la vie n'empêche pas d'admettre que ce renouvellement « est toujours dépendant de la gratuité de la grâce de Dieu »⁸⁸. D'autre part, lorsque les luthériens disent que le croyant est « à la fois juste et pécheur » (*simul justus et peccator*), ils soulignent certes que le péché habite encore en lui, mais « ne nient pas que, malgré le péché, le justifié n'est plus, en Christ, séparé de Dieu et que son péché est un péché dominé »; inversement, si les catholiques considèrent que la grâce conférée dans le baptême extirpe tout ce qui est « vraiment » péché, ils « affirment cependant qu'une tendance venant du péché et poussant au péché (concupiscence) subsiste en la personne humaine »⁸⁹. Enfin, le document précise en quel sens les catholiques reconnaissent aux bonnes oeuvres un « caractère méritoire »: ils veulent ainsi « souligner la responsabilité de la personne pour son oeuvre », mais ne contestent pas pour autant que les bonnes oeuvres sont un don et encore moins que la justification reste une grâce imméritée ». Si les luthériens, quant à eux, présentent ces oeuvres comme des « fruits » de la justification et non comme des « mérites », c'est qu'ils comprennent la vie éternelle comme « salaire » non mérité; ils n'en partagent pas moins l'idée d'une « préservation de la grâce » et d'une « croissance dans la grâce et la foi »⁹⁰.

La signification et la portée du consensus porte sur les vérités fondamentales de la doctrine considérée, et s'il subsiste des différences « dans le langage, les formes théologiques et les accentuations particulières », elles ne sont plus de nature à mettre en cause l'accord qui est désormais atteint. Dès lors, l'enseignement luthérien n'est plus concerné aujourd'hui par les condamnations du Concile de Trente, de même que l'enseignement de l'Eglise catholique n'est plus concerné par les condamnations jadis portées par les Confessions de foi luthériennes. Toutefois, l'accord maintient certaines différences. La justification est opérée par la grâce seule. Or, *en raison même* de cette confession commune, il est possible de surmonter

⁸³ *Ibid.* p. 68.

⁸⁴ *Ibid.* p. 69.

⁸⁵ *Ibid.* p. 71.

⁸⁶ *Ibid.* p. 73.

⁸⁷ *Ibid.* p. 75.

⁸⁸ *Ibid.* pp. 69-70, § 26 et 27.

⁸⁹ *Ibid.* pp. 71-72, § 29 et 30.

⁹⁰ *Ibid.* pp. 75-76, § 38 et 39.

les divergences traditionnelles: d'un côté, « lorsque les catholiques affirment que... la personne humaine "coopère" par son approbation à l'agir justifiant de Dieu, ils considèrent pareille approbation personnelle comme étant un effet de la grâce et non une oeuvre résultant des forces propres de l'humain »; de l'autre côté, lorsque les luthériens disent que la personne humaine est incapable de coopérer à son salut et ne peut recevoir la justification que de manière purement passive, ils « nient par là toute possibilité d'une contribution propre de la personne humaine à sa justification mais non sa pleine participation personnelle dans la foi, elle-même opérée par la parole de Dieu »⁹¹.

En fin de compte, la doctrine de la justification, bien comprise, renvoie précisément à l'événement central du salut et en indique le sens. Paul a jadis fait l'expérience de ne pouvoir se sauver lui-même, il a découvert que Dieu octroyait sa justice en toute gratuité pourvu que l'homme répondît à l'appel divin par l'obéissance de la foi. Tout chrétien doit réaliser qu'il est lui-même bénéficiaire d'un don pleinement gratuit, à savoir le don que Dieu a fait de lui-même en son Fils Jésus-Christ, mort « pour nous et pour notre salut ». C'est l'événement de ce don qui doit imprégner l'existence des baptisés, renouvelant leur coeur et leur inspirant des actes qui puissent témoigner de leur foi et de leur réponse à l'initiative toute gratuite de Dieu.

2. Éléments de problématique

Le mot « juste » a la particularité de renfermer une ambiguïté foncière, et probablement non fortuite, qui lui permet de désigner aussi bien une qualité que la personne qui possède cette qualité. Le « juste » peut être alors ou l'homme juste ou le caractère de juste manifesté par un tel homme. S'il est courant de ne pas distinguer les cas expressément, entendant par le « juste » tantôt la personne juste tantôt la qualité juste ou même les deux à la fois, c'est parce que l'on ne voit pas directement la nécessité. Au contraire, on voit même un mérite de la langue dans l'admission de cette ambivalence. La pensée philosophique a non moins besoin à l'occasion du vague et de l'ambigu que du déterminé et de l'univoque. Mais si l'on veut maintenant approcher le juste d'une façon aussi immédiate que possible, il faut arriver à bien distinguer les deux sens du mot. Il nous faudra préciser en quel sens nous allons nous occuper du juste ici. Or il semble que le juste comme qualité, étant pour ainsi dire quelque chose d'objectif ou de passif qu'on contemple, relève plutôt de l'Esthétique tandis que le juste au sens personnel, étant subjectif et actif, se prête à l'examen comme objet de l'Éthique. Et, en fait, dans notre quête du juste en art, c'est ce premier sens qu'il faut lui attribuer. Il est donc tout naturel d'entendre le juste au second sens. Approcher le juste en Éthique, en somme, c'est caractériser l'homme juste.

En réfléchissant un instant sur la bonne manière de s'y prendre pour traiter la question du juste, nous affirmons qu'il n'y a pas de méthode ni de fil conducteur pour cela. Il

⁹¹ *Ibid.* p. 68. cf. aussi § 19, 20 et 21.

ne saurait être question ici d'une simple opposition entre deux paires de termes, comme en Épistémologie, ni de l'emploi de certains critères suggérés par l'examen du complément, comme en Esthétique. La morale est un champ beaucoup trop vaste et nuancé pour que des méthodes simples puissent y servir. Tout au plus pourrait-on dire à l'avance que le contraste entre le juste et l'arbitraire indique que le juste ne constitue pas la règle. De plus, ce que fait le juste n'est pas inexact, inapproprié ou imprécis, il n'aime pas s'afficher. Le sens personnel du juste suggère également qu'il faut regarder moins les mots que les gestes et les faits en cherchant le juste moral. Ceci remet en question l'approche des philosophes qui ont cherché à comprendre la morale surtout à partir du jugement moral. Pour le reste, comme dans toutes les questions de ce genre, il faut s'appuyer sur l'expérience et les connaissances que l'on a déjà acquises.

Or un juste, dira-t-on probablement, c'est quelqu'un qui est précis, il semble honnête, on lui attribue les qualités de rigueur, on le voit comme un homme équitable. Mais l'on voit déjà qu'on risque ainsi de confondre le juste avec le tatillon. C'est précisément le tatillon qui correspond à cette description, qui remplit la morale à la lettre, et qui cherche même de quoi s'inquiéter dans une situation donnée. Il ne faut pas non plus confondre le juste avec le rigoureux, lequel se distingue également du tatillon. Si le tatillon s'en tient au cas, le rigoureux s'en tient à la règle, qu'il veut avant tout voir appliquer, et ne prend donc connaissance du cas qu'autant que cela est nécessaire à l'application de la règle. Le tatillon suppose les lois morales bien établies, seule leur application lui posant problème. Le rigoureux regarde l'application des lois comme allant de soi et s'occupe uniquement de leur maintien. Le rigoureux est donc dur, le tatillon est tendre, mais tous deux sont de façon égale insensibles, car ils négligent chacun de son côté un aspect de la situation morale: le tatillon comme le rigoureux esquivent le vrai problème moral qui est posé précisément par le va-et-vient ou, si l'on veut, la dialectique entre la règle et le cas, et ils manquent ainsi le juste. Il nous faut toujours donc une autre approche de ce dernier.

Une première marque du juste, pour recommencer, paraît être qu'un juste sait se limiter, au sens où il restreint spontanément le champ de son jugement. C'est l'arbitraire qui prend en compte tout et rien pour se constituer un avis. Bien évidemment notre époque, qui cherche constamment à nous imposer de nouveaux critères de jugement, est foncièrement hostile au juste.

Certainement, me semble-t-il tout homme doit se demander s'il va faire preuve de justice dans sa vie. Pourtant la résolution ou la limitation ne suffisent pas pour être juste. La résolution peut bien se faire en faveur d'une tranquillité arbitraire. La limitation peut constituer une ruse pour se soustraire aux exigences de la vie. Le juste ne vit pas uniquement pour lui-même, il a aussi un but, il vise quelque chose. Il vise une direction dans la vie, ce but est donc un autre élément nécessaire au juste. C'est peut-être par ce côté-ci que la plupart des gens manquent le juste, surtout aujourd'hui où nos devoirs et nos activités purement quotidiens nous accaparent de plus en plus et nous rendent insensibles à l'idéal. Ils nous

rendent aussi insensibles à quoi que ce soit qui dépasse les besoins du moment. Mais même une direction et un but ne font pas le juste. Le juste travaille aussi pour son but, il se donne de la peine pour le réaliser. Encore une fois notre époque, qui nous impose l'activité au lieu de nous l'inspirer, est l'ennemie du juste, et il faut par conséquent reconnaître du juste dans les doctrines et pratiques politiques, telles que le marxisme, qui proposent aux hommes une fin qui n'est à atteindre qu'au prix de grands efforts et de privations matérielles. Le juste est prêt à s'exposer à un échec plutôt que de manquer à la tâche qu'il s'est proposée, et là également il se trouve en contradiction avec notre époque qui veut à tout prix et par tous les moyens éliminer de la vie tout élément de risque. On peut affirmer alors qu'il y a quelque chose de presque héroïque chez le juste.

Le juste est à distinguer aussi du consciencieux. Le consciencieux lui aussi a un but et travaille pour l'atteindre. Mais il ne travaille au fond que pour lui-même, car il lui manque la cause qui le dépasse et pour laquelle il serait prêt au besoin à se priver. Le consciencieux se dévoue et se montre prêt à s'effacer, mais il se contente de sa tâche habituelle. Le juste, à la différence des deux, ne prétend jamais avoir atteint son but. Le juste, peut-on alors conclure, est toujours en quête de quelque chose, le juste cherche. C'est donc la recherche ou la quête qui caractérise le juste. On ne saurait surestimer cette définition du juste qui lui confère littéralement un sens. Mais nous voyons aussitôt que ce caractère chercheur du juste pose de nouveaux problèmes. Étant en quête, le juste doit toujours renvoyer au-delà de lui-même.

Moi aussi donc, dans ce travail, si je veux être vraiment juste, je ne puis en rester à cette conclusion. Bien paradoxalement alors, quoique je me pose la question « où est le juste? », et que le juste se distingue précisément par cette question, je n'ai pas finalement réussi à saisir le juste comme tel. Pour l'avoir voulu approcher trop directement nous le manquons. Le juste ne permet évidemment pas que l'on s'arrête sur lui. Le juste qui s'est déjà révélé n'être ni un concept ni un sentiment, ne peut au fond pas être un caractère non plus. Et tout cela ne fait que confirmer notre conclusion antérieure que le juste ne relève pas de l'Éthique, en d'autres mots qu'il ne prend pas sa source dans la morale.

Poser la question du rapport entre le juste et la foi est en quelque sorte renouveler la question traditionnelle du rapport de la raison à la révélation. Le juste est dans l'ordre de la raison, la foi est dans l'ordre de la révélation. La seule chose que l'on puisse prononcer avec confiance sur l'un ou l'autre rapport, c'est qu'il est malaisé. Le juste et la foi ont un besoin mutuel l'un de l'autre en même temps qu'ils s'opposent. Toutes les tentatives de résoudre cette tension, soit qu'on les déclare indépendants l'un de l'autre, soit qu'on subordonne l'un à l'autre, soit encore qu'on supprime l'un ou l'autre, finissent toujours par échouer. Le rapport du juste à son complément est ici donc beaucoup plus complexe que dans les autres domaines. En épistémologie le juste et l'injuste s'excluent mutuellement. En esthétique le juste est absent; en éthique les deux se révèlent comme également nécessaires. Dans le domaine de la religion chacun empiète sans cesse sur le terrain de l'autre sans pourtant pouvoir le remplacer.

Il y a en particulier une certaine façon d'écartier la tension entre le juste et la foi qui est fort à la mode chez certains théologiens, et qui consiste à donner à toute difficulté soulevée concernant la religion la réponse que « c'est une question de foi ». Le croyant est supposé résoudre la difficulté dans un sens et le non-croyant dans un autre. Pour une foi parfaite qui ne doute de rien, comme pour une absence de foi totale qui doute de tout, ces difficultés se résoudront d'elles-mêmes; mais il s'agit là de deux extrêmes qui sont rarement, si jamais ils le sont, atteints; et c'est précisément dans l'espace entre ces deux extrêmes que se posent les questions. D'une part on ne s'occupe pas du tout des questions qui touchent à la religion si l'on n'est pas en quelque sorte pris par elle; d'autre part on ne s'en occupe pas non plus si l'on n'est pas sensible aux côtés problématiques de la foi. Le croyant se sépare du juste en se réclamant d'une personne ou d'une chose dont l'autorité ne se laisse pas contester pour lui. La réponse populaire des théologiens est donc moins une solution aux problèmes qu'une tactique pour les écartier en obligeant l'adversaire à prendre parti et à se déclarer pour ou contre la foi.

L'attitude du juste qui résiste à cette tactique rappelle à certains égards celle du « tiède » qui a toujours été l'objet d'un mépris particulier de la part des théologiens, mais elle est bien différente de celle-ci. Le tiède sait résoudre les questions de foi et de pratique religieuses à sa satisfaction, et il tient à sa position intermédiaire souvent avec beaucoup d'acharnement, au point qu'on pourrait presque dire qu'il fait de la tiédeur sa religion. Le juste en revanche ne se croit pas en possession d'une formule pour se procurer la paix, et les questions relatives à la foi le concernent toujours. Les questions du juste sont des questions posées dans l'ambivalence, et l'attitude du juste envers la foi se laisse donc caractériser comme une suspension de la foi ou de l'incroyance. Le juste est certainement une position difficile à maintenir, c'est une attitude plutôt provisoire que permanente, mais c'est peut-être cela qui lui donne sa valeur.

Dans *La Divine Comédie*, au premier chant de l'*Enfer*, Virgile dit, en se présentant: « Je naquis *sub Julio*, quoiqu'il fut tard, et je vécus à Rome sous le bon Auguste au temps des dieux faux et trompeurs. Je fus poète, et je chantai ce juste fils d'Anchise qui vint de Troie, après que fut brûlée la superbe Ilion »⁹². Pour Dante, comme pour tout le Moyen Age, Virgile est le chantre du caractère providentiel de l'Empire, il est le poète-prophète du Christ, mais il est aussi, et peut-être par-dessus tout, le poète-prophète d'une nouvelle image anthropologique, qui culmine dans le personnage d'Énée.

Ce qui ébranle Dante en profondeur, c'est l'image du « juste » Énée, juste au sens biblique. « Le juste vivra par la foi », dit saint Paul (Rom 1, 17), c'est-à-dire *pius*⁹³. Dans la

⁹² Alighieri DANTE, *La Divine Comédie, Enfer*, I, 70-75, Éditions de la Différence, Paris, 2003: « Nacqui *sub Julio*, ancor che fosse tardi / e vissi a Roma sotto 'l buono Augusto / al tempo delli dei falsi e bugiardi. Poeta fui, e contai di quel giusto / figliuol d'Anchise che venne da Troia / poi che 'l superbo Ilion fu combusto ».

⁹³ Pour Luther, le juste est celui qui craint Dieu. cf. Martin LUTHER, *Oeuvres*, Labor & Fides, Genève, depuis 1962, VI, p. 185: « Enfin, je crois à la résurrection de tous les morts au dernier Jour, à la fois des justes et des méchants, afin que chacun reçoive là, dans son corps, selon ce qu'il a mérité. Et ainsi les justes recevront la vie éternelle avec le Christ, et les méchants la mort éternelle avec le diable et ses

« piété » d'Énée, une position humaine nouvelle dans le monde antique, qui n'a pas de parallèle éthique adéquat dans l'histoire du paganisme, une position qui ne peut être comparée qu'à la foi vétéro-testamentaire d'Abraham, de Job, Dante rencontre le comportement authentiquement humain, le comportement suprêmement rationnel vis-à-vis du mystère de son propre destin d'homme. Il est d'autant plus secoué par le fait que c'est un païen, un poète qui n'est pas illuminé par la foi au Christ, qui lui dit ce que signifie vivre comme un homme, suivre sa propre nature. À Dante qui était tombé dans la forêt obscure de l'oubli, oublié simultanément de la foi et de sa propre humanité, à Dante désormais incapable d'un véritable chemin, mais encore souffrant et disposé à se laisser aider, Virgile propose, avec une sollicitude paternelle, car il est, au-delà du maître de poésie, un vrai maître de vie, un « autre voyage » guidé par lui, voyage à la recherche de soi.

Mais pour comprendre pourquoi c'est Virgile qui a été précisément choisi par Dante pour cette tâche, il faut tenir compte avant tout, comme on le disait, outre l'importance accordée au Moyen Âge à Virgile, chantre de l'Empire et prophète du Christ, du type d'humanité qu'incarne Énée.

Énée est une figure radicalement nouvelle dans le monde gréco-latin. Le héros qui fuit Troie en portant son père sur ses épaules, et en emportant avec lui les dieux tutélaires de la vieille cité, est le gardien de la tradition, l'homme qui vit de la mémoire. La mémoire du père est, chez Énée, à la racine de la conscience de soi. Il s'agit du père charnel ou de cette paternité plus grande qu'est la patrie terrestre, ou de cette divinité sainte, mais inconnue, qui préside à son destin comme en témoigne ces vers de Virgile: « Il dit. Déjà le feu gronde, plus fort, aux murs; De la flamme qui roule approchent les bourrasques. « Donc, allons, père aimé, place-toi sur ma nuque, Charge pour mon épaule et légère et facile. Périls, salut? Tous deux, toujours même partage. Que le petit Iule accompagne ma marche. Mon épouse plus loin surveillera nos pas »⁹⁴, Ou encore: « Toi, prends les objets saints, les dieux des nôtres, père »⁹⁵, ou encore lorsqu'Énée, sollicité par la divinité, va abandonner la terre de Didon: « Énée, alors, qu'effraie un fantôme soudain, Sort du sommeil, bondil, presse et pousse les siens: "Vite, à vos bancs, amis, debout, mettez la voile! Voici que presse encore un dieu venu d'en haut: Il faut fuir à l'instant et trancher les amarres. O dieu saint entre tous, qui que tu

anges. Car je ne partage pas l'avis de ceux qui enseignent que les diables parviendront aussi finalement au salut » et Philipp MELANCTON, *La Confession d'Augsbourg et l'Apologie*, Textes traduits du latin par Pierre JUNDT, Préface de Pierre CHAUNU Éditions du Cerf, Paris, 1989, p. 69, note 2: « *der Frummen*, c'est-à-dire de "ceux qui craignent Dieu". C'est en ce sens, et non dans l'acception de "pieux", que Luther use du mot "juste". Il défend avec beaucoup d'insistance cet usage linguistique: "Quand nous disons, en allemand: *das ist ein frumm Mann* (c'est un homme craignant Dieu), l'écriture dit celui-ci est *justus*. Je voudrais aussi, ajoute-t-il, que les petits mots *justus* et *justifia* dans l'écriture ne fussent jamais mis en usage en allemand de telle sorte qu'ils soient dits *gerecht* (juste, équitable) et *Gerechtigkeit* (justice, équité), car ils se disent, à proprement parler, *frumm* et *frumkeyt*" » (Dietz, *Wörterbuch zu Luthers deutschen Schriften*).

⁹⁴ VIRGILE, *L'Énéide*, Éditions de la Différence, Paris, 1993, II, 707-711: « Dixerat ille, et iam per moenia clarior ignis / Auditor, propiusque aestus incendia uoluont. / Ergo age, care pater, ceruici imponere nostrae; / Ipse subibo umeris nec me labor iste granabit / Quo res cumque cadent, unum et commune periculum / Una salus ambobus erit. Mihi paruos lulus / Sit comes, et longe seruet uestigia coniunx ».

⁹⁵ *Ibid.* II, 719: « Tu genitor, cape sacra manu patriosque penatis ».

sois, on suit. A tes ordres encore, joyeux, on obéit. Viens-nous, propice et doux; qu'un astre sûr nous guide!" » II dit, de son fourreau tire un glaive de feu, Et du fer dégainé rompt le câble tenace »⁹⁶. Énée va où le destin l'appelle, tourné uniquement vers la réalisation d'un but qu'il n'a pas voulu: « Ma route, à contrecœur, est l'Italie »⁹⁷, mais qu'une volonté suprême, obscure, indéchiffrable, lui a assigné pour le bien commun, Énée apprend à chaque fois à ne pas confondre la volonté du *fatum* avec le désir de son cœur, et abandonne peu à peu tous ses projets, soumis uniquement à la force de la mémoire; il est certainement l'image poétique la plus grande, la plus pure que l'Antiquité, mis à part le peuple hébreux, nous ait laissée de l'homme. Le caractère d'Énée se résume en une splendide expression « cède leur »⁹⁸, qui, lue dans l'esprit virgilien, signifie « cède à la divinité comme autorité aimée, reconnue et voulue, avec le cœur d'un enfant ».

Énée est un homme pieux, c'est-à-dire « juste », et de sa piété, naît la force pour la quête du destin, recherche qui requiert une adhésion qui n'est ni immédiate ni facile. Énée, surtout au début, doit vaincre en lui de grosses résistances, comme le laissent entendre « Je cédaï, pris mon père et gagnai les montagnes »⁹⁹ ou bien, lorsqu'il comprend qu'il a perdu pour toujours sa femme Creuse, au cours de la terrible nuit de la destruction de Troie « quels hommes et quels dieux n'accusa mon délire? »¹⁰⁰. Et quel chagrin chez Énée lorsqu'il salue les Troyens de Buthrote qui ont reconstruit là, en Épire, une petite Troie, « Plein de pleurs en partant, moi-même leur parlait: "Vivez heureux, pour vous, votre sort est rempli. Nous qu'on appelle, allons de destins en destins. Vous avez le repos; nul onde à labourer (...)" »¹⁰¹. Pendant un instant, il pense que pour lui aussi, exilé et fatigué, cette petite Troie pourrait être une demeure réconfortante. Mais il se laisse ensuite saisir par le sens de son destin: il ne lui est pas donné de reconstruire Troie selon un petit projet. Les désirs de notre cœur sont trop petits! Et ainsi, mais au prix de quelles souffrances, une autre équivoque s'écroule en lui: faire mémoire, ce n'est pas vivre de souvenirs, ce n'est pas se réfugier dans les ombres du passé, mais bien plutôt se fier au visage ignoré du destin, qui se révélera dans un futur encore dans les ténèbres, mais pourtant certain.

Énée est un homme juste car il accepte non seulement de la douleur de la séparation, mais aussi de la défaite de l'homme qui a tenté vainement d'oublier le destin. Et aux Enfers, l'acceptation devient encore plus dure, face à l'ombre de Didon emplie de haine envers lui, parce qu'il comprend intuitivement, au milieu des larmes qui coulent sur son visage tandis qu'il la regarde s'éloigner, que les justifications qu'il a adoptées au fond ne tiennent

⁹⁶ *Ibid.* IV, 571-580: « Tum uero Aeneas subitis exterritus umbris / Corripit e somno corpus sociosque fatigat / Praecipitis: "Vigilate, uiri, et considite transtris / Soluite uela citi. Deus aethere missus ab alto / Festinare fugam tartosque incidere funis / Ecce iterum stimulat. Sequimur te, sancte deorum / Quisquis es, imperioque iterum paremus ouantes / Adsis o placidusque iuues et sidera caelo / Dextra feras". Dixit uaginaque eripit ensem / Fulmineum strictoque ferit retinacula ferro ».

⁹⁷ *Ibid.* IV, 361: « Italiam non sponte sequor »

⁹⁸ *Ibid.* V, 467: « Cede deo »

⁹⁹ *Ibid.* II, 804: « Cessi et sublato montas genitore petivi »

¹⁰⁰ *Ibid.* II, 745: « Quem non incusauï amens hominumque deorumque? »

¹⁰¹ *Ibid.* III, 491-494 « Hos ego digrediens lacrimis adfabar obortis / "Viuite felices, quibus est fortuna peracta / iam sua; nos alia ex aliis irefata vocamur (...)" »

pas, qu'il est coupable plus profondément qu'il ne veut bien l'admettre en paroles. Énée, vaincu en tant qu'homme, est douloureusement conscient de lui-même. Énée, qui accepte tout cela et le considère comme moins important que le destin qui doit s'accomplir en lui, touche vraiment le sommet de la grandeur, d'une grandeur nouvelle, inconnue de toute l'Antiquité. Peu à peu, alors, dans le voyage douloureux de la vie, chez Énée, l'adhésion à la volonté du destin se consolide, l'intelligence de la tâche qui lui est assignée s'accroît, à savoir la fondation d'une nouvelle cité, d'une nouvelle race dans laquelle s'accomplira le destin de Troie. Et la méthode pour affronter la vie, le futur, est toujours plus résolument la mémoire.

Virgile a eu une grande intuition: l'espérance, pour être vraiment telle, doit avoir un horizon historique. Mais précisément à cause de cette grande intuition, il a été conduit à forcer les choses, en donnant à l'immense espérance prophétique qui anime Énée un visage historique disproportionné: la gloire de la Rome d'Auguste. Virgile meurt pourtant inquiet, comme nous le montre suggestivement Hermann Broch, dans son roman *La mort de Virgile* comprenant qu'il a manqué son but, que l'intuition d'une réalisation politique est un objet inadéquat pour son Énée. Mais c'est ainsi que Virgile est Virgile. Immensément grand, espérance brûlante et démesurée, immensément pauvre parce que, ne voyant pas clairement l'objet même de son espérance, il finit par identifier avec une construction politique.

A cause de tout cela, Énée, n'est pas seulement un très grand exemple d'humanité, mais il est aussi une « figure » du chrétien, celle du « juste », dont la conscience est déterminée par la mémoire, du chrétien qui, en fonction justement de la mémoire, s'offre à la tâche historique que Dieu lui a assignée et, dans cette tâche, réalise son humanité: « Je suis le "pieux" Enée, qui transporte avec moi sur ma flotte les Pénates dérobées à l'ennemi, Enée dont le renom est allé jusqu'au haut de l'écher. Je cherche l'Italie, terre de mes pères, qui descendent du grand Jupiter »¹⁰². Hans Urs von Balthasar donne une lecture profonde et suggestive du personnage d'Énée, l'homme « juste », en faisant une analogie entre sa foi et celle d'Abraham, et de la poésie virgilienne qu'il voit en effet comme un « pont inachevé » vers le christianisme.

3. Statut de la thèse et démarche méthodologique

La thèse que voici est une véritable problématisation de mon propos, dans une démarche en conséquence, à partir du miroir.

Je propose ici une étude thématique à travers l'oeuvre d'ensemble de Karl Barth dont la (re)lecture doit viser un investissement en profondeur, susceptible d'apporter joie intense, mais aussi épreuve, voire souffrance, du fait qu'elle nous interpelle en ce que l'existence a de plus urgent et de plus exigeant. Ce thème de la justification à partir duquel nous approcherons donc Karl Barth, nous aurions bien voulu pouvoir l'épuiser, en procéder au moins à un recensement complet, selon une modeste consignation.

¹⁰² Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, 4. *Le domaine de la métaphysique. Les fondations*, Aubier, Paris, 1981, p. 230

Quel que soit l'objet d'une étude, nous émiettons inmanquablement ce que nous examinons, nous brisons ce que nous étudions en des aspects incompatibles. En regardant un sujet à partir d'une seule et même chose, en l'occurrence le miroir, nous pouvons aboutir à des réductions, à des positions inconciliables dans notre raison, nous pouvons manquer le but à atteindre à certains égards. Ce n'est qu'au moment où nous sommes illuminés par la grâce que ces contradictions de notre esprit s'abolissent, non pas rationnellement, toutefois, mais par un moyen supra-rationnel.

S'agissant de Karl Barth, il faut avoir à l'esprit que sa théologie est une voie « objective » dans le sens où la dogmatique consiste à considérer l'homme à partir d'un donné objectif, d'une réalité, à savoir que « Dieu s'est fait homme ». Il s'agit là d'une chose que l'on peut comme toute chose tenir à distance de soi pour l'analyser. Elle fait abstraction du moment de l'appropriation de la vérité par l'existant; elle pose Dieu devant l'homme comme objet de connaissance ou encore comme objet d'un « discours sur... »; elle oublie de placer l'homme réellement face à Dieu.

L'objet spécifique que j'essaye d'organiser en une structure intelligible est assigné par diverses limitations que voici.

Avant tout, je m'assigne un ensemble de sources constitué: d'une part de fragments de textes fondateurs de la pensée moderne (Luther) avec une reprise dans la pensée contemporaine (Sartre) et de la littérature (James Joyce, Amélie Nothomb, Lewis Carroll, Louis Aragon, Augustin, Pétrarque, Agrippa d'Aubigné); d'autre part de l'*Opus magnum* de Karl Barth constitué des ouvrages majeurs: *Dogmatique*, *l'Éthique*, *l'Épître aux Romains*, *Le Petit commentaire de l'Épître aux Romains*.

En second lieu, je m'assigne une approche adaptée à l'action sur le réel: « je me regarde dans le miroir » est mon point de départ, en raison du caractère commun de la situation. Grâce au miroir, je peux atteindre le maximum d'aisance et parvenir à une formulation relativement dépouillée de toute considération de prudence. La nécessité de choisir des exemples significatifs à cet égard a dirigé mon attention sur quelques auteurs qui utilisent le miroir comme une méthodologie semblable à celle que je propose au lecteur.

Enfin, je m'assigne une restriction fondamentale: il ne s'agit pas de traiter la totalité de la problématique de la justification chez Karl Barth, et d'en donner un exposé théologique doctrinal. Je cherche à exposer la question sous la forme d'une problématique extrêmement générale et qui nous concerne tous. C'est une tentative de comprendre pourquoi le simple regard que nous pouvons avoir sur nous-mêmes dans le miroir peut nous faire découvrir que nous sommes transformés, en l'occurrence « justifié ». L'extraordinaire du phénomène qui arrive consiste dans le fait que cette transformation dont nous sommes emparés semble avoir lieu sans aucune intervention d'un tiers.

Ce travail est construit en blocs diachroniques et synchroniques traversés d'un fil directeur.

3.1. Structure

Le fil conducteur est la problématique du *Vilain petit canard* que je formule de la façon suivante: étude et implications de l'expérience que je fais lorsque « je me regarde dans le miroir ». Cette expérience, en tant qu'acte existentiel, fait découvrir deux mondes, le monde réel et le monde imaginal. Pourquoi cette expérience peut-elle me conduire à être déclaré « justifié »?

La structure de l'étude est la suivante:

(I) Trois parties: Diaporématique, Théorématique et Scholies.

(II) Une série de couples d'auteurs en associant à chacun un ouvrage représentatif de sa position sur le sujet traité: Luther (*l'Épître aux Romains*) et Sartre (*l'ensemble de son oeuvre*); James Joyce (*Ulysse*) et Amélie Nothomb (*Mercur*); Louis Aragon (*La mise à mort*) et Lewis Carroll (*De l'autre côté du miroir*); Augustin (*Le vol des poires*) et Pétrarque (*Mon secret*). Théodore Agrippa d'Aubigné clôt le cycle par une oeuvre dans laquelle la question de l'acquittement est portée à l'incandescence.

(III) Une thématique avec sa détermination propre pour chaque ouvrage considéré: la conscience de soi *pleine* (Luther) ou *vide* (Sartre); l'épreuve de la séparation par *l'éclatement* (Joyce) ou par *l'absence* (Nothomb); les mondes imaginal et réel vu par le *renversement* (Louis Aragon) ou par *l'autre côté des choses* (Lewis Carroll); le procès intérieur vécu par la *confession* (Augustin) ou par le *secret* (Pétrarque).

3.2. Dispositif catégorial

Catégorisation et textualisation sont deux processus par lesquels la lecture du texte produit un nouveau texte qui vient se rajouter. La textualisation est « construction d'un nouveau texte par dessus un texte existant »¹⁰³. Catégoriser, c'est mettre en évidence les éléments qui structurent le texte et dégager l'effet structurel que véhiculent ces éléments. La catégorisation montre aussi que le texte contient en lui-même un « contexte de communication »¹⁰⁴. La mise en oeuvre de la textualisation est possible et elle est fondée par la fait qu'il n'y a pas de différence entre lire et écrire. Le texte n'est pas un espace clos, c'est un discours qui contient en lui-même de la signifiante, en tant que discours ouvert en lui-même il permet des constructions de nouveaux textes. Il y a une relation spécifique auteur-lecteur (car l'auteur existe toujours contrairement aux affirmations de Roland Barthes), elle s'établit dans le style. Le style est l'auteur en tant que personnage vivant dans l'oeuvre, il permet une relation identique à celle qui se manifeste lors de la rencontre de deux personnes (dans la rue, au café), une « relation singulière se noue entre l'auteur et son public virtuel »¹⁰⁵. La métalecture est cette relation particulière qui fait passer de la lecture du texte à une

¹⁰³ Francis JACQUES, *Le moment du texte, in Le texte comme objet philosophique*, Beauchesne, Institut Catholique de Paris, Faculté de philosophie, n° 12, Paris, 1987, p. 51.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 54. Le contexte de communication a aussi pour nom « milieu littéraire ».

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 54.

relation actuelle¹⁰⁶. C'est la métalecture qui a permis à Flaubert de dire « madame Bovary, c'est moi » comme Sartre aurait pu dire « Gustave Flaubert, c'est moi ». Ainsi la métalecture peut instaurer une identification ou une rivalité entre l'auteur et son lecteur. La dernière chose à considérer est la chaîne « parole-écriture-parole ». Le texte est transition entre une parole et une nouvelle parole. De fait, dans la vie courante nous textualisons très fréquemment une information pour la reprendre ensuite dans une nouvelle information. L'écrit est une phase transitoire entre deux paroles, et même si les deux paroles véhiculent le même message, il y a toujours une différence entre ces deux « mêmes » paroles. Ainsi, le texte est traversé par un jeu de différence et répétition. Puis un nouveau texte s'inscrit dans la chaîne pour une nouvelle parole qui a son tour est créatrice du texte cette fois-ci. Où commencer et où arrêter la chaîne? Il convient de nommer cette phase « moment du texte »¹⁰⁷ puisque sa fonction est de créer une nouvelle parole.

Le dispositif « parole-écriture-parole » est au coeur de la théologie de Karl Barth dans la chaîne « parole révélée-parole écrite-parole prêchée »:

Mais elle [la Parole de Dieu] ne nous parvient jamais d'une manière abstraite, nous ne pouvons la connaître qu'indirectement, par l'Écriture et la prédication. La Parole immédiate de Dieu ne nous atteint jamais que par le moyen de ces deux formes médiates. Mais l'Écriture à son tour ne peut nous devenir Parole de Dieu que lorsqu'elle est prêchée dans l'Église. Pour donner une vue d'ensemble de ces relations réciproques, on pourrait établir le schéma que voici:

Nous ne connaissons la Parole de Dieu révélée, que par l'Écriture telle qu'elle est prêchée par l'Église; ou encore: par la prédication de l'Église, fondée sur l'Écriture.

Nous ne connaissons la Parole de Dieu écrite, que par la révélation qui accomplit la prédication; ou encore: par la prédication accomplie par la révélation.

Nous ne connaissons la Parole de Dieu « prêchée », que lorsque nous connaissons la révélation attestée par l'Écriture, ou encore: l'Écriture témoignant de la révélation¹⁰⁸.

Le miroir comme catégorie d'interprétation nous permet, ici, de mettre en évidence deux mondes, le monde réel et le monde imaginal. Le monde imaginal (celui qui « apparaît ») est un de nos mondes possibles (entre autres le fictionnel, le fantasmatique, celui du rêve éveillé), avec notre monde réel. Celui-ci « compte au nombre des alternatives de mondes possibles »¹⁰⁹, à la différence des autres il se réalise. L'imaginal est une alternative (un autre monde possible) pour nous, sa caractéristique principale est d'être problématisation du monde réel. Il faudra comprendre en quel sens le monde imaginal est le monde réel, au même titre que la parole est acte¹¹⁰. Entre nos deux mondes s'instaure une relation dialogale de l'entendre/parler au même titre que celle du lire/écrire induite par la textualisation. Il est particulièrement fréquent que l'écrivain mette en scène un dialogue de lui-même avec son

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 16-85, citant Antonin Artaud à la page 59: « la foule ne vient pas aux chefs-d'oeuvre parce qu'ils sont littéraires, i.e. *fixés*, mais parce qu'une question les anime. D'ailleurs, il suffirait que l'activité communicative abandonne le mot pour que celui-ci vieillisse, se fasse rare, devienne opaque ».

¹⁰⁸ Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit. 1, p. 117.

¹⁰⁹ Francis JACQUES, *Le moment du texte*, op. cit., p. 68.

¹¹⁰ cf. Irène ROSIER, *La parole comme acte, Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Sic et Non », Paris, 1994.

double¹¹¹. Nous voyons cette problématique avec James Joyce, Louis Aragon, Lewis Carroll, Amélie Nothomb, André Franquin, saint Augustin, François Pétrarque, Théodore d'Agrippa d'Aubigné.

Catégoriser et textualiser, ceci a des conséquences importantes, comme celle de mettre en évidence des énoncés qui ont une force telle qu'ils ne nomment pas l'acte mais l'effectuent. « *In nomine Patris et filii et spiritus sancti* » ne dit pas la bénédiction, cette formule la réalise. L'utilisation de l'impératif, comme mode d'énonciation, est le mode nécessaire pour faire que le « dit » soit « acte »: [que] « le Seigneur soit avec vous » et le Seigneur est là. D'autre part, c'est le vocatif qui est utilisé dans l'espace dialogique parce qu'il est le mode de l'appel. Ces distinctions, en plus de nous introduire dans une conception de la parole comme acte, participe à une vision de l'homme comme être situé à la fois volontaire et rationnel, elles nous font passer du langage à la théologie: « la christologie elle-même, comme doctrine de Jésus-Christ, la Lumière, la Parole et le Révélateur véritables, comme doctrine de son ministère prophétique, doit être un récit de son histoire — en l'occurrence: un récit de la vie qui éclaire, de l'alliance qui parle réellement, de la réconciliation qui se révèle — en d'autres termes: une narration de l'action du prophète Jésus-Christ »¹¹².

3.3. Synopsis.

Le synopsis est le suivant.

(1) La première partie « Diaporématique » comprend les chapitres suivants:

Justification et conscience de soi: la question est traitée à partir des positions de Luther et Sartre. Depuis Luther, la conscience de soi est un lieu sûr de questions et de réponses. Sartre définira la conscience de soi comme un lieu vide, mais nécessaire, dont la fonction est de faire exister les grands problèmes: l'existence, autrui, la liberté, etc... Ceci veut dire que devant le miroir je pose de vraies questions auxquelles celui que je vois dans le miroir, c'est-à-dire moi-même, apporte de vraies réponses.

Justification et séparation: qu'en est-il de cet échange? Poser cette question, c'est aussi poser la question « qu'en est-il du miroir »? James Joyce et Amélie Nothomb font découvrir que l'homme devant le miroir se découvre comme un être séparé à cause de son angoisse, son état de pécheur, sa souffrance. Schopenhauer ira même jusqu'à dire que la souffrance est au cœur de l'existence.

Justification et authenticité: l'état de séparation n'est pas un état heureux, nous voulons en sortir. D'où la recherche consistant à aller voir ce qui se passe de l'autre côté du miroir. C'est la question que pose Lewis Carroll, bien qu'Alice revienne du pays des merveilles. De l'autre côté du miroir, c'est en termes cosmologiques au-delà de l'espace et du temps, en termes métaphysiques au-delà de l'essence et de l'existence. La quête est vaine. La question

¹¹¹ cf. l'autobiographie de Nathalie Sarraute, citée par Francis JACQUES, *Le moment du texte*, op. cit., p. 69.

¹¹² Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 23, p. 80.

qui apparaît aussi est celle du rapport entre le Réel et la Fiction. Nous le voyons avec le roman de Louis Aragon, *La mise à mort*.

(2) La deuxième partie « Théorématique » comprend les chapitres suivants:

Miroir en théologie: cette étude explore l'utilisation du miroir en théologie, principalement chez les mystiques, Maître Eckhart, Jacob Boehme. L'argument ontologique de saint Anselme « id quo majus cogitari non possit » peut se dire de la façon suivante, avec le modèle structural que nous proposons: la raison peut donner un nom à celui qui se trouve de l'autre côté du miroir. Saint Augustin ajoute un nouvel élément: le miroir ne renvoie pas seulement une image, il renvoie une image et une énigme. De part sa nature, l'énigme est un infini sans fond. Dès lors, il n'est plus nécessaire d'aller voir de l'autre côté du miroir mais à travers le miroir pour approfondir cette énigme.

Théologie en miroir: Karl Barth développe une théologie complète structurée par le miroir. Chaque thème possède son thème en miroir. Karl Barth ajoute encore quelque chose par rapport à l'étude précédente en utilisant le miroir comme structure de sa théologie.

La justification: il s'agit d'une tentative pour exposer la question de la justification dans la théologie de Karl Barth, à partir du schème du miroir.

(3) La troisième partie « Scholies » comprend les chapitres suivants:

Deux libertés paradoxales: *Le vilain petit canard* et *L'Idiot de la famille* présentent deux discours sur la liberté qui sont structurellement construits comme celui de la justification dans le sens où ils passent tous les deux par trois phases dont la phase intermédiaire est la négation par la volonté de mourir à soi-même.

Questions disputées: Ce sont des questions collatérales à la question de la justification. L'occasionalisme de Barth: dès lors que l'élection est le motif divin alors dire que le Christ est cause « occasionnelle » de la création est orthodoxe par rapport aux Écritures et à la Tradition. L'actualisme est un reproche qui a été fait à Barth, position selon laquelle seules suffisent la lecture de la Bible et du journal du jour. Dans la formule *simul peccator et justus* la conjonction « et » a un sens eschatologique de sorte que l'homme pécheur *et* juste doit être comprise comme pécheur et en devenir d'être juste sachant qu'il a été déjà justifié par Dieu.

Le dernier chapitre des scholies est un glossaire.

PREMIÈRE PARTIE

Diaporématique

(Le miroir comme objet philosophique)

PREMIÈRE PARTIE

Diaporématique

Nous empruntons l'attribut *Diaporématique* à la classification des genres philosophiques due aux successeurs immédiats de Platon, les Scholiastes qui dirigèrent à Athènes, après sa mort son école l'*Académie*, dont le premier fut Xénocrates¹, successeur de Speusippe², et dont l'oeuvre principale fut d'éditer et de classer par genres les *Dialogues et autres Oeuvres écrites* (*Oeuvres ésotériques, Lettres, Notes de Cours, etc...*) laissées par leur maître ainsi que de recueillir la tradition orale auprès de ses disciples survivants.

Diaporématique est une espèce du genre « logique » et signifie (*dia* et *poriaï*) « cheminant à travers des chicanes en quinconce, infranchissables directement ». C'est de ce terme que vient le mot aristotélicien *Apories*³ (« difficultés »). L'approche diaporématique⁴

¹ cf. Diogène LAËRCE, *Vie et opinions des philosophes illustres*, sous la direction de M. O. Goulet-Cazé, Le livre de poche, Paris, 1999, IV, 3; IV, 14.

² cf. Diogène LAËRCE, *Vie et opinions des philosophes illustres, op. cit.*, IV, 1.

³ cf. par exemple les livres a et A de la *Métaphysique* d'Aristote et le premier livre de sa *Physique*.

⁴ D'après Otto Hermann PESCH, *Thomas d'Aquin, Grandeur et limites de la théologie médiévale*, traduction par Joseph HOFFMAN, Éditions du Cerf, collection Cogitatio fidei, Paris, 1994, pp. 204-205, la démarche scientifique de Thomas d'Aquin est à caractère diaporématique; elle consiste à réfuter un adversaire potentiel, aristotélicien principalement. À celui qui présente une opinion (*doxa*) contraire aux éléments de la foi, il suffit de montrer simplement qu'Aristote est soit mal cité, soit mal compris, soit illégitimement utilisé pour les fins de la foi (qui trace, la première, les limites). La Doctrine de Dieu apparaîtra ainsi en sa position toute première dans l'*organon* du savoir, dépassant l'usage simplement logique de la raison. O. H. Pesch en donne un exemple typique avec la question de la prédestination: « Plus nous cherchons directement à formuler des énoncés concernant Dieu lui-même, plus les réponses aboutissent à un paradoxe qu'il n'est plus possible de résoudre, voire qu'il n'est plus guère possible d'exprimer dans une formule. [...] Toutes ces réponses ont la même structure: il nous faut maintenir ensemble deux pôles de la réponse qui, du point de vue *logique*, s'excluent dès lors qu'on admet que les mots disent ce qu'ils disent. La théologie [...] se doit de ne pas laisser le dernier mot à la logique raisonnante: voilà la raison pour laquelle il faut affirmer simultanément ce qui est incompatible, mais qui ne l'est *que* d'un point de vue logique ».

consiste typiquement à collectionner des opinions diverses autour d'une série d'aporées à résoudre ainsi comme s'il s'agissait de cheminer ou penser à travers des difficultés logiques.

Nous utiliserons cette forme spécifique, ici, pour signifier que nous procédons successivement à un examen de plusieurs penseurs (Luther, Sartre, Joyce, Nothomb, Aragon, Barth) autour d'un sujet donné de la manière suivante: nous retenons de certains ouvrages de ces auteurs une seule question, celle de la fonction du miroir, en tâchant de lui donner un sens nouveau et différent de celui de l'auteur qu'il pouvait avoir en vue. Au fur et à mesure que nous cherchons à formuler la fonction du miroir, les réponses peuvent être inattendues, voire paradoxales. C'est dans ce sens que nous pouvons dire que nos conclusions ne suivent pas forcément un ordre logique et que le mot diaporématique peut s'appliquer à nos investigations.

Ce sera clairement le cas pour Joyce dans *Ulysse*. Le début de son roman n'a pas immédiatement pour but de présenter une quelconque fonction du miroir. Nonobstant, nous retiendrons de ce passage ce qu'il en est du miroir. C'est plus évident dans le roman *Mercur*e dans lequel l'absence de miroir conduit à la dramatisation de la situation. C'est un peu moins sûr dans les textes de Louis Aragon dans lesquels la question concerne plutôt un homme qui a perdu son image alors que le miroir est présent.

Concernant Karl Barth, nous proposons le miroir comme objet et méthode d'étude de sa théologie.

La fonction du miroir, telle que nous l'envisageons constitue à la fois une souplesse et une simplification dans la réinterprétation des oeuvres considérées, sans qu'elle s'étende à l'ensemble de chacune de ces oeuvres. Pour chaque oeuvre considérée, je ne retiens donc pas forcément l'ensemble de l'oeuvre, sinon la question du miroir, même si elle est collatérale à l'oeuvre considérée. On pourra y voir parfois une synthétisation ou un examen trop simple et à outrance. Malgré ces considérations, le souci de la discussion, du débat et de la réflexion demeure certain.

CHAPITRE I

Justification et conscience de soi

« Je suis transformé en joli cygne blanc ». Cette proposition est une vérité mystérieuse. Dès que tout homme est capable de l'enraciner au niveau de la connaissance pratique et non dans une connaissance abstraite, alors il possède en lui l'entière certitude que sa vie a un sens. On peut dire que la justification est un mystère impénétrable, il est redoutable pour la conscience et la raison. La théologie positive, après avoir poussé trop loin la rationalisation du mystère, établit trop tôt des limites à la connaissance en élevant des interdictions. Aussi nous avons la sensation de nous évader d'une prison et de respirer plus librement en passant à la théologie négative. Là, réside la singulière importance du mystère, celle de la *docta ignorantia*. Toute la signification, le sens et la valeur de la vie sont déterminés par le mystère qu'elle dissimule, par l'infinité qui n'est point soumise à la rationalisation, et que seule le symbole et le mythe parviennent à exprimer.

1. Luther

Avec Luther la conscience de soi est le lieu où l'on est soi-même.

1.1. Prolégomènes (I). Le référent dernier

De l'homme pécheur perdu par ses oeuvres, mais justifié par sa foi, d'après Luther, jusqu'à l'esprit qui sépare lorsqu'il crée mais qui réconcilie lorsqu'il pense, d'après Hegel, voilà qu'en quatre siècles le sujet exprime une transformation de lui-même toujours dans le même lieu, celui de la conscience de soi. Ajoutons une précision essentielle, selon Luther, d'après

laquelle l'homme n'est pas seul dans ce lieu mais avec Dieu : « Notre lieu, où nous devons habiter avec Dieu, c'est la conscience ».

C'est plus d'un siècle avant Descartes que Luther a déterminé le lieu dans lequel va se développer le sujet qui se pense pour les quatre siècles qui le suivront. La conscience de soi est devenu ce domicile que les philosophes, théologiens, penseurs investiront. La conscience de soi est un endroit sûr dans le sens où la philosophie a découvert que c'est là qu'il faut travailler pour apaiser nos angoisses, nos doutes, C'est là aussi que va pouvoir se développer notre conscience morale, la conscience politique des masses en vue de leur émancipation, l'idée de progrès, la possibilité de permettre à chacun de cultiver son jardin intérieur clos, son intimité. Aujourd'hui, disons que la conscience de soi a été explorée au point qu'il semble qu'elle ne recèle plus aucun secret pour les philosophes, scientifiques, psychanalystes et autres penseurs du monde moderne. La conscience de soi est devenue le lieu où sont installés les phénomènes pour atteindre leur vérité.

Avec la conscience de soi, nous tenons un invariant de la personne, c'est le lieu où se passe les choses. Nous savons que c'est là qu'il faut travailler pour comprendre, tenter de résoudre les énigmes et les conflits de la nature humaine. Mais, désigner le lieu des forces en conflit ne suffit pas à les résoudre, A la faveur d'un monde dans lequel l'ordre naturel ne tient plus, Luther préfigure les révolutions à venir dans le domaine de la pensée. Le point de départ de la réflexion n'est plus ontologique mais existentiel. L'origine du phénomène se déplace. L'« être » devient désormais l'« être-pour-la-conscience ». Ce glissement, qui figurait déjà chez Maître Eckhart, devient avec Luther le point central de sa réflexion. Luther ne se contente pas de congédier le système d'explication du monde par les fins, mais il y ajoute la dramatisation. En prenant en compte l'angoisse de la nature humaine, La conscience de soi est en état de belligérance larvée, la vie et la mort se côtoient, tout asservissement favorise la transgression, lieu dans lequel les conflits internes sont constamment au bord du soulèvement. Elle présente face à l'ordre naturel une dimension fondamentalement agonale. La raison gère plus ou moins bien les contradictions internes de l'individu en refusant de recourir à la force pour en briser ses oppositions et contradictions. Luther radicalise la révolution de la pensée en cours en établissant le critère de vérité dans la conscience de soi. La vérité n'est plus à chercher dans un quelconque ordre originaire des essences.

La conscience de soi est par essence disloquée, brisée, scindée. Luther l'a mis en évidence et on ne peut pas l'exprimer de façon plus simple et plus brutale qu'il ne l'a fait par le simple mot de « simul ». Nous sommes simultanément justes et pécheurs. La conscience de soi est traversée par un clivage transcendantal, elle est de l'intérieur fracturée. Deux stratégies, car il s'agit de vouloir vivre, sont à l'œuvre. Lire Luther, et apprendre à le lire comme le fondateur de la modernité, permet de comprendre pourquoi la conscience de soi s'instaure comme nouvelle loi en remplacement de toutes les lois. La conscience de soi reste la référence jusqu'à Heidegger sauf qu'elle est passée d'un statut hétéronome à un statut autonome chez les penseurs contemporains. En effet, avec Luther, la conscience de soi reçoit

sa nature de Dieu, la raison doit se placer sous le signe de l'obéissance. La raison n'abdique pas en se soumettant, l'hétéronomie reste ce qu'il y a de sûr pour l'épanouissement de la personne.

La conscience de soi moderne, on le verra, est toujours conscience d'une cause sur laquelle nous n'avons pas de prise. Pour l'autre, une raison se plaçant sous le signe de l'hétéronomie abdiquerait par là sa capacité de se régler en tant que loi pour elle-même et de se soumettre à la cause qu'elle a conscience d'être pour elle-même. Toutefois, ce passage de l'hétéronomie à l'autonomie ne change pas le lieu, c'est toujours la conscience de soi qu'il faut travailler pour comprendre l'individu. C'est la première raison pour laquelle nous devons étudier la conscience de soi autonome sans oublier ce qu'a dit et écrit Luther. La deuxième raison tient au fait que les modernes n'ont pas découvert la conscience de soi, ils se sont assignés pour tâche de l'ériger en référent dernier. La troisième raison est qu'au lieu d'être découverte par les modernes comme source de la phénoménalité pour tout ce qui devient phénomène, elle est connue depuis les Grecs.

On ne peut pas dire que l'âge moderne ait fait la découverte de la conscience de soi, car les anciens la connaissaient déjà comme en témoigne les grandes épopées: « Dis moi, Muse, pourquoi, dis l'atteinte divine, / Pour quel chagrin Junon poursuit de mille maux, / Roule en mille travaux un homme si pieux, / Tant de haine entre donc dans les âmes des dieux »¹.

Une chose est de dire qu'un discours, comme celui de Virgile, qui traite, entre autres phénomènes, de la conscience de soi; et autre chose un discours qui promeut celle-ci en référent dernier, en source de la phénoménalité pour tout ce qui peut devenir phénomène. Pour dissiper le sens commun selon lequel ce phénomène lui-même figurerait parmi les acquis de la modernité, je vais indiquer son véritable lieu de naissance. Comme tout phénomène appartenant au monde de la vie, la conscience de soi a certes connu un moment où elle a été rendue problématique expressément, en un sens, inventée découverte, acquise. Mais cela s'est produit avant Luther et Descartes à savoir, au passage du premier au second poète auteurs de l'*Enéide*.

1.2. Prolégomènes (II). L'ontogenèse de Luther

La réflexion de Luther sur la conscience de soi prend naissance dans sa conception du péché à travers le débat qui l'oppose aux scolastiques. Chez les scolastiques, la connaissance du péché est pris dans son extériorité de telle sorte que cette vieille orientation, désormais insensée, doit laisser la place à une nouvelle: penser, non plus selon les « choses », mais selon la « conscience ». Les théologiens scolastiques considèrent le péché comme un « étant », ils le traitent comme une tâche que l'on s'est fait, ou une chose avec laquelle nous naissons, que le pardon efface. Ils prétendent « métaphysiquement enlever les oeuvres du péché et les concupiscences, exactement comme la blancheur d'un mur ou la

¹ VIRGILE, *L'Enéide*, op. cit., I, 8-11.

chaleur de l'eau, d'où la parole de Samuel, I Rois 10: "Et tu seras changé en un autre homme". Il ne dit pas: Tes péchés seront changés, mais: Toi le premier tu seras changé, et une fois changé, tes oeuvres aussi seront dès lors changées »². Dans sa polémique contre les théologiens scolastiques, Luther oppose la logique de la conscience de soi à la logique des étants.

L'opposition entre conscience et étants dans laquelle s'engage Luther ne résoud pas pour autant un certain nombre de questions. En particulier, la logique de la conscience de soi ne congédie pas la logique des étants. Cette opposition ne suffit pas non plus à en faire une logique transcendantale. Simplement, nous dirons que l'analyse de Luther est cohérente avec sa vision de la raison qui ne peut pas être autonome. Lorsque Descartes déclare « pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose »³, Luther répond que si l'on quitte la conscience de soi, nous ne sommes pas sûrs qu'il nous reste cette « chose qui pense », mais il ne reste plutôt que les étants. Ceci le conduit à ne pas quitter le lieu de la conscience de soi pour être sûr de penser. La raison autonome peut s'égarer jusque dans un monde dans lequel il n'y a que les choses. C'est parce que Luther s'oppose à la raison autonome, qui nous force à penser dans la logique des étants, qu'il institue la conscience de soi comme étant transcendantale. La transcendance de la conscience n'est donc pas posée de façon arbitraire, c'est une option cohérente avec sa façon de penser selon laquelle les questions doivent être posées dans une nouvelle logique.

1.3. Prolégomènes (III). Le péché et son pardon.

Les scolastiques, dans la logique de leur pensée, considère le péché comme une chose, il est dans le monde des étants. Par conséquent, cette chose peut être traitée comme toute chose, dans les catégories de la présence et de l'absence. La chose « péché » est là, elle peut ne pas être là, si elle est présente on peut supprimer sa présence. Ainsi le péché, faisant partie du monde des étants, peut être rendu absent, c'est-à-dire peut être supprimé: « Ils rêvent que le péché originel (comme aussi le péché "actuel") est entièrement enlevé, comme s'il s'agissait de choses amovibles [que l'on peut ôter] en un clin d'oeil, telles les ténèbres ôtées par la lumière »⁴. Luther dénonce la position des scolastiques selon laquelle le pardon rend le péché absent, c'est-à-dire que le pardon efface le péché⁵. Mais que veut dire être

² Martin LUTHER, *Oeuvres, op. cit.*, XII, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, scholie 7, 1, corollaire, p. 92.

³ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Textes et commentaires d'Étienne Gilson, VRIN, Paris, 1987, IV, 1, p. 32. cf. le commentaire d'Étienne Gilson, *Ibid.* p. 292: « c'est-à-dire: le doute impliquant d'abord le fait même de la pensée, il implique par conséquent aussi le fait de mon existence, comme substance pensante, aussi longtemps que je doute ».

⁴ Martin LUTHER, *Oeuvres, op. cit.*, XII, scholie 4, 7, corollaire, p. 26

⁵ Dans le missel en vigueur dans l'Église Catholique jusqu'en 1961, le sacrement de baptême était présenté comme effaçant le péché, mention supprimée dans le missel révisé en 1990 et présenté comme faisant passer de la mort du péché à la vie dans le missel actuellement en vigueur du rite dit « ordinaire ». Dom Gaspar LEFEBVRE, o.s.b. et le Chanoine Émile OSTY, *Missel quotidien et vespéral*, précédé d'une lettre de S. Ém. Le Cardinal Liénart, évêque de Lille, à Dom Gaspar Lefebvre, 1961, p. 2223: « le baptême efface le péché originel et tout péché actuel éventuel; il nous fait naître à la vie divine ». Cf. *Missel quotidien complet*, préface du Cardinal Joseph Ratzinger, nouvelle édition par les

présent, être absent? Qu'est-donc qu'être ici ou là? se trouver quelque part ou ne pas y être? Dans quelle catégorie de l'expérience peuvent être des phénomènes qui sont présents et qui peuvent devenir absents? Ce qui peut être traité dans ces catégories ne peuvent être que les étants. Les réalistes sont les tenants de la doctrine selon laquelle le « vrai » et le « faux » concerne les choses et leurs manières d'être. Le *vere loqui* (science du dire vrai) est du ressort de la logique, associé à la grammaire (science du *recte loqui*) et de la rhétorique (science du *vernate loqui*). La logique rend compte des manières d'être des choses par le processus suivant: elle examine les façons de signifier (les *modi significandi*) qui manifestent les façons de comprendre (les *modi intelligendi*) qui détermine enfin les modes d'être (les *modi essendi*). Ces façons d'être sont de deux sortes: être présent ou être absent. Nous sommes dans une logique des choses.

Voici que Luther s'oppose à la façon dont Copernic s'est opposé aux anciens dans leur façon de voir le monde. Copernic a décidé de porter son regard sur le soleil alors qu'avant lui le regard se portait sur la terre uniquement, en la déclarant au centre du monde. De la même façon Luther s'interroge sur l'objet de notre regard. La direction de notre regard doit se porter désormais sur le sujet et non sur l'objet. A partir de là, on doit pouvoir éclairer notre connaissance du péché. Dans notre conscience, devenu le référent du sujet, il y a un élément constitutif qui fait que le péché n'est pas de l'ordre du présent ou de l'absent, le péché n'est plus dans la catégorie de l'étant, il se découvre dans l'introspection, dans le regard que nous portons sur nous-même, de là nous avons la conscience d'être injuste. Nous n'avons pas le sentiment des êtres justifiés. Le pardon n'efface pas la péché.

Comment Luther en arrive-t-il à cette position? Pour la simple raison que c'est la conscience de soi, en tant que référent dernier et élément constitutif en dernière instance de la phénoménalité qui régit tout objet d'expérience, tout objet de connaissance. La conscience de soi est érigée au statut de « principe », sans oublier, comme nous l'avons vu que Luther la considère d'abord soumise à une détermination extérieure, divine, puis exerçant, seule, sa détermination propre. Ainsi, la conscience de soi subit une inversion en s'instituant comme élément subjectif en faisant l'expérience de la parole. La conscience de soi est le lieu où s'exprime l'expérience de la parole. Luther met en place le nouveau paradigme: le sujet fait l'expérience de la parole, le lieu de cette expérience est la conscience de soi, en faisant cette expérience le sujet se découvre traversé par un différend, ses joies et ses peines, la vie et la mort. L'homme est à la fois identité et différence, il est pécheur et justifié. La conscience de soi est traversée par une contradiction interne. Nous allons mettre en évidence ce point en lisant son commentaire de l'Épître aux Romains. Cette étude est faite en deux étapes: d'abord

moines de l'Abbaye du Barroux, Éditions Sainte Madeleine, Le Barroux, 1990 et *Missel du Dimanche*, présenté par Pierre Journal, Texte liturgique officiel (traductions de l'A.E.L.F., Paris), Desclée, Paris, 1994, p. 1022: « par le baptême, ce n'est rien d'autre que le mystère pascal qui est rappelé et qui s'exerce, en tant qu'il fait passer les hommes de la mort du péché à la vie »

comment la conscience de soi en arrive à être le référent ultime, ensuite en quoi ce statut de référent est mis en cause par le « simul »⁶.

1.4. Renversement (I). Identité et différence.

La conscience de soi accède chez Luther au rang de référent ultime (l'identité), puis, par le *simul*, elle se découvre traversée par un mouvement tragique (la différence). L'identité du « je » est traversée par un différend.

A travers quelques textes brefs de Luther, je chercherai à voir comment cette identité et ce différend s'articulent dans le régime de la conscience passive. Je choisirai ces textes surtout dans ses deux ouvrages systématiques, le *Commentaire de l'Épître aux Romains* et le *Du serf arbitre*.

En érigeant la conscience de soi comme référent, l'homme découvre à la fois qu'il est lui-même et un autre. Luther affirme à la fois (*simul*) le « je » formel (ordre du logique) et la conscience en différend avec elle-même (ordre de l'existentiel) et la question de la justification est guidée par ce *simul*.

La question de la justification surgit à l'intérieur d'un drame existentiel, à travers la question du salut vécue comme un drame, comme en témoigne le vocabulaire utilisé (voir citations contenant terreur, terrifiant, frayeur, etc...). La crise (c'est-à-dire la frayeur, ignorance) qu'éprouve Luther à lecture de Paul en Rm 1, 17 « la justice de Dieu est révélée »⁷ produit en lui un regard nouveau grâce à une réflexion sur la justification: « à la suite de quoi, sot que j'étais, je n'ai pas pu comprendre que je devais me considérer comme un pécheur (...) sous prétexte que j'avais fait acte de contrition et de confession »⁸. En effet, si Dieu est juste, s'il applique sa sentence, le jour du jugement dernier, à notre condition de pécheur, alors nous serons condamnés. A la limite, Luther aurait préféré qu'il n'y eût pas de Dieu pour en arriver là. Pas de Dieu, pas de réprobation, pas de condamnation. Dans la question du salut qui le tarraude, Luther est miné par l'angoisse et le désespoir. Mais il a compris la justice de Dieu non plus comme un étant, à la manière des théologiens scolastiques. Désormais, face à sa conscience, l'homme étant identité et différence, dans cette nouvelle logique que Luther a établie, alors l'homme est à la fois malade et sain, mort et vivant, pécheur et justifié. La conception selon les étants (malade ou sain, mort ou vivant) laisse la place à une approche existentielle, elle est dramatique puisque nous sommes à la fois pécheur et justifié. Par

⁶ Dans l'Épître aux Romains Luther suit l'usage médiéval. Chaque verset commenté est ponctué d'une courte analyse des mots (« glose », de *glossa*, la langue), puis il donne une explication doctrinale (« scholies », de *scholion*, annotation). Cette disposition n'est pas à caractère autobiographique. Dans la page la plus remarquable à cet égard, il s'énonce accompagné de formules crues (qui ne sont pas encore la marque de Luther comme elles le deviendront au fur et à mesure des controverses). Ce sont les lignes où Luther répudie une logique de choses et affirme solennellement le tragique du simul « Ou bien c'est moi qui n'ai jamais rien compris, ou bien les théologiens scolastiques ont rêvé ». L'un et l'autre semblent avoir été le cas: « Insensé que j'étais, je restais incapable de voir » et « Je luttais avec moi-même, sans savoir que le pardon est réel »

⁷ Martin LUTHER, *Oeuvres*, XI, *op. cit.* scholie 1, 17, p. 232.

⁸ Martin LUTHER, *Oeuvres*, XII, *op. cit.*, scholie 4, 7, corollaire, p. 27.

conséquent, le désespoir et l'angoisse constituent le fil directeur de la théologie de Luther dans ses écrits. Les raisons de cette situation nouvelle, de ce vécu, tiennent à l'écart dans la conscience du sujet: il est pécheur, mais cependant justifié. Il est simultanément rendu juste sans aucun excédent de péché, et se rendant pécheur sans excédent justificateur jamais. Comprenant la justice autrement que comme une qualité d'étant, nous cessons d'être des insensés. C'est ce que dit Luther dans son commentaire à l'Épître aux Romains: « Ici encore, la "justice de Dieu" ne définit pas une qualification propre de Dieu, [vue] en sa personne, mais la justice qui, venant de Dieu, nous justifie, ce qui a lieu par le moyen de la foi de l'évangile »⁹

La question « suis-je juste? » laisse la place à « suis-je rendu juste? ». Cette nouvelle lecture de l'apôtre Paul, lorsqu'il parle de Dieu, le désigne non pas tel qu'il est en son être, mais tel qu'il apparaît dans la conscience. Dit d'une autre façon, la Révélation ne parle pas de Dieu. Elle parle toujours et seulement de modifications dans la façon dont nous nous comprenons nous-mêmes. La Révélation parle seulement du Dieu phénoménal qui apparaît, Dieu qui nous rend juste.

La question « qui est juste? » est une question philosophique dans l'ordre ontologique. Avec Luther, le juste n'est plus dans l'ordre de la logique, il est dans l'ordre de l'éthique. Il est toujours en rapport à une loi morale, que celle-ci soit extérieure, d'origine divine ou humaine, ou bien dans notre conscience.

Ensuite, à cause du fait que le juste est en rapport avec un agent extérieur, il n'est pas possible à l'homme d'atteindre le juste. La situation est même pire dans le sens où si Dieu est juste comme l'est un juge, alors nous ne pouvons qu'être condamné car nos fautes sont incommensurables au regard de la bonté de Dieu. La lecture de l'apôtre Paul amène Luther à une nouvelle lecture du problème. Il ne s'agit plus de nous rendre justes nous-mêmes mais il s'agit de nous reconnaître justifiés par la compréhension nouvelle que nous avons de nous-mêmes. Dès lors que nous sommes rendus justes, nous sommes placés d'ores et déjà dans la justice divine. Par rapport à la question antérieurement posée sous la forme « qui est juste? », il s'agit bien d'une inversion. Nous étions les sujets d'une justice qui condamne, nous sommes désormais devenus les destinataires d'une justice qui sauve. Luther le dit sous la forme suivante: « Je me sentis alors renaître entièrement et entrer par les portes grandes ouvertes du paradis ».

Luther procède donc à une inversion, une première inversion: nous ne sommes plus des êtres justes, nous sommes des êtres rendus justes. Si je me regarde à travers mes propres oeuvres, je suis un homme condamné, si je me regarde à travers l'oeuvre de Dieu, je suis un homme sauvé. L'existence humaine est prise en tenaille dans un conflit de perspective: l'homme est à la fois perdu et sauvé, pécheur et justifié.

⁹ Martin LUTHER, *Oeuvres*, XI, *op. cit.*, scholie 1, 17, p. 232.

1.5. Renversement (II). Le regard sur soi-même.

Luther procède ensuite à une deuxième inversion. La conscience de soi, devenue référent ultime, permet au sujet de porter un nouveau regard sur lui-même. Dans sa polémique contre la logique des étants, Luther institue la conscience de soi comme logique transcendantale. La conscience de soi est auto-compréhension de soi-même. La conscience de soi permet un regard pur, regard sans concession, redoutable. La conscience de soi n'est plus altérée par le fait que « les vertus et les vices adhèrent à l'âme comme du plâtre sur un mur, comme la craie sur un tableau, comme la forme sur la matière lui est sujette »¹⁰.

La Parole est à la fois tournée vers les autres et tournée vers soi, dans le dialogue intérieur. La parole se présente ainsi sous l'angle d'une *double articulation*, avec l'intériorité et avec le monde extérieur. Elle surplombe notre être individuel aussi bien que notre être social. La parole, « temple de l'Être », pour reprendre la formule d'Heidegger, est une instance qui est entièrement et irréductiblement nôtre, en même temps qu'elle s'inscrit dans un léger, mais essentiel, déplacement par rapport à nous-même. Cette double direction implique une sorte de décentrement de la parole par rapport à celui qui la tient et aussi bien sûr celui qui la reçoit. Loin d'être un simple outil fonctionnel, la parole est une modalité de l'existence humaine qui implique une mobilisation globale de l'être. L'élan d'une parole prise et tenue suppose une coordination et une mise en oeuvre d'à peu près tout ce que chacun d'entre nous compte d'essentiel: la mémoire aussi bien que l'écoute, le geste aussi bien que le raisonnement, les affects aussi bien que les ressources du langage et de la communication. La parole est le point d'aboutissement, d'intégration pourrait-on dire, de toutes ces qualités, qu'elle surplombe. La parole est un acte global. La parole est un engagement global de la personne. La parole est un geste, qui implique indissociablement le corps et l'esprit, ensuite en mettant en évidence le rôle de l'engagement de la personne dans la parole.

Le fond de la pensée est que l'Évangile est Bonne Nouvelle et prédication. Le texte met d'abord en lumière la Bonne Nouvelle du don du Christ, centre les idées fausses ou insuffisantes de l'Évangile répandues à ce moment. Mais il n'y a Bonne Nouvelle que si cette nouvelle est annoncée. Le discours de Luther est bien au-delà d'une explication. Il se veut lui-même « évangile »: pour le lecteur qui accueille dans la foi la promesse que Luther dégage de l'Écriture, le Christ est communiqué.

Dans la conception luthérienne de l'Évangile, le message ne se distingue pas du discours qui le produit. La prédication de l'Évangile naît du discours sur le Christ qui court à travers l'Écriture et dont Paul donne la formule au début de l'Épître aux Romains.

En prêchant le premier l'Évangile, dont il est lui-même la substance, le Christ a donné à l'Église un trésor inépuisable. Il a dévoilé le sens de l'Écriture, dont l'Évangile montre

¹⁰ Martin LUTHER, *Oeuvres*, XII, *op. cit.*, scholie 7, 18, p. 111.

qu'elle ne parle que de Lui. Il a fixé la norme de la prédication. II s'est rendu communicable à toute conscience par la parole, prêchée jusqu'à la fin des temps.

Cette conception est développée en réponse à la situation qui régnait alors dans l'Église. On ne prêchait guère, et surtout pas l'Évangile, ou si peu. A la place, l'Église bruissait des doctrines des hommes. Dans les Évangiles, on cherchait les belles histoires, les miracles, les exemples édifiants, les préceptes moraux. On ne comprenait plus l'originalité de l'Écriture, ce Livre pas comme les autres. L'imagerie de l'Ancien Testament éclipsait ce qui reste pourtant « Écriture » par excellence. Nul ne savait plus voir dans l'Évangile le discours qui donne vie aux textes inspirés. Faute d'un tel discours, il n'est plus de frein aux inventions de la spéculation théologique et de la religiosité populaire.

Luther diagnostique des siècles à l'avance la non-christianisation du Moyen Age dont s'aperçoit l'historien actuel. La ou l'on délaissait le message de l'Évangile, la chrétienté ne savait même plus les apparences et le peuple retournait au paganisme.

C'est pour tenter d'inverser la tendance que le proscrit de la Wartbourg cherche à libérer chez ses contemporains la ferveur proprement évangélique. Il se fait dans ce but l'instrument, par delà les siècles, du chant des prophètes : « Un enfant nous est né, un Fils nous est donné » (Is 9, 6). Puisqu'il est donné, n'est-il pas tout à nous, et faut-il chercher une autre porte d'accès à l'abondance du salut? Nous avons dans la parole la clé de toute révélation. Le moyen de perpétuer la venue du Réssuscité.

Le Dieu bienveillant dont l'Évangile fait apparaître la bonté sans bornes était une grande nouveauté pour un temps qui cherchait dans la loi et ses rigueurs le critère de l'authenticité religieuse. C'était toute une découverte que de se relier à Dieu par sa promesse, de prendre conscience que l'Écriture n'est qu'un livre de promesses. Moïse n'est pas pour le chrétien le dernier mot de Dieu, et l'Église du Christ a mieux à proposer que des lois à observer, des exemples de sainteté à reproduire, des reliques à vénérer... C'est Jésus en personne, reçu « en cadeau », qui fait le croyant. Avec lui, Dieu concède tout le reste, « comment ne nous donnera-t-il pas aussi toutes choses avec lui? »¹¹, « au double de tous ses péchés »¹².

Luther distingue « la parole de la loi »¹³ et la « parole de l'Esprit »¹⁴. Dans le régime de la parole de la loi, pour se faire facilement compréhensible, « tout était signifié par figure et par ombre »¹⁵. Celle-ci est imparfaite car elle signifie mais ne montre pas ce qu'elle signifie. L'autre, en revanche, est une parole consommée car elle montre ce qu'elle signifie. La parole de l'Esprit n'a plus besoin de figures, c'est-à-dire de choses visibles, elle « abrège » la parole de la loi, elle est « abrégée parce qu'elle est coupée et séparée de tout ce qui est visible »¹⁶. Et pourtant elle ne montre pas les choses divines, invisibles, elle se situe dans un espace

¹¹ Rm 8, 32.

¹² Is 40, 1

¹³ Martin LUTHER, *Oeuvres*, XII, *op. cit.*, scholie 9, 28, p. 168.

¹⁴ *Ibid.* p. 168.

¹⁵ *Ibid.* p. 168.

¹⁶ *Ibid.* p. 169.

intermédiaire. La parole de la loi nous fait connaître le péché, la parole de l'Esprit a pour but de nous rendre justes. La seule différence entre les deux paroles est l'objet à laquelle elles se réfèrent chacune. La première renvoie au *terminus ad quem*, la deuxième au *terminus a quo*¹⁷. Toutes les deux, parole de la loi ou parole de l'Esprit, ont affaire avec la conscience de soi parce que la question est de me comprendre par rapport à moi-même: « puisque la parole de la nouvelle et de l'ancienne loi est la même, c'est seulement d'après notre intelligence ou notre inintelligence qu'elle est dite parfaite ou non parfaite »¹⁸. D'autre part, cette auto-compréhension de soi-même est dans le registre de l'écoute. La parole que la conscience de soi peut entendre est essentiellement une, elle se réduit en « la loi » et « la grâce ». La loi place la conscience devant la parole, la grâce la place dans la parole: « Ainsi donc, par cette parole: "Je ne veux pas la mort du pécheur", tu vois qu'il n'est pas question de rien d'autre que de ceci: la divine miséricorde est prêchée et offerte dans le monde: l'accueillent avec joie et gratitude ceux-là seulement qui sont affligés et qui sont tourmentés par la mort, parcequ'en eux la Loi accomplit son office, c'est-à-dire la connaissance du péché. Mais ceux qui n'ont pas encore éprouvés l'office de la Loi, qui ne reconnaissent pas le péché pas plus qu'ils ne ressentent la mort, ceux-là méprisent la miséricorde promise dans cette parole »¹⁹.

Luther met en valeur trois stades de l'homme par rapport à la parole. Le premier stade est celui d'avant la loi, l'homme étant dans l'ignorance de la loi il est sans péché, il se trouve dans le contexte de l'en deçà du bien et du mal²⁰. Le deuxième stade est celui de l'homme qui connaît la loi, la loi montre le péché et le sujet est en proie à l'angoisse et au désespoir. L'en deçà du bien et du mal laisse la place à la situation de l'homme incapable de faire le bien. Le troisième stade est le moment du « salut par la foi »²¹. L'homme est guéri par la grâce, nos fautes sont lavées. Le stade de la loi semble être un stade sans justification, car elle s'oppose à la notion de justice par principe. Avec la Révélation, au sens où l'entend Luther, comme nous l'avons indiqué plus haut, la loi nous rend juste, l'homme est placé en

¹⁷ *Ibid.* p. 170. Le *terminus ad quem* est le point le plus éloigné dans le temps après lequel un événement n'a pas pu se produire, le *terminus a quo* est le point le plus éloigné dans le temps avant lequel un événement n'a pas pu se produire.

¹⁸ *Ibid.* p. 170.

¹⁹ Martin LUTHER, *Du serf arbitre*, Présentation, traduction et notes de Georges LAGUARRIGUE, Gallimard, Folio, Essais, Paris, 2001, pp. 229-230.

²⁰ cf. Nicolas BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1979, p. 74: L'éthique de la socialité « obsède comme un cauchemar la vie créatrice de la personne », elle « violente et estropie la vie ». D'après Berdiaev, l'éthique de la loi est l'éthique de la socialité. Elle organise la quotidienneté sociale. Elle institue l'hégémonie, la tyrannie de l'homme moyen. Elle possède ses lois, ses normes. Elle contraint la vie intérieure des personnes. Pour lui, Heidegger a établi la catégorie de l'« On anonyme ». La quotidienneté, royaume du « On anonyme » est un produit de la chute, c'est un monde déchu, dans lequel, par une fatalité inéluctable, la révélation chrétienne elle-même se trouve défigurée. Elle ne connaît pas l'individu. Dans l'éthique de la socialité, la conscience morale n'est pas déterminée par le jugement de la personne. En elle, ce que la personne pense est ce pensent les autres. Le jugement n'est pas le jugement de la personne, mais toujours un jugement étranger. La société est devenue le détenteur de la loi. Elle dispose un moralisme juridique. Elle organise la vie de l'« homme moyen ». La loi morale est rigoureusement obligatoire pour tout être humain. Dans l'éthique de la socialité, la loi méprise l'expérience individuelle. Elle n'a que dédain pour les conquêtes morales de l'esprit. Elle ignore son individualité, l'originalité. Elle se caractérise par l'extinction du feu créateur de la vie. L'éthique de la loi cristallise une quotidienneté sociale dans laquelle l'existence perd son incandescence.

²¹ Martin LUTHER, *Oeuvres*, XII, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, op. cit. scholie 7, 8, pp. 105-106.

régime de la loi accomplie²². Le troisième stade est celui du régime de la foi, celui où nous sommes justifiés. L'homme devient libre. S'agissant de l'autorité, le premier stade est un stade d'avant l'autorité, le deuxième stade est un stade devant l'autorité de la loi accomplie, le troisième stade est un stade dans l'autorité. En résumé les trois stades se désignent par avant, devant et dedans (la parole ou l'autorité).

A ces trois stades, correspondent trois bases sur lesquelles la conscience de soi est arrimée: un lieu, le « je », un acte, l'« écoute » et un milieu, l'« auto-compréhension ».

Par rapport à la manière scolastique de traiter la parole qui cherchait à en définir l'essence et ses manifestations, Luther explore une nouvelle voie. La parole est assignée dans des espaces (l'ignorance, la morale, le salut), pour lesquels à chacun d'eux correspond un stade (je, écoute, auto-compréhension). Par rapport à chacun d'eux, l'homme tente d'apporter une réponse: absence de réponse (avant), réponse morale (devant) et réponse eschatologique (dans).

1.6. Volonté et conscience de soi

La description de ces étapes suit celle qu'en donne Augustin: « le petit enfant, chez qui il n'y a nul usage de la raison, de par sa propre volonté ne se trouve ni dans le bien ni dans le mal. Mais avec les années la raison s'éveillant, le commandement arrive et le péché revit. Mais lorsque le péché aura commencé à combattre contre l'enfant qui grandit, alors apparaîtra ce qui était caché dans le nourrisson: ou bien le péché est vainqueur et il domine, ou bien il est vaincu et guéri »²³. Les moments décrits par Luther sont alors comme les moments d'une évolution, celle de l'enfant vers l'adulte.

Luther propose encore une autre interprétation, « le passage se comprend aussi de façon plus profonde »²⁴. L'efficacité de la loi a ceci de particulier que lorsqu'elle vient le péché est connu, « lorsque la loi vient à eux, le péché revit en eux »²⁵. La loi désigne le péché au point que « les Juifs, les hérétiques, les schismatiques, les originaux, les individualistes »²⁶ ne pèchent pas puisqu'ils ne connaissent pas la loi. Il en est ainsi de même pour nous aussi, l'homme se trouve déjà dans le péché, mais il l'ignore jusqu'à ce qu'il connaisse la loi et la reçoive. Dans ce texte, on retrouve les trois réponses: avant, devant et dans. Il y a donc en nous un « je » qui écoute la parole et qui est affecté par cette parole. C'est parce que la parole nous affecte qu'il peut dire qu'il se trouve dans le péché mais qu'il l'ignore jusqu'à ce qu'il connaisse la loi. La parole nous fait comprendre la réalité autrement.

La loi qui condamne et la foi qui sauve commandent toutes les deux l'obéissance. Ainsi, seuls les phénomènes à caractère de parole requièrent l'obéissance. La loi nous place « devant » l'exigence morale, la foi nous place « dans » cette exigence. Ici « dans » a le sens

²² Cette distinction est une reprise d'Augustin, *in Commentaire sur les psaumes* 1, 2.

²³ Martin LUTHER, *Oeuvres*, XII, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, op. cit. scholie 7, 8, p. 105.

²⁴ *Ibid.* p. 105.

²⁵ *Ibid.* p. 105.

²⁶ *Ibid.* p. 105.

qui est utilisé lorsqu'on parle d'être « dans son droit ». La conscience de soi, nouveau référent, a affaire à la parole, avec l'autorité, et dans l'auto-compréhension du sujet.

L'homme est donc une scène sur laquelle se donne à entendre une parole parce que c'est le sujet, en tant que conscience de soi, qui est l'acteur. Or, dès qu'il y a une parole, il est nécessaire qu'il y ait une écoute, le « je », dans ce contexte, s'adresse à la volonté. En effet, c'est notre vouloir qui reçoit l'appel, et qui les éprouve dans ses réponses.

Chez Luther, il y a donc une corrélation entre volonté et conscience de soi. Les phénomènes sont des modifications dans notre façon de nous comprendre nous-mêmes. C'est la parole qui effectue ces modifications. L'expérience de départ, qui rend son transcendantalisme essentiellement vérifiable, se loge dans le langage, et non dans la sensation. Les questions auxquelles l'homme est confronté ont leur lieu dans le rapport des phénomènes avec la conscience de soi, au rôle systématique de la parole, et à l'unité du « je ».

La position de Luther sur l'auto-compréhension aboutit bien à un réseau de conditions subjectives précédant toute expérience actuelle de l'attente, de la loi et de la foi. Ces modifications affectent le « je » en venant du dehors. Autrement dit, leur manifestation et leur justification est recue. Plus tard, la critique de la raison s'organisera en modes d'expression autonome, alors que sa critique s'opère en modes d'obéissance.

1.7. Inversion méthodique (I). La destruction

Dans cette nouvelle compréhension, la conception antérieure par rapport à la substance laisse la place à une conception par rapport à la conscience de soi. Il s'agit d'une compréhension que je peux avoir de moi-même, et référer les phénomènes par rapport à la conscience de soi, c'est se les représenter. Ainsi, aux trois stades mis en évidence correspondent trois représentations différentes: la représentation en-deçà du bien et du mal, celle sous la loi et celle sous la foi. La phénoménalité se fait par représentations suivant mon emplacement avant, devant et dans la parole. Il n'y a plus de connaissance immédiate des « choses », des phénomènes. Il y a des modifications des phénomènes à l'intérieur de la conscience qui déterminent des représentations. C'est la représentation qui détermine l'« être » des choses. Ainsi, il n'y a plus un monde de choses, mais il y a des choses, constituées par la parole, qui doivent leur être et leur essence à la représentation.

Cette nouvelle conception a une conséquence directe sur la question de la justification. Dans l'ordre de la substance, les péchés sont des étants et ont les déterminations qu'ont les étants, ils sont présents ou absents, on peut les placer ou les retirer, on peut les échanger contre des indulgences. Avec Luther, la compréhension est affaire de représentation, elle désubstantialise les choses et aussi le « je ».

Désubstantialiser le « je », c'est le faire passer d'une notion d'étant à une notion d'apparition. Le « je » est l'activité de la conscience accompagnant les modifications dans la

compréhension de soi. La parole nous atteint comme peut nous atteindre un regard. Nous sommes « justes par le regard de grâce »²⁷. L'essence des phénomènes consiste en leur mode d'apparition au « je ». De même notre propre essence consiste dès lors en notre apparition sous le regard de Dieu. Désormais, le « je » comme étant n'est plus.

Maintenant, l'homme voit et comprend les phénomènes selon la manière dont il se voit et se comprend. Il est perdu devant la loi, il est rendu juste dans la foi. La conscience de soi est le lieu dans lequel l'homme se situe pour voir. De plus, l'homme se voit tel que Dieu le voit: « la conscience, en effet, est ce qui devant Dieu nous confond ou nous fait honneur »²⁸, notre lieu, c'est la conscience. La caractéristique première de ce nouveau lieu de compréhension est sa mouvance. Jamais ce qui se comprend n'a un statut définitif, n'est invariant. L'essence des choses n'est pas fixée, elle est sujette aux modifications que leur attribue la conscience de soi. Qu'en est-il du « je »? Suivant notre compréhension, l'homme apparaît dans la conscience de soi comme pécheur ou juste, accepté ou rejeté, élu ou réprouvé, pareil au « ou bien, ou bien ».

1.8. Inversion méthodique (II). Le Dieu caché .

Enfin, Luther désubstantialise enfin Dieu lui-même, dans un passage où il résume parfaitement sa notion de Dieu: « Que signifie: avoir un Dieu, et comment faut-il le comprendre? Qu'est-ce qu'avoir un dieu? ou Qu'est-ce qu'est Dieu? Réponse: un dieu c'est ce dont on doit attendre tous les biens et en quoi on doit avoir son refuge en toutes détresses. De telle sorte qu'avoir un Dieu n'est autre chose que croire en lui de tout son coeur et, de tout son coeur, mettre en lui sa confiance. Comme je l'ai dit souvent, la confiance et la foi du coeur font et le Dieu, et l'idole. Si la foi et la confiance sont justes et vraies, ton Dieu, lui aussi est vrai, et inversement, là où cette confiance est fautive et injuste, là non plus n'est pas le vrai Dieu. Car foi et Dieu sont inséparables. Ce à quoi (dis-je) tu attaches ton coeur et tu te fies est, proprement ton Dieu »²⁹. Et aussi: « Quant à "avoir" Dieu, tu peux bien déduire qu'on ne peut le toucher ou le saisir avec les doigts, ni le mettre dans une bourse ou l'enfermer dans une boîte »³⁰.

Luther ne se prononce pas sur la chose en soi que serait le réfèrent suprême, autrement dit Dieu reste « caché ». C'est le qualificatif de « caché » qui permet à Luther de sortir de la théologie scolastique, affirmative, dans laquelle on se posait la question de l'essence de Dieu. Dieu ne peut être doté d'attributs. Dieu « caché » congédie les questions de son être et de son essence, l'*an sit*, le *quid sit*, etc... Avec la notion de Dieu caché, c'est la logique prédicative qui est abandonnée. Luther s'interroge exclusivement sur le réfèrent dernier qu'est la conscience de soi. Les rapports où Dieu se fait phénomène sont du nombre de deux: par la loi, il voue à la mort; et par la foi, il sauve.

²⁷ *Ibid.* scholie 4, 7, corollaire, p. 25.

²⁸ *Ibid.* scholie 15, 20, p. 301.

²⁹ Martin LUTHER, *Oeuvres*, VII, *Le Grand Catéchisme, le premier commandement*, p. 33.

³⁰ *Ibid.* p. 35.

Quand le « je » devient le référent dans toute constitution phénoménale, la chose en soi est inatteignable. Luther formule le fait que les phénomènes doivent se soumettre aux conditions formulées par le « je », de la façon suivante: « Car bien qu'il soit juste et véridique en lui-même, il ne l'est pas en nous, jusqu'au moment où s'exprime notre confession: "contre toi seul j'ai péché" etc... Il est alors reconnu juste, lui seul. Et, c'est ainsi, également en nous qu'il se trouve être juste »³¹. Ainsi, la justification qui vient de Dieu et notre adhésion à Dieu qui vient de nous, sont une seule et même chose. Dieu qui justifie et l'homme qui y adhère en reconnaissant son péché se constituent de la même façon et selon la règle selon avant, devant, et dans la parole. Il y a identité entre les conditions qui rendent possible la justification et celles qui rendent possible l'expérience de Dieu.

Luther inaugure la transcendance de la conscience de soi par la question à propos de Dieu de savoir comment il devient phénomène. A cette question, la réponse de Luther est: « Formellement, la foi ne donne pas assez à Dieu car elle est imparfaite. A dire vrai, elle est à peine une étincelle de foi, qui commence à attribuer à Dieu sa divinité »³². La foi crée Dieu. Dieu, comme tout étant du reste, devient phénomène, en entrant dans la conscience. Cette entrée dans la conscience se fait par la parole, la foi en Dieu est une affaire d'écoute. L'être de l'étant est l'être même de la conscience dans laquelle il se montre par la parole. Luther procède à une réduction en posant la question de savoir comment la parole nous place en situation en créant des faits dans la conscience de soi. La parole crée des situations dans la conscience.

1.9. L'être-pour-la-conscience (I). Préliminaires

Le « je » est donc capable d'écoute. Il est capable d'écouter la Parole de Dieu, et donc il n'y a pas de médiation entre Dieu et le « je ». Dès lors que les conditions de la possibilité de l'écoute sont aussi les conditions de la possibilité de la parole écoutée, il convient de se demander quel est le geste originel du « je » qui écoute. A partir de ce geste, la loi et l'Évangile sont les deux modalités de la parole qui créent la compréhension que j'ai de moi-même. Avec la justification passive, l'homme se comprend entre deux affirmations sûres: les oeuvres assurent la perte, la foi assure le salut. Nous créons celles-là, nous recevons celle-ci. La justification se dit: être reconnu par le regard qui sauve.

Maintenant, nous allons établir que la vérité et la justification se traitent de la même façon. Luther s'interroge sur les questions de vérité et justice dans l'auto-compréhension que nous en avons. Par justification, il faut comprendre celle par laquelle Dieu nous rend juste et acceptable à ses yeux. Il faut entendre par là que Dieu « soit trouvé juste »³³. De même la vérité se comprend de façon identique, « Que Dieu soit reconnu pour vrai »³⁴. Saint Paul, lui-même, énonce, en premier, la justification et la vérité selon le mode

³¹ Martin LUTHER, *Oeuvres*, XI, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, op. cit. scholie 3, 4, p. 289.

³² Martin LUTHER, *Oeuvres*, XV, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, ch. 3, v. 6, p. 236.

³³ Rm 3, 4.

³⁴ Rm 3, 4.

passif et non actif. S'il l'énonce de cette façon, c'est parce que justification et vérité s'adressent à nous-même, nous sommes dans l'auto-compréhension. Cependant, il reste l'autre opération consistant nous reconnaître avoir été rendu juste et vrai. Nous sommes rendu juste et nous reconnaissons avoir été rendu juste. La justification active, celle par laquelle Dieu rend juste, est une action divine. La justification passive, « justification passive de Dieu »³⁵, celle par laquelle nous reconnaissons avoir été rendu juste, est une reconnaissance humaine. Il en est de même pour la vérité. La vérité n'est pas un attribut divin. Dieu est vrai, Dieu est véridique, Dieu dit vrai, veut dire qu'il considère l'homme selon sa promesse. Mais voici que cette vérité n'a pas de valeur tant que l'homme ne reconnaît pas que Dieu tient sa promesse, ses promesses. Le commandement « Que Dieu seul est véridique »³⁶ s'adresse à l'homme: « Dieu lui-même devient juste et vrai dans ses paroles... en ce qu'on accepte celles-ci, qu'on les tient pour vraies et justes »³⁷, et Luther ajoute: « Dieu est changeant au plus haut point. C'est évident dès lors qu'on le justifie et qu'on le juge. Voy. Le Psaume 18 (v. 17): "Avec l'homme d'élection, tu es un Dieu d'élection, et avec l'homme de détours, tu agis de manière détournée". Tel est l'homme, tout homme, en lui-même; tel est, pour lui, Dieu sur son chemin. S'il est juste, Dieu aussi; s'il est pur, Dieu est pur; s'il est injuste, Dieu aussi, etc. »³⁸. Vérité et justice ne sont pas des qualités divines intrinsèques. Il s'agit de qualités que nous attribuons à Dieu par la reconnaissance que nous lui rendons. Reconnaître, confesser, signifient dire que Dieu est vrai, que Dieu est juste. C'est de notre point de vue que nous pouvons reconnaître la vérité, la justice en Dieu. Ici, se manifeste la conscience de soi en sa constitution absolue, elle est capable de reconnaître une vérité divine, une justice divine. Pour reprendre les stades précédents, c'est la colère de Dieu qui se montre à une compréhension de soi « devant » la parole; c'est la fidélité qui se montre à une compréhension de soi « dans » la parole.

Il s'ensuit que le contraire du vrai n'est pas le faux, mais la damnation. Ne pas reconnaître le vrai comme attribut de Dieu, revient donc à se condamner soi-même. Il en est de même pour la justification, si nous ne reconnaissons pas que Dieu la donne, alors nous nous condamnons. Avec Luther, nous sommes toujours dans le registre de la vision, du regard: « L'incroyance par laquelle [les récalcitrants] jugent et condamnent ses paroles, il la regarde comme [leur propre] injustice et damnation »³⁹, et « Tout le poids de cette conversion repose sur notre estimation (*in aestimatione nostra*) »⁴⁰.

Pour la conscience de soi, accepter ou refuser la justification, c'est se conformer ou ne pas se conformer à la parole.

³⁵ Martin LUTHER, *Oeuvres*, XI, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, op. cit. scholie 3, 4, corollaire, p. 301.

³⁶ *Ibid.* scholie 3, 5, corollaire, p. 304.

³⁷ *Ibid.* scholie 3, 5, corollaire, p. 310.

³⁸ *Ibid.* scholie 3, 5, corollaire, p. 311.

³⁹ *Ibid.* scholie 3, 5, corollaire, p. 311.

⁴⁰ *Ibid.* scholie 3, 5, corollaire, p. 311.

1.10. L'être-pour-la-conscience (II). Une ontologie à l'impératif

De ce qui vient d'être dit, et compte tenu de l'aversion de Luther pour la recherche sur la question de l'Être qu'il considère comme une imposture (« Car notre sagesse ne se borne pas seulement à ne pas croire les paroles de Dieu, et à ne pas s'y soumettre, mais elle ne les reçoit pas comme des paroles de Dieu: elle détient elle-même, pense-t-elle, les paroles de Dieu et elle a la présomption de se croire véridique »⁴¹), peut-on affirmer que Luther expose une ontologie, en l'occurrence un « Être-pour-la-conscience »?

Pour Luther, il est parfaitement clair qu'on ne peut pas parler de Dieu « en lui-même »⁴², et donc l'affirmation « que Dieu soit véridique »⁴³ doit être comprise autrement. Le verbe « est » signifie plutôt « que ce soit »⁴⁴. Luther passe d'un indicatif à un optatif⁴⁵. En effet, la proposition « p est q », où un sujet est lié à un prédicat par la copule « est », ne dit rien sur le destinataire. Une telle proposition s'adresse à n'importe qui. Il en va autrement d'une proposition « Que p soit q », dans laquelle le sujet est lié à un prédicat par la copule de souhait « que ». Une telle proposition exprime justement un vœu. Il peut concerner un état de fait. Dans cette formulation, le destinataire de la proposition n'est plus désigné à l'indicatif mais à l'impératif. En désignant le destinataire à l'impératif, la proposition s'adresse directement à lui en lui enjoignant d'adhérer à sa demande. Ici, il ne s'agit plus de l'affirmation d'un fait, reconnu, acté, mais d'un contenu qui est proposé, reconnu comme vrai. Luther tient cette lecture de Paul. Chez Paul, le verbe « être » exprime, non pas tant « la véracité de Dieu, que la confession de cette véracité qui s'exprime »⁴⁶. Luther exprime clairement cette intrication entre le contenu de la proposition et la confession exigée de tous et de chacun à qui elle s'adresse: « il est juste que nous confessons tous, et que tous reconnaissent que Dieu est véridique. Oui, qu'on le proclame donc véridique »⁴⁷. La copule « est » n'est plus lue et comprise comme une assertion mais comme un impératif. Luther opère ici une révolution de même nature que celle que nous avons vue précédemment au sujet du péché vu comme un étant par les scolastiques. Le verbe « être » n'a plus valeur d'assertion, il signifie que l'être des phénomènes dépend de données, de faits, dans la conscience de soi.

Luther ne renonce pas à l'ontologie. Il instaure une ontologie à l'impératif. À l'impératif, l'ontologie devient une ontologie d'appréciation. Les phénomènes ne sont rien tant que la conscience de soi ne les a pas appréciés. Reprenons la question entre la justification par la foi et par les œuvres. Les œuvres ne sont pas condamnables en soi, devant être congédiées, il s'agit de ne pas « les estimer, les évaluer telles qu'elles suffiraient »⁴⁸ pour nous

⁴¹ *Ibid.* scholie 3, 4, corollaire, p. 287.

⁴² *Ibid.* scholie 3, 4, corollaire, p. 289.

⁴³ *Ibid.* scholie 3, 4, corollaire, p. 286.

⁴⁴ *Ibid.* scholie 3, 4, corollaire, p. 288.

⁴⁵ Mode qui exprime le souhait.

⁴⁶ *Ibid.* scholie 3, 4, corollaire, p. 286.

⁴⁷ *Ibid.* scholie 3, 4, corollaire, p. 286.

⁴⁸ *Ibid.* scholie 3, 4, corollaire, p. 286.

rendre justes. Dans cette ontologie, ce n'est plus le philosophe qui a un discours sur l'être en tant qu'être, désormais c'est le prédicateur. En effet, le prédicateur, mieux que le philosophe sait apprécier, discerner entre la justification et le vrai. Chez Aristote, la philosophie première était à l'état de recherche, avec Luther elle est découverte. Le discours sur l'être n'appartient plus à la métaphysique, à la philosophie première, à aucun discours philosophique. Il devient un discours sur la justification et la vérité. Il devient, du coup, une pratique d'obéissance à la parole d'un autre ayant satisfait à la loi.

Sur la question de l'être en tant qu'être, le débat instauré par Luther porte sur l'« en tant que ». La philosophie des étants ayant été révoquée, que signifie « en tant que »? Autrement dit, en tant que quoi l'être se manifeste-t-il? D'après Aristote, l'être est être en tant qu'être en mouvement, dans l'ordre du mouvement physique. Maintenant que la parole détermine ce qui peut devenir phénomène, l'« en tant que » se définit d'une tout autre manière. Dès lors que les phénomènes se constituent dans la conscience de soi, la question de l'être en tant qu'être devient hautement problématique car si l'être en tant qu'être a un sens pour la métaphysique des étants, il n'a plus de sens en tant qu'être pour la conscience. Peut-on alors parler, chez Luther d'une notion d'être-pour-la-conscience? Une chose est sûre, à savoir que Luther ramène l'être des phénomènes à leur manifestation dans la conscience de soi, parce qu'il a établi que les phénomènes sont ce qu'ils sont par la parole. Mais cette opération n'est-elle pas la même réduction qu'opère les idéalistes lorsqu'ils ramènent l'être à la pensée? Il faut aussi se poser la question ce que signifient « donner » et « recevoir » dans le régime de la justification. Si la justification m'est donnée et que je me l'approprie, cela signifie que moi, en tant que sujet, j'oeuvre, par une initiative personnelle, à cette appropriation. Alors le salut vient des oeuvres et l'affirmation de Luther comme quoi la justification vient par la foi seule est nulle et non avenue. Ou bien la justification vient de Dieu, sans aucune initiative de ma part, elle m'est donnée du dehors, c'est-à-dire que la foi est l'oeuvre de Dieu en moi, mais alors il n'y a plus aucune raison de demander à « justifier Dieu ». Il semble que nous soyons, à ce point, en présence d'une aporie. Cette aporie est la conséquence directe de la compréhension par Luther de l'être comme être-pour-la-conscience. Autrement dit, le problème vient de ce que la conscience de soi n'est pas conscience de soi en soi, dans un sens transcendantal, mais conscience de quelque chose. De même la parole reste parole de quelque chose. Avec Luther, la conscience de soi n'est pas une pensée, mais conscience de la parole efficace; d'une causalité.

2. Sartre

Avec Sartre, la conscience de soi subit une distorsion, elle devient le sentiment par lequel on devient étranger à soi-même: « toute conscience, Husserl l'a montré, est conscience

de quelque chose. Cela signifie qu'il n'est pas de conscience qui ne soit *position* d'un objet transcendant, ou si l'on préfère, que la conscience n'a pas de "contenu" »⁴⁹.

2.1. Préliminaires

Comment faut-il comprendre la conscience de soi chez Sartre? Il insiste sur la conscience car elle a un caractère absolu: « En effet, l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant*. Tout est donc clair et lucide dans la conscience: l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence »⁵⁰. En dehors des cas de conscience réfléchie, cette « conscience de conscience »⁵¹ n'est pas positionnelle, « c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet »⁵². Ou, comme il le dit aussi dans *L'être et le néant*: « toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non-positionnelle d'elle-même. Si je compte les cigarettes qui sont dans cet étui, j'ai l'impression du dévoilement d'une propriété objective de ce groupe de cigarettes: *elles sont douze*. Cette propriété apparaît à ma conscience comme une propriété existant dans le monde. Je puis fort bien n'avoir aucune conscience positionnelle de les compter. Je ne me connais pas "comptant" »⁵³. Et, une fois de plus c'est bien cette « conscience non-positionnelle d'elle-même » qui la caractérise d'absolu: « une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même »⁵⁴. Cet absolu est toute « légèreté », toute « translucidité »⁵⁵, rien ne « motive » ou ne conditionne donc cet élan intentionnel vers les choses, « Il est impossible d'assigner à une conscience une autre motivation qu'elle-même. Sinon il faudrait concevoir que la conscience, dans la mesure où elle est en effet, est non consciente (de) soi. Il faudrait que, par quelque côté, elle fût sans être conscience (d')être. Nous tomberions dans cette illusion trop fréquente qui fait de la conscience ou demi-inconscient ou une passivité. Mais la conscience est conscience de part en part. Elle ne saurait donc être limitée que par elle-même »⁵⁶. Et du fait de sa lucidité, cet élan s'arrache des choses auxquelles il se rapporte et suppose une rupture avec l'immédiat. Il se

⁴⁹ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1949, p. 17. Karl Barth qualifie Sartre de « débrouillard ». cf. Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 14, p. 53: « Pour le dire en un mot Sartre est — par opposition à l'Allemand Heidegger, prisonnier des spéculations intellectuelles — le type de l'éternel "débrouillard" [en français dans le texte (N.d.t.)] français. D'où le titre qu'il a donné à l'essai dans lequel il explique sa position et qui a surpris pas mal de gens: *L'Existentialisme est un humanisme*. ». et p. 60: « Heidegger, à la différence de Sartre, n'est pas un "débrouillard". Il ne parvient pas à liquider le facteur "néant" et il ne cherche pas à jouer avec lui. Au contraire, il le traite avec une solennité presque religieuse ».

⁵⁰ Jean-Paul SARTRE, *La transcendance de l'ego*, VRIN, Paris, 2003, pp. 23-24.

⁵¹ *Ibid.* p. 24.

⁵² *Ibid.* p. 24.

⁵³ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant, op. cit.* p. 19.

⁵⁴ Jean-Paul SARTRE, *La transcendance de l'ego, op. cit.* p. 25.

⁵⁵ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant, op. cit.* p. 81: « la nature même de la conscience et sa translucidité ».

⁵⁶ *Ibid.* p. 22.

fait manque par rapport à cela même vers quoi il se transcende. Ce manque (à être) détermine finalement l'essence même de la conscience en particulier et de la « réalité humaine »⁵⁷ en général: la liberté. L'enjeu fondamental du rôle que doit assumer la conscience de soi au sein de l'ontologie de Sartre, ainsi que la complexité et la multiplicité des problèmes et des thèmes qui en découlent.

Ce bref aperçu nous permet déjà de mesurer l'enjeu fondamental du rôle que devra assumer la conscience au sein de l'ontologie sartrienne, et surtout la complexité et la multiplicité des problèmes et des thèmes qui en découlent: la liberté (« c'est aussi au *cogito* que nous nous adresserons pour déterminer la liberté comme liberté qui est *nôtre*, comme pure nécessité de fait, c'est-à-dire comme un existant contingent mais que je ne *peux pas* ne pas éprouver. Je suis, en effet, un existant qui *apprend* sa liberté par ses actes, mais je suis aussi un existant dont l'existence individuelle et unique se temporalise comme liberté »⁵⁸, la subjectivité (« Ce qu'on peut nommer proprement subjectivité, c'est la conscience (de) conscience »⁵⁹, l'Être ou la transcendance.

2.2. Conscience de soi et connaissance de soi

La conscience de soi s'oppose à la connaissance de soi. La conscience de soi n'est pas une connaissance objective de ce qu'on est, une connaissance de son « essence », mais la connaissance d'un sentiment, subjectif, de son existence, avec sa part de mystère. Prendre conscience de soi, c'est se comprendre dans sa dynamique. Ce moment de prise de conscience suppose que nous nous arrachons à un sentiment immédiat de nous-même. Lorsque j'agis machinalement, dans la vie quotidienne, mon identité ne fait pas problème. Prendre conscience de soi, réfléchir sur soi, c'est s'apparaître à soi-même comme une énigme: qui suis-je au juste? Mon identité n'est plus évidente, elle est problématique. Dans la vie quotidienne, mon identité est évidente, dans la prise de conscience de soi, elle ne l'est plus et devient un problème pour moi. Dès lors, la question se pose de savoir si cette distance à soi par la conscience de soi implique qu'elle nous rend étranger à nous-même. Est-on assuré qu'elle nous permet d'accéder à une nouvelle dimension de notre existence, réflexive et libre. La question socratique « Qu'est ce que l'Homme? » implique que l'Homme n'est pas un objet qu'on peut connaître objectivement mais une énigme pour lui-même. Le sujet invite donc à penser la spécificité de l'existence humaine.

A partir de là, Sartre explore un grand nombre de thèmes fondamentaux, comme celui des émotions, de l'imaginaire, de l'ego du point de vue « anthropologique », comme étant reliés entre eux par cette conception de la conscience et autour de laquelle ils ne font que graviter. La conception de Sartre de la conscience est une clef de voûte pour toutes ces

⁵⁷ *Ibid.* p. 131: « Le désir est manque d'être, il est hanté en son être le plus intime par l'être dont il est désir. Ainsi témoigne-t-il de l'existence du manque dans l'être de la réalité humaine. Mais si la réalité humaine est manque, par elle surgit dans l'être la trinité de l'existant, du manquant et du manqué ».

⁵⁸ *Ibid.* p. 514.

⁵⁹ *Ibid.* p. 29.

questions. Elle demeure une sorte de coquille vide, de part son caractère simple, austère, radical. Curieusement, chez Sartre, la conception de la conscience de soi, extrêmement élémentaire commande une structure complexe de la réalité humaine. Sartre renonce à la questionner et l'analyser pour elle-même au profit de toutes les grandes questions concernant l'homme. L'idée qu'il se fait de la conscience de soi s'accommode de moins en moins des fonctions que son système philosophique lui assigne.

La conscience est donc pure présence à soi, vide au regard de la complexité des problèmes qu'elle produit, par exemple la liberté. La conscience de soi n'est pas sujet, et la philosophie de Sartre n'est pas une philosophie du sujet.

2.3. Etrangeté du sujet

Dans *La transcendance de l'ego*, Sartre défend la thèse que les états, les qualités et même le moi sont des objets transcendants à la conscience. Mais cette conscience ne coïncide pas avec moi-même. En d'autres termes, en prenant l'exemple de l'amour, l'amour n'est pas un « objet » devant *ma* conscience, mais *un* objet devant une conscience qui me déborde: le sujet subit le fait qu'elle ne soit qu'un objet devant une conscience que je ne préside pas et dont je ne suis pas l'habitant. Pour Sartre, le sujet ne se laisse pas réduire à une sorte d'instance autonome et transparente: « Ainsi, dans ce que nous appellerons le monde de l'immédiat, qui se livre à notre conscience irréfléchie, nous ne nous apparaissons pas *d'abord* pour être jetés *ensuite* dans des entreprises. Mais notre être est immédiatement "en situation", c'est-à-dire qu'il *surgit* dans des entreprises et se connaît d'abord en tant qu'il se reflète sur ces entreprises. Nous nous découvrons donc dans un monde peuplé d'exigences, au sein de projets "en cours de réalisation": j'écris, je vais fumer, j'ai rendez-vous ce soir avec Pierre, il ne faut pas que j'oublie de répondre à Simon, je n'ai pas le droit de cacher plus longtemps la vérité à Claude »⁶⁰. Pour le sujet, l'ambiguïté existe, elle trouble la conscience subjective, parce que le *moi* n'est que le résultat d'une constitution de la part d'une conscience absolue et non subjective.

Dans sa défense de la conscience transparente, le sentiment n'est pas exactement présent comme « un objet devant ma conscience ». De même, la liberté ne s'affirme pas uniquement en ce que je n'aurais qu'à « valoriser librement » un objet dans la suite de ma vie. Nous pouvons illustrer ceci avec la crise mystique de ses quinze ans. Dans *L'être et le néant*, au passage consacré à « mon passé », à la question suivante: « Cette crise mystique de ma quinzième année, qui décidera si elle "a été" pur accident de puberté ou au contraire premier signe d'une conversion future ? »⁶¹, Sartre répond : « Moi, selon que je déciderai — à vingt ans, à trente ans — de me convertir. Le projet de conversion confère d'un seul coup à une crise d'adolescence la valeur d'une prémonition que je n'avais pas prise au sérieux. Qui décidera si le séjour en prison que j'ai fait, après un vol, a été fructueux ou déplorable? Moi,

⁶⁰ *Ibid.* p. 76.

⁶¹ *Ibid.* p. 579.

selon que je renonce à voler ou que je m'endurcis. Qui peut décider de la valeur d'enseignement d'un voyage, de la sincérité d'un serment d'amour, de la pureté d'une intention passée, etc. ? C'est moi, toujours moi, selon les fins par lesquelles je les éclaire »⁶². Selon Sartre, c'est en effet le choix qui décide de la valeur de tel incident au passé. C'est mon libre projet qui détermine le sens de cet événement. La valeur que nous accordons à un incident de notre vie renvoie à un libre choix, il concerne la place du sentiment dans mon être au monde total. Une vocation est un incident de la vie que l'on charge d'un choix d'une valeur massive. Le choix implique que la nature du sujet l'interdit d'avance d'être « pris tout entier » par quoi que ce soit. Le sujet garde forcément toujours en lui « des places réservées pour autre chose ». Par conséquent, cette impossibilité au sujet d'être pris dans sa totalité par quoi que ce soit, toute distinction entre un sentiment vrai ou un sentiment faux établit l'ambiguïté du sujet, voire sa confusion. Nous ne sommes jamais tout entier; par suite, cela signifie que tout moyen nous est ôté de qualifier des sentiments comme authentiques. Sartre impose une distinction stricte entre une passion réelle et une passion imaginaire, car le sujet est par définition ce qu'il pense être. L'être du moi ne se définit pas par l'immanence ou par la transcendance d'un « je pense » mais comme « mouvement profond de transcendance ».

Il faut distinguer une conscience de soi immédiate et une conscience de soi réflexive, en jeu dans la prise de conscience. Le passage de l'enfance à l'adolescence permet d'éclairer ce point. L'enfant a une conscience de lui-même, largement dépendante du regard que ses parents posent sur lui. Il est ce que ses parents lui disent qu'il est. L'adolescent se cherche, subit de multiples influences. Il prend conscience de lui-même comme d'un être libre, qui a des choix non évidents à opérer. Prendre conscience de soi, c'est s'éprouver face au monde, c'est faire des expériences, au risque de se perdre. Ce moment est celui de l'aliénation: « l'attitude réflexive est exprimée correctement par cette fameuse phrase de Rimbaud (dans la lettre du voyant) "Je est *un autre*" »⁶³.

2.4. L'affirmation de soi comme sujet libre.

La liberté demeure absolue, ce qui ne veut pas dire que le sujet est libre d'être ou de ne pas être malade. Cela veut dire que c'est parce que le sujet est libre qu'il est contraint de faire sienne de sa liberté. Le sujet est condamné perpétuellement à vouloir ce qu'il n'a pas voulu. Le paradoxe de la liberté est en quelque sorte celui-ci: « Totalement déterminé et totalement libre. Obligé d'assumer ce déterminisme pour poser au-delà les buts de ma liberté »⁶⁴, Si le sujet doit se décider face à telle situation, c'est uniquement à cause d'une liberté à laquelle il est condamné. L'alliance entre l'infinité d'une liberté et la finitude de nos choix concrets est le thème parcouru dans *L'être et le néant*. Sartre procède à une distinction

⁶² *Ibid.* p. 579.

⁶³ Jean-Paul SARTRE, *La transcendance de l'ego*, op. cit. p. 78.

⁶⁴ Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 449.

entre deux notions de libertés: une « liberté ontologique » et une notion de « liberté en situation »⁶⁵.

Sartre montre que l'envers de la liberté n'est pas, comme on serait tenté de le croire, le déterminisme, mais le fatalisme d'une « conscience enchaînée »: « Le caractère essentiel de la conscience enchaînée nous paraît être la fatalité. Le déterminisme — qui ne saurait en aucune façon s'appliquer aux faits de conscience — pose que, tel phénomène — étant donné, tel autre doit suivre nécessairement. Le fatalisme pose que tel événement doit arriver et que c'est cet événement futur qui détermine la série qui mènera jusqu'à lui. Ce n'est pas le déterminisme, c'est le fatalisme qui est l'envers de la liberté »⁶⁶, c'est-à-dire, une conscience où manque précisément « la représentation du possible »⁶⁷. Si la conscience est un « piège aux alouettes fascinant et engluant »⁶⁸, c'est parce qu'elle est directement liée à la liberté. Si la liberté est totale, si l'homme est condamné à être libre, c'est la conséquence de la dissociation entre la conscience et l'ego, c'est l'objet de *La transcendance de l'ego*. La conscience est un champ transcendantal impersonnel, conscience qui, une fois « purifiée du Je, n'a plus rien d'un *sujet*, ce n'est pas non plus une collection de représentations: elle est tout simplement une condition première et une source absolue d'existence »⁶⁹. La conscience « irréfléchie étant projection, spontanée à soi vers ses possibilités ne peut jamais se tromper sur elle-même: il faut se garder, en effet, d'appeler erreur sur soi les erreurs d'appréciation touchant la situation objective — erreurs qui peuvent entraîner dans le monde des conséquences absolument opposées à celles qu'on voulait atteindre, sans cependant qu'il y ait eu méconnaissance des fins proposées »⁷⁰. Sa notion de la conscience nous met à la hauteur d'un défi qui ne fait qu'accroître l'urgence de nous interroger sur le rôle et le statut de cette conscience.

Certes, dans certains cas, un homme peut cultiver une conscience morbide de lui-même qui le paralyse. Un dépressif s'auto-analyse en permanence sans pouvoir agir. On peut citer Roquentin, dans *La Nausée* de Sartre. Mais, prendre conscience de soi, de sa situation, permet normalement d'agir sur celle-ci. Grâce à la distance réflexive, l'Homme se détermine librement, il affirme ainsi un pouvoir sur lui-même. Le moment de l'adolescence est à dépasser, si rien n'est écrit d'avance, si je n'ai pas d'identité assurée, je peux ainsi décider de mon avenir.

L'Homme, parce qu'il est libre, ne peut prédire son avenir. Il est ce qu'il choisit d'être. Mais que choisirait-il demain? Lui-même ne le sait pas encore, c'est donc la dimension temporelle de l'existence humaine qui éclaire la notion d'étrangeté. L'avenir est énigmatique, mais cela suppose que le présent est le moment de la liberté. D'autre part, comme la

⁶⁵ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, op. cit. p. 569: « il n'y a de liberté qu'en situation » et *Ibid.* p. 591: « Mais aussi ne suis-je jamais libre qu'en situation ».

⁶⁶ Jean-Paul SARTRE, *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940, p. 68.

⁶⁷ *Ibid.* p. 68.

⁶⁸ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, op. cit. p. 128.

⁶⁹ Jean-Paul SARTRE, *La transcendance de l'ego*, op. cit. p. 87.

⁷⁰ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, op. cit. p. 550.

psychanalyse l'a montré, en prenant conscience de mon passé, je me libère de mes traumatismes passés.

2.5. La justification, notion sans objet

Le rapport que nous avons à l'objet ne vient que de l'objet. Il n'y a, en nous, aucune prédisposition, aucune intention ou détermination qui fait que l'on peut être attiré par un objet. Si je suis attiré vers un objet, c'est parce qu'il est attirant, sans aucune autre espèce de raison. Il n'y a rien, en moi, aucune inclination qui pourrait être à l'origine de mon inclination vers cet objet. Haïr quelqu'un ou aimer quelqu'un c'est se trouver soudain en face d'une personne dont on éprouve la qualité objective de « haïssable » ou bien d'une personne dont on éprouve la qualité objective d'« aimable ». C'est sur lui que la haine ou l'amour s'affiche, et non sur un état mental interne. Il y a donc des réactions subjectives, haine, amour, crainte, sympathie qui ne sont que des manières de découvrir le monde. Quand elles apparaissent, elles se dévoilent chacune à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. La conscience ne repose sur rien et ne présuppose rien et par conséquent il y a une réalité dont le rapport à la liberté est question de choix: « être c'est *se choisir*: rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter*. Elle est entièrement abandonnée. sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas un être: elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être »⁷¹.

Il n'y a pas lieu non plus d'attribuer à l'inconscient, et à ses pensées, une fonction dans le mécanisme de nos pensées conscientes, ni même un rôle quelconque. Nous n'avons aucunement besoin de nous référer à des actes psychiques inconscients qui seraient, ou pourraient être responsables de nos actes.

Et voici « le sens de son existence: c'est qu'elle est conscience d'être de trop. Elle se délue, elle s'éparpille, elle cherche à se perdre sur le mur brun, le long du réverbère ou là-bas dans la fumée du soir. Mais elle ne s'oublie *jamais*; elle est conscience d'être une conscience qui s'oublie »⁷².

Rien ne « motive » la conscience du dedans, ce qui implique que toute « affinité primordiale » entre conscience et monde se voie remise en question. C'est pourquoi, comme on le verra aussi au chapitre suivant, Sartre insiste tant sur le caractère opaque « effrayant » et « indigeste » de l'Être: « L'Être est effrayant. Tout d'abord, comme il n'est pas *pour-soi*, il se révèle dans son être comme pure et totale obscurité »⁷³. Ou encore: « L'Être est *indigeste*. Du même coup, la conscience prend conscience qu'elle ne peut ni produire ni supprimer l'Être »⁷⁴. Il s'affirme et s'impose à elle inexorablement, sans qu'elle ne puisse s'accommoder à sa manifestation et sans bénéficier de quelque « parenté », de « reconnaissance »,

⁷¹ *Ibid.* p. 516.

⁷² Jean-Paul SARTRE, *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938, pp. 212-213.

⁷³ Jean-Paul SARTRE, *Vérité et existence*, Gallimard, Paris, 1989, p. 85.

⁷⁴ *Ibid.* p. 87.

« réconnaissance ». Là où la conscience reste immotivée et inconditionnelle, l'Être auquel elle se rapporte apparaît de manière essentiellement contingente « et de ce seul fait, une vie commence toujours sans tremplin. Elle surgit au milieu d'une situation absolument neuve et sans user de l'acquis puisqu'en réalité l'acquis *fait partie de la situation* »⁷⁵, elle est « non déductible ».

Avec Sartre, tout commence par la contingence, « l'essentiel, c'est la contingence », il n'y a pas de raison pour que quelque chose existe plutôt que rien. Il n'y a pas de raison pour que j'existe. Tous les systèmes philosophiques qui se sont fixés pour but, sous le signe de la recherche de la vérité, de justifier non seulement notre existence sont nuls et non avendus. La contingence est une naissance, en une rupture radicale, sans rien pour nous fonder, pour nous faire croire que nous sommes essentiels, orientés, ou déterminés. Nous voici donc condamnés à agir sans garde-fous, sans ces garde-fous qui, à chaque instant, servent de repères et masquent l'angoisse: « les réveils, les écriteaux, les feuilles d'impôts, les agents de police... ». A l'énumération de Sartre dans *L'Être et le Néant*, nous pouvons en ajouter bien d'autres: la ceinture de sécurité, le casque des cyclistes, l'encadrement des colonies de vacances, les dates de péremption, les contraintes sans limites. La contingence est un absolu selon lequel originairement rien ne justifie d'exister. Mais l'homme ne supporte pas de « décider seul, injustifiable et sans excuse » et il masque cette contingence par des consignes, des concepts, des tâches, des habitudes, des structures familiales, professionnelles, politiques. Elles constituent des freins à notre liberté: « les valeurs des "honnêtes gens" sont semées sur ma route comme mille petites exigences réelles semblables aux écriteaux qui interdisent de marcher sur le gazon »⁷⁶. Ces bornes que nous nous fixons diffèrent pour chacun selon les uns et les autres, selon les moments et les situations. Ces conditions nous cernent de toutes parts, et à chaque instant tout peut craquer, à chaque instant on peut rompre, parce que la contingence est un absolu dans notre existence. Dans *La Nausée*, Roquentin fait l'expérience de cet absolu qu'il constate en disant « l'essentiel, c'est la contingence »⁷⁷. Au jardin public de Bouville, l'« existence » est envahie par l'exubérance de la racine de marronnier, Roquentin est fasciné par l'invasion provoquée dans l'immédiateté de cette énorme présence. Il est fasciné par l'effacement de toute distance. Ce qui l'entoure colle avant même qu'il en ait une représentation, les choses se révèlent à lui comme surabondance envahissante et fascinante: « l'existence est là, autour de nous, en nous, elle est *nous*, on ne peut pas dire deux mots sans parler d'elle et, finalement, on ne la touche pas. Quand je croyais y penser, il faut croire que je ne pensais rien, j'avais la tête vide, ou tout juste un mot dans la tête, le mot "être". Ou alors, je pensais... comment dire? Je pensais *l'appartenance*, je me disais que la mer appartenait à la classe des objets verts ou que le vert faisait partie des qualités de la mer. Même quand je regardais les choses, j'étais à cent lieues de songer qu'elles existaient: elles m'apparaissaient comme un décor. Je les prenais dans mes mains, elles me

⁷⁵ Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 32.

⁷⁶ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, op. cit. p. 76.

⁷⁷ Jean-Paul SARTRE, *La Nausée*. op. cit. p. 156.

servaient d'outils, je prévoyais leurs résistances. Mais tout ça se passait à la surface. Si l'on m'avait demandé ce que c'était que l'existence, j'aurais répondu de bonne foi que ça n'était rien, tout juste une forme vide qui venait s'ajouter aux choses du dehors, sans rien changer à leur nature »⁷⁸. Aussi sait-on qu'on existe, puisqu'on est là pour le dire et qu'on nous l'a toujours dit. Mais justement on le dit. Du coup, tout est classé et « l'existence avait perdu son allure inoffensive de catégorie abstraite: c'était la pâte même des choses, cette racine était pétrie dans de l'existence »⁷⁹, les significations et les modes d'emploi se substituent aux choses, on s'y repère et, grâce à eux, on se débrouille pour vivre. Le dévoilement de l'existence, son absolu irréductible dérègle tout cela, pâte même des choses, des chairs, mots évanouis, présence: « Les choses se sont délivrées de leurs noms. Elles sont là, grotesques, têtues, géantes et ça paraît imbécile de les appeler des banquettes ou de dire quoi que ce soit sur elles: je suis au milieu des Choses, les innommables. Seul, sans mots, sans défenses, elles m'entourent, sous moi, derrière moi. Elles n'exigent rien, elles ne s'imposent pas: elles sont là »⁸⁰. A partir de là, la vie commence: Roquentin saute du tramway, court au jardin et se met à chercher, à décider, à poursuivre à tout prix l'expérience de la nausée. Jusqu'à présent, il subissait, maintenant il vient de faire l'expérience de la nausée: « Ça ne va pas! ça ne va pas du tout: je l'ai, la saleté, la Nausée. Et cette fois-ci, c'est nouveau: ça m'a pris dans un café. Les cafés étaient jusqu'ici mon seul refuge parce qu'ils sont pleins de monde et bien éclairés: il n'y aura même plus ça; quand je serai traqué dans ma chambre, je ne saurai plus où aller »⁸¹. L'existence, c'est quelque chose qui arrive par bribes: un galet ramassé au bord de la mer, une main, un caillou, ces choses nous sont données, là, jetées à notre figure, sans signification, hors de toute fonction. Ces choses, ces objets, parce qu'ils sont sans signification « on s'en sert, on les remet en place, on vit au milieu d'eux: ils sont utiles, rien de plus. Et moi, ils me touchent, c'est insupportable »⁸². Roquentin lui-même est sans signification pour lui-même et pour les autres, dans le monde. En lui, tout se brouille, s'étire, se disperse, tout est à la fois conscience et monde d'un même coup. Le mélange fini par atteindre ses facultés de pensée: « J'ai un ressort de cassé: je peux mouvoir les yeux, mais pas la tête. La tête est toute molle, élastique, on dirait qu'elle est juste posée sur mon cou; si je la tourne, je vais la laisser tomber. Tout de même, j'entends un souffle court et je vois de temps en temps, du coin de l'oeil, un éclair rougeaud couvert de poils blancs. C'est une main »⁸³. Le cogito n'est plus « je pense, donc je suis », j'existe par ce que je pense, et comme je ne peux pas m'empêcher de penser, c'est mon existence qui déroule la pensée: « Ma pensée c'est *moi*: voilà pourquoi je ne peux pas m'arrêter. J'existe par ce que je pense... et je ne peux pas m'empêcher de penser. En ce moment même — c'est affreux — si j'existe, c'est parce que j'ai

⁷⁸ *Ibid.* pp. 161-162.

⁷⁹ *Ibid.* p. 162.

⁸⁰ *Ibid.* p. 159.

⁸¹ *Ibid.* p. 32.

⁸² *Ibid.* p. 23.

⁸³ *Ibid.* p. 33.

horreur d'exister. C'est moi, *c'est moi* qui me tire du néant auquel j'aspire: la haine, le dégoût d'exister, ce sont autant de manières de *me faire* exister, de m'enfoncer dans l'existence »⁸⁴.

L'homme, dans sa propre expérience, fait l'expérience d'un vide qui lui tombe dessus, il poursuit l'existence jusqu'en ce monde inconnu. Il affronte cette étrangeté, il ne la subit pas et c'est la sienne, en « intériorisant cette extériorité ». Il lui faut vivre cette crise. Sa liberté consiste à vouloir et à décider ce qu'il subit. C'est le cas de Genêt, qui, enfant, désigné comme voleur par les « honnêtes gens », ne trouve pour première issue à ce que les autres ont fait de lui que de décider à son tour « je serai un voleur ». Genêt, dans son innocence, reprend à son compte les valeurs des autres et revendique le vol comme mal.

C'est donc cela la contingence, c'est être là, c'est être de trop, puisqu'il n'y a aucune nécessité qui ne peut en répondre. C'est être là sans qu'il y ait de raison pour que quelque chose existe plutôt que rien. La contingence est aussi scandale. Elle est scandale pour les salauds, « les Salauds ont le droit d'exister »⁸⁵, pour ce beau monsieur qui passe dans la rue et s'identifie à des signes « légion d'honneur, moustache », « le beau monsieur existe Légion d'honneur, existe moustache, c'est tout »⁸⁶. Le salaud a le droit d'exister et il existe puisque c'est son droit. Elle est scandale pour les notables qui symbolisent l'ordre social et dont la place est au musée, portraits brunâtres, solennels, où ils paraissent dans leurs charges, à leur mort, entourés de leur famille. Elle est scandale aussi pour les victimes, pour l'exploitation des personnes, pour des travailleurs (aujourd'hui un employé en arrive à se suicider parce qu'il est harcelé). En fin de compte, elle est scandale pour chacun d'entre nous qui, quelque part, cherche à se valoriser, en s'accrochant à une croyance.

La conséquence est que l'existence est manquée, elle est toujours injustifiable. Du coup, la contingence est convertie en culpabilité puisque, justement, on est là sans aucune raison à donner. L'absence de raison et le fait que nous soyons là présentement sont à l'origine du sentiment de culpabilité. L'homme passe plus de temps, d'énergie à la recherche de la justification qu'à la création. Pour vivre, Sartre propose de se libérer d'un discours chrétien et moral où la justification nous encombre. Une vie est toujours manquée, la contingence est la nausée, l'ennui, le flottement, la peur, le chômage, la panique. La justification ne peut pas combler cette vie.

« Aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence », dit Sartre dans *La Nausée*⁸⁷, « la contingence n'est pas un faux-semblant qu'on peut dissiper; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite »⁸⁸. Nous devons alors accepter le risque qu'elle puisse tourner mal: moindre-être, tristesse, culpabilité, repentir, qu'il faudra, *en même temps, et dans cette incertitude*, faire qu'elle tourne au mieux. Cela sera alors création, générosité, don, désir, entreprise, il y a « transcendance de trop d'immanence », dit Sartre. La transcendance ne

⁸⁴ *Ibid.* p. 129.

⁸⁵ *Ibid.* p. 131.

⁸⁶ *Ibid.* p. 131.

⁸⁷ *Ibid.* p. 156.

⁸⁸ *Ibid.* p. 156.

renvoie à aucun au-delà, si ce n'est à celui que nous créons nous-mêmes en faisant émerger du non-être de L'être. La transcendance est toujours à recommencer. La contingence, par conséquent, n'est pas culpabilité, Sartre le dit expressément dans *l'Être et le Néant* à propos de la facticité. Le champ des possibles, en notre finitude, libère la contingence de toute trace de culpabilité. La culpabilité possède en lui-même un sens déviant⁸⁹. La contingence s'enlise parfois réellement dans la culpabilité, elle ne peut apparaître que comme culpabilité. Alors, c'est le goût de vivre qui doit nous permettre de surmonter l'assimilation de la contingence à la culpabilité. Plus fondamentalement, *ce sont les racines ontologiques qui rendent possible l'exigence éthique de cette dissociation*. La contingence doit être dissociée de la culpabilité. D'une part, la *facticité*, cette nécessité de fait dans laquelle je suis, d'autre part contingence dont je prends conscience, tiennent leur structure des *rappports entre l'être et le néant* que Sartre a analysés dès l'introduction de *l'Être et le Néant*. Il y a donc une confusion entre la finitude et la faute. Nous sommes depuis deux mille ans dans une pensée qui les confondent et leur séparation est une exigence éthique.

3. « Je me regarde dans le miroir »

En se fondant sur les textes de Paul, Luther opère une inversion. La question de la justification n'est pas de nous rendre justes nous-mêmes, désormais il est de nous voir, de nous reconnaître justifiés par la compréhension nouvelle que nous avons de nous-mêmes. Être juste, c'est d'abord se voir dans le miroir et ensuite se voir juste. Le miroir offre à comprendre et à lire en images. Il émet des signaux à saisir, en deçà du langage et au-delà des mots, qui sont des appels dont peut dépendre le sort de l'homme pécheur qui dépose des signes dans son désespoir. Ces signes sont peut-être perçus par une volonté divine. Mais le miroir possède en lui-même un double sens, une équivocité et cette ambiguïté semble cristalliser les apories où conduit notre vision et aussi notre désir de les dépasser⁹⁰. Mais aussi le miroir rassemble en lui les images de tout ce qu'il reflète, il peut paraître alors comme un principe d'unité ordonnant les images de la perception aux images conçues par la pensée. Il faudra examiner si le regard singulier du sujet possède en lui-même une présence du regard divin. Si c'est le cas, les termes du « voir » dans le miroir constituent une dialectique de l'immanence et de la transcendance. C'est pour éviter d'en rester à la contingence que saint Augustin invite à ne pas confondre « voir un miroir » et « voir à travers le miroir »⁹¹.

Dans la suite, nous ne retenons pas la réflexion sur le « miroir », c'est-à-dire l'objet proprement dit, ni sur l'« image », c'est-à-dire ce que l'on voit dans le miroir, ni sur la « ressemblance », c'est-à-dire sur le fait de savoir si c'est bien « moi » qui est l'image. Nous

⁸⁹ cf. « Préface à *Aden Arabie* », in Jean-Paul SARTRE, *Situations IV*.

⁹⁰ 1 Co 13, 11-12: « Aujourd'hui nous voyons dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui, je connais d'une manière imparfaite, mais alors je connaîtrai comme je suis connu ».

⁹¹ AUGUSTIN (saint), *De Trinitate*, II, « Les images », 1. XV, XXIII, 44, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, pp. 540-541.

nous attachons à l'acte de celui qui se regarde, c'est-à-dire ce que fait *le vilain petit canard*, à savoir l'expérience existentielle qu'il éprouve.

C'est donc « Je me regarde dans le miroir » qui constitue notre point de départ comme « acte » pour permettre la réflexion sur le problème qui nous occupe. En premier lieu, nous affirmons ainsi la prééminence du « voir » sur l'« être vu ». Nous commençons par une expérience personnelle (« je me regarde ») à l'aide de l'objet (« le miroir »). Certes, Sartre aboutit à une conclusion qui n'est pas celle de l'être justifié: « Je m'arrache de la fenêtre et parcours la chambre en chancelant; je m'englué au miroir, je me regarde, je me dégoûte: encore une éternité. Finalement j'échappe à mon image et je vais m'abattre sur mon lit. Je regarde le plafond, je voudrais dormir »⁹².

Luther partage avec Sartre au moins les deux positions suivantes: d'une part tout commence avec le sujet; d'autre part la découverte sur soi vient d'un « voir ». En s'adressant à Garcin, dans la scène V de *Huis clos*, Estelle se poudre et cherche une glace d'un air inquiet, « Monsieur, avez-vous un miroir? »⁹³, elle « déclare douter de son existence lorsqu'elle ne peut se voir dans un miroir. Adeptes du "Je me vois, donc je suis", Estelle est le type même de la conscience aliénée par son image »⁹⁴.

« Je me vois, donc je suis » pourrait être un programme qui nous permettrait de comprendre la justification. Ici, le « voir » précède le « penser ». C'est ce à quoi nous oblige une pensée à partir du miroir. Elle est une mise à l'épreuve. En effet, voir son image nous conduit à rejoindre l'esprit, lieu dans lequel les images acquièrent leur autonomie. Et, ainsi, la vision en miroir contiendrait-elle en elle-même la solution à la question de la justification: « se voir », serait-ce ce qui permet de « se voir transformé »? Pour un être humain, « se voir transformé », serait-ce qu'il existe un miroir sans limitation, croire qu'il est possible d'en approcher la perfection. Il semblerait que l'acte de se voir (« je me regarde dans le miroir ») consisterait non plus à saisir du regard une réalité, mais à être en elle, à s'y confondre. Il semblerait qu'il bouleverse l'expérience. Il semblerait que l'action de se voir rende notre vision tout à fait étrangère à la compréhension commune. En final, nous serions un « je ne sais quoi de caché » qui se reconnaît, une âme justifiée.

Nous poursuivons notre exploration par l'étude qui va suivre de deux romans en vue d'établir quel est cet être que je vois dans le miroir. En est-il comme Sartre le dit de la sincérité, « un incessant jeu de miroir et de reflet, un perpétuel passage de l'être qui est ce qu'il est, à l'être qui n'est pas ce qu'il est et, inversement, de l'être qui n'est pas ce qu'il est à l'être qui est ce qu'il est »⁹⁵. Et si nous retenons la littérature pour poursuivre cette étude, c'est aussi parce que littérature et philosophie se réfléchissent, « comme la littérature, la philosophie selon Sartre est totalité, et l'image spéculaire lui vient de nouveau sous la plume:

⁹² Jean-Paul SARTRE, *La Nausée*. *op. cit.* p. 48.

⁹³ Jean-Paul SARTRE, *Théâtre*, Gallimard, Paris, 1947, p. 135.

⁹⁴ François NOUDEMANN, *Huis clos et Les mouches de Jean-Paul Sartre*, Gallimard, Folio, Paris, 1993, pp. 84-85.

⁹⁵ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, *op. cit.* p. 106.

“pour être vraiment philosophique, ce miroir doit se présenter comme la totalisation du Savoir contemporain” »⁹⁶.

⁹⁶ Christian GODIN, *La Totalité, 3, La philosophie*, Champ Vallon, Seyssel, 2000, p. 507, avec la citation de Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, I, Gallimard, Paris, 1962, p. 20.

CHAPITRE II

Justification et séparation

Dans l'acte « je me regarde dans le miroir », nous établissons maintenant que le miroir est aussi un lieu de déroute, d'opacité. A trop vouloir circonscrire le miroir comme l'espace de la reconnaissance de soi on oublierait sans doute qu'il est aussi un lieu de désorientation et de déroute. Alors que le sujet cherche une union avec lui-même par le rapprochement, il se découvre d'autant plus séparé par l'éloignement. Si le miroir attire, rapproche, il se trouve qu'il suscite autant l'éloignement, l'épreuve de l'inaccessible, de la souffrance. Lorsque « je me regarde dans le miroir » c'est fondamentalement la solitude qui demeure, celle d'être soi. Le pathos du regard n'évolue pas, il ne produit pas une conversion radicale, il ne permet pas la justification du pécheur. Tout se passe comme si le miroir crée un envoûtement dans lequel celui qui voit et ce qu'il voit se brise. Il semble que dans cet échange, une brèche est ouverte. Elle est ouverte par la présence d'une tierce personne. Nous verrons dans *Ulysse* que l'émergence de cette personne crée une notion de point de vue. Dès lors, lorsque « je me regarde dans le miroir », je suis en présence d'une tierce personne qui me juge, m'empêchant de me reconnaître juste, parce qu'elle prend la place de l'oeil divin. Nous pouvons aussi formuler une autre hypothèse, à savoir que c'est Satan qui s'introduit lorsque « je me regarde dans le miroir ». En effet, Satan pervertit la ressemblance. Il vient jeter le trouble en proposant une ressemblance encore plus grande et plus forte qui devrait rendre l'image semblable à son modèle. La tentation de Satan, c'est de proposer une « ressemblance d'égalité »¹ mais qui n'est autre qu'une ressemblance usurpatrice, car elle est une « ressemblance de rivalité »², Alors commencent « l'errance, la souffrance, l'histoire, le

¹ Agnès MINAZZOLI, *La première ombre*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990, p. 113.

² *Ibid.* p. 113.

temps »³. La souffrance, la séparation, devient une preuve de l'existence. Elle protège le sujet contre sa propre disparition, dans la mesure où elle est à la fois un signe et un signal, un trait de ressemblance avec le Dieu sauveur.

La conscience de soi peut se dire aussi « se voir dans le miroir ». Le visage et son image dans le miroir, parce qu'il nous identifie et nous singularise le plus, permet de nous reconnaître des autres, en donnant une représentation de nous-mêmes. Si je perçois l'autre à partir de son image, j'accorde une prééminence à mon rôle de spectateur. C'est bien ce que signifie le latin *vis*, qui recèle une connivence expresse avec la vision, comme le grec *prosôpon* qui signifie « devant les yeux d'autrui », atteste aussi la vision. C'est aussi ce que nous retrouvons dans le français personne: visage, masque, personnage. Le visage, notre visage, dans cette étrange proximité que nous entretenons lorsque nous nous regardons dans le miroir, est ce qui nous touche le plus.

Comme le miroir, fabriqué par une main, le roman est lui-même écrit par une main, bien qu'il suppose en plus de la main qui l'écrit, une intrigue qui nous guide jusqu'au seuil du dénouement. Comme le miroir qui nous rapproche de nous-mêmes, qui nous ouvre à la connaissance de nous-mêmes, au point de pouvoir susciter des souffrances, le roman nous ouvre à la proximité avec nous-mêmes et il fait voir les souffrances qui se dissimulent dans la singularité inaccessible de l'expérience de chaque être humain.

Nous allons quitter le terrain de la philosophie. Alors que la philosophie ne doit pas étonner, parce que son rôle est de clarifier le savoir, le roman peut se permettre d'étonner. C'est la différence entre la philosophie et tous les autres genres littéraires. Un roman, c'est un miroir que l'on promène le long du chemin de notre vie. Le monde est un miroir, et tout se passe comme si le roman était un miroir reflétant un monde qui lui-même est un miroir qui reflète chacun de nous, au point de nous faire souffrir quand il nous reflète mal, c'est-à-dire autrement que ce que nous sommes ou que ce que nous souhaitons être. Miroir du miroir, le roman apparaît ainsi comme le lieu d'un spectacle complexe qui fait voir le monde à la fois tel qu'il est et dans ses difformités. C'est pourquoi le monde se donne, à son tour, comme spectacle de nous-mêmes, dévoilant la terre inconnue qui nous constitue.

Nous concentrons la réflexion sur deux écrivains qui ont utilisé le miroir pour d'autres types de réflexions que celle d'une image servile, sans véritable réflexion pensante. De l'auteur de « Blanche neige » jusqu'à celui de « Harry Potter », en passant par beaucoup d'autres, le miroir n'a cessé d'intriguer les écrivains. Il a joué ces rôles multiples en faveur d'une altérité polymorphe, où les visages se succèdent et se modifient, renforçant davantage les effets qui prennent place dans *Ulysse* de Joyce ou dans le mythe de Narcisse.

³ *Ibid.* p. 113.

1. Ulysse, homo duplex

Rien n'est plus éternel que l'actualité. En vérité, il n'y a aucune difficulté à faire d'Ulysse un autre soi-même. Il semble toujours avoir été là, toujours présent, vivant, actuel, au coeur de l'humanité⁴. C'est un peu comme si ce héros mort depuis longtemps habite des hommes encore vivants. La durée, c'est une succession de moments périssables, de moments séparés, mais semblables entre eux, c'est ce que nous pouvons retenir de la vie d'*Ulysse*. Il n'y a que des moments. Après trois mille ans, *Ulysse* nous est proche. S'il y a bien un héros qui a affronté la question de la séparation, c'est *Ulysse*. Cette séparation revit dans la reconnaissance d'Ulysse et de Pénélope.

2.1. Incipit tragoedia (I)

Ulysse, de James Joyce, commence en montrant Stephen Dedalus à Dublin où il a été rappelé par un télégramme au chevet de sa mère mourante. Il s'est installé dans la Tour Martello de Sandycove avec son ami Buck Mulligan. Les deux hommes ne se ressemblent pas. Stephen Dedalus se voit accusé d'avoir en lui de la maudite essence de jésuite. C'est un jeune homme désillusionné, en proie au doute, un artiste conscient de sa stérilité. Son orgueil brimé le pousse à mépriser la chair et à affirmer une liberté spirituelle absolue. L'Ulysse moderne est Léopold Bloom, un démarcheur publicitaire. Son père, Rudolph Virag, Juif d'origine hongroise converti au protestantisme, avait changé son nom en Bloom après son arrivée en Irlande. Peu après le suicide de ce géniteur mélancolique, Léopold se convertit au catholicisme pour épouser Marion Tweedy, une chanteuse qui participe à des tournées dans toute l'Irlande. Ensemble Poldy et Molly ont eu une fille, Millicent, qui a maintenant 15 ans, et un fils, Rudy, qui ne vécut que 11 jours. Bloom est un homme simple, petit bourgeois discret, bienveillant et tolérant. C'est aussi un sceptique, conscient de sa solitude, ferme dans ses idées et qui croit à l'amour du prochain. La femme de Bloom, à la différence de Pénélope, collectionne les amants. Le dernier en date est le séduisant chanteur Dache Boylan.

L'histoire se déroule le jeudi 16 juin 1904, de 8h00 du matin à 3h00 de la nuit. Le jeudi est le jour de Zeus dont un symbole est le tonnerre, que Joyce assimile à un appel divin et qui va effectivement se faire entendre aux premières heures de la nuit. Le jeudi évoque également le jeudi saint⁵. La raison pour laquelle Joyce a choisi cette date du 16 juin 1904 alors qu'il n'a lui-même séjourné dans la Tour Martello qu'en septembre 1904, est liée à la

⁴ Jacques DERRIDA, *Ulysse gramophone*, Éditions Galilée, Paris, 1987, p. 97: « Tout ce qu'on peut dire d'*Ulysse*, par exemple, s'y trouve d'avance prévenu, y compris, nous l'avons vu, la scène de la compétence académique et l'ingénuité du méta-discours. Nous sommes pris dans ce filet ». La scène de la « compétence académique » dont parle l'auteur est la description de tout ce qui arrive dans l'avion qui l'emmène à Tokyo pour un colloque, l'auteur trouve dans l'ouvrage tout ce qui arrive dans la préparation de ce travail.

⁵ *La Divine Comédie* commence le jeudi de Pâques 7 avril 1300; le jeudi suivant, Dante traverse le Paradis en une seule journée.

personne qui a eu le plus d'influence sur sa vie et son oeuvre: sa future compagne Nora Barnacle, qu'il avait abordée six jours plus tôt et avec laquelle il eut un rendez-vous ce jeudi-là. Les lieux de l'action d'*Ulysse*, ce sont les rues et les établissements de Dublin qui constituent le Labyrinthe dans lequel Stephen Dedalus se considère prisonnier, comme son éponyme dans celui de Cnossos.

Les trois premiers épisodes constituent la Télémachie, les quatorze suivants les tribulations d'Ulysse, les trois derniers le retour en Ithaque. A chaque épisode sont associés un organe, un art, une couleur et une technique littéraire. Le monologue final de Molly peut être considéré comme une annexe : il est associé à la chair qui vient en quelque sorte remplir l'organisme constitué par les épisodes sur Bloom.

Le Télémaque du roman est Stephen Dedalus, c'est en grande partie James Joyce lui-même avant son exil d'Irlande. Elevé dans la religion catholique, Stephen Dedalus s'est insurgé contre la bigoterie de ses compatriotes et l'ordre social en général. Il refuse de servir aucune idéologie.

1.2. Corpus (I)

Joyce commence son roman en présentant Buck Mulligan, homme bien en chair et majestueux. Il descend des marches, il est en robe de chambre de couleur jaune, et tient à la main un bol mousseux sur lequel reposent son rasoir, ainsi qu'un miroir⁶. Buck Mulligan est donc devant le miroir. Les gestes et les paroles de Buck Mulligan portent en dérision un certain nombre de traits de la religion catholique, dominante en Irlande. En effet, il commence par une bénédiction qu'il adresse à la tour, à la campagne environnante et aux montagnes qui s'éveillent: « Il éleva le bol et psalmodia: — *Introibo ad altare Dei.* »⁷. Cela l'entraîne jusqu'à qualifier son ami Stephen Dedalus d'« abominable jésuite »⁸. Puis en le voyant, « il s'inclina dans sa direction, en traçant de rapides croix en l'air, avec des hochements de tête et des gloutonnements »⁹. Il évoque encore, à d'autres reprises, la bénédiction du Seigneur, invoque le nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et fait allusion à l'Eucharistie, à la figure du prélat du moyen âge, tout en répétant, à chaque occasion et à l'adresse de son compagnon, des surnoms de l'Ordre de la Compagnie de Jésus. Aussi caricaturaux qu'ils puissent paraître, grâce à l'écriture raffinée de Joyce, ces traits font prévaloir une dimension symbolique qui apparaîtra, avec force, lorsqu'on se rapprochera du centre de l'intrigue, de cette première

⁶ James JOYCE, *Ulysse*, traduction d'Auguste MOREL, assisté de Stuart Gilbert, entièrement revue par Valérie Larbaud et l'Auteur, Gallimard, Paris, 1948, p. 7: « Buck Mulligan parut en haut des marches, porteur d'un bol mousseux sur lequel reposaient en croix rasoir et glace à main ». Ce travail sur Ulysse de James Joyce reprend une étude publiée in Lambros COULOUBARITSIS, *La proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde*, Éditions Ousia, Bruxelles, 2005, pp. 533-546, revue et augmentée par une présentation d'*Ulysse in COLLECTIF, James Joyce*, cahier dirigé par Jacques Aubert et Fritz Senn, Éditions de l'Herne, 1985, pp. 96-100.

⁷ *Ibid.* p. 7.

⁸ *Ibid.* p. 7.

⁹ *Ibid.* p. 7.

partie du texte. L'auteur met en scène une intrigue autour de la mort de la mère de Stephen Dedalus, du fait que celui-ci avait refusé de se mettre à genoux et de prier pour elle qui le lui demandait sur son lit de mort. Face à ce fil rouge qui à la fois trace le chemin vers le coeur de l'intrigue, où bat à son rythme la souffrance invisible de Stephen Dedalus, et porte en dérision l'hypocrisie jésuite et les médiations rituelles, se dresse un autre fil rouge, plus terre-à-terre, autour du miroir.

Ces deux fils rouges se nouent au moment propice, en faisant ressortir les attitudes contrastées de deux protagonistes, la désinvolture apparente de Buck Mulligan, et l'air réservé de Stephen Dedalus.

Les moments qui se succèdent autour du miroir sont déterminants. Ils nous permettent de comprendre que le miroir s'avère être un élément majeur de la découverte de soi-même. L'homme devant son miroir infléchit anticipativement la radicalité de la position qui surdétermine l'unicité du visage en excluant à la fois ses parties et le contexte dans lequel il se place dans le face à face.

Buck Mulligan jette « un rapide coup d'oeil sous le miroir à main puis recouvert le bol d'un geste vif »¹⁰. Dans cette scène, les gestes invoquent le rite de l'Eucharistie en requérant le silence et la fermeture des yeux, pour mieux servir ce nouveau rite qui consiste à se raser la barbe, car les détails ne sont pas sans importance: il y est question, non du visage en son tout, mais de ses parties (l'oeil, la bouche, les dents): « guignant de l'oeil vers le ciel, il modula dans le grave un long sifflement Impératif, puis, comme ravi en extase, fit une pause; ses dents égales et blanches s'allumaient ci et là de points d'or, Chrysostomos. En réponse, deux puissants coups de sifflet vrillèrent le calme »¹¹. Chacun des éléments du visage est mis en scène avec une consistance qui ouvre, par l'ensemble, à un monde réunissant des dimensions essentielles de l'existence humaine: le ciel, la musique, l'extase, la parole en or de Jean Chrysostome. Le miroir rassemble tous ces traits en éveillant la gaieté du rite matinal, et pour aussitôt dégager les yeux des reflets afin de permettre à Buck Mulligan de se tourner vers ce « vieux frère »¹² qui l'observe, et dont le regard somnolent et contrarié l'oblige à le fixer, après avoir quitté d'un bond la plate-forme et rassemblé « sur ses jambes les pans flottants de sa robe de chambre »¹³. Le miroir ouvre ainsi à un monde d'une rencontre de regards qui se croisent et se fixent, et qui fait surgir aussitôt d'autres détails à propos du visage: « face de clair-obscur, replète: galbe ovale, mâchoire amère, tout le portrait d'un prélat, projeteur des arts, au moyen âge. Un sourire pacifique anima ses lèvres »¹⁴.

Stephen Dedalus est entraîné à son tour dans la valse des mouvements, il s'assoit à mi-chemin, accablé, en regardant Buck Mulligan « qui équilibrait son miroir sur le parapet, plongeait le blaireau dans le bol, et faisait mousser cou et joues »¹⁵. Mais alors que les gestes

¹⁰ *Ibid.* p. 7.

¹¹ *Ibid.* p. 7.

¹² *Ibid.* p. 7.

¹³ *Ibid.* p. 8.

¹⁴ *Ibid.* p. 8.

¹⁵ *Ibid.* p. 8.

de Buck Mulligan se succèdent au fil d'un regard précis dans le miroir, Stephen Dedalus fait surgir dans le dialogue la figure de Haines en se demandant si celui-ci va demeurer longtemps encore dans la tour, car il n'a cessé de délirer en rêve toute la nuit. Cet épisode met en scène l'horreur de la nuit. Un peu plus tard, Buck Mulligan « posa le blaireau et cria hilare... Puis commença de se raser avec soin (...) La joue rasée (...) affleura son épaule droite (...) il se rasait précautionneusement le menton (...). Il fit une grimace à la mousse de son rasoir (...). Il en essuya soigneusement sa lame »¹⁶. C'est à ce moment, peu avant qu'il savonne légèrement sa seconde joue, que Joyce accélère le rythme de son roman, en faisant surgir au coeur du débat la mort de la mère de Stephen Dedalus.

C'est par un jeu de mots qu'il déplace Buck Mulligan vers le parapet où il contemple la baie de Dublin, en s'exclamant: « La voilà bien la mer, celle d'Algy, la grise et douce mère. La mer pituitaire. La mer contractilo-testiculaire. *Epi oinopa ponton*. Ah, Dedalus, les Grecs. Il faut que je vous les fasse connaître. Il faut que vous les lisiez dans le texte. Thalatta! Thalatta! Elle est notre mère grande et douée. Venez voir »¹⁷. Aussitôt, après ces jeux de mots, il entraîne Stephen vers lui, il observe la mer et le Courrier débouchant du port de Kingstown. C'est à ce moment qu'un tournant s'accomplit dans les paroles de Buck Mulligan qui rompt le rythme de gaieté qui dominait jusqu'alors. Buck Mulligan s'adresse alors en termes de culpabilisation de son interlocuteur: « Notre puissante mère, dit Buck Mulligan. Et reportant soudain ses grands yeux inquisiteurs de la mer sur le visage de Stephen: — Ma tante croit que vous avez tué votre mère. C'est pour ça qu'elle ne voudrait pas me voir frayer avec vous. — Quelqu'un l'a tuée, fit Stephen, sombre. — Nom de Dieu, Kinch. vous auriez tout de même pu vous mettre à genoux quand votre mère mourante vous l'a demandé. Je suis un animal à sang froid comme vous. Mais penser que votre mère à son dernier soupir vous a supplié de vous agenouiller et de prier pour elle, et que vous avez refusé! Il y a en vous quelque chose de démoniaque... »¹⁸. Après la question de l'horreur de la nuit, nous revoilà dans les parages de la pensée de Lévinas qui, nous le verrons, porte l'attention, à travers la question du meurtre, sur le commandement biblique qui dit : « tu ne tueras point ».

Retenons dans ce passage cette entrée en scène du « visage » de Stephen fixé par un regard inquisiteur qui le singularise, orientant le discours, non pas vers un infini, mais vers un événement précis et dramatique, aussitôt allégé par des paroles ambivalentes et compensatrices qui qualifient Stephen Dedalus de « séduisant baladin..., le plus séduisant de tous les baladins »¹⁹. C'est à ce moment que Buck Mulligan se met à savonner sa seconde joue, avec « un sourire indulgent [qui] retroussait sa lèvre »²⁰, avant de poursuivre son mouvement, cette fois-ci « à longs traits, silencieux et grave »²¹. Cette atmosphère lourde traduit la distance qui s'impose dans le face-à-face entre les deux hommes pour mettre en

¹⁶ *Ibid.* pp. 8-9.

¹⁷ *Ibid.* p. 9.

¹⁸ *Ibid.* p. 9.

¹⁹ *Ibid.* p. 9.

²⁰ *Ibid.* p. 9.

²¹ *Ibid.* p. 9.

valeur une relation déstabilisée entre les deux hommes. Les paroles de Buck Mulligan résonnent si fort dans ce lieu que Stephen Dedalus tient son front dans sa paume, signe de désarroi, contemplant « le bore effrangé de sa manche noire, luisante »²². Il éprouve « une souffrance qui n'était pas encore de la tendresse »²³. Cette souffrance qui gagne son cœur lui est apparue en rêve depuis la mort de sa mère. Le rêve a cette capacité de transformer l'éloignement d'une mère par la mort en une relation insistante, qui nous renvoie au travail du rêve qui avait tant perturbé Freud. Selon la description de Joyce, son acteur y voyait « son corps dévasté, flottant dans la robe brune avec laquelle on l'avait enterrée, exhalait une odeur de cire et de bois de rose: son souffle, que muette et pleine de reproches elle exhalait vers lui fleurait faiblement les cendres mouillées »²⁴.

La densité de l'espace s'investit d'un rêve qui marque les lieux de sensations fortes, contextualisant le visage dans un monde où le visible et l'invisible s'enchevêtrent à travers une souffrance qui surgit à l'occasion de paroles blessantes. Dans la suite, les détails abondent à nouveau. Stephen Dedalus voit « le rond de la baie et de l'horizon [encercler] une masse liquide d'un vert terne »²⁵, qui lui rappelle un bol de porcelaine blanche à côté du lit de mort de sa mère qui avait contenu « la bile verte et visqueuse qu'elle avait arrachée à son foie gangrené dans des accès de vomissements qui la faisaient hurler »²⁶. Cette profusion extraordinaire d'images qui nous renvoient après la souffrance ressentie dans l'âme par Stephen, sous la pression des paroles de Buck Mulligan, à la douleur physique et à la souffrance psychique de sa mère. C'est par le jeu entre le passé et le présent, l'extérieur et l'intérieur, que Joyce anéantit d'un seul trait toutes les séparations et les écrans, en mêlant les multiples perceptions, l'affectivité, la mémoire, les responsabilités et les souffrances.. Mais ce ne sont pas les seules souffrances qui se succèdent dans l'espace de quelques lignes, puisque, auparavant, il a été question du délire de Haines, toute la nuit, qui a créé une situation d'horreur. Buck Mulligan demande bien à Stephen Dedalus s'il a eu « la frousse ». Celui-ci reconnaît qu'il a ressenti de la peur dans le noir avec un homme qu'il ne connaissait pas et qui, en divaguant, voulait tirer sur une panthère noire. C'est pourquoi si Haines restait il comptait filer.

1.3. Le miroir (I). La séparation par l'éclatement

Le miroir montre la réalité de la souffrance, en la transfigurant certes, mais en montrant au moins que c'est elle qui doit être pointée du doigt, car c'est elle qui anime la vie et construit l'intrigue qui l'exprime avec tous les éléments que le romancier cherche, selon son talent, à mettre en relief. Il marque la véritable altérité, parce que, dans leur morcellement, elles attestent la vie concrète dans sa profusion, sa richesse et sa complexité.

²² *Ibid.* p. 9.

²³ *Ibid.* p. 9.

²⁴ *Ibid.* p. 9.

²⁵ *Ibid.* p. 10.

²⁶ *Ibid.* p. 10.

Dans les rapports qui forment l'existence, les acteurs mis en scène vivent donc concrètement les épisodes d'une vie morcelée qui s'édifie à travers des morceaux que la narration parvient à reconstituer selon une unité plurielle révélant davantage la complexité du rapport entre les hommes. Cette constitution du monde, rendu proche par le miroir, en dissimule néanmoins beaucoup d'autres choses, constitutives d'un monde qui s'étend en dehors de la narration. Disons que, du fait qu'il est question ici d'un roman imaginé par James Joyce, ce qui n'est pas relaté dans le roman n'est rien. Il appartient au pur néant, alors que dans l'ordre d'une vie qui se constituerait par des événements et des choses analogues, ce dehors n'en demeurerait pas moins présent comme cet autre dont il n'est pas présentement question, et qui appartient au monde. C'est en fait dans cette différence, dans cette présence ou non d'un monde que se distingue la vie effective de la fiction, alors que la vie et la fiction se rapprochent, en dépit de l'irréalité de la fiction, par leur capacité à configurer la complexité d'un monde proche. Et c'est bien cette complexité qui permet de faire voir la souffrance, les multiples souffrances qui font du roman une sorte de miroir de la vie. A ce point la poursuite de la lecture de Joyce va nous permettre de discerner le sens de cette souffrance qui se révèle au fil du rite qu'il met en scène à travers le miroir.

Relayant le moment où la douleur fait hurler la mère de Stephen Dedalus, par une nouvelle mise en scène de Buck Mulligan qui « essayait de nouveau la lame de son rasoir »²⁷, Joyce précise qu'il « s'attaquait maintenant au pourtour de sa lèvre inférieure »²⁸. Joyce modifie cependant le contexte du dialogue, en faisant tourner la conversation autour des habits que Buck Mulligan souhaite prêter à Stephen Dedalus, notamment un vêtement gris que celui-ci refuse à cause de sa couleur. Dans sa réplique, Buck Mulligan, pour dire qu'il « ne peut pas les porter »²⁹ se confie « à sa figure dans le miroir »³⁰. Ici, le curieux de la situation vient de ce que Buck Mulligan s'adresse à son image dans le miroir. Il le fait avant de fermer méticuleusement son rasoir, en palpant l'épiderme lisse de la pulpe caressante de ses doigts. C'est la première fois, après tous les épisodes du rasage, que nous avons suivis partie par partie au cours d'un rite, qu'il est question du visage. Son visage est envisagé au demeurant comme sa propre image à laquelle il s'adresse, comme si la seule façon qu'il trouve pour se confier à lui-même était cet autre qui se reflète dans le miroir. Or, en mettant un point final au rite, Buck Mulligan fait aussitôt allusion à un autre rite, non plus celui de l'Eglise, mais de l'habillement qui obsède son interlocuteur, dont le refus le rend fou de rage : « Le protocole est le protocole, dit-il. Il tue sa mère, mais porter des pantalons gris, ça non »³¹.

Mais Stephen Dedalus a d'autres chats à fouetter, car quelque chose le ronge qu'il dévoilera bientôt en exprimant plus clairement sa souffrance autour du malentendu concernant la mort de sa mère qui crée une distance entre lui et Buck Mulligan. Mais,

²⁷ *Ibid.* p. 10.

²⁸ *Ibid.* p. 10.

²⁹ *Ibid.* p. 10.

³⁰ *Ibid.* p. 10.

³¹ *Ibid.* p. 10.

entretemps, un retournement de situation se produit autour du miroir. Tout d'abord, « Stephen détournant son regard de la mer, le reporta sur le visage plein, aux mobiles yeux bleu fumée »³², alors que Buck Mulligan, en faisant allusion à une rencontre de la veille, « fouetta l'air en demi-cercle avec la glace pour faire flamboyer au loin cette nouvelle dans le soleil qui maintenant irradiait la mer. Ses lèvres rasées riaient, et le rire s'empara du tronc bien musclé »³³. Dans cette mise en scène, le visage se laisse déborder par ce qui en fait la valeur véritable, les yeux et le regard qui le révèlent, et le miroir est détourné de sa fonction habituelle pour refléter des rayons dans la mer, comme un message qui renvoie au loin lorsque la voix est incapable d'y arriver. Mais cette longue trajectoire d'un geste englobant avait également un autre but, faire voir à Stephen Dedalus le visage qu'il offre depuis le réveil matinal et qui ne dévoile aucun sourire, en dépit de toutes les mises en scènes comiques et gaies méditées par Buck Mulligan pour faire passer de la joie.

Mettant le miroir en face de Stephen Dedalus, il s'exclame « — Contemplez-vous affreux barde »³⁴. Et « Stephen s'inclina vers le miroir offert que scindait une courbe craquelure, cheveu pointe en l'air. Tel que lui et les autres me voient. Qui a choisi ce visage pour moi? Ce museau de chien qui a besoin d'être épouillé »³⁵. Puis Buck Mulligan, avec un rire, « éloigna le miroir des yeux scrutateurs de Stephen »³⁶. Chaque mot de ce passage ouvre à une multiplicité de données. Stephen Dedalus qui scrute son visage, ce que lui et les autres voient; le hasard qui fait la singularité du visage, ses détails qui font sa beauté ou sa laideur. Voilà autant de traits qui ouvrent au monde du visage que le miroir reflète, et qui édifie des configurations d'un monde qui se dévoile dans sa complexité.

C'est lui aussi qui rompt le silence de Stephen Dedalus, lequel « recula, et désignant la glace de l'index, dit avec amertume : — un symbole de l'art irlandais, ce miroir fêlé de bonne à tout faire »³⁷. D'un seul coup, le miroir rassemble tout ce qui fait signe vers une souffrance singulière pour la diffuser au point que Buck Mulligan en vient à éloigner le miroir à cause de ce refus de se reconnaître dans le miroir. La fêlure du miroir dont l'origine demeure inconnue reflète ici la fêlure dans l'âme de Stephen qui s'est produite par une pression, par un choc dont l'origine demeure cachée. Les paroles de Stephen Dedalus surgissent comme une nouvelle fêlure entre les deux compagnons. C'est pourquoi, pour éviter que la fêlure crée la redoutable cassure, Buck Mulligan cherche brusquement à amorcer une approche. Il glisse son bras sous celui de son compagnon et l'entraîne le long du paraclet, « rasoir et miroir bringuebalant dans la poche où il les avait fourrés »³⁸. Et, pour renforcer cette proximité spatio-temporelle, pour la rendre plus fortement relationnelle, il adjoint la parole: « — Ce n'est pas bien de vous taquiner comme ça, Kinch, n'est-ce pas? fit-il bonasse.

³² *Ibid.* p. 10.

³³ *Ibid.* p. 10.

³⁴ *Ibid.* p. 10.

³⁵ *Ibid.* p. 10.

³⁶ *Ibid.* p. 10.

³⁷ *Ibid.* p. 11.

³⁸ *Ibid.* p. 11.

Dieu sait qu'il y a en vous plus qu'en aucun d'eux »³⁹. À travers les mots qui étaient ce dialogue se laisse voir la crainte que chacun des compagnons ressent à l'égard de l'autre, comme si leur relation passait une crise, une séparation, comme il dénote l'expression originaire grecque de *krisis*: « II craint la lancette de mon art comme je crains celle du sien. Le fer froid de la plume »⁴⁰.

Buck Mulligan y trouve, dans cet équilibre, le moment propice pour inviter Stephen Dedalus à réaliser un rapprochement en travaillant ensemble pour faire « quelque chose » de leur île: l'helléniser. Mais cela ne l'empêche pas de discerner les réticences qui guident, depuis le début, l'attitude de Stephen Dedalus, et qui font obstacle: « Pourquoi ne pas avoir confiance en moi? Qu'est-ce qui vous hérissé contre moi? Est-ce que c'est Haines? »⁴¹. Sur l'insistance de Buck Mulligan, Stephen Dedalus lui dévoile que le lendemain de la mort de sa mère, lorsqu'il lui a rendu visite chez lui, il l'a entendu répondre à sa mère, demandant qui était dans la chambre: « oh, ce n'est que Dedalus dont la mère vient de crever comme une bête »⁴².

Voilà les mots qui l'ont blessé. A Buck Mulligan qui se défend d'avoir voulu manquer de respect à la mémoire de la morte, tout en reprochant néanmoins d'avoir refusé de prier pour elle, Stephen Dedalus réplique qu'il ne pensait pas à l'offense faite à sa mère, mais à celle qui avait été faite à son égard. Les paroles d'autrefois avaient laissé en son âme des traces indélébiles, le concernant, lui, beaucoup plus que le choix qu'il avait assumé à l'égard de sa mère mourante. Pendant tout ce temps cette blessure le pressait, sans qu'il ait eu la force ou l'occasion de s'exprimer, de se libérer de la dépression qui couvrait en lui. C'est pourquoi, libéré cette fois-ci, grâce à la parole, « le sang battait dans ses yeux, troublait sa vision; il sentait la fièvre dans ses joues »⁴³. Une fois encore ce sont les parties de son visage qui s'expriment, qui expriment son âme. Tout porte à croire que c'est l'invisible en chacun ce nous qui marque la véritable source de l'altérité. Car, à travers l'histoire singulière de chacun de nous, il couve nos souffrances, produites par nos rapports aux autres et déterminant notre relation à autrui.

Dans ce début de l'*Ulysse* Joyce rompt donc rapidement le face à face entre ses deux protagonistes qui n'ont pas encore réalisé une amitié, et qui se scrutent pour voir s'ils ont accompli des projets communs, fondés sur des intérêts communs. C'est la voix de Haines qui neutralise leur confrontation, en les appelant pour entamer un nouveau rite, celui du petit déjeuner. Mais comme dans les tragédies antiques, où le moment crucial est porté par le chœur, et comme dans les Écoles où ce sont les cris des enfants pendant la récréation qui donnent un sens à la vie, ici aussi un interlude fait la transition vers le nouveau rite qui, à travers la convivialité, nourrit le corps. Le texte ne témoigne pas de la joie de vivre, comme

³⁹ *Ibid.* p. 11.

⁴⁰ *Ibid.* p. 11.

⁴¹ *Ibid.* p. 11.

⁴² *Ibid.* p. 11.

⁴³ *Ibid.* p. 13.

au moment de la récréation, mais fait voir les remords qui poursuivent les fils irrespectueux. Joyce fait en sorte que les souvenirs hantent l'âme de son acteur, les remords du refus, qui la firent pleurer « sur son lit de misère »⁴⁴ et l'horreur des yeux vitreux sur un visage supplicié qui le fixent. L'enquête met en scène des situations encore plus embrouillées, où les relations entre les personnes se compliquent davantage parce que l'intrigue concerne des rapports ambigus d'amitié et d'amour, qui échouent à réaliser la justification, mais au contraire poussent vers des multiples échecs.

1.4. L'odyssée du miroir

Dans les premières pages d'*Ulysse*, nous retenons le rôle du miroir et la situation des deux protagonistes face au miroir. Le miroir possède, ici, une force incomparable, celle qui est capable de manifester la souffrance et ses expressions: le délire de Haines, les hurlements de la mère de Stephen Dedalus, les mots blessants de Buck Mulligan suivi du silence pesant de Buck, silence qu'il va rompre néanmoins dans la suite du récit.

Le miroir fait apparaître que ce qui nous est le plus proche apparaît aussi comme ce qui nous est le plus éloigné. Dans le miroir, celui que nous regardons est aussi le plus énigmatique. Contrairement à Lévinas selon qui nous voyons dans le miroir un visage qui nous domine, avec Joyce le miroir met en évidence une situation plus complexe, nous découvrons la conjonction de deux mondes. Il y a d'une part un monde configuré par la proximité, celui que je vois dans le miroir m'est connu, m'est proche. D'autre part, il est configuré par le lointain, celui que je vois dans le miroir est inatteignable. Le face à face qui s'édifie entre Buck Mulligan et Stephen Dedalus, c'est le dialogue que le sujet a avec lui-même lorsqu'il se regarde dans le miroir. Le miroir est le médiateur qui duplique ce dialogue, il porte en lui toute la densité du silence du sujet avec lui-même.

Joyce parvient, dans un espace réduit de quelques pages, à dérouler, par le jeu du miroir, des paroles et des gestes, un échange dialogué. Au fil des mots, se révèle une ambivalence, celle où se mêlent à la fois le proche et le lointain, le connu et l'inconnu, le sujet se découvre dans sa pluridimensionnalité, sa complexité, sa nature existentielle dramatique. En se regardant dans le miroir, le sujet ne se découvre pas tel qu'il est, il se découvre comme une filet de pêche dans lequel les noeuds sont des rêves, des souvenirs, ils permettent de lier les brins du filet, le tressage de l'ensemble constitue l'existence du sujet.

Joyce présente un face à face dans lequel les paroles blessantes sont reçues comme de la violence, comme l'absence du respect de l'autre. Le sujet peut-il être justifié dans ces conditions? Joyce laisse la question ouverte, comme si les fêlures de celui qui se regarde dans le miroir ne parviennent pas vraiment à se cicatriser. Il faut oublier et passer à une nouvelle scène, à un nouveau scénario.

⁴⁴ *Ibid.* p. 13.

2. Mercure, homo syncretismus

Le roman *Mercure* d'Amélie Nothomb rassemble de nombreux éléments évoqués précédemment, tout en précisant autrement la question de la souffrance, en dehors de la pauvreté, de la prostitution, du mépris, des rapports d'amitié et d'amour. Il met en scène la souffrance de la représentation qu'on se fait d'un mal, la souffrance aussi de l'enfermement physique et psychique, ainsi que la souffrance du mensonge et de la tromperie. Mais, plus fondamentalement, il illustre la différence entre un monde proche et un monde lointain, plus spécialement un monde qui concerne les terres inconnues, inaccessibles.

Mercure, ce simple prénom évoque le miroir. Souvenons-nous de Mercure, ce Dieu latin fils de Jupiter qui, dans de nombreuses versions d'*Amphitryon* où il apparaît, aide son père à séduire Alcène en prenant la figure de Sosie. Mercure suffirait à désigner en Jean-Baptiste Van Helmont, philosophe et médecin, son père. Ce père qui, justement, n'est pas sans compter dans le destin de théosophe et d'alchimiste (ou réputé tel) de son fils. Plus loin que le mercure et son état d'unique métal liquide à froid servant à l'extraction de l'argent et (surtout) de l'or (avec lesquels il s'allie facilement pour former des amalgames), sa part spéculaire semble fortement marquer leur filiation. En effet, selon Jean-Baptiste Van Helmont, c'est parce que l'esprit humain participe à l'esprit divin qu'il peut contempler les choses en leur vérité, comme dans un miroir. Une partie de l'homme participant de la nature divine, des états extatiques, théosophiques, permettent d'atteindre à la révélation de la participation en soi de Dieu. L'homme atteint donc Dieu grâce au miroir qu'Il mit en l'homme. Dieu se laisse voir ainsi, et c'est là la tâche de l'homme. La présence dans la nature du mercure, et la nature de celui-ci, est alors l'image toute désignée pour dire le lien de l'homme à Dieu.

Beaucoup prétendent que l'image est issue de la volonté et de la connaissance, c'est-à-dire que l'image est une expression de la volonté et de la connaissance. On place un miroir devant moi: le fait que je me reflète dans le miroir est un effet de ma volonté et de ma connaissance. La question en jeu est de savoir si l'image provient ou non uniquement du miroir, si elle provient d'elle-même ou de moi-même, l'image si elle provient de ce dont elle tient son être et sa nature ou de ma représentation. Quand le miroir qui était devant moi est enlevé, je ne me reflète pas plus longtemps dans le miroir, car je suis cette image elle-même. « Quand une branche jaillit d'un arbre, elle porte le nom et l'être de l'arbre, ce qui sort est identique à ce qui demeure à l'intérieur et ce qu'il reste à l'intérieur est identique à ce qui sort. Ainsi la branche est une expression d'elle-même. Je dis absolument de même pour l'image de l'âme. Ce qui sort est [identique] à ce qu'il reste à l'intérieur et ce qu'il reste à l'intérieur est [identique] à ce qui sort. Cette image est le Fils du Père et je suis moi-même cette image et cette image est [la sagesse⁴⁵] »⁴⁶.

⁴⁵ Conjecture de Josef Quint. [Note du traducteur].

⁴⁶ Maître ECKHART, *Sermons*, tome I, traduction Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Éditions du Seuil, Paris, 1974, n°16a : « *Quasi vas auri solidum...* », pp. 144-145.

2.1. Incipit tragoedia (II)

Adèle Langlais et Hazel Englert, deux jeunes et jolies filles, vivent en Guadeloupe en deux périodes successives, deux jeunes filles que le destin a poussées dans les mains d'un homme âgé, Omer Loncours. Défavorisé par la nature, Omer Loncours les soumet à ses désirs pour les garder auprès de lui. Il fait en sorte qu'elles croient que leur visage a été défiguré. Pour préserver ce secret, il supprime tout miroir de leur environnement. Il les laisse vivre dans l'idée qu'elles sont devenues vilaines. Tandis qu'Adèle Langlais s'est suicidée⁴⁷, Hazel Englert, qui la remplace, est amenée à la vérité par une infirmière, Françoise Chavaigne, engagée pour la soigner. C'est grâce à une relation de plus en plus confiante entre elles que le secret est dévoilé en menant l'intrigue à une situation ambiguë, que la romancière elle-même ne parvient manifestement pas à résoudre, puisqu'elle propose, à la fin de son texte, deux versions du dénouement.

Le roman prend comme axe du récit la présence de cette infirmière, et c'est à travers les dialogues entre elle et ses deux interlocuteurs, Omer Loncours et Hazel Englert que nous découvrons l'intrigue, en associant le présent qu'elle vit et le passé qu'elle découvre. Quand Omer Loncours rencontre Adèle, « quarante-sept ans et elle dix-huit, mais la différence d'âge paraissait beaucoup plus grande »⁴⁸. Quand il découvre Hazel Englert, il en a soixante-douze et meurt cinq ans plus tard.

Face au visage d'Adèle, Omer Loncours se sent foudroyé par l'amour, et souffre d'autant plus durement de cette situation qu'il sait n'avoir aucune chance d'aborder la jeune fille. Mais survient un accident providentiel lors d'une soirée organisée pour accueillir un député. Tandis qu'il la voit sublime mais inaccessible dans la foule des invités, ressentant en lui une torture sans espoir, un incendie fulgurant se déclare. Les gens s'enfuient, alors qu'Adèle Langlais, terrifiée, reste immobile et absente, tétanisée par la peur. Omer Loncours, qui ne l'a pas quittée un instant du regard toute la soirée, l'enlève et la conduit dans sa demeure. Son premier souci est de retirer les miroirs et de lui annoncer que son visage est brûlé, et qu'elle est défigurée. Adèle Langlais insiste pour avoir un miroir qui témoignerait de sa déchéance. Pour appuyer son mensonge, Omer Loncours demande à un miroitier de confectionner un miroir à main le plus déformant possible pour faire soi-disant une farce à un ami. Face à son visage « tuméfié, atroce et inhumain »⁴⁹, déformé par le miroir, Adèle Langlais pousse « un cri d'horreur et perdit connaissance »⁵⁰. Mieux, elle demande à son

⁴⁷ D'après des renseignements recueillis par l'infirmière, il semble que son décès a eu lieu dans sa dix-huitième année. cf. Amélie NOTHOMB, *Mercurie*, Albin Michel, Le livre de poche, Paris, 1998, pp. 65-69. Ce travail sur *Mercurie* d'Amélie Nothomb reprend une étude publiée par COULOUBARITSIS Lambros, *La proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde*, Éditions Ousia, Bruxelles, 2005, pp. 564-577.

⁴⁸ *Ibid.* p. 29.

⁴⁹ *Ibid.* p. 112.

⁵⁰ *Ibid.* p. 112.

geôlier de la cacher pour la dérober à jamais du regard d'autrui⁵¹. Par là elle devient paradoxalement complice de sa propre tragédie.

2.2. Corpus (II)

Après la supercherie du miroir déformant, Omer Loncours construit pour elle une maison sans reflets dans une île déserte, il « avait retiré toutes les glaces de la maison »⁵². L'absence de miroir et la solitude rend le vieillard irrésistible pendant les dix ans où ils vivent ensemble, non sans de profondes ambiguïtés et de souffrances. Le traitement de l'autre n'a rien d'artificiel, comme dans la littérature narcissique, où l'autre est apprécié pour la fonction qu'il occupe. L'autre, Omer Loncours, s'impose comme une instance manipulatrice qui régit, comme autre à la fois dominant et bienveillant, le moi des victimes. Lorsque l'infirmière entre en scène, elle s'impose au contraire comme une instance libératrice, qui ne conserve pas moins sa propre ambivalence, se reflétant dans le symbole de Mercure, à la fois messenger et guérisseur. L'altérité se scinde ainsi en deux figures actives, l'une oppressive, l'autre libératrice, qui subvertissent l'univocité de la transcendance en tant que relation à Autrui.

Adèle dit qu'elle attend quelque chose de la vie qui ne vient pas. Il y a en elle « tant de désirs », et même si elle sait qu'une fille défigurée n'a rien à espérer de la vie, elle ne peut s'empêcher d'attendre qu'arrive quelque chose, que vienne quelqu'un. Elle ne fabrique donc pas un monde artificiel plus vrai que la nature, mais esquisse en elle la possibilité d'un monde réel. Cette attente d'un simulacre, toujours différé et sans cesse désiré, vécu par de multiples fantômes, ne peut que produire en elle des souffrances sans fin. Bien que cette souffrance n'est pas comparable à la torture qui « couve » dans l'âme du narcissique, elle n'en demeure pas moins une souffrance singulière et profonde. Sa différence tient dans le fait qu'un espoir (il est vrai sans issue) alimente sans cesse sa vie. Sa foi à la nécessaire réalisation de ce qui est désiré est plus forte que la réalité vécue: « elle disait: "J'attends quelque chose qui ne vient pas. Il y a en moi tant de désirs! J'ai beau savoir qu'une fille défigurée n'a rien à espérer de la vie, je ne puis m'empêcher d'attendre que vienne quelque chose, quelqu'un". Et elle concluait par cette phrase qui me déchirait: "Y aurait-il un si profond désir en moi, si c'était pour qu'il n'aboutisse à rien?" »⁵³.

Le message promulgué ici par Amélie Nothomb est digne d'attention, même si, dans l'intrigue qu'elle a façonnée, comme dans de nombreuses circonstances de la vie, il est démenti et risque d'aboutir à l'échec. Ici se joue le statut de l'impuissance de chacun de nous face à une réalité, autant physique que morale, qui nous dépasse et que nous ne pouvons pas maîtriser. Dans le roman, l'espoir sans issue conduit au suicide, à la libération par la mort d'un corps marqué par de multiples souffrances. Aucune ouverture au monde n'ayant été possible, si ce n'est celle d'une prison sans espoir et d'une souffrance secrètement alimentée, la mort

⁵¹ *Ibid.* pp. 131-134.

⁵² *Ibid.* p. 29.

⁵³ *Ibid.* p. 123.

paraît comme le seul horizon réel de la vie. C'est bien cela que l'infirmière reprochera au vieillard, en disant qu'Adèle souffre le martyr par sa faute et qu'il n'a rien fait pour la libérer « en quelques phrases »⁵⁴. Quelques mots auraient suffi à produire la justification, à amorcer un espoir en faveur de la vie. Nous découvrons dans cette réaction la force ambivalente de la parole: elle peut mentir, blesser, réconforter, comme si elle tenait le destin de l'homme dans la façon d'articuler et de présenter les mots. À ce titre, la justification se laisse excéder, par quelque chose qui l'anime: la façon dont le langage se déploie. De ce fait, son rôle dans l'ouverture au monde devient incontournable. Que la justification puisse ouvrir à un monde, c'est une constatation qui est fondamentale.

La parole donc qui avait emprisonné Adèle à travers le mensonge pouvait devenir une parole libératrice-ouverture à un (autre) monde, et pourtant jamais cette parole n'a été prononcée. Le monde vécu par Omer Loncours en lui-même, a construit des chemins sans issues, qui mène dans des impasses sans aucune ouverture possible vers un au-delà plus accessible, vers un monde d'espoir, de vie et de joie. Le monde d'Omer Loncours est devenu un noeud complexe que rien ne peut plus délier, ni même une épée comme celle d'Alexandre qui avait dénoué, par la violence, le noeud gordien. A la souffrance d'Adèle fondée sur une confiance aveugle qui n'a pas lieu d'exister correspond une souffrance qu'elle abolit d'un seul trait des années de vie et de souffrances. Au lieu d'une joie immense qui aurait dû remplir son corps et son âme, c'est une souffrance diffuse qui envahit Hazel : « j'avais raison : qu'y a-t-il de plus effrayant qu'un miroir? Elle s'évanouit »⁵⁵. Comme dit Jean Cocteau, « Le miroir ferait bien de réfléchir avant d'envoyer ses images ». Mais à vrai dire, dans la lumière que dispense le roman, c'est dès le début que cette réflexion aurait dû être pratiquée.

Dans l'épisode qui met en scène la découverte, par Hazel, de son véritable visage, avec une incrédulité inouïe vis-à-vis de ce qu'elle voit, nous rencontrons une inversion par rapport à l'histoire d'Adèle. Tandis que celle-ci insiste pour voir son visage et perd connaissance en constatant sa défiguration, Hazel hésite à voir la réalité et s'évanouit en découvrant sa beauté. Ces deux attitudes différentes face à la découverte de soi-même et avec les autres font voir deux formes différentes que procure le miroir. D'une part, le miroir conduit, par distorsion, à une confiance aveugle et à l'enfermement. D'autre part, il conduit au désenfermement par une confiance (à l'égard de Françoise) et à une défiance (à l'égard d'Omer Loncours). La relation avec l'autre détermine la nature de la relation avec soi-même.

En l'occurrence, la vérité effraie parce qu'elle détruit les fausses certitudes, découvre l'irréalité des fantasmes du passé, ébranle la confiance sur laquelle s'édifie la relation à l'autre. Hazel avoue qu'elle ne pourrait plus avoir confiance en son bourreau d'amant, ce vieillard désormais de soixante dix-sept ans qui a pourtant réussi pendant trente ans à sauvegarder les secrets et les mensonges, sans aucune violence, en utilisant uniquement la ruse. Comme les Grecs l'avaient perçu en introduisant le concept de métis, la

⁵⁴ *Ibid.* p. 123: « — Comment osez-vous prétendre que vous l'aimiez? Elle souffrait le martyr par votre faute, sous vos yeux; vous auriez pu la libérer en quelques phrases et vous ne le faisiez pas! ».

⁵⁵ *Ibid.* p. 148.

ruse est la force du faible, celle qui dissimule l'agent derrière l'apparence et le mensonge pour qu'il puisse mieux maîtriser sa proie. Confrontée à la beauté des deux filles, Omer Loncours ne peut redresser l'injustice qu'il ressent (sa propre souffrance) par sa laideur que par trois options: l'indifférence, la violence (le viol) ou la ruse. Il choisit diaboliquement cette dernière. C'est pourquoi, en fin de compte, le remède qui devait libérer la jeune séquestrée ne devait être qu'un poison pour lui, qui le conduirait à la mort. C'est bien là l'ambivalence du pharmakon (et poison), utilisé par Platon et thématiqué par Jacques Derrida. D'où le titre du roman, emprunté au dieu-messager qui est en même temps dieu de la magie médicale. Le caducée (ce bâton du héraut, entouré de deux serpents entrelacés) relie Mercure à la médecine. Françoise insiste : « Je suis autant messagère qu'infirmière »⁵⁶. Elle est le pharmakon, la messagère qui dévoile la vérité en déroulant le masque qui scellait le visage d'Hazel et l'infirmière qui guérit la souffrance provoquée.

L'ambivalence est essentielle, car elle fait voir que la libération n'a pu venir que de l'extérieur, comme le miroir qui révèle le visage, l'identité de chacun. Sans l'autre, aucune connaissance de soi ne semble possible. Mais cet autre ne donne pas toute la vérité, dans sa nudité et sa pureté. Le miroir ne donne qu'une image, ce qui peut entraîner, comme dans le stade du miroir lacanien, des fusions et des confusions, qui ne se décentent qu'au fil d'une temporalité, d'une temporalisation du processus. Cela est si vrai que même là où on s'attendrait, dans le roman, à la révolte la plus légitime de la part de la victime, celle-ci avoue qu'elle doit tout à son tuteur, parce qu'il lui a donné un ensemble de choses sans prix. Alors qu'elle croyait ne lui offrir qu'un corps sans visage, elle a compris qu'elle avait donné tout son corps, y compris la beauté de son visage, origine, comme dirait Aristote, de l'amour. En retour, elle reçut peu de choses de la beauté d'Omer Loncours. Cette absence, celui-ci a dû la compenser non seulement par les dons matériels, mais aussi par l'amour infini qui animait son âme. C'est pourquoi la vérité qui s'est dévoilée n'a pas semblé à Hazel être un motif suffisant pour lui en vouloir, même si, d'un autre côté, elle lui en veut sincèrement d'avoir souffert de sa laideur. Ce visage, dit-elle, elle le lui doit, car si elle n'avait pas reçu un si grand amour, ses traits n'auraient pas acquis cette lumière et cette grâce: « Je ne nie pas mes atouts. Mais c'est lui qui en a révélé la beauté. Il fallait un amour aussi fort que le sien pour que naisse une telle harmonie »⁵⁷. Par conséquent, il n'est pas difficile de comprendre que si l'ambivalence se tient au cœur de l'autre qui rend possible la connaissance de soi, la relation qui fonde cette connaissance ne saurait être univoque, mais est variable.

S'il est vrai que l'attitude d'Hazel peut paraître paradoxale ou traduire des symptômes psychiques que l'on rencontre dans les rapports ambigus entre les bourreaux et

⁵⁶ *Ibid.* p. 148 et *Ibid.* pp. 132-133: « — Avec une majuscule, le mercure devient le dieu messager. Mercure. Et quel est le symbole de Mercure ? Le caducée! — Symbole de la médecine. — Oui: votre profession. Le même symbole pour les messagers et les médecins. Je me demande pourquoi, ironisa Loncours. — Il y a des messages qui guérissent. — Et il y a des infirmières messagères qui voudraient pousser la pertinence mythologique jusqu'à exprimer leur message par le biais du mercure. Dommage que cela n'ait pas marché ».

⁵⁷ *Ibid.* p. 154.

leurs victimes, elle pose néanmoins un problème que Jacques Derrida a bien perçu : la seule chose sans doute qui soit digne de pardon, c'est l'impardonnable (cf. Jankélévitch ?). Le propos doit nous interpeller, sans pour autant nous obliger à prendre position, du moins en cet endroit. D'autant plus qu'Amélie Nothomb hésite entre deux versions finales⁵⁸. Or ces deux versions se séparent à partir du moment où Françoise révèle à Hazel le secret de son visage. Il s'agit là d'un moment propice, qui marque le tournant du roman et le rôle central de l'infirmière qui dépasse sa fonction médicale pour devenir le messager du salut: la justification ou la perte.

2.3. Le miroir (II). La séparation par l'absence

Dans les deux versions que l'auteur propose, les excès s'accumulent. D'abord, autour de l'idée d'une réincarnation là où la répétition de deux situations différentes aurait pu suffire à l'intrigue. Et associant Hazel à Adèle, Omer Loncours dit: « Tu te trompais en disant avoir embelli en cinq ans: c'est avant ta naissance que tes progrès ont commencé, en 1893, quand j'ai rencontré Adèle. Tu as bénéficié de tout l'amour que j'ai donné à ta précédente incarnation. Et tu en portes les fruits car tu es mieux qu'elle: tu es plus ouverte à la vie. Il y avait en elle une faille, un désespoir, une insatisfaction fatale dont tu n'as pas hérité. C'est pour cela qu'elle s'est suicidée. Toi, tu es trop vivante pour te tuer »⁵⁹. Ensuite, par ce qui est dit dans l'ambiguïté des paroles d'Hazel, qui à la fois en veut à son amant et en même temps reconnaît l'amour sans limites qu'il lui a offert. D'où cette constatation: « Il y eut un long silence. Françoise regardait la scène avec fascination: la pupille n'avait jamais été aussi belle qu'en cet instant, le pistolet sur la tempe de Loncours, les yeux enivrés par la possibilité d'assassiner. Le Capitaine était transformé, tant la folie de son amour illuminait sa figure ravagée — et, l'espace d'une seconde, la spectatrice se surprit à penser qu'il devait être exaltant d'être aimée d'un tel homme »⁶⁰. Enfin, par la position que l'ancienne version a mise en relief en tenant compte d'une autre éventualité. Si Hazel avait connu le secret plus tôt, elle aurait perdu la vie idyllique que l'argent d'Omer Loncours lui avait offerte. En se montrant au monde entier, sans nul doute elle serait tombée dans de moins bonnes mains et aurait connu « les mille souffrances que les humains et le temps infligent à la beauté »⁶¹. Trois situations donc sont mises en scène.

Ces trois situations, dont la première est surnaturelle, la deuxième passionnelle et la troisième militariste et pragmatiste, risquent d'occulter ce que le récit lui-même a dévoilé, à savoir qu'aussi bien Adèle qu'Hazel n'ont cessé de souffrir à leur façon tout au long de l'intrigue. Leur souffrance provient moins de la façon dont elles ont été manipulées que de la représentation difforme qu'elles se sont façonnée de leur visage, en l'absence de miroir. Cette souffrance provoquée est sans prix, si l'on évalue toutes les choses de la vie dont cette

⁵⁸ *Ibid.* pp. 171-189.

⁵⁹ *Ibid.* pp. 160-161.

⁶⁰ *Ibid.* p. 164.

⁶¹ *Ibid.* p. 188.

séquestration les a privées. La fiction d'une vie idyllique offerte dans des conditions d'aliénation extrême, posées sur un monstrueux mensonge, ne saurait l'effacer d'un seul trait. Dans la vie courante pareille intrigue est considérée comme une monstruosité. Mais il s'agit là de ce qui se passe dans la vie courante. Par exemple, en politique, la fiction des promesses de liberté s'appuie sur des mensonges, les responsables en question, nos gouvernants, ne sont pas sanctionnés, même si leur action provoque des morts et des multiples souffrances. Dans son roman, Amélie Nothomb propose une solution un peu plus vraisemblable d'une vie commune entre les deux protagonistes, en exploitant l'argent d'Omer Loncours qui n'avait d'autre solution que de se suicider.

Le suicide d'Omer Loncours est sans doute une réponse au suicide d'Adèle. C'est la rançon payée au péché qu'il a commis à son égard. La leçon recèle quelque chose de biblique. Dans l'Exode, la mort du fils du Pharaon est la rançon que celui-ci paie pour avoir refusé la libération des Juifs, tout comme, dans les Évangiles, la mort du Fils de Dieu (le Christ) est la rançon payée pour la libération de l'homme, le rachat du péché originel. Dans la logique biblique, le mal a pour conséquence la souffrance et ne peut être extirpé que par une autre souffrance ou par la mort. Omer Loncours se donne la mort pour expier le mal qu'il a provoqué sous prétexte qu'il souffrait de sa laideur comme d'un mal plus radical, une injustice. Omer Loncours se révèle, ici, comme un homme qui n'a jamais été justifié.

Ces observations permettent aussi de constater que la romancière s'interroge sur ce qui peut alléger les accusations à l'égard d'Omer Loncours, dont la souffrance fondée sur ce qu'il croit être une injustice (sa laideur), s'autoriserait à accomplir à deux reprises le mal en faisant souffrir des êtres innocents. Dans l'Antiquité, Démocrite avait considéré que celui qui fait souffrir un innocent mérite la mort. Omer Loncours s'est donné la mort lui-même. Mais que serait-il devenu s'il n'avait pas dénoué lui-même le noeud de l'intrigue? Aurait-on dû accomplir un meurtre pour venger les filles ou pour usurper sa fortune en vue d'une compensation morale? Dans un État de droit, ni la solution du justicier ni celle du dispensateur de justice, ne sont acceptables. Rien ne peut justifier l'attitude d'Omer Loncours, car faire souffrir deux personnes pour compenser ses propres souffrances, sous prétexte que le mal originaire se situe dans l'injustice radicale de sa propre laideur, conduit à une logique redoutable. La question de la provenance est très ambiguë et ne peut être traitée sans précautions.

Pourtant, le roman y insiste au moment opportun. Si Omer Loncours n'a pas hésité à commettre l'ignominie, c'est parce qu'il sentait sa laideur comme une injustice, une souffrance profonde. Il situe son attitude dans le contexte d'une histoire personnelle lourde de souffrances, elle provient d'une temporalisation qui a fabriqué ses raisons. C'est le un point sur lequel il faut s'interroger longuement, car il déborde largement l'intrigue d'un roman; il concerne un nombre considérable d'événements passés et actuels, et notamment les raisons d'autant de violence dans le monde. Le cas le plus actuel est celui de jeunes « terroristes » qui se suicident (souffrent) pour assassiner (faire souffrir) le plus possible d'ennemis, en justifiant

leur action par l'absence d'une solution juste à leur cause, du fait que l'histoire contextuelle qui a conduit aux impasses s'est construite sur des intérêts et des malentendus qui n'ont jamais été attentifs à leurs espérances légitimes. Le problème est donc grave, et le roman de Nothomb nous aide à comprendre l'importance des questions de la provenance.

Mais le suicide d'Omer Loncours apporte également un autre message. Il exprime la sortie de scène du protagoniste pour laisser, par une sorte de rédemption, la liberté de choix à Hazel. Par cet acte, se dissout la proximité érotique qu'Omer Loncours a façonnée successivement avec les deux filles à travers le mensonge, laissant une place à la proximité ambiguë entre Hazel et Françoise qui achève le roman. Cette nouvelle relation, réalisée progressivement entre Hazel et Françoise, au fil d'une tragédie insolite, se convertit, d'abord, en une relation spatio-temporelle qui rend possible une relation fondée sur l'amitié et la confiance, avant de se consolider sur l'intérêt (l'argent d'Omer Loncours). Ce qui distingue et relie en même temps ces deux actrices du drame, c'est le dénouement du secret qui arrive au moment propice. En dernière analyse, ce dénouement constitue bien une clé de l'intrigue. En convertissant l'infirmière de spectatrice en actrice, en tuteur de résilience, le temps propice ouvre à l'avenir selon plusieurs versions possibles, au sont éprouvés différents rapports de proximité.

Au moment où s'achève l'appropriation de la littérature pour illustrer la proximité et la question de la souffrance humaine, il faut rappeler qu'en dernière instance, c'est le roman, en tant qu'il produit l'intrigue, qui devient le lieu de la véritable provenance, celle qui se dissimule derrière ce qu'il met en scène. Cela montre que la question de la provenance se tient au coeur de nos rapports au monde.

Du reste, ici, le miroir permet quelque chose de plus que la découverte d'un monde inconnu à explorer. Non seulement les jeunes filles ignoraient leur vrai visage, qui était leur terre inconnue, pour toujours pour l'une, pour un temps pour l'autre, mais leur monde ne dépassait pas celui d'un refuge, dans l'espace d'une demeure où elles vécurent. Ainsi, le monde s'est manifesté doublement: selon la connaissance de soi et selon la connaissance du monde extérieur. La redécouverte de son visage par Hazel et sa nouvelle vie après le suicide d'Omer Loncours lui permet d'intégrer dans son monde de nouveaux éléments. Ce qui ne fut jamais le cas pour Adèle.

2.4. La tragédie du miroir

Nous assistons par là à une énigme troublante. Le miroir, et l'absence de miroir, doit nous permettre de nous retrouver nous-mêmes, et il forme un monde qui nous excède. La profusion des expériences nous concernant excède sans cesse les expériences partielles de nous-mêmes que nous accomplissons, et qui rétrécissent notre rapport au monde en promouvant davantage tantôt la vision, tantôt l'action des mains et tantôt d'autres

expériences possibles. Par là, le monde qui nous concerne s'élargit sans cesse en créant des configurations qui règlent nos rapports au monde.

Ici, le miroir a pour fonction d'amplifier le drame que le sujet vit avec lui-même. Les rapports avec Omer Loncours mettent en scène les rapports de proximité entre personnes. Bien plus, la connaissance de soi, la vision par Adèle de son visage déformé, la pousse à s'éloigner du monde, de tous. à s'enfermer à la fois dans un lieu restreint et dans son propre monde, dans une double prison. Comme pour Narcisse, le refuge devient ici une référence, non plus en vue de promouvoir le culte du moi en fabriquant artificiellement un moi idéal, mais pour préserver l'idéalité objective détruite par l'artificialité fabriquée par un autre, La structure y est en quelque sorte inverse, le miroir déformant ayant objectivé en quelque sorte la difformité, du moins aussi longtemps que rien ne vient la mettre en question. Dans *Mercury*, la relation avec soi-même appartient à un contexte enveloppant, régi par diverses configurations se déployant entre la provenance d'un miroir déformant et la provenance d'un refuge où domine l'absence de tout miroir à proximité de la victime.

3. Conclusion: la séparation d'avec soi-même

De la même manière qu'une parole blesse, qu'un coup produit de la douleur, le miroir est un objet qui met en évidence notre angoisse, notre souffrance, notre état de « séparation ». C'est ce que montre les deux romans étudiés.

Le miroir permet à l'homme de voir qui il est et, de là, lui permet de savoir ce qu'il doit faire. Il est bien l'instrument qui participe à la connaissance de soi, sur le plan anthropologique. Ici, nous ne retenons pas la position de Jacques Lacan qui a façonné le célèbre « stade du miroir » qui relate le processus d'identification de l'enfant. L'analyse de Lacan, qui est à l'opposé de celle de Lévinas, ne parle pas du visage mais du corps, en mettant l'accent sur l'opposition entre le corps comme totalité et le corps morcelé⁶². Tandis que l'analyse de Lacan absorbe le visage dans le corps, celle de Lévinas résorbe le corps dans le visage. Avec Lacan, le sujet n'a pas immédiatement l'expérience de son corps comme d'une totalité unifiée. C'est dans cette découverte de soi-même comme sujet morcelé que se joue l'histoire du plaisir et de la douleur, de la joie et de la souffrance. La vision est un préambule au regard et à l'accueil du visage. La vision comme oubli de l'être est due à la satisfaction essentielle, à l'agrément de la sensibilité, au contentement du fini sans souci de l'infini. La

⁶² cf. Jacques LACAN, *Écrits I*. Éditions du Seuil, Paris, 1966. pp. 89-97: Bien plus, observant une petite fille nus et ses gestes, Lacan remarque qu'elle signale par un geste qu'elle est dépourvue de phallus. Par cette observation, il se situe à l'opposé de l'approche de Lévinas, et Lacan se place dans une tout autre problématique qui est celle de l'imagination et des fantasmes, en laquelle l'émergence d'une sexualité infantile et des multiples formes de plaisir en dehors de considérations morales, prend une place centrale dans la vie humaine. De cette analyse, il ressort qu'avant même l'apparition de la sexualité de l'adolescent et de l'adulte, avant même le stade du complexe d'Oedipe, le corps se manifeste par ses zones érogènes pour en devenir des sources de désirs ou, selon la terminologie freudienne, de pulsions partielles. De ce point de vue, le visage ne joue plus un rôle central, puisque d'autres parties du corps, et plus particulièrement, les parties sexuelles (au sens large du terme) surplombent le visage, prennent également du poids dans l'analyse de soi et de la proximité avec nous-mêmes. Lacan ne fait pas de distinction entre connaissance de soi et l'affection ce soi.

conscience retourne à elle-même, tout en se fuyant dans la vision. Le miroir atteste la prééminence du désir sur le savoir. Mais alors d'où sort l'intelligibilité par laquelle tout être humain marque son entrée dans le monde, et qui semble être pré-verbale et qui est même d'emblée associée à l'affectivité?

Tandis que nous pouvons voir les visages des autres, et tant d'autres choses encore, jamais notre visage n'est visible directement par nos yeux. Notre visage est collé à notre corps au point qu'il ne peut être vu que d'une façon détournée. Le miroir permet ce détour, il fonctionne comme une méditation. Sans cette médiation, nous ne pourrions pas avoir de vision de notre visage. Sans le miroir, l'homme est coupé du monde et de lui-même, devenu incapable d'être le spectateur de lui-même. Le monde de *Mercur*, sans miroir, est un monde dans lequel il est impossible de voir et de connaître notre visage, alors même que nous voyons celui des autres. C'est un monde dans lequel on connaît le visage des autres, grâce auquel nous les identifions, tandis que nous ignorons le nôtre. Amélie Nothomb traite de la connaissance de soi en imaginant vivre une réalité sans miroir. Dans une telle réalité, le sujet ne connaîtrait que les visages des autres et pas le sien. Le roman *Mercur* est une intrigue irréaliste. Cet aspect irréel, par la transfiguration qu'il accomplit, nous fait approcher une réalité incontestable, celle de la souffrance, quelle que soit la configuration que le sujet élabore dans sa vie. Un monde sans miroir où le sujet vivrait comme s'il n'était qu'une pure subjectivité n'a aucun sens.

Le miroir est la médiation qui nous permet la connaissance de nous-même en même temps qu'il la subvertit. James Joyce le montre dans *Ulysse*, en nous montrant que la vision que nous avons de nous-mêmes dans le miroir est une vision fragmentaire, elle est partielle, sans aucune forme d'unité à priori et immédiate. Le processus de vision dans le miroir marque d'abord l'opacité de soi-même et son morcellement. Cela veut dire que cette première vision de soi-même que constitue cette première approche qui est une impuissance que nous ressentons face à la recherche de notre unité par nous mêmes. Le miroir ébranle notre unité, il marque une différence irréductible. Nous sommes confrontés, car nous savons aussi l'unité de notre personne, à une cassure de notre personne, qui se manifeste par des reliefs et des multiples morceaux. Avec Joyce, le miroir dissimule l'unité du visage et de la personne, il reflète bien d'autres choses et les situe comme les pièces éparpillées d'un puzzle. L'unité du sujet ne se constitue que par le récit de Stephen Dedalus, c'est-à-dire qu'elle est limitée par ce qu'il éprouve. Joyce nous montre que l'identification est duelle, elle met en scène le sujet et son image. L'unité du sujet demeure problématique, elle est perturbée, le miroir oblitère cette unité par le fait que le sujet se découvre par morceaux.

James Joyce montre que dans le miroir le sujet se voit de façon morcelé. Son existence, son visage, sa vie lui apparaissent sous une forme fragmentaire. La compréhension qu'il a de lui-même est une reconstruction à partir d'éléments épars que le miroir lui montre. Joyce construit un texte dans lequel l'unité plurielle du sujet révèle la complexité du sujet et sa souffrance. Le miroir ne permet pas au sujet de se découvrir, de se connaître, il dissimule

beaucoup de la personnalité du sujet. Le miroir met en valeur le vertige qu'on ressent face à l'envahissement de l'image, qui ne correspond à aucune représentation. En sous-déterminant la perspective cognitive, le miroir nous conduit d'emblée dans le labyrinthe de l'affectivité et de la souffrance selon la célèbre formule de Pascal, « le silence des espaces infinis est effrayant ». Le miroir ne nous fait pas participer à une expérience existentielle de l'angoisse, mais plutôt de la crainte qu'on ressent face, par exemple, au silence de la nuit dans sa chambre, à l'insomnie ou à d'autres situations par rapport auxquelles on a l'impression d'être dans l'impossibilité de se sortir par nos seuls moyens. James Joyce, on l'a vu, a relevé quelque chose d'analogue dans *Ulysse*. Là où Maurice Blanchot parlait de murmure, de rumeur, de remue-ménage, voire de désastre, James Joyce parle de l'effroi devant l'être et le non-sens.

En somme, grâce au miroir qui nous révèle à nous-mêmes, nous accordons une légitimité, certes méritée, à l'image. En même temps, il nous pousse à masquer la découverte de soi-même. Nous sommes confrontés à la souffrance qui nous guette dans notre quête de soi. C'est ce qui apparaît dans les deux ouvrages étudiés *Ulysse* et *Mercur*.

Quant à la justification, elle nécessite une surdétermination du visage pour ne pas le réduire ne se réduit pas à ses parties. En effet, le *vilain petit canard* ne nous parle pas de ses yeux, de son nez, de son front, de sa bouche, ou de son menton. Il s'est vu et s'est découvert transformé. La vision qu'il a eu de lui-même est dans l'ordre éthique, la vision « par morceaux » (*Ulysse*) ou l'« absence de vision »⁶³ (*Mercur*) se situent uniquement dans l'ordre de la perception. La justification nécessite une mise entre parenthèses des parties, des « morceaux », une sorte de réduction en quelque sorte phénoménologique. Elle nécessite une oblitération pour faire émerger la droiture du visage. Cela signifie que la justification nécessite une nudité pour le faire apparaître comme une épiphanie, au sens d'une pauvreté qu'on essaie de masquer en se donnant des poses et une contenance. Ce qui compte, dans ce que montre le miroir, ce n'est pas seulement (et tellement) le visage en tant que tel, mais sa singularité.

Nous pouvons ici poser une première élucidation du problème. Le miroir ne permet pas à lui seul la reconstitution du sujet, il nous révèle par morceaux. Le sujet éprouve souffrance, angoisse, à se découvrir. D'après Lacan, la constitution du sujet n'a pas besoin d'une référence à un absolu (Dieu). Or, nous avons vu qu'il ne s'agit que d'une constitution du corps du sujet. Dans le cas du stade du miroir lacanien, l'enfant s'identifie à une image qui ne le constitue pas en lui-même puisqu'il s'identifie à un double de lui-même. Par contre, la condition de notre propre (re)connaissance, dans la référence à Dieu constitue un double de Dieu et non un double de soi-même. Nous pouvons nous poser légitimement la question: pourquoi le *vilain petit canard* s'est-il découvert transformé? A-t-il vu en cet instant une image de lui-même ou bien l'image de lui-même comme image d'un autre? Entre théologie traditionnelle et anti-théologie lacanienne se joue un renversement complet quant à la connaissance de soi. Mais l'anti-théologie lacanienne rend-elle compte de la justification du

⁶³ Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, Gallimard, Paris, traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart, 1976, tome I, pp. 406-407: « Ne pas pouvoir se regarder (...) c'est la fin de tout ».

sujet? Dans la théologie traditionnelle, le sujet apparaît ainsi, au moins par l'un de ses aspects (son essence, son intellect, sa volonté, son amour, sa liberté...) comme un double de Dieu, parce que Dieu a créé l'homme selon son image et sa ressemblance.

A la sous-détermination d'un autre, mon image dans le miroir, répond la surdétermination de l'Autre, mon image de Dieu dans sa plénitude. A la plénitude de Dieu répond l'image unitaire du sujet, et, inversement, le sujet ne peut découvrir son unité qu'en se reconnaissant image de Dieu. Se voir comme image de Dieu permet d'excéder l'ensemble des morceaux que le sujet voit dans le miroir. Dès lors, le miroir ne se contente pas de montrer une image mais de révéler l'image. Ici, le visage comme image de Dieu abolit d'entrée de jeu le présupposé d'une soumission de la métaphysique à l'éthique. Cette position investit le rapport à mon image d'une transcendance. La conséquence la plus importante est qu'elle écarte la prééminence de l'intentionnalité phénoménologique.

CHAPITRE III

Justification et authenticité

En reconnaissant que nous sommes des êtres séparés, en voyant lentement la nature et la source de notre séparation, nous pouvons voir qu'il existe aussi une manière de mettre fin à cette séparation et qu'il existe un endroit, un paradis, où il n'y a plus de souffrance. Quel est cet endroit? Devant le miroir, en se regardant en face, la possibilité qui nous est offerte pour échapper à notre séparation est d'aller voir ce qui se passe « de l'autre côté du miroir ». C'est la question que pose Lewis Carroll¹. Et pourtant, Alice revient du pays des merveilles. Alice au pays des Merveilles, dont le titre original était « Les Aventures souterraines d'Alice », a une suite encore plus effarante: « De l'autre côté du miroir ». Voilà

¹ On peut dire que Lewis Carroll était prédisposé à travailler sur le miroir. On voit en Lewis Carroll une figure d'homme-enfant par excellence. Frère aîné d'une famille de onze enfants, pour la plupart des filles, il fut d'abord l'amuseur, le magicien, le prestidigitateur de son auditoire enfantin. Un hiver, il tailla dans la neige un labyrinthe si parfait qu'on ne pouvait s'y retrouver. Voilà bien un exemple d'imagination matérielle fait pour ravir Gaston Bachelard. Qu'avait-il perdu? Que voulait-il enclorre dans ce labyrinthe de neige? En fait, il avait logé là le vert paradis dont il ne sut jamais se dégager. L'enfance, jusqu'à sa mort, sera toute sa raison de vivre, son seul bonheur, et plus encore l'enfance représentée par les petites filles. A douze ans, il quittait le foyer familial pour faire connaissance avec l'impitoyable école des hommes. De Richmond, il passa au collège de Rugby. Bien plus tard, il écrivit de ces premières années de collège: « Pour rien au monde, je ne voudrais recommencer une telle expérience ». En accentuant le regret d'être séparé de ses soeurs, ses camarades d'école lui donnèrent la crainte et le dégoût des garçons. « J'adore les enfants... à l'exception des petits garçons », disait-il à sa façon. Mais des petites filles, « elles sont les trois quarts de ma vie ». La nostalgie de l'enfance devait conduire toute son oeuvre. La vie de Lewis Carroll est un véritable système en miroir. Il était né gaucher et il dut se contraindre à écrire de la main droite. Une fois professeur, il a dû s'obliger à parler distinctement. Il inversait volontiers l'espace et le temps. Il faut un miroir pour lire le « jabberwock ». Il commençait une lettre par sa signature « D. L. C. Affectionné oncle votre ». De La Chasse au Snark il écrivit d'abord le dernier vers: « Car le Snark, bel et bien, était un Boujoum, figurez-vous ». Il en est de même pour les personnages de Chesterton qui redécouvrent l'Angleterre comme une île inconnue ou de Screwtape qui regarde la vie humaine sous un angle inhabituel. L'effet de défamiliarisation est au service de l'intention directement réaliste de l'auteur, mais il s'agit bien d'un moyen de perception des choses pour elles-mêmes, cf. Philippe MAXENCE, *Pour le réenchantement du monde, une introduction à Chesterton*, Ad Solem Éditions, Genève, 2004 et Clive Staples LEWIS, *Tactique du diable, lettres d'un vétéran de la*

bien pourquoi on a pu dire qu'Alice était le seul livre de « nonsense »² qui, bien qu'écrit pour les enfants, n'était pas enfantin. Il offre l'itinéraire d'une âme qui tente de rattraper, au vol de l'imagination, les données d'un bonheur aboli.

Ce parcours du sujet se regardant dans le miroir s'ouvre vers une érotématique. C'est l'épisode du *buisson ardent* qui permet de comprendre que le monde imaginal questionne le monde réel. A partir de là, nous pourrions établir les stades du questionnement entre le monde réel et imaginal.

1. Le désir de franchir le miroir

Nous allons tenter d'apporter des éléments de réponse à cette recherche du bonheur, à ce désir d'être justifié, par ce trajet consistant à aller de l'autre côté du miroir. *La Mise à mort* de Louis Aragon et *Alice au pays des Merveilles* de Lewis Carroll présentent cet art remarquable de franchir les frontières en précisant que le couple réalité/fiction est l'une des problématiques sous-jacentes qu'ils impliquent. Plus exactement, nous évoquerons le statut de la réalité en tant qu'objet de pensée lorsqu'on la considère dans ses rapports avec la fiction.

1.1. La Mise à mort

L'écriture spécifique de *La Mise à mort* procède constamment par métonymie, analogie et autres effets de contact. L'idée de « frontière » et du franchissement de la frontière s'étend aussi en narrations complexes. Celles-ci concernent ce qui sépare le Moi du Monde, le monde réel et aussi la fiction de l'Autre. La difficulté de passer de l'autre côté du

tentation à un novice, Éditions Brunnen Verlag, Bâle, 1980.

² R. M. ALBÉRÈS, *Histoire du roman moderne*, Éditions Albin Michel, Paris, 1962, p. 393: « l'admirable *Alice au pays des merveilles* de Lewis CARROLL joue sur le *nonsense*: Alice se noie dans ses propres larmes, elle ne comprend rien à la conversation surréaliste de la *tea-party*, elle mesure tantôt six mètres et tantôt six centimètres, mais, entre elle et le lapin blanc, entre elle et le Roi du jeu de cartes, pas le moindre rapport affectif traumatisant ou ambigu, comme le rapport du loup et de la petite fille. La féerie du *nonsense* se situe sur le plan cérébral, sur le plan de la connaissance, non sur le plan émotif ». Lewis CARROLL, *Oeuvres*, tome I, Laffont, collection « Bouquins », préface de Francis LACASSIN, 1989, p. IX-X: « Le nonsense trouve sa forme suprême chez Carroll dans l'usage des "mots valises". Ils composent un monument à la gloire du suspense avec Jabberwocky. Il a fallu le talent et l'immense patience d'Henri Parisot, pour en donner l'équivalent en français: *Bredoulocheux* ». Les mots valises sont utilisés aussi par Agrippa d'Aubigné, cf. Samuel JUNOD, *Agrippa d'Aubigné ou les misères du prophète*, Éditions Droz, Genève, 2008, pp. 253-262, chapitre VI: « Aubigné au miroir, boustrophédons, mots-valises et palindromes ». Herbert Marcuse dénonce le désir de l'homme de faire du sens un non-sens et réciproquement in Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, traduction de Monique Wittig revue par l'auteur, Éditions de Minuit, Collection « Arguments », Paris, 1968, p. 272: « le pouvoir de l'imagination va beaucoup plus loin qu'Alice au pays des Merveilles, quand il manipule les mots, quand il fait du sens un non-sens et du non-sens un sens ». Pour Deleuze, le non-sens est la plus haute finalité du sens in Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », Paris, 1968, p. 201: « Comme tant d'auteurs l'ont reconnu de manières diverses (Flaubert ou Lewis Carroll), le mécanisme du non-sens est la plus haute finalité du sens, de même que le mécanisme de la bêtise est la plus haute finalité de la pensée. S'il est vrai que nous ne disons pas le sens de ce que nous disons, nous pouvons du moins prendre le sens, c'est-à-dire *l'exprimé* d'une proposition, comme le *désigné* d'une autre proposition — dont, à son tour, nous ne disons pas le sens, à l'infini. Si bien que, en appelant "nom" chaque proposition de la conscience, celle-ci se trouve entraînée dans une régression nominale indéfinie, chaque nom renvoyant à un autre nom qui désigne le sens du précédent ».

miroir anime le narrateur. Il peut être capable d'en passer, au-delà de la tentation de Iago³, par le meurtre de soi. De Sophocle à Shakespeare, la séparation se dit à travers le texte et l'espace théâtral tragique.

Dès le début de *La Mise à mort*, l'auteur nous met en présence du miroir et de son reflet. Celui-ci disparaît du miroir, pour renvoyer au sujet l'image de sa solitude. Le sujet perd son image. Dès les premières pages, *La Mise à mort* joue la carte de la confusion entre personnage, narrateur et auteur. L'auteur écrit sur un personnage qui écrit lui-même sur un personnage. Exposée de manière aussi simple, le texte donne le vertige. Louis Aragon tâche, toutefois, de nous aider en donnant quelques pistes, même si elles ne suffisent pas toujours à rendre le roman lisible: « On va se demander où est la limite entre Anthoine et moi, entre l'imaginaire et qui l'imagine. Nous nous distinguons par la couleur des yeux, par le fait que Fougère *semble* aimer Anthoine, par le fait qu'Anthoine déclare n'être pas jaloux (ce en quoi il ne se différencie pas d'Othello, au départ), qu'il a perdu son image, etc. Mais il existe une zone de confusion, une région où nos silhouettes tendent à se superposer, ou peut-être est-ce le rapport de l'ombre et du corps, ou du corps et de l'âme, pourquoi pas? »⁴. Dans la première partie de l'ouvrage, on est fulgué tant par l'écriture d'Aragon, d'une rare poésie comme le veut son style habituel, que par le concept sur lequel il a bâti son livre. Le terme *concept* convient mieux que celui d'*intrigue* car *La Mise à mort* s'étend bien au-delà de la simple intrigue. Le narrateur (qui est peut-être l'auteur... mais peut-être pas! Nous n'en savons rien!) écrit sur un personnage (Anthoine), qui a perdu son image⁵. Et ce narrateur entreprend de retrouver l'image d'Anthoine, sinon de la reconstruire, en se basant sur sa propre image⁶. Cette première partie du récit est complexe, tordue, inédite, fascinante. Aragon se livre à des jeux de miroirs impressionnants, où l'esthétisme (pas une seule de ces pages qui n'exulte la beauté) se mêle à une réflexion très personnelle sur le statut d'écrivain. Les ambiguïtés sont même poussées jusqu'à leur paroxysme lorsque notre narrateur se retrouve face à un ami, Christian, qui a écrit un livre racontant sa vie à lui. Plus précisément, il écrit un livre qui reprend des éléments de sa vie qu'il n'a jamais dévoilés à personne.

A cela, s'ajoute la longueur du texte qui pourrait faire tomber le récit dans le déséquilibre par manque de maîtrise du sujet. Or, il n'en est rien, ce qui domine c'est le trop-plein. Le miroir produit trop d'idées, pose trop de questions, provoque trop de digressions. Le miroir semble venir de façon assez naturelle pour décrire cette situation de celui qui a perdu son image et qui tente de la retrouver dans le regard de l'autre. Nous pourrions qualifier cet ouvrage de roman de Kafka, sauf qu'il est trop imposant pour retenir cet attribut. On a

³ Iago, un des types les plus monstrueux qui aient été mis sur scène, est le nom d'un des principaux personnages d'*Othello*, tragédie de Shakspeare; Iago aime Desdémone, la belle et vertueuse épouse d'Othello; repoussé et la supposant éprise d'un rival, son amour se change en une terrible haine.

⁴ Louis ARAGON, *La Mise à mort*, Gallimard, Paris, 1965, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ cf. Jean-Jacques BROCHIER, *Le Magazine littéraire, entretien avec Louis Aragon*, n° 10, Septembre 1967: « Question: Dans *La Mise à mort*, les personnages sont vos doubles, comme les personnages de femmes les doubles d'Elsa? Aragon: Oui, et bien différemment de Gaiffier. Ce qui n'empêche qu'un certain nombre de faits matériels de ma propre vie sont prêtés à Geoffroy Gaiffier ».

l'impression que l'auteur est tellement englué dans sa non-histoire qu'il tente vainement d'allonger son texte désespérément pour s'en sortir. Le texte alterne du récit en forme de réflexions à partir du miroir⁷ avec du récit en forme de lettres⁸ et du récit en forme de digressions⁹. Tout cela est mis bout à bout de sorte qu'on a l'impression, très rapidement, qu'à force de vouloir embrouiller le lecteur, l'auteur lui-même a fini par s'embrouiller, et donc, comme le disait Pascal, que nous sommes nous-mêmes des êtres caractérisés essentiellement par un embrouillamini dont ne nous ne savons pas qui ni comment nous allons en sortir.

On retrouve cette utilisation du miroir dans le « roman mystique ». Le roman mystique de E. T. A. Hoffmann, Théophile Gautier, Gérard de Nerval met en scène un héros qui a perdu son image. Avec Aragon, le héros est un homme qui devine, de l'autre côté du miroir, il cherche un sens caché¹⁰. Il s'attache à laisser sentir, avec une étrange douceur, que la vie humaine possède un sens caché par le miroir. Ce roman annonce *Le portrait de Dorian Gray* d'Oscar Wilde, dans lequel le mystère et le pathétique de l'existence ont une place centrale. Le reflet disparaît en tant que certitude, justement, et confirme ainsi la présence du sujet au monde. Si l'on considère le miroir comme sens de la fiction, celui-ci doit être compris comme un cadre vide ou bien doit être refusé. Le sens du miroir n'est remplacé par rien d'autre si ce n'est le chant de Fougère qui, à son tour, efface le sujet: « tout d'un coup, c'est fini. Ta voix. Le chant qui entre dans les choses, et me relègue au loin, m'efface. Voilà que je me suis mis à voir le monde *objectivement*. J'imagine que quelque chose de ce genre s'est produit, quand pour la première fois les peintres ont accepté les lois de la perspective qui ont régné sur eux six ou sept siècles, sans être objet de révision. On venait d'adopter une langue, on ne concevait désormais rien comme avant: cela n'était plus le hasard de voir qui est moi, toute représentation du monde avait désormais avec la représentation peinte de la réalité ce rapport de convention, cet admirable rapport de convention »¹¹. *La Mise à mort* utilise le miroir pour montrer une inversion de perspective et pour présenter les questions théoriques sur les rapports d'opposition de la « réalité » et de la « fiction ». déterminés par le mystère qu'elle dissimule, par l'infinité qui n'est point soumise à la rationalisation, et que seule le symbole et le mythe parviennent à exprimer.

⁷ Louis ARAGON, *La Mise à mort*, *op. cit.*, pp. 9-58: « le miroir de Venise »; pp. 73-126: « le miroir Brot »; pp. 295-348: « Fougère ou le miroir tournant »; pp. 391-421: « le miroir brisé ».

⁸ *Ibid.* pp. 59-71: « lettre à Fougère sur l'essence de la jalousie »; pp. 127-150: « seconde lettre à Fougère où il est question d'une glace sans tain ».

⁹ *Ibid.* pp. 151-176: « digression du roman comme miroir »; pp. 219-234: « la digression renversée ou le miroir comme roman ».

¹⁰ R. M. ALBÉRÈS, *Histoire du roman moderne*, *op. cit.* p. 389: « le roman mystique exprime doucement l'enchantement de la destinée » et exprime « l'épopée mystique et envoûtante d'un homme qui court après une image ». Le récit romanesque devient alors un miroir derrière lequel on laisse frémir un mystère.

¹¹ Louis ARAGON, *La Mise à mort*, *op. cit.*, pp. 16-17.

1.2. De l'autre côté du miroir.

L'ouvrage de Lewis Carroll *De l'autre côté du miroir* développe une histoire qui n'est pas moins complexe, tordue, inédite, ou fascinante que celle de *La Mise à mort*. A la lecture de l'oeuvre *De l'autre côté du miroir* surgit un questionnement sur la raison d'être: Y a-t-il une différence entre le sujet tel qu'il est et le sujet tel qu'il se voit dans le miroir? A première vue, il n'y a probablement aucune différence entre les deux personnages. Personne d'autre que celui que je vois dans le miroir ne peut dire qui je suis, ni dire ma vie, mon histoire. Je l'ai vécue, donc je sais que c'est celle que je vois dans le miroir. Si l'on a tout à l'intérieur de soi, alors c'est bien « soi » dans son entièreté que l'on voit.

Le doyen du collège d'Oxford, Christ Church, Mr. Liddell, avait trois petites filles: Lorina, Alice et Edith. Elles étaient ravissantes. Lewis Carroll ne manquait pas une occasion de se promener ou de bavarder avec ces filles, dont Alice, était sa préférée. C'est à cause de cela que Lewis Carroll écrit *Alice au pays des merveilles*. En 1867, il partit pour un long voyage qui le conduisit jusqu'en Russie. Peu après son retour, il rencontre une autre Alice. Il se promène dans les jardins de Kensington et regarde les petites filles s'amuser et s'interpeller quand il comprend que l'une d'elles se nomme Alice; il se présente en disant : « Ainsi vous êtes une autre Alice. J'aime beaucoup les Alice ». Puis il invite les enfants à l'accompagner jusqu'à la maison de son oncle, à quelques pas de là, afin de leur faire voir quelque chose d'assez curieux. Il donne une orange à Alice et lui demande dans quelle main elle la tient. Alors qu'Alice lui répond qu'elle la tient dans la main droite, il lui demande de vérifier cela dans le miroir qui prenait place dans la pièce. En se regardant, Alice corrige son erreur en disant qu'elle la tient dans la main gauche¹². Alors que notre auteur lui demande comment cela est-ce possible, Alice réfléchit et répond par une question: « si j'étais de l'autre côté du miroir, est-ce que l'orange ne serait pas toujours dans ma main droite? ».

Alice est très difficile à définir, par le fait même qu'elle s'ennuie, elle s'endort dans un fauteuil et rêve qu'elle passe de l'autre côté du miroir du salon. Le monde du miroir est à la fois la campagne anglaise, un échiquier, et le monde à l'envers, où il faut courir très vite pour rester sur place. Alice y croise des pièces d'échecs (reine, cavalier) et des personnages de la culture enfantine de l'époque victorienne. Alors qu'Alice subit des distorsions physiques en

¹² La question « pourquoi mon image dans un miroir me donne-t-elle à voir quelqu'un qui est gaucher alors que je suis droitier? et pourquoi en va-t-il de même pour toutes les autres personnes, dès lors que je les vois dans un miroir? » est ni vide de sens ni triviale. En effet, on donne invariablement la réponse: « c'est parce que la réflexion dans un miroir renverse l'orientation de l'espace ». Or, la question donne immédiatement naissance à ces deux interrogations qui complètent la première, à savoir que la réflexion renverse l'orientation: mais (1) de quoi? mais (2) pourquoi est-ce l'axe gauche/droite qui est concerné, alors que les axes haut/bas et devant/derrière ne semblent pas être affectés par le changement? A ces deux questions, on donne généralement des réponses, non convaincantes, en invoquant la nature relative, psychologique, conventionnelle ou culturelle des notions en jeu (gauche/droite, haut/bas, devant/derrière, tête/pieds), pour conclure, avec un certain agacement, que le miroir, en définitive, ne renverse rien du tout.

consommant diverses boissons et nourritures dans *Alice du Pays des merveilles*, elle arrive inchangée à la fin du récit *De l'autre côté du miroir*.

Dans ce récit inclassable, insaisissable sinon déroutant, il n'y a pas d'histoire comme on l'entend généralement. Tout juste pouvons-nous dire que le monde du miroir se présente comme un monde inversé. C'est la chronique, celle d'un lieu et d'un temps qui ne sont pas nommés, perdu aux confins d'une région tout aussi anonyme dans laquelle tout est étrange. Ainsi Alice, pour atteindre le jardin, doit-elle d'abord s'en éloigner, de même qu'il lui faut courir très vite pour rester sur place. Si l'espace est mis à mal, le temps, non plus, n'est pas en reste. Il est ainsi possible de se souvenir du futur, comme la Reine Blanche, qui évoque ce qui s'est produit « aujourd'hui en quinze ». Ces inversions ne vont pas sans frustration. Ainsi Alice se voit-elle offrir, pour étancher sa soif, un gâteau sec. L'un des aspects les plus frappants et les plus intéressants de l'oeuvre est la manière dont elle joue avec le non-sens, exploitant toutes les failles de la langue¹³, jouant sur la synonymie, la polysémie, le jeu de mots et autres motifs du quiproquo. Les personnages auxquels Alice se trouve confrontés sont en fait de véritables linguistes, dont les discours sont une contestation magistrale de l'arbitraire du langage.

Avant d'être un récit, *De l'autre côté du miroir* apparaît donc comme une construction littéraire étonnamment complexe et ambitieuse, dans laquelle Lewis Carroll s'est attaché à casser toutes les règles de la narration classique par l'utilisation de la logique et du paradoxe, et jusqu'à celles qui régissent la syntaxe. Cependant, la part la plus remarquable de son travail revient sans doute à l'extraordinaire faculté d'invention dont il a fait preuve dans l'élaboration de cet univers fictif où tout, du cadre physique aux personnages et aux relations qu'ils entretiennent, relève d'une imagination hors du commun. C'est vraisemblablement avec cette oeuvre, d'une exigence rare, que Lewis Carroll est parvenu à dépasser sa condition, une liberté dont peu d'écrivains peuvent se prévaloir.

Comme *La Mise à mort*, *De l'autre côté du miroir* est à ranger dans les textes difficiles car c'est aussi un véritable labyrinthe, dans lequel de grandes difficultés fourmillent, des calembours intraduisibles et des allusions à la vie anglaise. Par là, il nous fait accéder à la complexité, à des régions de l'esprit peu explorées. *De l'autre côté du miroir* est un voyage imaginaire dans le labyrinthe d'un coeur, un kaléidoscope halluciné, une sorte de rêve éveillé. Passer le miroir et revenir au monde « normal », exige d'incessants efforts de volonté, en tournant le dos au monde facile où jamais on n'est obligé de vouloir, pas à pas vers l'univers du dehors où, instant après instant, il faut choisir, il faut agir. Encore ne saurons-nous jamais si Alice, dans cette épuisante marche en avant, aura été tout à fait tranquille.

¹³ Les traductions en français ont trouvé d'excellentes équivalences de l'original anglais.

2. Excursus: réel et fiction

Quelques figures très célèbres comme Harry Potter ou James Bond nous projettent-elles dans un autre monde, ou nous renvoient-elles en miroir une image du nôtre? Construite sur le modèle de l'orphelin résilient, le premier catalyse nos interrogations sur l'enfance et l'éducation alors que le second est un savant mélange de l'archange, mythe et histoire¹⁴.

Harry Potter nous transporte loin, dans un monde merveilleux, le monde qu'il nous propose est inatteignable. Ici, la fiction se détache du réel. James Bond a une démarche inverse: son monde fictionnel s'insère dans le monde réel et le rejoint, de sorte que nous avons l'impression que nous pourrions vivre les mêmes situations avec la même gloire que lui. Il y a une jonction entre fiction et réel. Zorclub est un cas particulier. Il n'évoque pas en nous un monde féérique, une image d'un monde où nous aimerions être. Cela tient au fait qu'il n'a pas de monde imaginal. Il ne s'est jamais « vu » comme on peut dire de Narcisse qu'il s'est « vu » et admiré. Son monde imaginal est un manque, par conséquent il le crée. Comme tout monde fictionnel, c'est un monde inversé, non pas pour nous faire rêver mais pour assouvir ses désirs de puissance, sa mégalomanie.

2.1. Harry Potter

La figure d'Harry POTTER nous projette-t-elle dans un autre monde, ou nous renvoie-t-elle en miroir une image du nôtre? Construite sur le modèle de l'orphelin résilient, elle catalyse nos interrogations sur l'enfance et l'éducation

Dans le premier tome des aventures d'« Harry Potter », Harry, alors âgé de onze ans et orphelin depuis qu'il a un an, découvre un miroir mystérieux et enchanteur, où se reflète non pas son image mais celle de ses parents. Fasciné par ce reflet, il retourne en secret le contempler chaque nuit jusqu'à ce qu'Albus Dumbledore, le directeur du collège où Harry est élève, lui explique le secret du miroir et l'avertisse du danger qu'il recèle. « *Riséd elrue ocnot edsi amega siv notsap ert nomen ej* », l'inscription énigmatique gravée au-dessus du miroir est à lire, elle-même, dans un miroir: « *Je ne montre pas ton visage mais de ton cœur le désir* ». « *Et maintenant, demande Dumbledore, tu comprends ce que nous montre le Miroir*

¹⁴ Chevalier moderne, le smoking pour armure, l'Aston Martin pour monture, la Bond girl pour trophée, James Bond doit sa durée d'être à la croisée du Héros, de l'antihéros, de l'histoire et du mythe. Il n'y a rien de populaire dans cette figure populaire, d'où la ferveur, le fétichisme dont il est l'objet. Le *commander* Bond gravite dans des sphères réservées, le luxe suprême, où le Vodka Martini s'apprécie secoué, non remué, les services secrets et leurs signes cabalistiques (« 007 », « M », « Q »), les missions, où la réussite face à des méchants stéréotypes tient aux gadgets, au coup de poker qui tue. C'est un archange au pouvoir absolu (le permis de tuer), oint par la chance. Mais il reste humain; cynique aussi, victime d'un trauma fondateur (la trahison d'une femme), brutal et torturé, Bond est un frère par ses faiblesses. A l'instar de cet être composite, la saga bondienne est depuis sa création (1953) une machine à convertir l'histoire en fiction pour mieux nourrir sa mythologie. La force d'un mythe, c'est *le changement dans le même*. De la silhouette au revolver devenue logo à la réplique culte, « *My name is Bond. James Bond* », des marques complices (Oméga, Bollinger) aux génériques voluptueux, la saga a ritualisé ses signes phares pour se faire le miroir du temps, plus ou moins déformant.

du riséd? [...] Il nous montre ce que nous voulons voir [...] Il n'est jamais bon de s'installer dans les rêves en oubliant de vivre ».

Fenêtre ouverte sur son désir, la scène perçue dans le miroir aura envoûté le jeune garçon au point qu'il la préfère à la vie réelle. Le « Miroir du riséd », invention talentueuse de J.K. Rowling, incarne une idée. La réalité d'un individu n'est pas à chercher dans sa seule apparence physique mais aussi dans son imaginaire, dans les fictions qu'il construit pour satisfaire ses désirs les plus secrets. Mais ce faisant, cet objet fabuleux ne vaut-il pas comme métaphore du livre lui-même? Le roman de J.K. Rowling, qui continue de fasciner tant par son contenu que par l'ampleur de son succès, nous révèle peut-être, sous la fiction, quelques-uns des désirs de notre époque dont l'un des tout premiers est la recherche effrénée d'une justification.

On comprend dès lors la satisfaction éprouvée à la lecture de cette fiction romanesque. Le manichéisme qui préside à la création de cette figure du mal qu'est Voldemort permet d'échapper aux hésitations qui nous saisissent lorsqu'il s'agit de donner sens à nos vies. Aucun doute ne subsiste quand la personne à combattre est Voldemort. Le roman satisfait aussi un idéal présent en permanence en chacun de nous et qui culmine à l'adolescence, à savoir une vie pleine d'effervescence et d'imprévu, entourée d'amis sincères, et qui tire sa légitimité du combat moral qu'elle engage.

Et si la fiction satisfait au désir d'un événement qui nous sorte brutalement du néant ou d'une vie trop banale, la réalité n'est pas en reste : l'engouement pour le roman de Rowling s'est accru en raison du conte de fées réel ou supposé vécu par l'auteur. Notant l'étrange parallélisme entre le destin de l'auteur et celui de son personnage, nombreux sont ceux qui insistent sur la vie de l'auteur afin de montrer que son destin est similaire à celui de son héros. Divorcée, elle élève seule sa fille; parallèlement, son jeune héros sera orphelin. Sans argent quand elle écrit ses premiers livres, elle devient en très peu de temps une des femmes les plus riches d'Angleterre. En miroir, dans la fiction, Harry quitte son statut d'enfant maltraité, vêtu de tricots rapiécés, pour s'apercevoir qu'on lui avait caché la fortune qu'il possède dans le monde sorcier. Ainsi, le triomphe du roman et conjointement du personnage d'Harry exprime le triomphe du conte de fées sur la triste réalité quotidienne. Lire et apprécier « Harry Potter », c'est indirectement faire triompher l'idée selon laquelle le monde réel est capable de donner vie au monde imaginal.

2.2. La guerre des étoiles.

Pourquoi donc s'intéresser à « la guerre des étoiles », cet écheveau de films spectaculaires, où il faut emmener des enfants, victimes de la publicité? Ce n'est là qu'une « culture » inauthentique, publicitaire, dénaturée. Car c'est évident, il y a deux cultures. La grande et la petite. La vraie et la fausse. Depuis que la fausse existe (au début du XIXe siècle), nous avons su la reconnaître. Sainte-Beuve écrit en 1939, à propos des feuilletonistes

du « Siècle », Alexandre Dumas et autres Balzac, qu'il s'agit d'une « *littérature industrielle* » indigne de figurer auprès des ouvrages de la « vraie » littérature, celle de Voltaire ou de Racine. Depuis, les malédictions pleuvent sur ces industries littéraires, du disque, du cinéma, de la radio, que sais-je encore. Nous aimons célébrer l'art véritable, celui qui a de hautes et belles préoccupations, parfaitement désintéressé, aux valeurs morales élevées, et haïr ces artisans qui vendent leur âme au diable industriel. Bien sûr avec le temps, tout s'en va, et il faut aussi, c'est difficile, s'occuper de récupérer au fur et à mesure Dumas, Balzac, etc., tout en continuant à condamner les culturistes industriels actuels.

La question « *pourquoi s'intéresser à "la Guerre des étoiles"* » est donc très loin d'être rhétorique. C'est la même raison qui nous conduit, à nous intéresser aux aventures de Roméo et Juliette, à celles de d'Artagnan, du commissaire Maigret ou encore de John Wayne dans les westerns de Hawks ou de Ford. Nos semblables et pourtant fort différents s'enchantent de ces aventures.

À la différence d'un Sartre qui volait en catimini jusqu'à New York voir les derniers westerns tout en affichant un mépris de bon ton pour cet art inengagé ou désengagé, le cinéma, ce public « populaire » se préoccupe moins du bon goût ou de l'art vrai que du plaisir que leur donnent les films, livres, musiques, émissions de télé qu'ils aiment. La leçon serait : ne méprisons pas notre propre jouissance, notre propre émotion, notre propre intérêt.

« La Guerre des étoiles », et son dernier opus, « la Revanche des Sith » a la singularité de n'être pas un fin, mais un « milieu ». Sa tâche particulière était de faire le lien entre une suite de trois films tournés entre 1977 et 1983 et deux autres tournés entre 1999 et 2002. Les complications d'une histoire politique et familiale, mythologique et historique, comme le furent « le Roi Lear » ou « Macbeth », rendaient l'entreprise difficile. Les deux générations de passionnés de « Star Wars », les plus anciens qui découvrent dans les salles la seconde trilogie tournée d'abord et les plus jeunes qui ne connaissent « le Retour du Jedi » ou « l'Empire contre attaque » qu'à travers leurs rediffusions télévisées, ont donc attendu « la Revanche des Sith » avec une intense curiosité. Beaucoup n'ont pas hésité à donner leurs impressions et jugements, par exemple sur le site Webcity : on y trouvait, un ou deux mois après la sortie du film, des centaines d'opinions argumentées en quelques lignes, souvent précises, toujours éloquentes.

Concernant la principale proposition scénaristique de « la Revanche des Sith », le film a la terrible responsabilité de nous conter la transformation du jeune Anakin Skywalker, héros du bien, lequel va devenir le terrible Dark Vador, héros de l'obscurité, dans les trois épisodes suivants. La discussion nécessite une grande connaissance des épisodes précédents et de la culture « Star Wars », laquelle s'appuie à son tour sur les grands modèles du récit de fondation venus de la mythologie, de la science-fiction, du récit d'aventures, etc... La crédibilité du drame vécu par Anakin est ainsi jaugée à partir de trois différentes sources: le personnage tel qu'il apparaît, enfant ou adulte dans les autres épisodes, la logique du monde fictionnel de « la Guerre des étoiles » dans son intégralité, et enfin les modèles du récit de

fondation, pour le dire avec des mots que n'emploient pas les adeptes mais qui, semble-t-il, correspondent à leurs préoccupations. Un geste est spécialement débattu, nommément le meurtre.

2.3. Le labyrinthe de Pan.

Je ne propose pas ici une interprétation du « Labyrinthe de Pan », mais un regard sur les sources de la pluralité interprétative dans ce cas particulier. Le film est tissé de trois principaux mondes: un réel fictionnel qui évoque la réalité historique du franquisme ; une utopie fictionnelle qui renvoie à la lutte des maquisards; le monde enchanté d'Ofelia, qui renvoie à un genre particulier de fiction, celui des contes merveilleux. Les mondes du mensonge, de la religion et de l'hallucination sont plus marginalement convoqués.

A la question « Que signifie ce film? », on peut directement établir des ponts entre le monde réel et le monde imaginal. Celui qui se sent très concerné par le fascisme et la résistance ne peut éviter de s'interroger sur la façon dont ces réalités historiques sont représentées dans la fiction. Peut-être que le couplage avec le conte de fées n'est qu'un prétexte pour dévoiler la terreur franquiste. On peut aussi mettre à jour les lignes de force de la construction fictionnelle du fascisme dans le sens où le franquisme est avant tout pourrissement du spirituel, deuil d'une naïveté originelle et altération de l'imaginaire individuel et collectif. La façon un peu légendaire de traiter l'histoire correspond à l'épure qu'on peut retenir du film et à ses valeurs politiques. On peut aussi critiquer le manichéisme à l'oeuvre dans le film. Ainsi, traiter « fictionnellement » d'une réalité historique mobilise les conflits de représentations attachés à cette réalité. Chaque personne qui interprète sent à juste titre que la construction fictionnelle concerne la construction du réel.

Si les mondes fascistes et républicains sont reçus plutôt comme une toile de fond emblématique de rapports humains en crise aiguë, dans ce cas, l'autoritarisme de Vidal, sa précision et son ordre maniaques, sa froideur, sa violence voire son sadisme ne seront pas mis en rapport avec une période historique déterminée mais avec le monde humain réel *en général*. Même chose pour le dévouement, la solidarité et l'héroïsme en faveur d'une humanité fraternelle des maquisards. Les interprétations seraient du type: « *La solidarité dans la lutte est nécessaire pour vaincre un régime autoritaire* », ou bien: « *il est impossible de fonder une société sur la violence systématique* », ou encore « *le Mal finit toujours par être évacué, mais au prix de la mort d'innocents* ». Certaines interprétations pourraient éventuellement s'appuyer sur un des rares points communs entre les deux parties en conflit, le courage devant la mort: « *Quel que soit l'objectif, la lutte armée en vient à exalter le courage face à la mort* ».

Le « Labyrinthe de Pan » établit une connivence spontanée entre le merveilleux et l'utopie, entre Ofelia et Mercedes. Pan et partisans vivent dans la forêt vitale. Dans l'un et l'autre monde, il s'agit de vaincre d'infâmes monstres. Remarquons que ni la vie des partisans

ni la vie du royaume ne nous sont présentées. Le récit reste allusif: il crée un ailleurs assez flou, quelque part dans les forêts aux alentours et quelque part en dessous. L'utopie comme le merveilleux habitent ailleurs, avec une différence de taille cependant: pendant que l'utopie fraternelle des partisans veut conquérir le monde, le royaume d'Ofelia reste coupé du monde. Ce rapprochement pourrait fonder une interprétation de ce type: « *La lutte contre le mal s'effectue aussi bien dans l'imaginaire que dans le réel* ».

Il y a une autre approche possible, l'analogie entre le merveilleux et religieux. Le pays merveilleux d'Ofelia n'est pas sans rapport avec certaines croyances religieuses: on accède à la vie mortelle en résistant au mal, nous y sommes tous enfants de Dieu, du Dieu chrétien dans ce cas, représenté de façon trinitaire, l'on n'oublie pas, par exemple, les trois trônes dans la scène finale. Il n'est donc pas impossible de voir dans l'imaginaire un substitut du religieux et de formuler sur cette base des interprétations du style: « *Il faut gagner son paradis en luttant contre le mal* », ou encore: « *Il faut conserver son innocence pour accéder à la récompense éternelle* ». Et si l'on préfère opter pour le rapprochement entre le monde merveilleux et le monde de l'hallucination, ce sont des interprétations comme celles-ci: Ofelia serait « *une fille complètement folle, qui essaie tant bien que mal de s'évader de la réalité* », le film, un manifeste où « *l'imaginaire [resterait] comme seul rempart contre la barbarie, illusoire garde-fou* », ou encore une histoire dans laquelle « *l'Homme est violent, agissant sans se préoccuper des êtres fragiles que sont les enfants qui, pour éviter de souffrir, vont s'enfermer dans un univers imaginaire* ».

Entre maint regard possible sur l'histoire du « Labyrinthe de Pan », l'un d'eux semble devoir être récusé: c'est celui qui attribuerait au mensonge un rôle fondamental dans le film. En effet, le pouvoir incarné par le capitaine Vidal se réduit simplement à la violence pure; à la limite, ce personnage n'a besoin ni d'idéologie, ni de religion, ni de droit, ni de mensonge, donc, mais seulement de balles dans la tête et de tortures. Si Mercedes et le Dr Ferreiro dupent le capitaine, c'est pour mieux contribuer à abattre une monstruosité sociale. Et si Pan n'hésite pas à mentir sur la nature de l'épreuve finale, c'est pour mieux s'assurer qu'Ofelia est vraiment digne d'accéder à son royaume paradisiaque. Mais les interprétations qui prennent en compte le point de vue du mensonge se hâteront affirmer qu'« *il est nécessaire et légitime de mentir et de ruser pour lutter contre la violence ou pour tester la pureté des intentions de quelqu'un* ».

A ces croisements non exhaustifs de regards sur ce récit du « Labyrinthe » avec des mondes extérieurs au récit, il faudrait ajouter les croisements avec d'autres fictions et d'autres mythes. On verrait ainsi apparaître une architecture de base des cheminements interprétatifs.

2.4. Zorclub.

L'intérêt particulier que l'on peut porter à Zorclub¹⁵ réside dans le fait qu'il est un personnage ambigu; son auteur le qualifie de « semi-mauvais », il est « l'ennemi qu'on combat mais avec qui l'on reste encore en contact, que l'on peut faire changer ». Son histoire¹⁶ est celle d'un « faux méchant avec un collier de barbe ».

L'importance accordée à la lettre Z, toujours en première position, n'est pas sans rappeler un certain Don Diego de la Vega alias *Zorro*. L'auteur de Zorclub s'amuse d'ailleurs avec cela dans la page de garde de *L'ombre du Z*, puisque à la manière de *Zorro*, Zorclub y signe son nom à la pointe du dentifrice d'un Z qui veut dire Zorclub. Plus directement, le Z de Zorclub le rapproche de Zantafio, le cousin de Fantasio, alias général Zantas depuis *Le dictateur et le champignon*. Les deux personnages seront même associés dans *L'ombre du Z*, puis opposés dans *Le faiseur d'or* de Fournier, puis de nouveau associés dans *Tora Torapa*. Ce dernier album présente certaines similitudes de scénario avec *L'ombre du Z*: caché dans une ancienne base Z, Zantafio utilise Zorclub en lui cachant ses véritables desseins. Ils ont en commun le sens de la dictature mais leurs intérêts divergent: Zantafio est en effet plus terre-à-terre, matérialiste et mesquin. Ce n'est pas un scientifique, juste un aventurier malfaisant, au contraire de Zorclub, qui est dominateur mais « qui ne se rend pas compte des désagréments qu'il provoque ». Zorclub se fait également passer pour un journaliste (*L'ombre du Z*), son pseudonyme sera Zug Brol, « brol » en patois bruxellois signifiant « désordre ». Chez Zorclub, les caractéristiques principales sont le goût du pouvoir, un certain raffinement, qui tend parfois au dandysme, l'utilisation de la technologie (l'hélicoptère de Choc, l'aile volante d'Ollrik, le Zorgléoptère), la symbolique du rouge, le sens de la mise en scène. Son nom fera l'objet de diverses anagrammes, en particulier les noms des marques Zugol+BR et Zbul Gor.

En fait, Zorclub est le « côté obscur » de Champignac. Le comte apparaît ambigu dès ses débuts dans *Il y a un sorcier à Champignac*. L'auteur voulait « le faire apparaître comme une espèce de sorcier inquiétant », et il amasse une fortune en trichant aux compétitions auxquelles il prend part, sans que cela semble choquer qui que ce soit¹⁷. Dans *La*

¹⁵ Zorclub mesure environ 1m80 et aurait entre 45 et 50 ans : c'est ainsi que Fantasio le décrit dans *Panade à Champignac*. Il n'est pas très séduisant, André Franquin l'associe à un « vieux beau » et Spip dans *L'ombre du Z* pense en le voyant : « Ne vous en faites pas, mon vieux. Chez un homme, ce n'est pas la beauté qui importe... ». Le titre « Z comme Zorclub » est de Greg, mais on ne connaît pas la provenance du nom de Zorclub.

¹⁶ En 1961 paraît aux Éditions Dupuis le quinzième album des aventures de Spirou et Fantasio, intitulé *Z comme Zorclub* (André FRANQUIN, *Z comme Zorclub*, Décors de Vidéhem, scénario de Franquin et Greg, Dupuis, Bruxelles, 1961). Ce personnage intervient de nouveau en 1962 dans *L'ombre du Z*. André Franquin, dessinateur et scénariste de la série à l'époque, souhaitait faire de Zorclub un des personnages principaux de la série. L'album suivant, initialement *QRM sur Bretzelburg*, devait avoir pour personnage central Zorclub. Dupuis s'y est opposé, et Franquin ne dessinera plus Zorclub que pour *Panade à Champignac*.

¹⁷ André FRANQUIN, *Z comme Zorclub*, op. cit., p. 45.

peur au bout du fil, après avoir ingurgité par erreur un produit nocif, Champignac était devenu franchement mauvais. D'ailleurs, au cours de cet épisode, il ne cessait de répéter « Zut ». Zorclub et Champignac ont étudié ensemble¹⁸, ce qui est étonnant puisque, physiquement, une génération semble les séparer. Zorclub oblige même Champignac à sortir de ses gonds¹⁹, il dit : « Jamais je n'utiliserai mes découvertes dans un but destructeur. Mais ceci est un cas de **légitime défense** ». Il a les moyens d'être très dangereux, comme le fait remarquer le biologiste dans *La peur au bout du fil*. Pour vaincre Zorclub (« En l'honneur de **ZORGLUB** »²⁰), il est obligé de faire sortir ses petits champignons de ses petits pots²¹. Il ira même jusqu'à utiliser la zorglonde dans *L'ombre du Z*²². On peut avancer que pour vaincre Zorclub, il faut devenir Zorclub, puisque dans cet album, Pacôme rivalise de maladresse avec Zorclub. À la fin de *Z comme Zorclub*, c'est d'ailleurs lui qui part en Zorclubmobile²³. De même, Zorclub n'a pas voulu détruire sa dernière base, comme Champignac n'a pu se résoudre à rayer Zorclub de la carte. Les deux hommes se respectent, même si leur façon d'envisager la science n'est pas la même. On pourrait même penser que Zorclub est amoureux de Champignac; d'ailleurs, à la fin de *Panade à Champignac*, il partent bras dessus bras dessous à la cueillette des champignons. Fournier ira même jusqu'à rendre Zorclub nettement moins sûr de lui, et c'est un peu comme une femme effrayée par une souris qu'il réagit en voyant marcher Spip sous une casquette, il se fait passer pour une femme, Spip le qualifie d'ailleurs de « reine des fofolles »²⁴. Leurs rapports sont en tous cas assez violents, comme le montre cette scène de *Z comme Zorclub*, une des rares scènes d'action de Champignac. Zorclub a le don d'énerver Champignac, il est son mauvais démon. Pacôme accueille Zorclub franchement amicalement²⁵, puis commence à se moquer de lui (il pouffe à l'avant-dernière case, et ne « disconvient pas » à la case suivante du fait que Zorclub soit « le roi », sous-entendu « des maladroits », voire « des cons »). Très vite son regard se durcit²⁶, et finalement il le jette à la porte²⁷. Zorclub a ce côté mégalomane du personnage qui veut toujours faire des démonstrations étonnantes. Il est effectivement mégalomane, cela est omniprésent: il ne manque pas une occasion de se mettre en avant, affichant partout le Z de son initiale, par exemple sur la bibliothèque de Champignac. Il parle de lui à la troisième personne: « Ha! Ha! Ha! Cessez de défailir, pucerons! C'est une visite amicale que vous rend cette fois encore, l'immense **Zorclub** »²⁸, « Zorclub n'a besoin de personne »²⁹. Il s'arroge également « la propriété de toutes les

¹⁸ *Ibid.*, p. 16-17.

¹⁹ *Ibid.*, p. 36.

²⁰ *Ibid.*, p. 36.

²¹ *Ibid.*, p. 36. « En l'honneur de ZORGLUB, mes "petits champignons" vont sortir de mes "petits pots" »

²² André FRANQUIN, *L'ombre du Z*, *op. cit.*, p. 56

²³ André FRANQUIN, *Z comme Zorclub*, *op. cit.*, p. 63.

²⁴ *Ibid.*, p. 4: « Héééé Ben! Cette fois-ci on a découvert la reine des fofolles! ».

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶ *Ibid.*, p. 18, cases 2, 3 et 4.

²⁷ *Ibid.*, p. 18, cases 5, 6 et 7: « Soulager l'humanité de quelques fléaux. Remarquez bien que pour cela, le recours à la science n'est pas... toujours... **indispensable** »

²⁸ *Ibid.*, p. 23, case 3.

²⁹ *Ibid.*, p. 23, case 8.

planètes du système solaire »³⁰. Il se pare de différents titres dont ceux de génie ou de roi; d'ailleurs ce n'est sans doute pas innocemment qu'il porte une veste doublée d'hermine, ou qu'il utilise une DS Citroën, voiture présidentielle qui lui permet de mêler symbolique du pouvoir et contenu technologique. Il est également méprisant.

Ce qui rend de l'humanité à Zorclub, c'est le fait qu'il ne puisse pas s'empêcher d'être gaffeur. Franquin le qualifie d'ailleurs de Gaston. Donc si Zorclub est un génie, c'est avant tout un « génie de la gaffe ». Ces gaffes sont souvent dues à son impatience, Champignac le dit « trop bouillant »³¹. En fait, Zorclub est un instable. Il est également inconscient du mal qu'il peut faire, sa phase dépressive dans *Z comme Zorclub* le montre³², de même dans *L'ombre du Z* lorsqu'il demande à Pacôme : « Tu es certain que des gens, à Chiquito, en sont réduits à manger du savon ?!? »³³. En fait, Zorclub est un traumatisé, cela est dû à son extrême solitude et aux moqueries et humiliations qu'il a dû essuyer (entre autres à l'université). Il le reconnaît lui-même: Champignac est son seul ami³⁴. Tout cela pousse Zorclub à devenir un dictateur; d'ailleurs l'association du rouge, du blanc et du noir n'est pas sans rappeler la symbolique nazie, et tous les zorghommes ont le crâne rasé... Lorsque Zorclub déclenche une émeute contre le comte, il utilise la radio, comme Hitler lorsqu'il faisait diffuser ses discours³⁵. De même, il emploie le système du bouc émissaire: « Les champignons du comte sont **le fléau** de Champignac »³⁶. On remarque aussi que Zorclub pratique la torture selon sa « méthode », au moyen d'un téléphone³⁷. Mais le seul dictateur dans l'âme, avec tout ce que cela comporte de totalitarisme et de violence, c'est Zantafio.

Comme Gaston et Pacôme, Zorclub est un inventeur dans l'âme, à peine est-il guéri à la fin de Panade à Champignac qu'il se met à bricoler et à réinventer la zorglonde: « Si j'ajoute à ceci dix transistors et trois diodes, je peux émettre une onde qui agirait à distance sur... ». Même Spirou le reconnaît lorsqu'il dit que Zorclub ne craint personne comme bricoleur³⁸, et ce terme le rapproche encore une fois de Gaston, dont les gaffes tirent souvent leur origine de bricolages malheureux. Bricoler, c'est humain, faillible, et toute la technologie de Zorclub n'y peut rien: elle échoue, victime des impatients bricolages de son maître. Lorsqu'il se confesse à la fin de cet album, il avoue n'avoir inventé que la zorglonde et que le reste de sa technologie a été volé.

³⁰ *Ibid.*, p. 18, case 2.

³¹ *Ibid.*, p. 52, case 4: « Nos professeurs te le disaient déjà à l'école, Zorclub: tu es trop bouillant pour un vrai scientifique ».

³² *Ibid.*, pp. 56 à 62.

³³ *Ibid.*, p. 62.

³⁴ *Ibid.*, p. 56, case 7: « Pacôme! Je veux soulager ma conscience! Toi, tu es mon ami! Mon seul ami! **Personne ne m'aime, Pacôôme!** ».

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶ *Ibid.*, p. 29.

³⁷ *Ibid.*, p. 15.

³⁸ *Ibid.*, p. 42, case 2: « on peut penser ce qu'on veut de Zorclub, mais comme bricoleur, il ne craint personne ».

La zorglonde permet de dominer le comportement humain. Elle rend possible la constitution du bras armé de Zorclub: la troupe des zorglhommes.

Zorclub a inventé la zorglangue, qu'il estime comme l'une de ses « plus habiles trouvailles »³⁹. La zorglangue est une langue dans laquelle les mots sont à l'envers⁴⁰, tout en conservant l'ordre. Au début, les mots n'étaient pas séparés⁴¹, puis la langue a évolué, des espaces ont été introduits, ce qui a facilité la tâche pour la lecture.

Les zorglhommes sont généralement d'anciens policiers ou gendarmes, du fait de leurs bonnes aptitudes physiques et de leur sens de la discipline⁴². Ceci a d'ailleurs suscité une polémique contre l'auteur qui a été accusé de mener sournoisement campagne en faveur de l'ordre établi et des forces chargées de le défendre. Zorclub a eu d'autres inventions à son actif. Les inventions de Zorclub sont principalement des véhicules: la zorglumobile, le zorgléoptère (inventé par un ingénieur français), la fusée téléguidée, les fusées publicitaires. Il y a aussi le rayon de la mort, une application excessivement dangereuse de la zorglonde, heureusement pas au point, puisque Zorclub, son unique victime à la fin de *L'ombre du Z*, n'est pas tué et que l'arme explose à sa première utilisation. Le reste de ses inventions sont des inventions purement et simplement volées, en s'assurant la complicité des gardiens de tous les laboratoires secrets du monde au moyen de la zorglonde (une onde qu'il a domestiquée permettant d'hypnotiser ses victimes et ainsi leur voler leurs inventions). Zorclub l'avoue: « la zorglonde, qui me permet d'influencer les cerveaux par émission radio... »⁴³. Ses réalisations technologiques principales sont ses bases d'action. Il révèle qu'il y en a dans le monde entier⁴⁴: Zorland, Zorgrad, Zorg-City, Zorg-les-Bains, Zorgville, Zorgburg, etc... On compte onze bases réparties sur quatre continents. Plus tard, s'y ajoutera Tora Torapa en Polynésie. Dans *L'ombre du Z*, on apprend pourtant que Zorclub a détruit à la fin de l'épisode précédent toutes ses bases sauf une, celle de Palombie⁴⁵. Mais Zorclub a pu en reconstituer au cours de l'épisode *L'ombre du Z*... ce que de Champignac ignorait. Sa surprise l'atteste⁴⁶. La dernière des créations de Zorclub est sa descendance. L'existence de celui que l'on peut estimer être son petit-fils fut révélée par Tome & Janry dans *Le réveil du Z*. Le Zorclub de 2062 conserve d'ailleurs les inventions de son aïeul mais n'a pas hérité de son génie

³⁹ *Ibid.*, p. 39, case 1: « leuq tse el mon ud sulp dnarg tnavas ed suot sel spmet? ».

⁴⁰ En fait Chesterton avait inventé la « langue à l'envers », avant Zorclub, comme moyen de subversion de la vision merveilleuse. La fonction était de rendre provisoirement fantastiques les mots et les choses les plus ordinaires comme par exemple avec « *Mooreeffoc* », qui n'est que « *Coffee-room* » lu à l'envers. Tolkien juge ce procédé intéressant mais limité, ce qu'il appelle la « fantaisie chestertonienne » (« *Chestertonian fantasy* »), la raison pour laquelle elle n'a pour lui que « peu d'effet » c'est qu'elle ne fait justement que « renouveler la fraîcheur de la vision ». cf. Irène FERNANDEZ, *Mythe, raison ardente, Imagination et réalité selon C. S. Lewis*, Ad Solem, Genève, 2005, p. 348.

⁴¹ André FRANQUIN, *Z comme Zorclub*, op. cit., p. 20, case 3: « elicébmitecasesodsdiortzeyovne! Etivsuon-snonemme... » pour « emmenons-nous vite ! Envoyez trois doses à cet imbécile ».

⁴² *Ibid.*, p. 57, case 8: « ... vous ne m'auriez jamais trouvé!... / Mais les zorglhommes? / des gendarmes!... Hahaha! Enlevés dans tous les pays! Leur bonne condition physique, leur vigueur et leur sens de la discipline en font une matière première parfaite! ».

⁴³ *Ibid.*, p. 56, case 11.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 57, case 4.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

scientifique. Et hélas pour lui, de Champignac a détruit la machine à zorglhommer : ses sbires ne sont plus des robots inconscients et sont, partant, beaucoup moins parfaits.

Spectateur à la fois de lui-même et d'un autre qui est l'inverse de lui-même, Zorclub ne semble pas se connaître par un miroir, on a l'impression qu'il ne s'est jamais vu dans le miroir. En fait, nous n'en savons rien, nous pouvons constater simplement qu'il n'y a pas de moment de son histoire où il se « voit ». Ceci explique sans doute pourquoi il crée son inverse et ne va pas à la découverte de lui-même (comme c'est le cas pour Narcisse). La création de son inverse ne se fait pas dans la « vision » (comme c'est le cas pour Pygmalion) mais dans le « parler », ce qui est fondamentalement différent de ce qu'on a vu jusqu'à présent avec Louis Aragon, Lewis Carroll, Amélie Nothomb et James Joyce. C'est la zorglangue qui identifie le processus de l'inversion, du soi-même dans le miroir. Puis viennent les inversions dans le statut social et la personnalité de Zorclub. En effet, il passe du statut de meilleur ennemi à celui de pire ami. Zorclub est-il un faux ami ou un vrai ennemi? Zorclub est le « côté obscur » de Champignac, personnage à « l'aspect clair ». Le dernier ouvrage⁴⁷ est une étude de l'affrontement entre Spirou et Zorclub, cette lutte se passe dans le futur et Zorclub n'est pas Zorclub, mais un de ses descendants. L'histoire se termine par son propre personnage qui n'est pas lui-même, son identique est son différent.

3. Digression: « Je » est un auteur

Le monde imaginal est un miroir dans lequel on voit mieux le monde réel qu'à la regarder hâtivement comme on fait d'ordinaire. Dès lors qu'il n'y a pas de miroir qui ne reflète rien, on peut affirmer la *mimésis* du monde imaginal. De plus cette image ne signifie pas qu'elle est reflet passif, ni qu'on a affaire à un « miroir mimétique » qui serait négation d'une spécificité, celle d'être productrice d'un texte de soi-même qui s'adresse à soi-même, d'un questionnement qui s'adresse à soi. « Je » (celui que je regarde dans le miroir) est un auteur pour moi-même.

3.1. Miroir et subjectivité

Le monde imaginal est réorganisation active de notre existence, il tient avec le monde réel « la proximité à la réalité humaine et la distance fabuleuse »⁴⁸. Le miroir n'enregistre pas de façon passive ce qu'il reflète et le monde imaginal a une supériorité dans le sens où il est un miroir qui a la capacité d'extérioriser les sentiments et les perceptions. Il est capable de nous les présenter de façon bien plus vive, plus nette avec une immédiateté qui n'est pas comparable à celle du monde réel. En cela, le monde imaginal est parlant parce

⁴⁷ *Z comme Zorclub* et *L'ombre du Z* étudient l'affrontement Champignac-Zorclub, *Panade à Champignac* en est l'épilogue dans lequel Zorclub est convalescent, *Le faiseur d'or* retrace l'alliance Spirou-Zorclub contre Zantafio et *Tora-torapa* est celui de la vengeance du mystérieux Papa Pop, alors numéro un du triangle.

⁴⁸ Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris, p. 53-61.

qu'il est notre intérieur⁴⁹. Nous sommes une histoire extérieure qui exprime notre histoire intérieure.

L'équivalence du miroir et du monde imaginal indique que ce dernier est déjà la réorganisation de notre monde réel qu'il capte. Cette réorganisation est une nouvelle perception, il nous fait pressentir des nouvelles découvertes possibles sur nous-mêmes. Le miroir permet une vision nouvelle, le monde imaginal est conduite d'un récit qui peut nous transformer. Ce récit n'est pas trompeur, car, conformément à tout ce que nous avons vu, nous nous refusons à considérer ce miroir comme un miroir déformant. Sans nier la transformation subie par les souvenirs, il jette un doute sur la valeur de la perception immédiate que nous avons des événements, mais notre monde réel ne peut pas être déclaré plus vrai que notre monde imaginal. Ce qu'il faut dire c'est que le monde imaginal fait voir le monde réel, il fait voir les choses à l'envers du bon sens (comme nous l'avons vu avec Lewis Carroll), ce qui est le propre du miroir. Le monde imaginal a cette capacité particulière de transformer les choses, il est alors le lieu de réenchantement du monde. Cela ne signifie pas qu'il nous donne exclusivement des pensées merveilleuses à bon compte. Il redonne à notre monde réel de la qualité. S'il exprime la qualité des choses, c'est donc qu'il nous permet l'accès à notre subjectivité, car l'expérience de la qualité est tout simplement le mode de la présence au monde du sujet humain, dans son âme et dans son corps. Notre monde réel échappe au réalisme ordinaire, mais le monde imaginal, au contraire, est là pour le décrire.

Il faut préciser, ici, que le monde imaginal n'est pas l'irréel. Les images, les personnes qui le peuplent, l'histoire et les dialogues qui en font sa vie, tout cela est fondé sur les réalités de l'expérience intérieure. Ce ne sont pas des inventions gratuites, mais des moyens de faire apparaître quelque chose du fond de la subjectivité. Le monde imaginal est avant tout exploration de notre expérience intérieure, de notre réalité spirituelle, de notre subjectivité en son fond. Il nous renvoie notre visage, nous décrit des régions de l'esprit, et même nous donne une « phénoménologie de l'esprit », si nous pouvons détourner ce titre célèbre à notre profit.

Si le monde imaginal est un miroir qui présente à chacun de nous nos traits essentiels, est-ce qu'il a en lui-même un rôle tel que de nous permettre de dépasser notre expérience individuelle? Autrement dit, peut-on échapper à soi-même? Notre condition serait-elle autre que celle de Narcisse qui « demande à la vue toute pure de le faire jouir de sa seule essence: et le drame où il succombe, c'est qu'elle ne peut lui donner que son apparence »⁵⁰. D'après Jean-Paul Sartre, le monde imaginal est une forme de l'intériorité subjective parce que les « les structures anthropologiques de l'imaginaire » ne ne sont pas simplement descriptives mais aussi elles ont un rôle de constitution de notre esprit, dans son immanence: « pour trouver place dans l'humanisme contemporain, le fantastique va se domestiquer [...] renoncer à l'exploration des réalités transcendantes, se résigner à transcrire la condition

⁴⁹ Cf. L'homme intérieur chez saint Paul et saint Augustin.

⁵⁰ Louis LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, Bernard Grasset, Paris, 1939, Éditions de La Table Ronde, Paris, 2003, p. 6.

humaine »⁵¹. Le monde imaginal est une forme de résignation. Or, le monde imaginal est un appel à transcender l'humain, à s'évader du monde réel, à prendre en compte ce monde avec lequel nous sommes aux prises dans toutes les dimensions. Ce que le monde imaginal exprime c'est que nous ne sommes pas seuls au monde, nous n'habitons pas uniquement dans notre monde réel. Mais il exprime autre chose: il a aussi un rôle de contestation de notre monde réel de sorte qu'il n'a pas seulement pour fonction de nous transporter dans un monde plus merveilleux. Il manifeste la précarité de notre monde réel.

3.2. L'auteur n'est pas mort

Le sens commun reconnaît un lien direct entre autorité et auteur. Faire autorité, en parlant d'un auteur, s'imposer par sa valeur, au point de faire l'unanimité autour de soi et avoir presque force de loi, sont les deux fonctions de cette autorité les plus recherchées. Le glissement de sens de la notion d'auteur vers celle d'autorité a d'abord été associé à celle de la figure de Dieu, dont on contestait le pouvoir sur les hommes, puis à celle de l'autorité bien maigre de l'écrivain au dix-neuvième siècle romantique. Le glissement de sens de l'autorité vers le mot autoritaire est curieux ; l'usage répétitif de l'expression « l'autorité de l'église » ainsi que l'autorité de l'auteur, pose l'interrogation « d'où vient l'autorité dont on se sert ». Autorité est associé à auteur. Mais il est également lié à la notion de sujet, d'artiste, de créateur. Autant de figures enviées, mythiques, symboliques. Pour le commun, l'auteur est une figure symbolique que l'on ne peut atteindre. Mais, en même temps, l'auteur ne peut être qu'une personne qui doit être assujettie à sa fonction. Dernière l'autorité contestée de l'auteur, s'investit le pouvoir et le lent exercice de l'assujettissement d'autrui. Spécialement, si cet autrui possède une autorité quelconque, un pouvoir médiatique, une aura d'homme célèbre. Il provoque l'envie, la jalousie, la contestation, le meurtre. Les mots opposés au champ lexical de l'auteur comme : dépendance, soumission, subordination, sujétion, discrédit, sont l'envers de la médaille de l'autorité de l'homme public et ici de l'auteur public. L'auteur créateur est investi symboliquement des pouvoirs démiurgiques du mystère de la création.

Si l'autorité, *autoritas*, caractère de l'*auctor*, définit ce que le français va nommer l'auteur, le mot et la notion d'autorité nous viennent de la pensée romaine. *Auctor*, c'est celui qui soutient une chose et la développe. *Autoritas*, c'est la force qui sert à soutenir et à accroître un pouvoir. En fait, le pouvoir de s'imposer à autrui, de le commander, est l'objet de toute autorité publique utilisant un pouvoir légal. Le fait d'avoir de l'autorité devient, par analogie, tout ce qui peut être mis en avant, à l'appui d'une affirmation, comme l'argument d'autorité, qui ne prouve rien, mais qui fait référence à l'autorité d'un tiers. Au fond, l'idée de l'autorité repose sur des personnes physiques ou morales, détentrices du droit de commander et qui en usent ou parfois en abusent. C'est du moins ce qui a été reproché à la figure auctorale, à défaut d'attaquer une autre autorité plus écrasante, celle du chef politique, du

⁵¹ Jean-Paul SARTRE, *Situations I*, pp. 126-127: « Aminadab, ou du fantastique considéré comme un langage ».

leader, exerçant sa puissance sur la majorité du peuple. L'identification de l'auteur au tyran, la confusion terminologique entre auteur et despote sont révélatrices. La confusion entre auteur et chef politique et militaire est en effet abusive. Car, l'auteur n'est pas nécessairement un tyran réalisant sa dictature. Le déplacement de sens du tyran sur le mot auteur continue à se perpétuer et s'est attaqué de manière perverse à tout principe d'autorité

La notion d'auteur a traversé l'histoire de la langue française depuis le XII^e siècle. Il n'est pas un écrit qui ne l'intègre. La langue latine lui consacre une fonction fondamentale: l'*auctor* est celui qui , augmente la confiance, sorte de garant qui possède un répondant, qui confirme. Il est souvent la source, l'autorité, mais surtout le modèle, le maître, la référence majeure d'une conduite à tenir et qui donne l'exemple. L'auteur est aussi celui qui pousse à agir, qui est à la fois un conseiller et l'investigateur, le promoteur d'un projet, donc le créateur, L'initiateur, le fondateur de ce projet. Cette notion intègre le point d'origine, l'acte qui détermine la rupture dans les habitudes de la pensée et dans les habitudes de la société. Auteur peut aussi désigner le fondateur d'une famille. Dans son acception littéraire, l'usage du mot confirme que l'auteur est celui qui compose un ouvrage, l'écrivain. Chez l'auteur. on trouve l'esprit, la pensée, la singularité. *Auctor* signifie croître et désigne ce qui fait croître ; le latin classique lui donne le sens de fondateur, auteur. *Auctoritas* désigne le fait d'être *auctor*, et en bas latin produit le verbe *auctoritare*, « donner de l'autorité ». L'auteur est également l'écrivain dont les ouvrages font autorité.

Dans le latin chrétien *auctor* sert également à désigner Dieu, ce qui par la suite entraînera les confusions sémantiques et les procès contre l'autorité du « père », celle de Dieu, et plus prosaïquement du « père » de l'œuvre, l'auteur. Et c'est bien là que commencera la troublante question de la toute-puissance sur la réalité des mots et de l'homme qui l'énonce. Dieu, comme cause première de toute chose, s'oppose à la notion d'auteur d'une œuvre singulière. La question de « l'auteur » des Saintes Ecritures traverse la question des enjeux du mot dans la conscience culturelle où le matérialisme a rejeté à la fois Dieu et l'origine mystérieuse des choses. Dans la mesure où l'auteur devient, dans la culture chrétienne, la personne qui est à l'origine, qui est la cause première, qui a conçu, élaboré l'œuvre, c'est la puissance créatrice qui est évoquée pour expliquer le processus de création, et particulièrement dans le cas d'une œuvre de l'esprit, qu'elle soit de type littéraire, artistique, scientifique ou critique. Un auteur est reconnu tel, dans les coutumes, par le droit légitime sur toute création originale manifestant sa personnalité et le travail de son esprit.

Dans *L'aventure sémiologique*, Roland Barthes réfute la notion d'auteur: « ... quant à l'écrit, il n'est pas soumis, comme aujourd'hui, à une valeur d'originalité; ce que nous appelons auteur n'existe pas ». Remontant aux textes anciens, il explique que l'auteur n'était pas soumis aux impératifs de la modernité, de la production d'un texte ou d'une pensée novatrice. Il prend plaisir, selon son habitude, à traduire sa pensée paradoxale, affirmant: « Comme intuition, l'auteur est mort: sa personne civile, passionnelle, biographique a disparu ; dépossédée, elle n'exerce plus sur son œuvre la formidable paternité dont l'histoire littéraire, l'enseignement,

l'opinion avaient à charge d'établir, de renouveler le récit ; mais dans le texte, d'une certaine façon, Je désire l'auteur ». L'écrivain étant devenu *commentator* depuis le Moyen-Age, Roland Barthes envisage qu'un tel écrivain-commentator est essentiellement un transmetteur de savoir, celui qui reconduit une matière absolue, le trésor antique qui fonctionne comme source d'autorité, par citation pure, par référence, et en tant qu'argument d'autorité simple, sans autre preuve que cette seule référence à la langue et au savoir gréco-latin. Le « transmetteur », dans sa source d'autorité devient peu à peu un censeur, qui exige par avance le respect pour sa fonction de protecteur des livres et du savoir, d'organisateur de l'image et de sa représentation. C'est ainsi qu'il faudrait lire la deuxième fonction de l'écrivain Barthes dans cette approche : un combineur, qui a le droit de « casser les œuvres passées, par une analyse sans frein, et de les recomposer ». D'autre part, pour Barthes, l'écrivain n'est pas un pur esprit et son livre reste un produit économique dans la circulation des marchandises.

Le structuralisme, à travers Foucault, remet en cause les liens entre l'œuvre et l'homme, s'efforce de considérer l'œuvre en elle-même et non comme l'expression d'une subjectivité. L'auteur serait un concept contemporain: « Le concept est récent et solidaire de l'apparition de l'individualisme moderne »⁵². L'auteur n'est pas celui qui produit l'œuvre mais celui qui est produit par le déterminisme, il n'est pas acteur de son œuvre, mais déterminé par un système de production des textes dont il n'est même pas maître.

Louis Althusser engagera toute son autorité pour condamner « l'autonomie du sujet » tant dans l'écriture que dans la réalité sociale : « l'auteur (auctor) détient seul, dans l'empire de la littérature, l'autorité et la légitimité du pouvoir intellectuel ». Ce que le « discours commun » nomme écrivain, repose pour Althusser sur « une idéologie [...] dans sa forme sublimée » de « l'illusion d'autonomie constitutive du sujet », c'est-à-dire l'auteur même. Althusser voudra s'appuyer sur la phrase lacanienne. Il explique: la « marginalité de l'écrivain » dans la société, l'écrivain « ne peut [la] contester qu'en la servant ». Cela restreint plus encore la liberté du sujet et réalise par injonction la négation de tout sujet et de toute liberté (d'écriture). En somme, écrire serait ne pas inventer par décret déterministe, et publier serait ne jamais être maître d'œuvre de son livre. Dans cette perspective l'écrivain et l'auteur deviennent entièrement dépendants, déterminés, pris au piège d'un réel qui les instrumentalise idéologiquement. L'écrivain est soumis aux équipes de rédaction, aux directeurs éditoriaux ou de collection, qui révisent le texte, le modifient. Ecrire contraint et astreint, l'auteur doit se soumettre au respect des usages sociaux, quitter le « plaisir d'écrire pour soi » pour écrire « pour autrui », entrer dans une structure socio-économique du livre.

L'un des effets principaux de l'œuvre de fiction est de permettre au spectateur de s'évader de soi, de se rapporter à soi-même comme à un autre, au moyen de personnages imaginaires évoluant dans des « mondes possibles » qui se superposent à la réalité ordinaire

⁵² Étienne SOURIAU, *Vocabulaire d'esthétique*, article « auteur », Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

et en défient les lois, tout en servant de support à l'expression de nos émotions et de nos croyances. Un autre de ses effets, tout aussi important, bien que plus imperceptible, concerne non le spectateur mais l'auteur de cette oeuvre. Cet effet n'est rien d'autre que « l'auteur » lui-même, entendu non comme le producteur réel de l'oeuvre mais comme un produit fictif de celle-ci, un point focal imaginaire rendant compte de sa genèse et de sa signification. Malgré les apparences, un auteur ne préexiste pas à son oeuvre, il en est bien plutôt lui-même une création rétrospective, ce que veut l'oeuvre pour pouvoir exister en tant que telle et être reconnue comme étant « l'oeuvre de... ». L'auteur est la fiction nécessaire qui vient remplir cette béance de l'attribution. C'est lui qui, désormais, « fait autorité », c'est en lui et par lui que l'oeuvre accède à sa fondation officielle.

Paul Valéry a su exprimer le caractère déconcertant de cet effet rétroactif de l'oeuvre sur l'identité de son producteur: « *Celui qui vient d'achever une oeuvre⁵³ tend à se changer en celui capable de faire cette oeuvre par la production en lui de l'auteur, et cet auteur est fiction* ». En ce sens, poursuit Valéry, le créateur d'une fiction ne peut manquer de « *se sentir devenir le fils de son oeuvre* », étant lui-même contaminé par l'univers fictif qu'il a ébauché, acquérant ainsi une identité factice qui se superpose à la sienne, voire la recouvre entièrement. A l'adage rimbaldien, « *Je est un Autre* », il nous faudrait donc substituer, afin de rendre compte du processus fictionnel achevé, cette infime variante: « *Je est un Auteur* ». C'est ainsi que « *Marcel Proust* » signifiera désormais pour nous, par excellence, « *l'auteur de la Recherche* », tout comme « *Balzac* » n'est à bien y regarder qu'un diminutif commode pour « *l'auteur de la Comédie humaine* ». Loin que leur oeuvre fasse d'abord sens à partir de leur personne, c'est au contraire leur identité personnelle qui ne devient intelligible qu'en étant rapportée à leur oeuvre. L'auteur, au final, apparaît comme une fiction inspirée de son oeuvre, comme l'« *appellation contrôlée* » qui permet à celle-ci d'échapper à la sourde menace de l'anonymat. En effet, quoi de plus redoutable, a fortiori à une époque où ne vaut que ce qui est signé, griffé, ou dûment autographié, que d'être une oeuvre « sans auteur fixe »? Quel destin plus funeste, dans la civilisation de l'individualisme possessif, que de n'appartenir à

⁵³ Concernant l'achèvement, ou la complétude d'une oeuvre d'art, notons ici que l'artiste n'éprouve pas toujours le sentiment de l'impossible achèvement de son oeuvre. De son côté, le spectateur, celui qui regarde l'oeuvre, éprouve parfois une pleine satisfaction. Le problème d'une oeuvre d'art, son risque et son danger, réside à ce niveau, dans le désir de sa complétude. Alors, le regard conduit à la mort du désir de l'invisible, étant donné qu'il est là devant lui. Notons, ici, que l'interdit de l'image prononcé en Ex 20, 4-5 porte sur l'interdit de la complétude qui n'est ni celui de l'image ni celui du regard. Ex 20, 4-5 nous met en garde contre le spectateur qui voudrait accéder à l'invisible et le réduire à une image, une parole, une idée au lieu de se laisser surprendre par lui. Le regard en quête de la lumière ne peut percevoir que le clair-obscur, et non son éclat, sauf à se brûler les yeux. Voir Dieu, c'est poursuivre la quête d'un visage invisible, sans trouver le repos dans quelque image. cf. Louis LAVELLE, *La conscience de soi*, Christian de Bartillat, Paris, 1993, p. 21: « La lumière est le principe des choses et c'est son ombre qui sert à créer tout ce qui est. C'est dans son ombre seulement que nous sommes capables de vivre. Nous contemplons tous les objets dans une lumière qui vient du soleil et non pas de nous. Et nous les percevons dans une demi-clarté comme un mélange d'ombre et de lumière. L'ombre est donc inséparable de la lumière; elle est intime, secrète, protectrice. C'est par l'ombre que la lumière abrite le regard contre son éclat, comme c'est par la sensation que la vérité abrite l'âme contre sa pointe la plus aiguë. On est aveuglé quand on regarde le soleil comme quand on regarde l'esprit pur. (...) La lumière est semblable à Dieu: on ne la voit pas et c'est en elle qu'on voit tout le reste ».

personne? « *Homère* » lui-même a bien dû être inventé a posteriori pour sauver « *Illiade* » et « *Odyssée* » de la rumeur collective des chants populaires dont ces oeuvres étaient nées.

L'auteur d'une oeuvre se présente ainsi comme la fiction. Un auteur ne préexiste pas à son oeuvre, il en est une création rétrospective, ultime de toute oeuvre de fiction; il est, pour le dire d'une formule, l'oeuvre de son oeuvre. Ce paradoxe inhérent à la création artistique constitue une voie d'accès privilégiée pour comprendre le statut de l'identité personnelle de tout un chacun: le statut fictif de l'auteur renvoie plus profondément à l'« inévidence » foncière de notre propre identité, dans la mesure où, à bien y regarder, nous ne semblons posséder aucune expérience privilégiée de ce qu'elle pourrait être. Le philosophe David Hume, dans son « *Traité de la nature humaine* », a été le premier à mettre le doigt sur une telle difficulté: nous n'aurions aucune expérience distincte de notre esprit conçu comme une entité simple et permanente mais seulement l'expérience de la variété de nos pensées, sensations ou souvenirs. Selon Hume, « *l'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition; elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions ou de situations* », sans jamais s'unifier en une expérience stable de ce qui serait notre « *Je* », notre identité propre. Il semble donc que « *l'identité que nous attribuons à l'esprit humain est strictement une identité fictive* », forgée par l'habitude d'associer des états mentaux récurrents qui se sédimentent peu à peu sous la forme d'un « *Soi* » composé au gré de nos expériences successives. De même que l'identité d'un auteur n'apparaît que par l'entremise de son oeuvre, de même l'identité d'une personne ne se présente jamais sous la forme d'une intuition claire et intégrale de soi-même, mais se dévoile peu à peu, par esquisses, au détour de ses expériences, comme l'écume évanescence de ses actes et de ses pensées.

L'expérience du récit de fiction déborde ainsi considérablement sa portée initiale, en révélant l'entremêlement subtil de fiction et de réalité qui composent notre vie ordinaire. Tandis que l'évidence de notre identité personnelle s'amenuise au fur et à mesure que nous prenons conscience de la difficulté de lui assigner des contours fixes et immuables, nous découvrons ce qui en nous faisait obstacle à cette prise de conscience. La croyance en la validité de la grammaire nous fait associer mécaniquement à tout événement un sujet posé comme cause première d'une action. L'expérience de la fiction est précisément ce qui nous permet de nous détacher d'une telle croyance, comme l'a bien vu Nietzsche: « *A celui qui demande: "mais la fiction implique un auteur?", ne pourrait-on pas répondre tout net: pourquoi? Cet "implique" ne ferait-il pas également partie de la fiction?* ». Telle est sans doute, *in fine*, la leçon la plus troublante de la fiction: nous faire sentir combien son domaine excède le partage trivial de l'imaginal et du réel, en s'insinuant jusque dans les replis les plus intimes de ce que nous appelons « nous-mêmes ».

DEUXIÈME PARTIE

Théorématique

(Le miroir comme objet théologique)

DEUXIÈME PARTIE

Théorématique

Théorématique désigne, ici, un terme de la pensée pragmatiste. Le raisonnement théorématique, forgé par C. S. Peirce, consiste à se rapporter au réel, à l'expérience et à ses effets sur l'existence. Notre projet s'inscrit dans cette démarche: *Je me regarde dans le miroir* constitue l'expérience à partir de laquelle nous tâchons, désormais dans cette partie, d'établir une théologie.

Théorématique est aussi le titre d'un ouvrage d'Héraclide¹.

Théorématique désigne aussi un type de rêve. On classe habituellement les rêves en deux catégories: les rêves « théorématiques », et les rêves « allégoriques ». Les rêves théorématiques sont ceux qui ont un accomplissement pareil à ce qui a été vu au cours du rêve considéré. Les rêves allégoriques sont ceux qui indiquent l'accomplissement signifié au moyen de symboles énigmatiques. Cicéron critique l'interprétation des rêves: « Pourquoi la divinité, si elle a des conseils à donner aux hommes, ne leur dirait-elle pas simplement: "Fais ceci, ne fais pas cela", et pourquoi ne donnerait-elle pas cet avertissement à l'homme éveillé plutôt qu'à l'homme plongé dans le sommeil? »². C'est de cette manière que fonctionnent rêves et apparitions dans l'Enéide, oeuvre dans laquelle les rêves sont plutôt de type *Théorématique*³. Virgile ne recourt pas (ou fort peu) à l'interprétation symbolique des rêves

¹ cf. Diogène LAËRCE, *Vie et opinions des philosophes illustres*, op. cit., V, 86: Héraclide, fils d'Euthyphron, né à Héraclée, ville du Pont, homme riche. Venu à Athènes, il fréquenta d'abord Speusippe, puis il alla écouter les Pythagoriciens, et fut disciple de Platon. Plus tard, il fut auditeur d'Aristote (cf. Sotion, *Filiations*). Il s'habillait de robes légères et il avait une si belle taille que les Athéniens ne l'appelaient jamais homme du Pont, mais homme de pompe. Il avait un regard bienveillant et grave. On lui attribue de beaux et remarquables écrits dialogués.

² CICÉRON, *De div.* 2, 61.

³ VIRGILE, *L'Enéide*, I, 353-359, op. cit.: Didon rêve. Sychée lui apparaît. Sychée révèle à Didon qu'il a été assassiné et par qui; il lui conseille de quitter Tyr et lui en révèle le moyen. II, 268-297: Énée rêve. Hector lui apparaît. Troie est prise; Énée doit fuir avec les Pénates; après une longue errance, il leur

(que l'Antiquité connaissait et que nous pratiquons encore, quoique dans des optiques fort différentes), mais applique ce type d'interprétation aux prodiges (ce que les Anciens faisaient couramment et que nous ne faisons plus, exception faite peut-être des sujets particulièrement superstitieux)

D'après Schopenhauer, les rêves théorématiques sont ceux qui sont de degré le plus élevé, les rêves allégoriques sont de second degré: « les rêves fatidiques *théorématiques* sont le degré le plus élevé et le plus rare de la prévision dans le sommeil naturel; les rêves allégoriques en sont le second degré, inférieur »⁴, sachant que le plus faible de tous est le pressentiment: « Celui-ci est de nature plus souvent triste que gaie: c'est qu'il y a dans la vie plus de chagrins que de joies. Une disposition d'humeur sombre, une attente anxieuse de l'avenir s'emparent de nous, après le sommeil, sans aucune raison d'être »⁵. L'humeur sombre résulte d'un rêve théorématique qui n'a pas abouti en rêve allégorique. Si nous sommes capables d'éviter un danger, ceci s'explique « par le fait que le rêve théorématique, quoique oublié, laisse une faible réminiscence, un vague souvenir non susceptibles, il est vrai, de devenir nettement conscients, mais dont la trace est rafraîchie par l'aspect même, dans la réalité, des choses qui, dans le rêve oublié, avaient agi si effroyablement sur nous »⁶. C'est typiquement le cas pour le démon de Socrate, « cette voie intérieure qui le dissuadait, dès qu'il songeait à entreprendre quelque chose à son désavantage, mais sans toutefois jamais le conseiller »⁷.

trouvera un refuge. III, 147-171: Énée rêve. Les pénates lui apparaissent au nom d'Apollon: La Crète n'est pas le terme du voyage; Énée doit aller en Hespérie. IV, 351-355: Énée rêve. Anchise lui apparaît: Énée ne doit pas faire perdre à Ascagne le royaume d'Italie que le destin lui réserve. IV, 465-468: Didon rêve. Énée lui apparaît. Énée chasse Didon; elle erre seule. IV, 554-572: Énée rêve, Mercure lui apparaît. Énée doit partir immédiatement; s'il s'attarde sa flotte sera détruite. VII, 413-455: Turnus rêve, Alecto, sur l'ordre de Junon et sous les traits de sa prêtresse, apparaît. Latinus va donner sa fille à Énée; Turnus doit appeler à la guerre pour défendre son droit; Turnus lui répond qu'il sait ce qu'il doit faire; Alecto reprend alors ses propres traits et terrifie Turnus. VIII, 18-65: Énée rêve. Le Tibre lui apparaît. Le Tibre confirme à Énée qu'il est arrivé au terme de son voyage; il trouvera à son réveil la truie blanche de la prophétie; Albe sera fondée par Ascagne; il conseille à Énée de s'allier à Evandre.

⁴ Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga & Paralipomena*, traduction et annotation de Jean-Pierre Jakson, Coda, Paris, 2005, p. 214.

⁵ *Ibid.* p. 214.

⁶ *Ibid.* p. 214.

⁷ *Ibid.* p. 214.

CHAPITRE IV

Miroir en Théologie

Dès le premier siècle, au début de l'ère chrétienne, le miroir a prit, grâce au verre et au métal, une voie qui le mène jusqu'à nos jours.

1. Le miroir dans l'histoire

Le miroir appartient au vocabulaire religieux. Il en développe les sens symboliques à partir des écrits scripturaires, des textes néoplatoniciens et de la tradition patristique. Se regarder dans un miroir signifie orgueil et vanité car il est la marque d'une complaisance que l'on prend dans la contemplation de sa propre personne. Le miroir renvoie aussi à l'individu l'image d'une vérité profonde comme c'est par exemple le cas de la mort représentée sous la forme du squelette. Dans ce cas, il vient refléter en l'homme l'image cachée de sa propre finitude. l'iconographie et les textes ignorent l'usage utilitaire du miroir parce qu'ils n'envisagent qu'une vision idéale.

1.1. L'usage du miroir dans la Bible

En Genèse, Dieu a créé l'homme « à notre image, selon notre ressemblance »¹. La ressemblance transite par l'image et celle-ci n'est rien par elle-même, elle nous est renvoyée par le miroir. Mais voici que le péché a obscurci le miroir, chacun doit regarder le modèle divin pour restaurer la ressemblance perdue. La sagesse, dont la Bible témoigne, est « le miroir sans tâche de l'activité de Dieu, et une image de sa bonté »². Cette expression est là pour nous faire comprendre la fonction pédagogique de la religion, qui est, comme le miroir,

¹ Gn 1, 26.

² Sg 7, 26.

destinée à éduquer l'homme: « plus agile que tout mouvement est la Sagesse, elle traverse et pénètre tout, grâce à sa pureté. Elle est un souffle de la puissance de Dieu, un rayonnement limpide de la gloire du Tout-Puissant, aussi rien de souillé ne peut s'insinuer en elle. Elle est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tâche de l'activité de Dieu, et une image de sa bonté »³.

D'autres textes nous donnent une compréhension du rôle du miroir. Le miroir de la spiritualité témoigne, de manière conflictuelle, de la présence d'une réalité immatérielle dans le visible, en même temps qu'il désigne les moyens et les degrés de la connaissance, de la spéculation à la vision parfaite. Au moyen-âge, voir c'est connaître. Il y avait trois manières de voir ou de connaître Dieu. La première, appelée vision abstractive, est de connaître la nature et les perfections de Dieu par la considération de ses ouvrages; les attributs invisibles de Dieu, dit saint Paul, sont vus et conçus depuis la création du monde, par ce qu'il a fait. Dans Rm 1, 20 « depuis la fondation du monde, ce qui ne peut se voir de lui [Dieu] » signifie aussi « ce qui ne peut se savoir » de lui. C'est la seule manière dont nous puissions voir et connaître Dieu dans cette vie. Mais nous le connaissons encore mieux par ce qu'il a fait dans l'ordre de la grâce, et qu'il nous a révélé, que par ce qu'il a fait dans l'ordre de la nature. La seconde manière est de voir Dieu immédiatement et en lui-même; on la nomme vision intuitive ou béatifique; c'est celle dont les bienheureux jouissent dans le ciel. Saint Paul nous en a encore donné l'idée lorsqu'il dit « nous voyons maintenant à travers un verre » (1 Co, 12, 12). Nous voyons à présent comme dans un miroir et d'une manière obscure; mais alors (après cette vie) nous verrons face à face. La troisième, que l'on appelle vision compréhensive, ne convient qu'à Dieu dans sa nature et dans tous ses attributs; lui seul peut se voir et se connaître tel qu'il est, donc sans miroir. Il n'y a même aucune preuve que Dieu ait jamais accordé à aucun, homme dans cette vie la vision intuitive de lui-même. Et, inversement, connaître c'est refléter (la fonction du miroir), c'est-à-dire passer d'une vision sensible à la contemplation de l'invisible. La contemplation n'est pas un artifice humain puisque la nature contient, à la surface de l'eau, ses propres moyens de contemplations. Il faut alors nous associer au monde d'aussi près que nous le pouvons, avec le miroir dont la fonction est de servir la contemplation de ce qui existe. Et si cette association est possible, c'est parce que nous participons de la nature, nous sommes l'image que nous renvoie le miroir.

Saint Paul explique que la connaissance que l'homme a de Dieu ici-bas est « semblable à une image obscure reflétée par un miroir » (*per speculum in aenigmate*), miroir qui ne donne de la Vérité qu'une image ou une représentation voilée, il ne s'agit pas d'une vision de Dieu claire, face à face, dans l'au-delà : « Aujourd'hui, nous voyons comme dans un miroir, confusément; alors, nous verrons face à face. Aujourd'hui, je ne connais que partiellement; alors, je connaîtrai comme je suis connu. »⁴. Saint Jacques compare l'homme

³ Sg 7, 24-26.

⁴ 1 Co 13, 12.

qui écoute mais ne met pas en pratique la parole de Dieu à celui qui « observe dans un miroir le visage qu'il tient de la nature »⁵: « il se regarde et à peine est-il parti qu'il oublie déjà comment il est. »⁶. Si saint Paul décrit l'analogie possible d'une image de soi à l'image d'une vision sans tâche, saint Jacques s'arrête à la figure imparfaite de l'homme pour qu'il la voie telle qu'elle est, et la corrige. Ailleurs, dans les *Odes de Salomon* et dans les *Actes de Jean*, deux écrits apocryphes, se trouve l'idée que le Christ est lui-même un miroir dans lequel l'homme peut se connaître⁷. Cette idée aura également une longue descendance d'abord par Philon d'Alexandrie à la fois pour l'exégèse, puis pour le thème de la connaissance de soi, pour le rapport entre monde sensible et intelligible, et enfin avec l'idée d'illusion corrélée à celles des récompenses et des châtiments⁸.

Le néoplatonisme, à partir de ces références chrétiennes, développa à partir du *Timée*, une métaphysique dans laquelle le monde tel qu'il se montre dissimule sa vérité tout comme l'âme est le reflet du divin. Si Socrate demande: « C'est donc notre âme que nous recommandons de connaître celui qui nous enjoint de nous connaître nous-mêmes? »⁹. Le néoplatonisme, via Eusèbe de Césarée, lui fait répondre: « C'est donc en regardant Dieu que nous trouverons le plus beau miroir des choses humaines pour reconnaître la vertu de l'âme, et c'est ainsi que nous pourrions le mieux nous voir et nous connaître nous-mêmes »¹⁰. En évoquant cette manifestation du transcendant dans l'immanent, le miroir, et la symbolique du

⁵ Jac 1, 23.

⁶ Jac 1, 24.

⁷ *Odes de Salomon, Ode 13, in Naissance des lettres chrétiennes*, textes intégraux présentés par Adalbert HAMMAN, o.f.m., Éditions de Paris, Paris, 1957; p. 37: « Voici: le Seigneur est notre miroir: / ouvrez les yeux / et regardez-vous en lui, / apprenez comment sont vos visages! / Glorifiez hautement son Esprit! / Effacez la crasse de vos visages, / Aimez sa sainteté et la revêtez, / Soyez sans reproche en sa présence. / Alleluia! ».

⁸ Philon d'ALEXANDRIE, *Oeuvres complètes*, introduction, traduction et notes de Roger ARNALDEZ, Jean POUILLOUX, Claude MONDÉSERT, Éditions du Cerf, 1967, 22, *De Vita Moïsis I-II*, II, 15, p. 199: « Toujours est-il que la nation ayant subi de si grands changements dans le sens de la prospérité comme dans le sens contraire, rien, pas même le plus infime détail, n'a été changé aux prescriptions de la Loi, parce que vraisemblablement tous ont hautement honoré son caractère vénérable et digne de Dieu ». *Op. cit.*, 24, *De Specialibus Legibus, Lib. I-IV*, I, 2-7, p. 13-15: « On raille la circoncision; c'est pourtant une coutume très scrupuleusement pratiquée par d'autres nations aussi, et en particulier par les Égyptiens, peuple que l'on tient pour prolifique, ancien et censé au plus haut point. Aussi serait-il séant de renoncer à des plaisanteries puériles, et de rechercher avec plus d'attention et de sérieux les raisons qui ont fait prévaloir cet usage. Plutôt que de condamner hâtivement et sans examen de grandes nations, il convient de faire réflexion qu'il n'est pas naturel que tant de milliers de gens, à chaque génération, se fassent circoncire, se mutilent eux-mêmes et mutilent leurs proches avec de pénibles douleurs, qu'ils doivent avoir de solides raisons pour maintenir et observer une pratique instituée par les Anciens ». *Op. cit.*, 23, *De Decalogo*, 21, p. 51: « Dans la décade se trouvent également toutes les proportions mathématiques: progression arithmétique selon laquelle une même grandeur numérique rend un nombre supérieur à celui qui le précède et inférieur à celui qui le suit, comme c'est le cas dans la série 1, 2, 3; progression géométrique où la raison d'un deuxième nombre à un premier est la même que celle du troisième au second, ainsi que dans la série 1, 2, 4 ou dans la série obtenue avec une raison de deux à un, trois à un, ou égale à un multiple quelconque ou avec une raison fractionnaire de 3 à 2, 4 à 3 et autres semblables ».

⁹ PLATON, *Premier Alcibiade*, *op. cit.*, 130d, p. 163.

¹⁰ PLATON, *Premier Alcibiade*, *op. cit.*, 133c, p. 169. Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, introduction, traduction et notes de Geneviève Favrelle et Édouard des Places, s.j., Éditions du Cerf, 1982, XI, 27, 5, p. 181. : « — Or dans l'âme, pouvons-nous concevoir quelque chose de plus divin que cette partie où résident la connaissance et la sagesse? — Nous ne le pouvons pas. — C'est donc à Dieu que ressemble cette partie de l'âme; et si l'on porte le regard de ce côté, si l'on connaît tout le divin, le Dieu et la sagesse, alors on pourra aussi se connaître soi-même au mieux ».

miroir opère rapidement une relation entre chrétienté et néoplatonisme. Dans le Banquet¹¹, Diotime invite Socrate à découvrir dans la beauté du corps un reflet de la beauté intérieure, pour découvrir qu'il existe une beauté de l'âme vertueuse et surtout une Beauté transcendante principe de toute beauté. De même, pour Plotin¹² le monde sensible est le reflet de formes éternelles comme le corps est le reflet l'âme se matérialisant. « Il s'agit pour [Plotin] de provoquer un retournement de la tendance « narcissique » qui fait que l'individu ne s'intéresse qu'à ce qu'il croit être son moi, c'est-à-dire son propre corps. L'essentiel de cette méthode consiste donc à faire découvrir à l'âme que le « moi » est autre que le corps. [...] Il s'agit de remonter vers le principe d'où émane le reflet corporel »¹³. La fable de Narcisse doit « apprendre à l'âme que son corps et que le monde sensible ne sont que les reflets d'une réalité plus vaste »¹⁴. Si Plotin considère que Narcisse se trompe parce qu'il croit voir un autre être réel au fond de l'eau — « celui qui voulu se saisir du beau reflet qui flottait sur l'eau »¹⁵ — il ne s'agit pas cependant d'une simple lecture platonicienne du mythe, posant une réalité comme simple reflet du monde des Idées. Plotin décrit un mécanisme plus profond, plus essentiel pour dire que l'âme agit sur le monde comme le monde se reflète dans un miroir. De même que le miroir crée un reflet du monde, l'âme, en se reflétant dans le monde comme en un miroir, se précipite dans la réalité même de ce monde¹⁶ — elle s'unit avec un corps. La faute de Narcisse n'est pas de croire en la réalité des choses, mais d'oublier sa valeur de reflet de lui-même, et ainsi de ne pas la mépriser¹⁷. Ce mythe n'est donc pas une simple illustration de sa pensée, mais son archétype. L'âme, comme Narcisse, prend, à cause de l'habitude, son reflet pour une réalité en soi, en oubliant qu'elle est elle-même sa propre source. La faute de l'âme, c'est que « chacune veut être à elle-même, elle se fatigue d'être avec une autre; et elle se retire en elle-même »¹⁸, préoccupée uniquement de l'entretien de leur propre corps, oublieuse d'elle-même et de ce qu'elle est. Au contraire il faut pour l'âme, à partir du reflet corporel, remonter vers elle-même, et y voir le Tout.

Cette pensée du Tout, qui n'est autre chez Plotin que l'Intellect, offre au miroir une place qui n'est plus celle d'un modèle, mais bien celle de son intellection, de sa nécessité noétique. Il s'agit en effet de réaliser un retournement, une réflexion de la conscience de son corps vers son intériorité. Ce mouvement de « retour vers » est le mouvement même que doit

¹¹ PLATON, *Banquet*, traduction d'E. Chambry, Garnier, 1964, 210a-211c

¹² PLOTIN, *Énéades* I, texte établi et traduit par émile Bréhier, Société d'éditions « les belles lettres », 1954, pp. 95-104, I, 6, « *Du beau* ». Plotin revient sur cette hiérarchisation.

¹³ Pierre HADOT, *Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin*, op. cit., p. 105.

¹⁴ Pierre HADOT, *Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin*, op. cit., p. 107.

¹⁵ PLOTIN, *Énéades*, op. cit., I, 6, 8, p. 104: « Si on courrait à elle pour les saisir comme si elles étaient réelles, on serait comme l'homme qui voulait saisir sa belle image portée sur les eaux (ainsi qu'une fable, je crois, il le fait entendre) ».

¹⁶ La nuance qui sépare ceux qui pensent que c'est par le reflet de l'âme dans le monde que le monde possède sa réalité, et ceux qui pensent que le monde existait avant que l'âme n'y soit, est celle qui divise les gnostiques et Plotin. Pour les gnostiques, Narcisse donne vie à ce qui n'en a pas, comme l'âme se reflète dans le monde et lui donne vie. cf. PLOTIN, *Énéades*, op. cit., II, 9, p. 35.

¹⁷ Porphyre nous dit de Plotin (in PORPHYRE, *Vie de Plotin*, traduction Bréhier, cité dans Plotin, *Énéades*, op. cit., I, p. I-XIV) qu'il n'éprouvait aucun intérêt pour son corps ou pour aucun reflet, tourné qu'il était dans la contemplation des réalités les plus hautes.

¹⁸ PLOTIN, *Énéades*, op. cit., IV, 8, 4, p. 221.

effectuer l'âme par elle-même, c'est ce mouvement que sa présence propose au corps avec lequel elle vit. S'atteindre elle-même, voilà qu'elle doit être sa tâche.

Lorsque l'âme se reflétera ainsi en elle-même, il ne restera plus aucune chose, mais le Tout lui-même. A ce moment de la rencontre de l'âme face à face avec elle-même — l'extase touchant à la plus haute des Beautés —, tout doit s'effacer, y compris l'âme elle-même et son mouvement : « Si l'on voit soi-même devenir lui, on se tient pour une image de lui; partant de lui, l'on progresse comme une image jusqu'à son modèle, et l'on arrive à la fin du voyage »¹⁹ dit Plotin de ce passage. Devenir cet Autre qui n'est pas un autre mais la Totalité qui n'est autre que la Beauté, au-delà de ses reflets particuliers: Plotin réussit là où Narcisse se perd, parce qu'il connaît la valeur de représentation de l'image spéculaire²⁰.

1.2. Saint Augustin. Dans le miroir, l'image et l'énigme

Chez saint Augustin, l'image spéculaire se pare d'une organisation fondamentale, d'une assise définitive pour la chrétienté. Pour lui, si tout homme participe bien à la ressemblance divine par son esprit, toute rédemption s'inaugure par la lutte contre l'illusion qu'est l'image. Toute image étant la représentation erronée du monde, puisque son esprit ne s'y montre jamais, il faut de même lutter contre la représentation satisfaite de soi pour atteindre à son essence. « Les choses sont d'inégale valeur, lorsqu'un objet moins parfait est semblable à un objet plus parfait. Qui pourrait dire, en se regardant dans un miroir, qu'il ressemble à l'image qu'il y voit, et non pas plutôt que c'est cette image qui lui ressemble? [...] La nature fait des ressemblances de valeur inégale [...] par les reflets qu'elle aménage : c'est le cas des miroirs de toute espèce. Car ces miroirs ont beau être fabriqués presque tous par l'homme, ce n'est pas l'homme qui fait les images qu'ils renvoient »²¹. Pourtant l'homme, de part son organisation, est à même de refléter la vérité divine: « A la fin des temps lui sera donné un corps incorruptible, non pour souffrir, mais pour entrer dans la gloire. Alors en cette image sera parfaite la ressemblance à Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu. Vision dont parle saint Paul: "Nous voyons maintenant à travers un miroir, en énigme, mais alors nous verrons face à face"²² et "nous tous, nous avons le visage découvert, nous réfléchissons comme en un miroir la splendeur du Seigneur"²³ »²⁴. Saint Augustin poursuit ainsi : « Si nous nous demandons quel est ce miroir et ce qu'il est, la première pensée qui nous vient à l'esprit est que ce qu'on voit dans un miroir n'est jamais qu'une image. Nous nous sommes donc

¹⁹ PLOTIN, *Énéades*, *op. cit.*, VI, 9, 11, p. 188.

²⁰ Grégoire de Nysse, saint Basile, saint Ambroise, Pseudo-Denys l'Aréopagite, et tous les pères de l'Église se souviendront de ce thème plotinien de la chaîne des reflets.

²¹ AUGUSTIN (saint), *Oeuvres de saint Augustin, Soliloques*, t. 5, Études Augustiniennes, Desclée de Brouwer, texte de l'édition bénédictine, traduction par P. Agaësse, s.j., notes en collaboration avec Joseph Moingt, s.j., Paris, 1991, p. 107.

²² 1 Co 13, 12.

²³ 2 Co 3, 18.

²⁴ AUGUSTIN (saint), *Oeuvres de saint Augustin, 16, La Trinité, Livres VIII-XV*, Institut d'Études Augustiniennes, texte de l'édition bénédictine, traduction P. Agaësse, s.j., notes en collaboration avec Joseph Moingt, 1997, Livre XIV, XVII. 23, p. 411.

efforcés, à partir de cette image que nous sommes, de voir en quelque façon, comme en un miroir, celui qui nous a faits. C'est le sens de cette parole : "Nous tous qui le visage découvert, contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur" »²⁵. Pour Saint Augustin, contempler signifie « voir dans un miroir » et non pas « regarder à partir d'un lieu externe ». Quant à ces mots : « Nous sommes transformés en la même image », il est bien certain que l'Apôtre entend par là l'image de Dieu [...] »²⁶. De plus, nous voyons travers un miroir en énigme. Nul ne peut se reconnaître tout à fait dans l'effigie que le miroir de la réflexion lui renvoie de lui-même. C'est soi et ce n'est pas soi. Par le miroir, Saint Augustin met en valeur l'image qui implique la ressemblance auquel il ajoute l'énigme pour préciser que cette image est une certaine ressemblance, elle reste obscure toutefois et difficile à saisir. Ainsi saint Augustin conclut-il ce passage: « S'il était facile de voir, on n'emploierait pas ce mot d'énigme. Et voici la grande énigme: que nous ne voyons pas ce que nous ne pouvons ne pas voir. En effet, qui ne voit sa propre pensée? Et pourtant qui voit sa propre pensée, je ne dis pas avec les yeux du corps, mais par le regard intérieur? Qui ne la voit pas et qui la voit? Car la pensée est une sorte de vision de l'âme: qu'il s'agisse d'objets présents [...] ou d'objets absents dont la pensée se représente les images »²⁷. De même que le comprendre est un voir: « Quiconque peut comprendre ce qu'est le verbe [...] peut déjà voir, à travers ce miroir et dans cette énigme, quelque ressemblance de ce verbe dont il est dit : "Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu" (Jean I, 1) »²⁸. Mais encore, il ne suffit pas de s'arrêter à l'image que reflète le miroir, il faut voir à travers le miroir pour comprendre car l'image que l'on voit dans le miroir est imparfaite et provisoire: « Ceux qui voient à travers ce miroir et dans cette énigme [...] sont ceux qui voient leur âme en tant qu'image, c'est-à-dire ceux qui peuvent rapporter ce qu'ils voient à celui dont leur âme est l'image »²⁹. « Ceux qui voient leur âme [...] voient bien un miroir, mais ils s'arrêtent là : ils ne voient pas à travers le miroir celui qui dès maintenant doit être vu à travers ce miroir; par le fait, ils ne voient pas que ce miroir même qu'ils voient est un miroir, autrement dit une image. S'ils le savaient, peut-être comprendraient-ils que ce Dieu dont l'âme est le miroir doit être cherché à travers ce miroir, doit être vu de façon imparfaite et provisoire à travers ce miroir, afin que, le coeur purifié par une foi sincère³⁰, ils puissent voir face-à-face celui qu'ils voient maintenant dans un miroir »³¹. Guillaume de Saint-Thierry commente ce passage de la façon suivante « Tant que Dieu n'est vu que dans un miroir et en énigme, l'homme ne peut le contempler *qu'en passant comme dans une image*. Miroir ou énigme, ce n'est toujours qu'une

²⁵ 2 Co 3, 18.

²⁶ AUGUSTIN (saint), *Oeuvres de saint Augustin, 16, La Trinité, Livres VIII-XV, op. cit.*, Livre XV, VIII. 14, p. 457.

²⁷ *Ibid.*, Livre XV, VIII. 14, p. 463.

²⁸ *Ibid.*, Livre XV, X. 19, p. 469.

²⁹ *Ibid.*, Livre XV, XXIII. 44, p. 541.

³⁰ 1 Th 1, 5. « Cette recommandation ne vise qu'à établir la charité, qui naît d'un coeur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère ».

³¹ AUGUSTIN (saint), *Oeuvres de saint Augustin, 16, La Trinité, Livres VIII-XV, op. cit.*, Livre XV, XXIV, p. 541.

image ou plus nette ou plus obscure. Tant qu'il vit ici-bas, l'homme passe comme dans une image »³².

A côté du miroir qui ne renvoie pas l'image exacte mais une énigme saint Augustin présente le vrai miroir, celui qui ne trompe pas, ce sont les Écritures Saintes. Ce miroir ne trompe pas car il renvoie de l'homme non pas une image satisfaite mais sa pauvreté. Saint Augustin parle des Écritures comme d'un miroir qui renvoie la beauté de l'oeuvre divine. « Son éclat te montrera ce que tu es. Si tu te vois avec des taches, à toi-même tu te déplaies et déjà tu cherches à te rendre beau. En t'accusant, tu connaîtras à t'embellir ». La sagesse se découvre ici parce qu'elle mêle à l'évidence du miroir la vérité de l'image : « Mieux vaudrait te regarder, jusqu'à découvrir en toi ce qui déplaît et confesser à Dieu : *Mon péché se dresse toujours devant moi* »³³. De même, chez saint Thomas d'Aquin, le psautilier traite d'une matière universelle et il doit être lu à la lumière du Christ, c'est la réalité même qui ne peut être comprise qu'à la lumière du Christ dans la lettre de l'Écriture qui devient le miroir du réel, si ce n'est ce réel lui-même. Avec saint Thomas d'Aquin il y a une dimension supplémentaire car le lyrisme des psaumes suscite la réflexion métaphysique dans le sens où l'Écriture est capable de dire l'Être. Le rôle du miroir serait alors une troisième voie, susceptible de rendre compte des limites du langage et de dépasser le dualisme des deux conceptions antagonistes qui se disputent l'explication de l'acte noétique, à savoir la découverte phénoménologique du sens et la construction transcendantale du sens. Le miroir permet de s'affranchir des frontières de l'inadéquation du langage et de la réalité, du hiatus qui sépare compréhension et expression: « Fais-toi connaître toi-même à celui qui te connaît déjà, et lui se fera connaître à toi qui l'ignore »³⁴.

Le miroir représente ainsi des faits différents, parfois même contradictoires. Aussi ces acceptions sont regroupées en trois thèmes distincts, où, à chaque fois, le miroir occupe un rang et une fonction précise. D'abord le miroir de l'âme reflète le monde des idées dans le monde noétique, voir c'est comprendre. Ensuite le miroir de l'esprit renvoie les vertus morales et leur transcendance. Enfin, le miroir vrai qui renvoie la vraie religion, ce miroir est constitué par les Écritures. Avec saint Augustin le miroir prend une fonction complètement spirituelle en plus de sa fonction de renvoi de l'image.

³² Guillaume de SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le cantique des cantiques*, traduction de Marie-Madeleine Davy, Vrin, Paris, 1958, chapitre XVII, p. 49.

³³ AUGUSTIN (saint), *Les Psaumes*, Desclée de Brouwer, traduction A. G. Hamman, 1980, p. 57, ps. 24 (pour le psaume 26, 9)

³⁴ AUGUSTIN (saint), *Les Psaumes*, *op. cit.*, p. 120, ps. 103.

2. Analogie et imitation

La faute de Narcisse³⁵, nous pouvons alors entendre qu'elle provienne d'une ressemblance usurpée: ce n'est pas à l'image de soi que son âme doit se livrer, mais à sa ressemblance à Dieu, invisible. La beauté n'est pas dans cette forme que la surface de l'eau montre. Son âme ne peut véritablement se reconnaître sous cet aspect. Il s'agit dans cette reconnaissance d'une faiblesse dont il faut se départir comme le dit Dante : « pour te faire laper au miroir de Narcisse, point ne faudrait te prier longtemps »³⁶.

2.1. Le miroir de la quête

Jusqu'au XVIIe siècle, à chaque fois qu'il sera question de la métaphore basée sur le miroir, il s'agit de proposer d'en dépasser le reflet sensible, cette apparence est synonyme d'illusion. Ceci ne signifie pas que le miroir et le monde sensible sont des illusions en eux-mêmes, car ils sont l'oeuvre de Dieu, mais en tant qu'il ne faut pas s'arrêter à l'apparence qu'ils proposent. Le miroir est l'instrument privilégié pour montrer le décalage qu'il y a entre la vérité et l'apparence. Hildegarde de Bingen, au XIIe, se représente alors Dieu comme un miroir car les oeuvres divines se révèlent au sein de la divinité comme des objets placés devant un miroir se reflètent en lui. Dire que Dieu contient, avant même qu'elles soient créées, toutes ses oeuvres revient à dire que ses oeuvres viennent à l'existence que parce qu'elles se reflètent dans un miroir.

On ne saisit bien l'enseignement de Maître Eckhart que si l'on se souvient de la métaphore traditionnelle de l'image dans le miroir, dont il use fréquemment et à laquelle il donne son interprétation propre. L'image qu'on voit dans le miroir désigne, en effet, le reflet, c'est-à-dire la présence de l'intellect divin dans l'intellect humain au point qu'on se demande où se trouve le plus véritablement l'être de l'image. Est-elle dans le miroir ou dans ce qui la produit? C'est plus véritablement dans ce qui la produit. L'image est en moi, venant de moi, allant à moi. Tout le temps que le miroir se trouve exactement devant mon visage, mon image s'y trouve; si le miroir tombait, l'image disparaîtrait. C'est au-dessus de l'image seulement que l'âme saisit l'être absolu et sans mélange, qui n'a pas de lieu, et où rien n'est reçu ni donné. C'est là le pur être privé de toute essence et de toute existence. C'est cette sagesse divine dont la Bible dit qu'elle est « le miroir sans tache de l'activité de Dieu »³⁷. Maître Eckhart établit une distinction ontologique, par le rôle du miroir, entre Dieu et l'homme

³⁵ La faute de Narcisse plus grave où il puisse tomber, c'est qu'en créant cette apparence de soi où il se complaît, il imagine avoir créé son être véritable. Narcisse est donc puni de son injustice, car il désire contempler son être avant de l'avoir lui-même produit; il veut trouver en soi pour la posséder une existence qui n'est qu'une pure puissance, tant qu'elle ne s'est point exercée. De cette possibilité Narcisse se contente: il la convertit en une image trompeuse; c'est en elle qu'il fait désormais son séjour, et non point dans son être même.

³⁶ Alighieri DANTE, *La Divine Comédie, op. cit., Enfer, XXX*.

³⁷ Sg 7, 26.

comme avec toute chose. « Comme le miroir reçoit l'éclat de la lumière et le reflète, tout en restant ce qu'il est : miroir, ainsi Dieu habite avec sa nature, son être et sa divinité dans l'âme sans être l'âme »³⁸. Dieu est Un car il possède toujours déjà la création, alors que l'homme attend l'incarnation. Le miroir humain ne reflète que ce qu'il a devant lui, c'est l'homme. Dieu possède en lui toutes les images possibles, ceci est une conséquence du fait qu'il possède en lui, de toute éternité, toute la création. Dieu reste Dieu, mais se fait vivant en chaque âme par son image.

D'après Eckhart, si « Si Dieu est "vu" »³⁹, il n'est et ne peut être vu que dans le miroir de l'âme à travers ou par son image. De fait, ce qui rend possible la contemplation bienheureuse de Dieu, pour Eckhart, depuis Origène et Grégoire de Nysse, c'est l'image de Dieu que nous désigne la nature de l'âme. A l'appui de sa théologie de l'image Eckhart, plusieurs références scripturaires occupent une place de premier plan. C'est une théologie de l'image. Outre le Prologue de Jn, il faut mentionner Jn 3, 3 («A moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu »), Rm 8, 29 (« Ceux que d'avance il a discernés, Dieu les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères »), 2 Co 3, 18 (« Nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit »). Le chrétien reçoit le don de la déification, par suite d'une nouvelle naissance, d'une transformation ontologique dont Dieu est la seule cause.

Pour Maître Eckhart, la fonction du miroir n'est pas là pour *voir* dans l'âme l'essence divine, mais elle sert à *devenir* totalement cette Image. En étant cette Image, l'âme n'est pas plus le sujet de cette vision que son objet, l'âme ne procède plus d'une réflexion sur elle-même. L'âme devient cette même réflexion, elle son propre mouvement d'appropriation de l'Image. Il s'agit donc pour elle de mourir à elle-même pour que survienne la vision bienheureuse: « L'âme qui s'accomplit comme vision spéculaire s'anéantit comme vision réfléchie »⁴⁰. L'âme s'oublie de son propre mouvement réflexif afin d'être. C'est en n'étant plus cette âme-là mais en étant son « être-Image » que l'âme (ou ce qui n'est déjà plus elle) peut restaurer Dieu. Afin de parvenir à cette entière absorption de l'âme en Lui-même, l'âme doit une première fois mourir. Il s'agit pour elle de s'anéantir, et avec elle, l'ensemble de la création et Dieu aussi. Cette première mort est suivie d'une seconde, puisqu'il s'agissait de perdre l'âme tout comme Dieu, en tant que contenu créé, maintenant, il faut perdre le sens même du lien spéculaire qui devait les rattacher, le sens de toute création potentielle. Perdre la relation spéculaire, c'est ne plus pouvoir distinguer l'original du modèle, c'est se poster en deçà de ce type de distinction, comme de toute distinction possible. Devenir totalement l'Image fait disparaître toute image, y compris celle de Dieu : voilà la troisième et dernière

³⁸ Maître ECKHART, *Sermons*, présentation et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Éditions du Seuil, Paris, 1979, **, *Sermon 55, Maria Magdalena venit ad monumentum*.

³⁹ Alain de LIBERA, *La mystique rhénane*, Éditions du Seuil, collection Points, Paris, 1994, p. 243.

⁴⁰ Alain de LIBERA, *La mystique rhénane*, *op. cit.*, p. 244.

mort de l'esprit de la créature. Il ne s'agit plus de voir ce Dieu que nous désigne notre essence créée. Cette vision spéculaire n'atteint pas complètement ce qu'Il est. Il n'est pas que son Image en l'âme. Son Image doit nous ouvrir l'accès à un état omni-formel, donc anonyme⁴¹, un état toujours à venir : le Fond [*grünt*], point d'absorption en l'âme de toutes les topiques de la vision de Dieu et de Dieu Lui-même, « je dirai davantage qui rendra un son plus étrange encore; je le dis en bonne vérité et en éternelle vérité et en perdurable vérité: à cette même lumière ne suffit même pas l'être divin simple et impassible qui ne donne ni ne reçoit; elle veut savoir d'où vient cet être; elle veut pénétrer dans le fond simple, dans le désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard »⁴². L'intérêt que présente la pensée de Maître Eckhart n'est pas celle d'une méthode de vision, mais de son immersion dans l'être de cette vision en miroir.

Le miroir est l'outil privilégié de l'évanouissement de toute dualité. Le miroir doit nous aider à passer « du Quelque chose au Néant »⁴³. Le miroir ne divise pas chez Eckhart le soi en deux. Le miroir sert à reproduire un archétype, celui de l'essence divine. C'est dans la vision que produit l'âme d'elle-même que cet archétype de la similitude de son fonctionnement avec l'essence divine peut apparaître. Mais si la vision est possible, l'union, la réalisation de cette essence divine doit se faire à la place et en place de cette vision en miroir. Il s'agit de devenir ce reflet, sans source ni regard, ce pur reflet de l'Image de Dieu. Cependant ce reflet ainsi purifié perd son Image pour devenir une pure essence, et cette pure essence, c'est la vie même de Dieu. Le reflet perd sa substance reflétante : ce qui se reflétait dans le miroir disparaît, et ne reste plus que le reflet d'une absence. Ce reflet sans Fond ne désigne plus rien, il n'est plus rien, même plus un reflet, et ce non-être, c'est Dieu⁴⁴.

Pour conclure, signalons que l'influence du platonisme et du néoplatonisme s'est incontestablement exercée sur Maître Eckhart. Très clairement, l'oeuvre du dominicain n'est pas seulement à dimension spirituelle. Maître Eckhart est, avec Jean de la Croix, celui des mystiques occidentaux que tous les chercheurs de Dieu peuvent le mieux comprendre. Il ne s'intéresse à sa propre âme que dans la mesure où, s'oubliant elle-même, elle peut accueillir la Déité. Il a enfoui son expérience spirituelle sous des considérations qui s'adressent à tous. Maître Eckhart est donc un « mystique ». Précisons qu'il est un « mystique spéculatif » et un « philosophe » dont tout l'effort consiste à cerner le mystère de l'union de Dieu et de l'âme par la naissance du Verbe et en retour la percée vers la Déité. Dans la *Lettre sur l'humanisme*⁴⁵, René Virgoulay propose de traduire *Gottheit*⁴⁶ « Déité », parce que cela permet de renvoyer à la différence que Maître Eckhart met entre Dieu et la Déité. A ce propos,

⁴¹ Ou de tous les noms, qu'ils soient celui de la Déité, de l'Absolu, de l'Un, de Je.

⁴² Maître ECKHART, *Sermons, op. cit.*, **, Sermon 48, Ein meister sprichet: alliu glichiu dinc minnent sich under einander (un maître dit: toutes les choses semblables s'aiment réciproquement), p. 114.

⁴³ Maître ECKHART, *Sermons, op. cit.*, ***, Sermon 83, Renovanini... spiritu mentis vestrae, p. 154

⁴⁴ Maître ECKHART, *Le Grain de sénevé*, traduction de Alain de Libera, Édition Arfuyen, Paris, 1996, IV, p. 21: « Sombre tout mon être / en Dieu qui est non-être, / Sombre dans ce fleuve sans fond ! »

⁴⁵ Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par Roger Munier, Aubier, collection « philosophie de l'Esprit », bilingue, Paris, 1964, 1983, p. 135.

⁴⁶ René VIRGOULAY, « Dieu ou l'Etre? », *Recherches de Science religieuse*, LXXI, 1984, p. 168.

concernant le passage de la *Lettre sur l'humanisme* qui réfère le dieu à la déité, au sacré et à la vérité de l'être, J.-L. Marion rejette l'interprétation qui refuse de reconnaître « la seconde idolâtrie » dans la pensée de la différence ontologique. Il est possible en effet qu'elle ne soit pas exacte comme interprétation, mais elle fait un constat qu'il ne faut pas disqualifier trop vite pour raison de banalité. Il importe de tenir compte en effet des conditions de notre connaissance de Dieu, non pas pour les imposer à lui, mais pour en reconnaître la nécessité pour nous.

Le Dieu révélé est une émanation du Dieu caché. A vrai dire, la théosophie de Boehme dépasse les confins de la nature éternelle. Comment s'expliquer sur la dualité sans se référer à l'Un, fût-ce négativement ? L'Un primordial est un Néant. La théologie négative, dans la tradition illustrée par le pseudo-Denys ou Maître Eckhart, a fait de ce vocable, le Néant, un élément du discours mystique, en parlant malgré tout d'une Divinité, d'une Déité qui est proprement ineffable. Boehme ne fait-il que suivre cette tradition ? On le croirait à première vue, mais on peut en douter. La théologie apophatique se fonde sur une théologie de l'Etre, qui la précède et qu'elle achève d'une certaine manière. Chez le pseudo-Denys, la théologie mystique, négative, est inséparable d'une théologie positive des Noms divins. Or, y a-t-il encore chez Boehme une véritable théologie de l'Etre divin, appliquée à Dieu considéré comme objet premier et fondée sur des notions premières ? Selon la théologie négative traditionnelle, si Dieu n'est rien, c'est parce qu'il est tout. Boehme parle bien de la Divinité cachée dans les profondeurs de l'*Ungrund*⁴⁷, en affirmant qu'elle est le Tout, cependant le contexte de sa théosophie nous incite souvent à penser que ce Tout, si nous l'envisageons préalablement au cycle de la nature éternelle, n'a guère de réalité ontologique. Ce Tout nous donne l'impression du rien qui n'est pas encore quelque chose. L'*Ungrund* de Boehme nous apparaît comme un Dieu qui n'est pas encore né. Boehme dit textuellement que l'*Ungrund* n'a pas de vie. Ce Dieu transcendant est-il la lumière ? Boehme parle d'une clarté dans cette éternité sans fond. Or, à cette clarté il manque l'éclat. Que dire d'une lumière sans éclat ? Au demeurant, il n'y a pas non plus de lumière sans ténèbre, et la ténèbre n'existe pas encore.

La théologie mystique ancienne parlait d'une ténèbre lumineuse pour évoquer la Divinité transcendante. L'*Ungrund* de Boehme n'est ni la ténèbre ni véritablement la lumière. Il est un Néant qui fait penser à un simulacre et qui n'apparaît pas du tout comme le superlatif de l'Etre. On ne saurait être trop prudent à l'égard de toutes les comparaisons entre cet *Ungrund* et la Déité de Maître Eckhart. Cette dernière couronnait un édifice théologique. Chez Boehme, l'*Ungrund* n'est entrevu qu'en deçà de la révélation proprement dite. Il n'empêche que la Divinité transcendante existe pour Boehme. La vérité, c'est que nous n'en pouvons rien connaître ni dire si nous voulons la considérer seulement en elle-même, indépendamment de son Verbe émané. Elle est alors le *Deus absconditus*. Veut-on évoquer le Dieu caché, on ne saisit qu'une ombre, ou un monstre. L'Un, s'il ne restait que l'Un, ne se connaîtrait pas lui-

⁴⁷ Jacob Boehme a fait l'expérience de l'*Ungrund*, le sans-fond : il l'a vu. L'événement a bouleversé son âme et marqué tous ses écrits qui sont, à double titre, mémorial de l'*Ungrund* : vivant souvenir de son expérience et moyen privilégié de faire surgir cet *Ungrund* du fond de son esprit et du nôtre.

même. Comment serait-il connu de nous? L'Un, fût-il le Tout, doit se diviser pour s'appréhender. Or, la révélation, c'est d'abord celle que Dieu a de sa propre Divinité. Il est vrai que Boehme nous montre l'Un se manifestant au niveau de l'*Ungrund* selon trois personnes distinctes et se contemplant dans le miroir de sa Sagesse éternelle. Il évoque les trois personnes divines en dehors de tout commencement, ou pour le moins en dehors de la nature. Mais il affirme que seul le Dieu se révélant dans la nature est une Trinité. En dehors de la nature, dit-il alors, la Divinité n'est que majesté. Or, cette majesté, c'est un numéro dont jamais un être né dans la nature n'aura aucune connaissance. Cependant le Dieu de Boehme est à la fois le plus caché et le plus patent. Il se dérobe totalement si nous essayons de l'approcher dans la transcendance du pur Esprit. Si nous raisonnons comme Boehme, imaginons que nous tentions de saisir l'âme d'un homme sans la sensibilité qui est son prolongement et qui se matérialise dans un être corporel. Il serait tout aussi chimérique de vouloir appréhender une immatérialité pure. Il faut que l'âme s'extériorise pour qu'elle nous apparaisse. De même, si la Divinité ne doit pas rester l'éternel Inconnaissable, il faut qu'elle émane, qu'elle sorte d'elle-même, dirons-nous imparfaitement dans le langage des hommes et dans celui de Boehme, pour revêtir une apparence qui est vis-à-vis de l'absolue transcendance ce que le corps est à l'âme, qu'il manifeste. En vérité, la Divinité se revêt d'un corps, et c'est ainsi qu'elle est le Dieu révélé. Ce corps, qui est un manteau de lumière, est la substance même de la révélation, c'est la Sagesse. Comparé à notre matérialité grossière, le corps de Dieu a la subtilité de l'esprit. Pour la créature, il est esprit. Mais en regard de l'*Ungrund*, c'est une substance dont la Divinité s'enveloppe, et qui fait son corps de lumière. Le Dieu révélé est donc une émanation du Dieu caché. La notion d'émanation implique celle d'un commencement. Boehme dira que c'est un éternel commencement, selon une expression qu'il répète constamment et qui signifie que le flux divin se renouvelle éternellement. Il n'en reste pas moins qu'au niveau supérieur de la révélation, qui est celui de la nature dite éternelle, il s'agit d'une éternité relative, puisqu'on parle de commencement. La théologie trinitaire traditionnelle enseigne la génération éternelle du Verbe. Or, elle situe cette génération sur le plan de l'éternité parfaite, qui est celui de l'intimité de Dieu, de la vie proprement infra-divine, et non sur celui des oeuvres *ad extra*. C'est dans la perspective d'une éternité relative et selon son idée d'une émanation, qui fait qu'en quelque sorte la Divinité sort d'elle-même, que Boehme commente les premiers mots de l'évangile johannique « Au commencement était le Verbe ». Le Verbe, c'est Dieu révélé. Or, le Verbe n'a de réalité, dans la doctrine de Boehme, que si nous le considérons comme une Volonté, c'est-à-dire comme le mouvement de la Divinité qui s'introduit dans le cycle de la nature pour se révéler. Certes, au sein même de la nature, dans l'immanence, il reste ce qu'il est, ce logos apparaît chez Boehme au-dessus de la nature.; il est symbolisé par le miroir de la Sagesse. C'est le Verbe éternel qui contient la totalité de l'Être dans sa circonférence, figurée par la lettre O du nom de JEHOVAH. On croirait que les mondes à venir n'ont qu'à sortir de leur latence pour s'actualiser. Or, la nature

éternelle ne semble pas du tout procéder d'une plénitude cachée et, qui n'aurait qu'à être dévoilée.

Nous retrouvons le miroir de la Sagesse à un second niveau, mais ce n'est qu'au terme de cette génération septiforme, et les richesses qu'il contient nous apparaissent alors comme les fruits d'une véritable création, idéale certes, et, dont Boehme ne se lasse pas de souligner le caractère magique, ce qui semble signifier qu'à l'origine du cycle de la nature il n'y a que le néant, au sens d'une pure vacuité. La magie, telle que la conçoit Boehme, n'est-elle pas par excellence une *creatio ex nihilo*? Le Verbe qui s'engage dans le cycle de la nature éternelle ne nous apparaît pas du tout comme un symbole de plénitude. C'est une Volonté, qui a la parfaite ténuité du rien. Il n'est que cette Volonté: « La Divinité pure est esprit, et elle est aussi ténue qu'une volonté » Voilà donc le Verbe ramené à cette pureté insubstantielle. Tant qu'elle ne représente qu'une liberté qui peut n'être qu'une absence de désir, la Volonté en soi reste pour Boehme une abstraction théologique; au même titre que l'Esprit qui ne s'est pas encore incorporé dans une substance. Or, la Volonté première va se matérialiser dans l'épaisseur du désir. Le premier degré de la nature éternelle est celui du désir. La Volonté abstraite s'est donc transformée en désir. Mais quel sera l'objet de ce désir? Ici il n'est absolument pas question du miroir de la Sagesse et des merveilles infiniment désirables qu'il pourrait offrir. A ce seuil, le désir n'a d'autre objet que lui-même et il se tend à l'infini, dans une vacuité totale. Le désir n'ayant d'autre fin que le désir et s'avivant dans des abîmes de souffrance, tel est le symbole liminaire qui s'offre à nous.

L'union mystique qui s'inaugure ici est régulièrement résumée, dans la mystique, par la vision dans « le miroir de la Dété ». Le miroir est une hauteur, un sommet difficile d'accès mais qu'il faut atteindre, car il en coule des rivières de délices pour le corps et l'esprit. Désirer cette union, passe non pas par l'oubli de soi, mais par son dépassement, dont le modèle est incontestablement le Christ, lui-même miroir parce qu'il touche à cette union par la sainteté de sa vie et de sa mort. Si Dieu est un miroir, l'homme, à son image, en est un autre, comme d'ailleurs toute chose. La connaissance de Dieu est comparable à un homme qui voit son visage dans un clair miroir. Là il discerne la volonté de Dieu, pour s'unir à lui. Toutes les choses participent de cette nature Divine en miroir. Une participation qui n'équivaut pas à celle de Dieu, qui les réunit toutes, mais qui divise les usages du miroir. Ainsi, l'âme est un miroir de la contemplation intérieure, les saints, comme les anges, des miroirs de la Trinité. L'être de l'homme n'est pas à lui-même son origine, il est un être-miroir. L'homme, comme simple reflet du Miroir originel, peut atteindre en Dieu et par Dieu son origine. Loin de jouer sur des contradictions, cette segmentation des usages du miroir évoque la toute puissance de Dieu et le chemin qui mène à son acceptation.

2.2. Miroir et connaissance

Un lien a été établi entre la connaissance de soi, la connaissance du monde et le miroir. L'oeil voit le monde comme un miroir peut le voir. Bien sûr que miroir nécessite l'oeil pour assurer sa fonction de miroir, mais l'oeil a besoin du miroir pour se voir. La limite de l'expérience du miroir est cette impossibilité de s'y voir les yeux fermés. Pour cela, les mystiques du XVIIe siècle préciseront qu'il faut s'y regarder les yeux ouverts, dans le sens où il faut s'y voir avec une loi morale. Sans loi morale, il n'y a pas de connaissance de soi, cela revient au même que tenter de voir comment on dort dans un miroir qu'on a placé dans sa chambre à coucher pendant la nuit noire. Cette représentation de la connaissance par l'intermédiaire du miroir, le miroir comme une source de connaissance, à l'instar de Dieu, de l'Un en soi, d'une totalité sans fond, n'est plus celle d'une illusion trompeuse de la réalité. C'est plutôt une représentation imagée en miroir de cette réalité, une sorte de tableau, de peinture à laquelle l'homme devrait se conformer. Cependant, même s'il n'y a pas de réelle connaissance intellectuelle de Dieu, elle n'en reste pas moins un modèle pour l'intellect humain par son accessible béatitude⁴⁸: « La vie éternelle, c'est que l'on peut te connaître, comme seul vrai Dieu » saint Jean (17, 3).

Quelques cinq siècles auparavant, le miroir offrait à l'œil un moyen d'apercevoir par la perception sa propre limite. Le miroir devenait alors le support d'une connaissance sans limites, connaissant aussi ce qui rend cette connaissance possible. Ce n'est que bien plus tard que l'impossibilité d'y rencontrer un regard mobile, même avec l'adjonction d'autres miroirs, fera écho à une subjectivité problématique. Pour l'instant, en ce moyen-âge, regrouper toutes les connaissances possibles, voilà une tâche qui est effectivement celle du miroir, sous la forme de ces encyclopédies justement nommées *Speculum*. Que ces *Speculum* soient « instructifs », c'est-à-dire regroupant des connaissances, ou bien « normatifs », discourant sur la vie morale et spirituelle, tous désignent l'exemplarité du miroir pour l'amélioration de soi par la vision de ce que l'on est. Cela à l'instar des Écritures évangéliques qui ont souvent été présentées comme étant des miroirs pour l'homme, afin qu'il confronte ce qu'il est avec cet idéal vers lequel il devrait tendre.

Ce lien qui s'établit entre le miroir et une connaissance valable de soi est drainé par un discours livresque. Il n'y a plus rien de surprenant alors à ce que Gutenberg ait fabriqué des miroirs peu avant de se livrer à l'invention occidentale de l'imprimerie (après son invention chinoise du XIe siècle). « Un miroir [*spiegel*] était une sorte d'insigne, de *badge* en

⁴⁸ Maître Eckhart ne considère pas la connaissance comme l'unique noyau de la béatitude. cf. Maître ECKHART, *Sermons, op. cit.*, *, Sermon 9, Quasi stella matutina in medio nebumae et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei (Qo, 50, 6-7), p. 105: « la béatitude de Dieu réside dans l'opération vers l'intérieur de l'intellect où réside le Verbe. L'âme doit être là un "adverbe" et opérer une seule oeuvre avec Dieu, afin de puiser sa béatitude dans la connaissance qui plane en elle-même: dans cette connaissance où Dieu est bienheureux ».

métal, comportant 2 parties : un cadre en relief, représentant des scènes religieuses [...] et le *miroir* proprement dit [...]. De loin les pèlerins l'avaient tendu vers les reliques. Il en avait reçu un peu de la lumière divine »⁴⁹. Le *spiegel* est convexe, en métal poli de 1,5 à 3 centimètres. Certes, la technicité nécessaire à la fabrication de ces miroirs n'est pas éloignée de celle du livre, mais ce n'est pas qu'à ce niveau que communiquent le livre et le miroir. Leurs liens tiennent d'une démarche identique pour approcher la connaissance du monde. Le livre et le miroir sont alors des témoins privilégiés du monde, preuve d'une fixité de ce dernier autorisant son appropriation. Cette fixation est d'autant plus essentielle qu'elle peut inaugurer une superposition avec l'ensemble de ce qui est. Plus l'image ainsi fixée est proche du tout, de l'Un, plus elle est proche aussi de Dieu. Le miroir, puisqu'aussi le livre, devient le « fond », *l'abditum*, comme le dit saint Augustin, « le fond secret de l'âme », comparable à l'intellect agent des philosophes arabes : une substance séparée, unique pour tous les hommes, qui infuse ou déverse les intelligibles dans l'âme humaine. Ce sont donc des liens bien réels et importants pour le livre et le miroir, que cette homonymie reproduit.

Les sens métaphoriques octroyés au livre et au miroir sont assez proches. Nous parlions de la représentation du miroir comme d'une peinture : la création est comme « livre et peinture », confirme Alain de Lille, et nous devons en inventorier les richesses, les classer, nous tourner vers des *livres-miroirs* de la connaissance pour lire les secrets de l'univers. Alain de Lille, dans son poème aux six milles hexamètres latins, développe le thème de l'homme parfait, et imagine à ce propos une mise en scène qui lui permette d'exposer, comme une encyclopédie, l'ensemble des connaissances humaines. Ce type d'encyclopédie universelle désignera la part instructive des *Speculum*. Cela désigne ainsi la perfection d'une vision exacte, complète, exhaustive. Du XIIe au XVe siècle, on recense près de trois cents « miroirs ». Voici quelques exemples⁵⁰ : le *Speculum majus* de Vincent de Beauvais; le *Speculum mundi* d'Honorius Augustodunensis; le *Mirror of the World* de William Caxton; le *Speculum mundi* de John Swans; le *Speculum animae* de Henry de Langenstein; le *Speculum virginum* diffusé par les moines cisterciens. Ceux-ci dispensaient un secours matériel se sont montrés soucieux de rassembler le savoir de leur temps et d'inviter l'homme à la *spéculation*. A côté de ces *Speculum* qui se voulaient encyclopédiques, d'autres relèvent d'un savoir précis et fragmenté, en général dans le domaine religieux: le *Speculum historiale* de Richard de Chichester et le *Mireur du monde*, anonyme en ancien français sont des dictionnaires historiques allant de la création jusqu'à deux cents ans avant J.-C.; le *Speculum judiciaire* (1271) de Guillaume Durand de Mende est un dictionnaire de droit canonique; le *Christenspiegel* de Thierry de Coelde est un catéchisme; le *Speculum humanae salvationis* est une bible en vers qui a été traduite en diverses langues, notamment allemand, anglais et français; le *Speculum Quis ignorat* de saint Augustin est l'un des premiers explicitement centrés sur les commandements et les directives morales; le *Speculum virginum* du XIIe siècle

⁴⁹ Guy BECHTEL, *Gutenberg*, Fayard, Paris, 1992, p. 240 et p. 242.

⁵⁰ cf. Pierre MAGNARD, *Introduction*, in Charles de BOVELLES, *Le Livre du sage*, traduction Pierre Magnard, Vrin, Paris, 1982, p. 8.

veut montrer que la beauté de l'âme plaît à Dieu et la laideur du péché lui déplaît; le *Miroir de l'âme pécheresse* de Marguerite de Navarre est un livre de confessions. Tous ces ouvrages couvrent les domaines à la fois de la connaissance, de la vie morale et de la vie spirituelle. D'autres *Speculum* ont pour objet de faire progresser dans les bonnes mœurs. En plus d'énoncer des règles morales, ils essaient d'en proposer des exemples. Si les premiers proposent d'énoncer des règles morales à partir des vices et des vertus, les seconds, en revanche résonnent par exemples vécus et tentent d'éclairer les consciences. Cette diversité montre le caractère incertain et pourtant nécessaire d'un tel progrès pour l'homme. Il s'agit encore de progresser vers un sommet virginal, celui-là que la mystique tentera d'atteindre. Cette ascension bienfaisante est celle d'une liberté, dans laquelle la confession est de mise, le miroir est là pour montrer que l'homme libre se voit homme pécheur.

En conclusion, La notion de *Speculum* est utilisé pour montrer que la connaissance et la morale, savoir et éthique sont corrélés. Le miroir propose de montrer la distance que l'homme a avec lui-même, dans tous les domaines de la vie et de l'être, pour signifier la distance entre un miroir d'une perfection exemplaire et la vision en ce miroir que l'on a de sa propre dissemblance avec ce lointain modèle et du chemin qui y mène.

2.3. Miroir et spéculation

A ce point, nous pouvons dire que la quête de Dieu avec celle du miroir. L'âme est une sorte de miroir actif, capable d'être tourné dans deux sens opposés, vers le haut pour recevoir l'image divine, et vers le bas pour recevoir l'image du monde. C'est le libre arbitre qui permet à chacun de diriger le miroir dans le sens qu'il désire. L'âme a la faculté de se transformer en ce qu'elle reflète. On peut donc dire que, dès le moyen-âge, c'est la réflexion, la spéculation, qui établit le rapport entre sujet et objet, en miroir. La raison considère le monde visible en ce qu'il ressemble à l'invisible, en miroir: « Il dit : vois, l'être divin dont il est parlé est une substance tellement spirituelle que l'œil mortel ne peut le contempler en soi, mais on peut la voir dans ses œuvres, de même qu'on reconnaît un bon maître à son oeuvre, comme le dit saint Paul: "Les créatures sont un miroir dans lequel Dieu se reflète"⁵¹. Et cette connaissance se nomme spéculation »⁵². La nature reflète Dieu, tout comme l'homme, pour qui « tu es selon ton essence naturelle un miroir de la Dêité, tu es une image de la Trinité, tu es un exemplaire de l'éternité »⁵³.

Le monde et l'homme sont les effets d'un reflet de la lumière de Dieu. Comprendre le monde, l'homme, l'oeuvre de Dieu consiste alors en une description du monde et de ses beautés, comme le dit la Genèse, avant que Dieu, au septième jour, n'achève « le ciel et la

⁵¹ Il semble qu'il s'agisse ici d'une interprétation de Rom 1, 20: « Depuis la création du monde, ses perfections invisibles, sa puissance éternelle et sa divinité apparaissent visibles à l'esprit, par ses œuvres ».

⁵² Henri SUSO, *Oeuvres complètes*, présentation, traduction et notes de Jeanne Ancelet-Hustache, Éditions du Seuil, Paris, 1977, Livre L, p. 290.

⁵³ Henri SUSO, *Oeuvres complètes, op. cit.*, Livre X, p. 350.

terre, et toute leur armée », Il « vit tout ce qu'il avait fait; et voici, cela était très bon »⁵⁴. Dans ce passage du chapitre 1 au 2, Dieu contemple sa création et s'assure de sa perfection. Cette harmonie est son oeuvre.

Toute la période romane est l'illustration de la découverte des beautés du monde, de son harmonie. Ce monde est beau et s'il l'est c'est que la présence de Dieu se manifeste en lui, dans et par son unité harmonieuse. Déjà, saint Augustin s'est adressé à toutes les oeuvres du monde en leur disant « Parlez-moi de mon Dieu, puisque vous ne l'êtes point, dites-moi quelque chose de lui ». Alors tous répondirent : « C'est Lui qui nous a faits », ce à quoi saint Augustin conclut : « Dans ma contemplation je les interrogeais, et leur réponse c'était leur beauté »⁵⁵.

Il ne s'agit pas d'y apercevoir Dieu, mais de ressentir, par la beauté du monde créée par Dieu et dans la joie que la vision de cette beauté produit en nous comme joie, la présence de Dieu : « Vois, cette spéculation fait bientôt naître dans l'homme sensible la jubilation du cœur, car la jubilation est une joie que la langue ne peut exprimer et qui cependant se répand avec force dans le cœur et l'âme »⁵⁶. Cette jubilation prend forme au fur et à mesure qu'elle jubile. C'est en se voyant, ou en se sentant elle-même, comme une vision *en miroir*, qu'elle croît : « Beaucoup de ceux qui ont une âme ne savent point ce qu'est l'âme. De même, combien de ceux qui ont la grâce l'ignorent! Mais à celui qu'elle touche, cette grâce découvre le sens des rites sacramentels, lorsque réalité cachée de tous les sacrements visibles, elle opère en lui ce qu'ils signifient »⁵⁷. La création du monde devient ainsi le miroir de la création où Dieu souhaite se faire reconnaître par l'homme.

Saint Thomas d'Aquin relie aussi la spéculation au *speculum* en précisant: « La Glose, qui est de saint Augustin⁵⁸, explique que *speculantes* évoque l'idée de *speculum*, miroir, et non pas de *specula*, observatoire. Or voir un objet dans un miroir, c'est voir une cause dans son effet, où se reflète son image. Spéculation équivaldrait donc à méditation »⁵⁹. L'image du miroir recèle ainsi une part de la vérité qu'il s'agit de découvrir, d'aller chercher. La spéculation du *speculum* invite à la méditation de ce qui y est vu. Ainsi le miroir devient peu à peu apte à inviter l'homme du moyen-âge, à régler sa conduite sur la méditation que ce miroir

⁵⁴ Gn 1, 31-2, 1.

⁵⁵ AUGUSTIN (saint), *Confessions*, X, 6, 9, Éditions Labriolle, 1941, t.II, p.246

⁵⁶ Henri SUSO, *Oeuvres complètes, op. cit.*, Livre L, p. 292.

⁵⁷ Guillaume de SAINT-THIERRY, *Le miroir de la foi*, introduction, texte critique, traduction et notes de Jean Déchanet, o.s.b., Éditions du Cerf, Paris, 1982, pp. 129-131. La métaphore « *speculum fidei* » est d'un emploi fréquent lorsqu'il est question de la foi, qui est une connaissance indirecte de Dieu (Éphrem, Raban Maur, saint Bonaventure, Hildegarde de Bingen, etc...). Le « *speculum veritatis* », c'est à l'inverse la révélation directe de Dieu. Pour Eckhart, il est donné « à ceux qui regardent dans le miroir de la vérité, et y sont parvenus dans le savoir ». C'est le cas pour Tauler qui a appris à voir « le miroir de la divine vérité... qui transforme l'homme en clarté à l'image du Christ ». cf. Jean TAULER, *Sermons*, édition intégrale, traduction de E. Hugueny, G. Théry, M. A. L. Corin, éditée et présentée par Jean-Pierre Jossua, Éditions du Cerf, Sagesses chrétiennes, Paris, 1991.

⁵⁸ Cf. supra note n° 29. AUGUSTIN (saint), *La Trinité*, t. 2 (*les images*), *op. cit.*, (XV, 14-VIII), p.457

⁵⁹ THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme Théologique*, Éditions du Cerf, Paris, 1984, Ia, q. 180, a. 3, resp. 2. Cité aussi par H. Leisegang, *Dieu miroir de l'âme et de la nature*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 17, 1937

produit: une noble dame du VIII^e siècle, Dhuoda, écrit pour son fils un manuel d'éducation qu'elle nomme *miroir*.

La méditation produite par le miroir n'est alors pas si éloignée de l'usage qu'en font les femmes pour s'embellir, à condition de considérer cet embellissement comme une image. Ce qu'il s'agit de rendre plus beau, c'est l'âme, qui, ressemblant à Dieu créateur de la beauté naturelle, doit être belle aussi. En effet, « telle est la notion de l'unité du monde saisie par l'homme roman: le monde est "un" et l'homme est l'image de ce monde. D'où pour connaître l'univers, il devient nécessaire à l'homme de se connaître lui-même. Plus encore, cette connaissance de soi va lui permettre de comprendre le mystère de son origine: sa création à l'image de Dieu; car si l'homme est image du monde par son corps, il est image de Dieu par son âme »⁶⁰. C'est pourquoi Hildegarde de Bingen pourra dire: « O homme, regarde-toi ; tu as en toi le ciel et la terre ». Cette connaissance de soi, nécessaire et à la spéculation philosophique ou théologique et à l'ensemble de l'acquisition du savoir, devient le « fondement même de toute connaissance »⁶¹.

Cependant, si cette connaissance de soi au miroir peut atteindre Dieu par la création que nous sommes, comme nous l'avons dit à propos du lien existant entre Ève et Marie, la pureté et la virginité y jouent un rôle de condition.

Nous nous souvenons de la doctrine de l'homme à l'image de Dieu. Son usage le plus courant est celui qui voit dans l'âme humaine un miroir vivant reflétant l'image de Dieu, à cette condition cependant qu'elle soit pure, sans tache. Angélu Silésius dit: « Homme, si tu contempler Dieu, là-haut ou ici sur Terre, ton cœur doit d'abord devenir un pur miroir »⁶². Si cette pureté résonne comme l'idée néoplatonicienne du pur qui seul peut saisir ce qui est pur, comme du semblable au semblable⁶³, alors elle n'est pas étrangère non plus à celle des anges.

En effet, pour le Pseudo-Denys l'Aréopagite, les anges sont « des miroirs d'une pleine transparence et sans taches »⁶⁴ où se reflète la lumière divine. Les anges, créatures purement intellectuelles, sont des lumières qui rayonnent de la source divine qu'ils renvoient comme des miroirs et les hommes sont à leur tour des miroirs quand ils purifient leurs âmes. En effet, la fonction des *chérubins* est de diffuser la lumière divine, ce qu'ils contemplent, en la répercutant aux essences inférieures. Hildegarde de Bingen place, elle aussi, les chérubins dans la même fonction que le Pseudo-Denys l'Aréopagite⁶⁵, à savoir comme contemplateurs et

⁶⁰ Marie-Madeleine DAVY, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, nouvelle édition de l'« *essai sur la symbolique romane* », Flammarion, collection Champs, Paris, 1977, p. 41.

⁶¹ Marie-Madeleine DAVY, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, *op. cit.*, p. 42.

⁶² Angélu SILÉSIUS, *Le pèlerin chérubinique*, traduction de Camille Jordens, Éditions du Cerf, éditions Albin Michel, Sagesses chrétiennes, Paris, 1994, Livre V, 81, p. 285.

⁶³ PLOTIN, *Ennéades*, *op. cit.*, I, 6, 9, p. 105 et 106. Pour voir la beauté en soi, Plotin propose de faire comme le sculpteur d'une statue qu'il veut voir devenir belle, il enlève, il gratte, il polie, il nettoie sans cesse jusqu'à obtenir une surface polie et brillante.

⁶⁴ Pseudo-Denys l'ARÉOPAGITE, *Les Noms divins*, chap. IV, 22, 724B, in *Oeuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1980. Cf. également la Hiérarchie céleste, 3, 2, In PG, 3, 165a.

⁶⁵ Tout comme saint Bonaventure, pour qui l'union mystique se fait comme « la *speculatio* des chérubins ». Cette pensée initiée par le Pseudo-Denys l'Aréopagite se retrouvera sur cette question aussi bien chez Hugues de Saint-Victor, Thomas Gallus, Robert Grossetête, Albert le Grand, Saint Thomas ou encore Dante, pour qui la lumière divine se répand sur la foule des anges, et dont l'amour de Dieu est

goûteurs des mystères divins. Les anges sont bel et bien les reflets de Dieu « comme un miroir d'eau limpide ». Par rapport au Christ, les archanges sont ceux qui, contemplant les mystères de Dieu, préparent l'Incarnation. Leur qualité de premier miroir de Dieu les rend plus proche de Lui que quiconque: sur leur visage « reluit comme en un miroir l'image du Fils de l'homme »⁶⁶. La condition pour que l'homme puisse voir Dieu devient alors d'être *angélique*.

Tout au long du moyen-âge et de la mystique allemande se perpétue cette idée d'un homme devant « refléter les visions divines comme de purs miroirs faits à son image »⁶⁷. Ainsi, comme l'ange, l'âme humaine est un miroir, une manifestation de la ressemblance divine. C'est parce que Dieu est miroir que l'homme lui ressemblant doit posséder cette nature spéculaire.

Si l'oeuvre permet de connaître l'artisan, l'univers est le miroir dans lequel Dieu se reflète. La connaissance qu'a de lui-même l'homme roman devient le lieu même de tous les mystères. « La connaissance de soi et du monde lui donne accès au modèle dont le monde est l'image »⁶⁸. Or, cette visibilité de Dieu n'est pas, selon Guillaume de Saint-Thierry, directe, mais comme la foi, elle est indirecte. Si l'homme parvient à la connaissance de Dieu, c'est grâce à l'intermédiaire que constitue le miroir. La position du miroir dans la symbolique romane du XIIe siècle n'est pas celle d'être un des symboles de l'univers, mais moyen pour cet univers d'accéder à un niveau symbolique. En déclarant « l'univers, miroir des symboles »⁶⁹, Marie-Madeleine Davy veut signifier que le symbole devient le plan d'échange de Dieu et de l'homme, c'est le sens du rapport qu'introduisent les analogies qui rend Dieu visible. Inversement, sans miroir, il n'y a pas de rapport possible: « Le cosmos devient le miroir dans lequel [l'homme] peut lire les proportions et mesures au sein d'un ordre inaltérable »⁷⁰.

Le rôle essentiel octroyé au miroir s'inscrit déjà dans les entrelacs des thèmes symboliques, notamment celui de la lumière. Si le miroir se dit de l'indirection et donc de la médiation, de l'intermédiaire, de cette position particulière de l'entre-deux, c'est parce qu'il entretient un rapport déjà symbolique au *midi*, à cette position où le soleil, avant toute horloge, indiquait clairement, explicitement, l'heure du jour: au-dessus des têtes, au plus chaud de la journée. Guillaume de Saint-Thierry oppose l'ardeur matinale et affaiblie du soir à la ferveur de midi stable et lumineuse⁷¹, « l'expérience de la lumière et de la ferveur de midi »

proportionné à la vision qu'il a de Lui, in *La Divine Comédie, le Paradis*, chant XXIX.

⁶⁶ Expression de Hildegarde de Bingen.

⁶⁷ cf. Pseudo-Denys l'Aréopagite, in *La Hiérarchie ecclésiastique*.

⁶⁸ Marie-Madeleine DAVY, *Initiation à la symbolique romane (XIIe siècle)*, op. cit., p. 147.

⁶⁹ cf. Le troisième chapitre de l'ouvrage de Marie-Madeleine Davy.

⁷⁰ Marie-Madeleine DAVY, *Initiation à la symbolique romane (XIIe siècle)*, op. cit., p. 271.

⁷¹ Guillaume de SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, texte latin, introduction et notes de Jean Déchanet, o.s.b., traduction de M. Dumontier, o.c.s.o., Éditions du Cerf, Paris, 1962, p. 139: « Comme la lumière extérieure du jour est, en un sens, la reine de toutes les couleurs, à son défaut sans ombre d'éclat, ni de vie; ainsi la grâce illuminante est la vertu de toutes les vertus et la lumière des bonnes oeuvres: sans elle toute vertu demeure inefficace et toute bonne oeuvre inféconde ».

est incomparable; à midi la lumière se voit dans la lumière de Dieu⁷². L'expression de saint Bernard est comparable à cette dernière, où l'esprit qui connaît est dans la lumière, tandis que celui qui ressent la foi est dans l'ombre. L'ombre ne doit pas ainsi être confondue avec les ténèbres, considérées comme le repère des démons⁷³. L'ombre n'est pas l'absence de lumière, mais la manifestation charnelle d'une présence, la présence de la foi, dans la lumière. La lumière de midi s'oppose à son absence dans le minuit. L'absence d'ombre, la pure lumière, c'est le midi, l'instant de vision directe, droite, plénière, de Dieu, qui envahit l'âme de sa lumière, et fait disparaître l'ombre de la vision indirecte de la foi. Lorsque le midi viendra, dit Guillaume de Saint-Thierry, il n'y aura plus de miroir ni d'énigme, de vision en partie, ce sera la vision « face à face »⁷⁴.

3. L'usage d'un usage

Les thèmes de la lumière et celui du miroir sont présents depuis le début du christianisme jusqu'à nos jours, d'abord avec les Pères de l'Eglise (Origène, Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse ou Denys), puis avec les moines cisterciens du XIIe siècle. Nonobstant ceci, ce double thème est surtout repris et approfondi par la mystique, même si la façon d'en parler a évolué. La question très générale que posent les mystiques est de savoir comment peut-on arriver à la lumière surnaturelle dont parlent saint Augustin et Saint-Denys et qui se situe au-dessus de la raison humaine. La place occupée par le thème de la lumière et de sa direction, si elle s'oriente vers la réponse essentielle de la déification de l'âme, n'en reste pas moins placée d'office sous l'évocation des grandes théories de l'illumination héritées du christianisme « néoplatonisant ». La théologie dite « mystique rhénane » se constitue sur la base d'une théophanie qui passe par l'intellect. C'est par la recherche et la connaissance que Dieu touche l'homme et le convertit. Certes, l'hénologie de Proclus rendait l'accès problématique à la théorie néoplatonicienne de l'Un.

3.1. Miroir et lumière

Au moyen-âge, la philosophie de l'Un, héritée de Proclus laisse la place au thème du miroir par lequel il y a « deux », soi et son image. C'est surtout *Le Livre des causes*, traduit de l'arabe en latin, sorte d'élaboration méthodique des *Éléments* de Proclus, qui est la source de la mystique rhénane. Chacun des auteurs rhénans privilégie telle ou telle partie du *Liber de causis*. C'est sous l'influence d'Albert le Grand que l'on passe de la théorie de l'Un à la lumière et son reflet.

Dans les deux cas, il s'agit pour Berthold de Moosburg de rejeter le péripatétisme, et le philosophe qui le représente, Avicenne. La mise à l'écart des philosophes arabes

⁷² Guillaume de SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, op. cit., 53, p. 147.

⁷³ Même s'il faut différencier ces ténèbres de celles « supra-lumineuses » où se trouve Dieu quand y pénètre Moïse. cf. Ex 20, 21: « Et le peuple se tenait à distance, tandis que Moïse s'approchait de la nuée où Dieu se trouvait ».

⁷⁴ Guillaume de SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, op. cit., 45, p. 133.

commentateurs d'Aristote a pour but d'affirmer « ce qui procède immédiatement de l'Un n'est pas un autre un, mais l'univers lui-même comme multiplicité totale »⁷⁵. La lumière viendra, alors, prendre la place qui est la sienne dans la mystique rhénane, celle d'une figuration de Dieu. Il y a une ressemblance qui s'effectue entre eux deux au triple niveau de l'essence de la causalité et des effets. La lumière est un nom figuré, à la différence de l'Être qui dit la transcendance de Dieu. Ils constituent, avec la forme, à eux trois, l'ontologie de la communication divine. Sans leur mise en rapport, Dieu ne saurait être *pour*. Le fait de dire ainsi que Dieu est lumière, est le signe de la permanence de sa présence. Puisqu'en accord avec la lumière sensible, qui contient « l'unité absolue et excellente des perfections de toutes les qualités visibles »⁷⁶, la nature divine contient les perfections de tous les genres, alors, il convient de poser ensemble, comme le propose Denys, la Lumière et le Bien, puis le Beau: « En tout être nous distinguons en effet participation et participé, appelant beau ce qui a part à la beauté et beauté la participation à cette cause qui fait la beauté de tout ce qui est beau »⁷⁷. Ainsi l'on peut retrouver dans l'idée d'une forme qui est pure et donc belle à mesure qu'elle a de la lumière, l'idée romane de l'ombre et de la lumière. Dieu est relié directement, grâce à la lumière, à la forme de toute chose et à la nécessité de leur connaissance par l'intellect.

Albert le Grand, source principale des mystiques rhénans, affirme que la lumière trouve une formulation synthétique : « L'attestation suprême de l'efficace et de la présence divine se fonde [...] pour lui sur la doctrine augustinienne et dionysienne de l'illumination, philosophiquement confirmée par Alfarabi, Avicenne, Algazel et Gundissalinus. Le thème du *de fluxu entis* conflue chez lui avec le thème *de luce* »⁷⁸. De fait, la réussite de la théologie d'Albert le Grand est dans l'union de saint Augustin et de Denys par l'émanatisme avicénien. Il est parvenu à effectuer « la convergence de la théologie de l'être avec une noétique de la lumière »⁷⁹. Dans son *De causis et processu universitatis*, Albert le Grand pose plusieurs thèses, décisives pour l'influence qu'il engendra sur ce thème de la lumière⁸⁰. La première est que le Premier principe est un Intellect universellement agent, en tant que la Lumière illumine, c'est-à-dire produit, tout ce qui est. Cet Intellect Premier constitue les Intelligences par l'influx de sa Lumière, puis toutes choses par « sa propre vertu ». L'Intellect divin est la cause de l'être de toutes choses par le flux de sa Lumière. Cependant il n'en est pas *l'être*. Nuance importante qui rejette ainsi tout panthéisme. Par conséquent, en vertu de la théorie avicénienne de l'émanation, il faut distinguer l'être de l'essence dans toutes les réalités émanées. Cela est vrai, qu'il s'agisse des Intelligences comme de l'intellect humain, dont les principes constitutifs sont originellement différenciés en « ce qui est » (*quod est*) et en « ce

⁷⁵ Alain de LIBERA, *La mystique rhénane*, op. cit., p. 410.

⁷⁶ Alain de LIBERA, *La mystique rhénane*, op. cit., p. 141.

⁷⁷ Pseudo-Denys l'ARÉOPAGITE, *Oeuvres complètes*, traduction, préface et notes de Maurice de Gandillac, Aubier, Paris, 1943, IV, §7, p. 100.

⁷⁸ Étienne GILSON, *La philosophie au moyen-âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, 2e édition revue et augmentée, Éditions Payot, Bibliothèque philosophique Payot, Paris, 1986, p. 516.

⁷⁹ Alain de LIBERA, *La mystique rhénane*, op. cit., p. 38.

⁸⁰ Alain de LIBERA, *La mystique rhénane*, op. cit., n. 106, p. 158-160

par quoi c'est » (*quo est*). Et cela à la différence de Dieu qui regroupe ce qui et ce par quoi c'est. Si Dieu le peut, c'est qu'en vertu d'une hiérarchisation des puissances de l'univers, la Cause première, en tant que Lumière pure, n'a pas d'autre lumière au-dessus d'elle. Cette question d'une noétique de l'âme comme émanation est donc essentielle afin de distinguer sa fonction de son essence. En effet, si sa fonction est, comme le dit Aristote, d'être « forme du corps », son essence est « une substance intellectuelle » affirme Avicenne et Albert à sa suite. L'âme n'est donc pas la forme du corps où elle réside. Ce qu'elle est, c'est un être que Dieu lui confie. L'essence de l'âme est donc dans sa distinction des autres âmes, avant même toute existence. La question de cette essence renvoie donc directement à la différenciation. Et pour que cette différenciation soit, il se postule une division entre quelque chose de simplement possible, et cette possibilité qui est en acte. Substance et essence se joignent dans ce « quelque chose » pour s'opposer à son « être quelque chose ». Cette différenciation d'un intellect possible et d'un intellect agent⁸¹ indique en quoi la Lumière intelligible s'organise dans un réseau hiérarchisé de causes : l'Intellect divin est cette Cause première qui vient conférer à l'être son actualité. En Dieu, tout être trouve sa cause efficiente, « de la même manière que tout visible réside dans la lumière du Soleil » et qu'il y perdure. Une chose est ce qu'elle est par ce qui la manifeste, son nom la désigne dans sa présence, mais son être ne peut lui venir de ce qu'elle est déjà : « Elle ne l'a que par l'émanation d'être qui lui est antérieure » et cette émanation provient de Dieu, en qui être et étant sont identiques. Cette « provocation » de Dieu envers l'être appelle plusieurs conséquences : si Dieu est l'origine du flux lumineux, il en découle d'abord une hiérarchisation d'être, du supérieur à l'inférieur, et ensuite, un déclin qualitatif de l'étant en fonction de sa place dans le flux. Cependant, cette émanation du flux lumineux ne se dit pas d'une seule manière: si elle s'exerce sur le domaine des intelligibles, elle le fait aussi sur celui des corps. Il est même nécessaire que la lumière n'influence pas que la surface des corps mais soit en lien d'intimité avec l'intellect; sinon, pour ce dernier, aucune connaissance sensible ne serait accessible. Cette intimité qu'entretient tout être avec un autre être n'est possible qu'en tant qu'ils sont tous sur un plan d'égalité avec la lumière. C'est parce qu'ils sont lumière corporellement et intellectuellement qu'ils sont, comme être, possibles. Albert exprime bien cette unité de la lumière en Dieu lorsqu'il le nomme *Lumière des lumières*⁸².

Relevons que dans cette théorisation de la lumière, la découverte récente de certaines lois par les perspectivistes fait attribuer à la lumière physique des qualités qui n'étaient pas les siennes jusqu'à présent: la lumière physique n'est plus le pis-aller de la lumière divine, et l'optique concerne directement sa forme. Ainsi la lumière est-elle une procession rectiligne; et ainsi se propage-t-elle vers l'extérieur: il n'y a plus d'opposition entre

⁸¹ Comme le dit ARISTOTE, *De l'âme*, Op. Cit, III, 5, 430a 10-19, et ce qui n'a rien de surprenant: « L'histoire de l'intellect au moyen-âge se confond avec celle des interprétations » du texte aristotélicien, dit Étienne GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, IV, 1929, p.6.

⁸² Titre donné par les avicéniens au *Livre des causes*.

la source lumineuse et sa présence en un milieu donné. La présence de la lumière est le signe de son origine, et son effusion se fait toujours hors d'elle-même. Cette multiplication de sa présence est donc une bonne représentation de la procession de l'Un, et c'est par ce rapprochement que le thème de la lumière et du *de fluxu entis* peuvent devenir une métaphore fondatrice pour toute la théologie rhénane.

Or, au coeur de cette métaphorisation, la présence du miroir va devenir un ustensile essentiel, car la propagation rectiligne posée comme modèle lumineux implique bientôt une véritable optique. Si l'air en devient le milieu transparent d'évolution, le miroir, et toute autre surface solide s'impose comme un modèle de la conversion. En effet, si la propagation dans l'air est le modèle pour l'instant de la procession de l'Un dans l'univers, en revanche, la réflexion vient bouleverser ce modèle d'ordonnement. La réflexion dont il s'agit est celle dite « d'incidence normale », d'un rayon perpendiculaire à la surface spéculaire, donc d'un face à face. Et c'est bien là ce qui compte que le rayon reparte d'où il vient. C'est ce retour qui, semble-t-il, est d'une grande importance dans l'évolution du face à face de l'homme et de sa pensée.

La réflexion, par une incidence normale de la lumière sur une surface spéculaire, joue ce rôle de face-à-face au titre d'une connaissance de soi-même. En effet, la lumière intellectuelle saisit l'essence d'un être en connaissant son principe et est ainsi, dans son essentialité substantielle, cela même qu'il est dans la connaissance qu'il a de lui-même. Ce mouvement se fait alors dans l'ordonnement que décrit Proclus, du lien nécessaire de l'antérieur au postérieur, et d'une première cause sur l'antérieur. Précisons cependant que ce mouvement d'émanation ne saurait exister sans une sorte de « point de fixation », d'arrêt du mouvement de la pensée autour de lui-même.

En effet, l'intellect agent est l'image même de Dieu en l'âme, « en tant qu'image de Dieu, l'âme est douée d'un intellect agent: c'est une lumière qui est en nous cause première de la connaissance, universellement capable de causer l'intelligible, et continuellement occupée à la causer »⁸³. Puisque l'intellect possible peut tout devenir, l'intellect agent va s'occuper de faire advenir par lui et en lui les intelligibles de la puissance où il réside à l'acte de leur effectuation. La division des intellects se noue en une actualisation dynamique⁸⁴. L'intellect agent est donc « le théâtre de la divinisation »⁸⁵, car c'est un principe directement hérité de Dieu, qui en est l'image, et dont la vision nous en rapproche. L'appel de Dieu en l'homme prend ainsi la forme d'un principe que Dieu nous a donné. Nous sommes donc appelés à nous retourner vers l'essence de ce qui fait le principe de tous les principes. De la procession s'enchaîne donc la conversion. L'intellect agent, de part sa nature, communie avec

⁸³ Étienne GILSON, *La philosophie au moyen-âge, Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Éditions Payot, « Bibliothèque philosophique Payot », Paris, 1986, p. 513.

⁸⁴ Chez Avicenne, l'intellect agent fonctionne ainsi, mais séparé de l'intellect possible, et commun à tous les hommes, « trésor des concepts ». Pour Gundissalinus, de ce lieu commun de tous les « phantasmes » des choses, l'intellect agent est la source lumineuse, qui en illuminant ces choses, les fera voir à l'homme. cf. Gilles EMERY, *La trinité créatrice*, VRIN, Paris, 1994.

⁸⁵ Alain de LIBERA, *La mystique rhénane, op. cit.*, p. 178

le principe d'où il émane, donc est toujours converti vers Dieu, de par son opération intellectuelle qui est aussi son essence. L'intellect agent n'est qu'en tant qu'il se conçoit se concevant lui-même dans l'union à Dieu. La conversion vers Dieu est le retour réflexif du mouvement processif. C'est par la réflexion par l'intellect agent du principe qui le fait ainsi réfléchir que ce principe peut redevenir Premier principe.

Ainsi l'on peut voir comment un modèle optique permet de penser la procession comme l'unité du mouvement ascendant et le mouvement descendant de la lumière. La réflexion en incidence normale, face à face au miroir des deux directions droites des rayons lumineux de la processualité permet de les unifier en un seul rayon lumineux possédant les deux directions en même temps. Chaque moment de la droite lumineuse est aussi bien ascendant que descendant. C'en est fini du modèle circulaire qui venait jusque-là représenter le double mouvement de l'Un vers l'Un. Il y a un seul mouvement dorénavant, qui se dit des deux manières. Autrement dit, rien ne vient séparer la pensée d'elle-même, la pensée est d'un seul mouvement, sans commencement, ni fin, ni aller-retour. « La reconnaissance de l'Intellectualité apparaît, de ce point de vue, comme le moment privilégié d'une prise de conscience plus générale de l'autonomie de la pensée »⁸⁶. Dès lors, une question scientifique (celle de la direction de la lumière) et une question théologique (mouvement de l'Un) se rejoignent avec celle de la pensée. Le miroir acquiert son statut privilégié au sein de la question du flux lumineux, et devient, par là, la métaphore fondatrice des modèles mystiques rhénans et plus largement théologiques et philosophiques. Le flux lumineux est la métaphore de la pensée, le miroir est l'outil de sa médiation. Le miroir est certes une métaphore, mais sa nécessité fait jusqu'à oublier cet usage métaphorique.

3.2. Lumière et vision

Lorsque la raison s'est exprimée, que les syllogismes ont produit leurs conclusions, que les mécanismes ont fonctionné, que les déductions ont formulé leurs conclusions, est-ce que nous avons tout « vu », est-ce que nous avons retrouvé l'ensemble vivant de la figure qui nous est donnée dans les Ecritures? Les Apôtres sont ravis par ce qu'ils ont vu, Saint Jean est dans un rapport d'illumination contemplative avec la passion de Jésus, Saint Paul a vu la beauté suprême sur le chemin de Damas. Et même si les psychologues tentent de démonter les mécanismes insensés de ces illuminés, eux savent ce qu'ils ont vu. La connaissance humaine ne prend naissance que par des voies symboliques qui ne sont pas moins sûres que celles de la raison. La vérité apparaît dans les signes et les symboles sont le « dire vrai ». Cette vérité-là n'est pas mise à l'épreuve de la raison naturelle. Il n'y a pas de connaissance ou de science du sensible. Est-ce déraisonnable qu'une créature intellectuelle parvienne à la vision immédiate de l'essence divine? En fait cela est radicalement impossible parce que « La perfection dernière de la créature raisonnable, en effet, est en cela qui est pour elle le principe

⁸⁶ Alain de LIBERA, *La mystique rhénane, op. cit.*, p. 446

de son être, parce que toute chose est parfaite dans la mesure où elle rejoint son principe. Et cette opinion est étrangère aussi à la raison »⁸⁷ et il y a au-delà de la connaissance naturelle une connaissance de Dieu par la grâce, car « par la grâce nous avons une connaissance de Dieu plus parfaite que par la raison naturelle »⁸⁸. L'inspiration que le païen pressent est ce que le chrétien aperçoit exactement dans la foi. La foi se livre mystiquement à l'absolu et se remet entre les mains de l'Esprit créateur. Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, les juges, les prophètes, les rois sont des oeuvres d'art sculptées dans la pierre de l'existence qui jaillissent de l'art divin. Nous avons tous été touché au moins une fois, au plus intime de soi-même, par la beauté d'une oeuvre, la beauté dans la nature et nous avons une connaissance authentique de la beauté. Le beau apporte une évidence qui s'impose immédiatement. Il y a une rencontre historique entre l'art et la révélation chrétienne à travers les icônes, les cathédrales romanes et gothiques, les sculptures, les peintures, la musique. La théologie des Pères de l'Eglise et celle de la scolastique a considéré le beau comme un transcendantal, en considérant que les valeurs de beauté (l'éclat, l'harmonie, l'équilibre, les rapports de nombre) font partie de la création, et ils ont construit leur théologie en conséquence, en particulier chez Irénée, Basile, Grégoire de Nysse, Ambroise, Athanase, ainsi que la doctrine de la contemplation. Dans les Ecritures, les procédés traditionnels sont le chant, la poésie, l'hymne de prière, la parabole, la maxime de sagesse, le discours prophétique, le récit, la légende historique et à travers eux se dégage l'attitude contemplative du sage. L'éclair de la beauté éternelle est en chacun de nous et se livre dans la nature, si bien que la beauté est « la dernière aventure où la raison raisonnante puisse se risquer, parce que la beauté ne fait que cerner d'un éclat impalpable le double visage du vrai et du bien »⁸⁹. La raison peut envisager autant d'hypothèses qu'elle veut dans son fonctionnement. Mais peut-on ajouter un autre thème dans une fugue de Bach, ajouter un bleu ou un rouge dans un tableau de Michel-Ange. Il y a une libre création de l'art qui est telle que « la nécessité esthétique part de la donnée stricte de l'oeuvre achevée »⁹⁰, si bien que l'oeuvre s'identifie à son auteur: nous ne disons pas « c'est du Bach » mais « c'est Bach ». La création est l'oeuvre achevée de Dieu et se présente à nous comme telle.

L'Ecriture n'est pas la parole mais le témoignage que l'Esprit rend de la Parole avec des témoins et nous devons être toujours prêts si l'on nous « demande raison de l'espérance qui est en vous »⁹¹.

L'esthétique nous conduit au problème de la vision, et cette vision est une vision *en* Dieu plutôt qu'une vision *de* Dieu. Nous saisissons la différence entre la pensée et les images, entre la raison et la vision. Faire de la théologie nous a d'entrée pressé à des questions rationnelles et nous voici amené au point où la limite, l'échec de la tentative scientifique crée en nous le besoin pressant de revenir à l'unique nécessaire. Il s'agit de

⁸⁷ THOMAS D'AQUIN (saint), *Summa Theologiae, op. cit.*, Ia q. 12, a. 1, resp.

⁸⁸ THOMAS D'AQUIN (saint), *Summa Theologiae, op. cit.*, Ia q. 12, a. 13, resp.

⁸⁹ Hans Urs Von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix, I, Apparition*, Aubier, Paris, 1981, p. 16.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁹¹ 1 P 3,15.

retrouver l'inspiration dans sa plénitude, non dans la psychologie ou la raison, mais dans les mythes, dans les poèmes, dans l'art car « l'art est ce qui rapproche le plus de ce caractère de l'absolu qui fait de lui une grâce, un pur don gratuit »⁹². Nous avons cette exigence qui remonte à l'antiquité qui est celle de pouvoir *voir* ce que l'on *pense*. C'est ce qui réconcilie la philosophie et la sagesse. Quelques mois avant sa mort, en décembre 1273, Saint Thomas d'Aquin disait à frère Reginald: « tout ce que j'ai écrit me semble de la paille en comparaison de ce que j'ai vu ». Le théologien ou celui qui fait de la théologie est bien finalement celui qui lit, commente et interprète les mythes, le mythe étant un poème du commencement, une réponse au pourquoi des origines. La vérité a son lieu dans les mythes ne veut pas dire que l'on supprime la raison ou qu'on réduise la théologie à l'imaginaire mais qu'on la fonde sur le sacré, la poésie, le symbolique.

Progresser dans l'intelligence de la foi, et parce que la foi est éminemment une, dogme et morale étant les faces d'une même réalité, c'est célébrer la beauté, chanter la création, développer les images, reproduire les icônes, évoquer le souffle d'un autre Souffle: celui de Dieu. La théologie est au service du sens, du mystère, elle donne la Parole au Silence et à la Prière comme dans les monastères où tout s'immobilise, tout passe à l'éternel, dans le silence des cloîtres, dans le chant grégorien, dans la liturgie. Nous voici donc, ramenés à la prière«⁹³, la prière qui prend la place de la parole « plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants »⁹⁴, qui assure l'unité car « où sont les péchés, là est la multiplicité, là sont les divisions, là sont les hérésies, là sont les conflits »⁹⁵.

3.3. Miroir et inversion

La nature du miroir et la simple description de son fonctionnement est loin d'être une chose évidente, surtout quand il est question de l'inversion qui s'y révèle. Cette simplicité sert aussitôt d'image pour venir démontrer les choses les plus diverses.

⁹² Hans Urs Von BALTHASAR *la dramatique divine, op. cit.* III, p. 95.

⁹³ Ce qu'exprime ANSELME DE CANTORBÉRY (saint), *Proslogion*, Introductions, traduction et notes par Michel Corbin, s.j., Éditions du CERF, Paris, 1986, 121, 15-24: « Je T'en prie, Dieu, que je Te connaisse et T'aime pour me réjouir de Toi. Si je ne le puis pleinement en cette vie, qu'au moins je progresse de jour en jour jusqu'à ce que tout vienne à plénitude. Qu'ici bas progresse en moi ta connaissance et qu'elle se fasse pleine là-bas. Seigneur, par ton fils Tu nous commandes, bien plus Tu nous conseilles de demander, et Tu nous promets de recevoir afin que notre joie soit pleine. Je Te demande, Seigneur, ce que Tu nous conseilles par notre admirable Conseiller; que je reçoive ce que Tu nous promets par ta Vérité afin que ma joie soit pleine. Que dès lors mon esprit médite, en attendant, que dès lors parle ma langue! Que mon coeur l'aime, que ma bouche s'en entretienne! Qu'en ait faim mon âme et soif ma chair, que désire toute ma substance, jusqu'à ce que j'entre dans la joie de mon Seigneur, qui est, Dieu trine et un, béni dans les siècles, Amen ». Georges Didi-Huberman montre que l'invocation d'Anselme tient à l'absence de frontalité entre l'homme et Dieu comme face-à-face, in Georges DIDI-HUBERMAN, *L'image ouverte, motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Éditions Gallimard, collection « Le temps des images », Paris, 2007, p. 166: « C'est précisément parce que la dimension de frontalité lui fait défaut qu'Anselme s'adresse à Dieu par la voie invocante ».

⁹⁴ Hébr. 4,12.

⁹⁵ ORIGÈNE, *Homélie sur Ezéchiel*, texte latin, traduction et notes par Marcel Borret, s.j., Éditions du Cerf, Paris, 1989, IX, 1, p. 299: « Et comme la vertu fait pour moi un frère du Seigneur Jésus, ainsi la malice acquiert de nombreux frères et ceux-ci pécheurs, et elle-même enfante pour moi des frères quand elle grandit ».

En exposant ses théories sur le miroir, Platon fait état des changements qui s'y opèrent: « Quant à l'origine des images que donnent les miroirs et toutes les surfaces brillantes et polies, il n'est pas difficile de la comprendre. En effet par suite d'affinité réciproque du feu intérieur et du feu du dehors, chaque fois que l'un d'eux rencontre la surface polie et vient s'y appliquer à nouveau plusieurs fois successives, toutes les apparences de ce genre se manifesteront nécessairement parce que ce feu extérieur qui se trouve proche du visage, colle étroitement au feu de la vision contre la surface brillante et lisse ». Dans les miroirs plats il en résulte des inversions: « Mais alors ce qui est à gauche apparaît à droite. En effet c'est aux parties opposées du feu visuel que viennent s'appliquer les parties opposées du feu intérieur, contrairement à ce qui a lieu d'ordinaire dans l'émission »⁹⁶. Si dans les miroirs plats le côté gauche se voit à droite, le côté droit à gauche, par contre dans les miroirs concaves, le côté gauche paraît à gauche, le côté droit à droite, et alors, inévitablement, « si l'on fait tourner transversalement le même miroir par rapport au visage, il le fait paraître renversé ».

3.4. Le miroir brisé

Rompue, émietté, brisé en mille éclats, dispersé, le miroir possède encore maints attraits. Si sa fragilité va jusqu'à inspirer à Tauler la métaphore de la fragilité de l'image de Dieu en l'homme⁹⁷, le miroir brisé, loin de refléter sept années de malheur à son possesseur maladroit, connaîtra également sous cette forme un brillant avenir à travers le problème de l'Un et du multiple. Démultiplié, il s'avérera utile à répondre à cette question : comment de nombreux objets distincts peuvent-ils participer d'une seule idée? Il répondra alors à la question de la multiplication de la présence eucharistique, comme il désignera l'aide de la Vierge Marie comme étant toujours entière, même partagée entre plusieurs. Cette métaphore viendra enfin apporter son soutien au pendant métaphysique de cette question.

Dans le *Parménide*, Platon y répond non pas par le symbole du miroir, mais par celui du sceau ou du cachet reproduisant à l'infini la même trace. De même, Aristote utilise plutôt l'image du sceau marquant la cire, dans son *De Anima*, afin d'imager cette démultiplication, même si son usage se produit à propos de la sensation. Pourtant, « on commença bientôt à confondre le symbole du sceau ou du cachet avec celui du miroir »⁹⁸. Dante s'en sert ainsi : « Considère à présent la sublime grandeur / De l'Éternelle Essence, qui s'est fait / Tant de miroirs où elle se morcelle / Tout en demeurant Une, ainsi qu'auparavant »⁹⁹. Cette image est exploitée de la manière la plus frappante chez Luther,

⁹⁶ PLATON, *Timée*, in *Oeuvres complètes*, Budé, Paris, 1925, p. 163.

⁹⁷ Jean TAULER, *Sermons*, op. cit., Sermon 6, p. 26: « le soleil est soixante fois plus grand que toute la terre, et cependant, celui qui, en été, quand le soleil est au zénith, prendrait un bassin rempli d'eau et y mettrait un petit miroir, verrait alors le grand soleil apparaître tout entier dans le bassin, mais seulement comme un petit disque. Mais qu'on mette un écran, si petit qu'il soit, entre le miroir et le grand soleil, cet écran fera complètement disparaître du miroir le grand soleil ».

⁹⁸ Hans LEISEGANG, « Dieu au miroir de l'âme et de la nature », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XVIIe année, 1937, n°2 (mars-avril), p. 167.

⁹⁹ Alighieri DANTE, *la Divine Comédie*, op. cit., *le Paradis*.

dans son traité nommé *Vom Abendmahl Christi* « Quand un miroir est cassé en mille morceaux, il resterait pourtant dans chaque morceau l'image entière »¹⁰⁰. Cette image du miroir brisé est déjà présente chez Thomas d'Aquin qui la critique car « selon l'opinion de certains, qui prennent pour exemple l'image reflétée dans le miroir, qui apparaît une dans le miroir entier, mais qui apparaît multipliée dans chacune des parties du miroir, lorsqu'on brise celui-ci; le cas n'est pas du tout comparable. Car la multiplication de ces images se produit dans le miroir brisé à cause des diverses réflexions qui viennent frapper les divers fragments du miroir »¹⁰¹.

François-Mercure Van Helmont, cabaliste, alchimiste, et ami de Leibniz, s'est servi du miroir pour ses démonstrations sur le cosmos, le macrocosme et le microcosme, en y apercevant des galaxies. Celles-ci font leur apparition non pas dans un dispositif monté par l'homme mais dans un corps offert par la nature. C'est un métal liquide qui prend spontanément, comme une goutte d'eau, par son poids et par sa densité, les formes d'un réflecteur convexe : « En fait on peut prouver cela clairement par l'examen du mercure qui est comme un miroir, car c'est de l'eau métallique sous une forme ronde ou comme une boule. Si nous prenons une grande partie de ce mercure et la plaçons dans un lieu sous le ciel découvert nous y voyons distinctement l'horizon entier avec toutes ses parties et tous ses objets ». L'expérience se poursuit ainsi : « Si l'on fait une sublimation de ce mercure, il se divise en innombrables boules ou corps sphériques (qu'on ne peut discerner que par un verre grossissant) et nous trouverons que l'horizon entier sera inclus dans chacun d'eux d'une même façon et en même temps que dans la grande masse de mercure ». Même invisible à l'œil nu, le grain de vif argent contient comme la monade de Leibniz un univers complet. Quelle influence Van Helmont, a-t-il eu sur Leibniz ? Le terme de monade¹⁰² ne se rencontre pas encore dans les premiers écrits ; Leibniz semble l'avoir formé entre 1680 et 1690, « Tout ce qui est, chez Leibniz, si difficile à comprendre, tout ce monde composé d'individus complets, non divisibles en atomes, mais en monades et formant une continuité d'individus dont chacun porte en soi le tout ainsi que l'univers entier, qui est la plus grande monade, se comprend tout de suite si nous pensons à ces petites boules de mercures »¹⁰³. Il en est ainsi par exemple à propos de l'anamorphose et de sa lecture: « Les difformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beauté dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait »¹⁰⁴. Ainsi, même s'il y a une confusion apparente des

¹⁰⁰ Citation de Martin LUTHER.

¹⁰¹ THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme Théologique*, op. cit. IIIa q. 76, a. 3, resp.

¹⁰² Émile BOUTROUX, *note et trad. de La Monadologie de Leibniz*, Librairie Générale Française, collection « Livre de poche », Paris, 1991, p. 123 n.1: « M□□□□, unité. C'est dans G.Bruno que ce terme apparaît pour la première fois [...]. [La monade de Bruno] est, si l'on peut dire, une substance-chose. L'élément spirituel qu'elle renferme, c'est une forme à réaliser. La monade leibnizienne est une substance-sujet. Sa qualité distinctive, c'est la représentation, la perception ».

¹⁰³ Hans LEISEGANG, *Dieu au miroir de l'âme et de la nature*, op. cit., p. 171.

¹⁰⁴ Gottfried Wilhelm von LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, Éditions Garnier-flammarion, Paris, 1969, p. 201, §147.

sens, une invisibilité de l'entendement, Dieu fait servir le mal que nous voyons au plus grand bien de son grand monde.

C'est aussi un « miroir vivant », qui se distingue du miroir matériel par la « *virtus vivificans* » : « Comme à cause de la plénitude du Monde tout est lié, chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins, selon la distance et en est affecté par réaction ; il s'ensuit que chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentation de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers lui-même »¹⁰⁵. Il ajoute: « Pour ce qui est de l'Âme raisonnable ou de l'Esprit, il y a quelque chose de plus que dans les Monades, ou même dans les simples Âmes. Il n'est pas seulement un Miroir de l'univers des Créatures, mais encore une image de la Divinité. L'Esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu, mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoiqu'en petit »¹⁰⁶. Ailleurs encore : « Toute Monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme et par conséquent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté »¹⁰⁷. Ce qui peut se dire également ainsi, un même Univers est multiplié d'une infinité de façons par autant de miroirs vivants. Ce que Bergson résume idéalement: « Chaque monade, comme le voulait Leibniz, est le miroir de l'univers »¹⁰⁸.

3.5. Au miroir de Dieu

Cependant, bien que Leibniz affirme que les monades reflètent ou l'univers ou Dieu, il ne dit jamais que cet univers ou Dieu lui-même sont des miroirs. C'est pourtant ce que prétendaient les néoplatoniciens et les premiers pères néoplatoniciens. D'autant plus que cette question de l'analogie de Dieu avec le miroir peut prendre de multiples formes. Nous en avons vu quelques-unes avec celle de l'union mystique, et nous verrons à la fois sa permanence par-delà moyen-âge et Renaissance, et l'intérêt d'Éphrem de Syrie qui voit dans le miroir à la fois l'infinitude de Dieu et à la fois sa permanence : « Voyez les images dans le miroir... Voyez la sagesse divine : elle n'est ni limitée ni limitable par les créatures, comme le miroir »¹⁰⁹. Le miroir, tout comme Dieu, peut être tous les êtres, sans pour autant changer de nature.

Selon les néoplatoniciens, ce n'est pas seulement l'oeil vivant qui produit la lumière : Dieu aussi est source de lumière, il est même la lumière de la vie, et notre soleil n'est qu'une image de la lumière prototypique qui émane de Dieu. Donc, « si Dieu se mire dans l'âme humaine, il s'y regarde lui-même, et de même l'âme se mire en Dieu et se

¹⁰⁵ Gottfried Wilhelm von LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la grâce, fondés en raison*, §3, Éditions Gerhardt, VI, p. 599.

¹⁰⁶ Gottfried Wilhelm von LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la grâce, fondés en raison*, op. cit., §14, VI, p. 604

¹⁰⁷ Gottfried Wilhelm von LEIBNIZ, *Monadologie*, op. cit, § 63, VI, p.618

¹⁰⁸ Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 36.

¹⁰⁹ Éphrem de SYRIE, *Hymni contra haereses*, 16, 1-2, CSCO 170, 1957, p. 56 et p. 116-118. Cette inaltérabilité évoquant l'inaccessibilité de Dieu sera reprise sous la forme du *speculum aeternitatis* par les scolastiques médiévaux tels que Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Philippe le chancelier ou encore Hugues de Saint-Cher.

reconnaît en lui. Ainsi chez les mystiques l'âme est le miroir de Dieu, mais aussi Dieu est le miroir de l'âme »¹¹⁰. L'œil de Dieu est un miroir : « Voici, notre miroir, c'est le Seigneur: / ouvrez les yeux, mirez-les en lui / Apprenez comment sont vos visages »¹¹¹. Ici, rappelons-nous le dialogue de Platon entre Socrate et Alcibiade, et aussi qu'il n'est pas anodin qu'un même terme désigne la pupille et une jeune fille: « La Prunelle de l'Euil d'elle / Me ravit a soy, / Tant que j'antre jusqu'au santre / Ou vif je me voy »¹¹². Regarder l'œil qui vous regarde, de face, vous fait vous voir vous-même par cet œil vous regardant. « Devenue sans tache, sans ombres, l'âme se débarrasse de ses liens propres et de ceux qui lui sont communs avec le corps, et elle s'élève vers l'Omnipotent. Que dit en effet la parole du philosophe sinon « Connais-toi toi-même »? Cela indique par-là le miroir spirituel et intellectuel. Qu'est donc ce miroir sinon l'esprit divin et primordial (du père?). A moins qu'on ne dise que c'est le principe des principes, le fils de Dieu, le Verbe, celui dont les pensées et les sentiments procèdent aussi de l'Esprit-Saint »¹¹³. Ainsi Zosime entremêle les conceptions de Dieu-miroir et Dieu-œil se mirant lui-même, suivant l'idée que l'on se faisait de l'œil humain reflétant la lumière comme un miroir: Dieu est le miroir de son propre esprit de sagesse¹¹⁴.

3.6. L'usage de la métaphore de l'usage du miroir

Ainsi, ce sont en définitive les grandes questions de la métaphysique platonicienne et de la théologie chrétienne qui sont à l'origine d'une réflexion toujours plus poussée sur le miroir et ses phénomènes et par conséquent à la placer au centre de leurs préoccupations. Le miroir est un objet qui permet de comprendre simplement et facilement que Dieu est contenu dans l'âme et dans la nature et qu'il reste pourtant Dieu transcendant, qui est au-delà du ciel et de la terre. Nous pouvons voir Dieu inatteignable dans ses oeuvres, en reflet d'où la justification du miroir. Ici, prend place un risque, celui de confondre l'utilisation d'une métaphore avec le support d'une compréhension et même si celle-là n'est pas devenue celle-ci. Que désigne le mot de miroir: un symbole ou un processus? Réflexion et spéculation sont deux termes pour désigner des processus de pensée. Or spéculation¹¹⁵, de *speculum*, désigne la fonction du miroir. Même dans la pensée moderne occidentale se maintient l'antique métaphore du miroir, pour travailler la question du sujet. Pour Nietzsche, le miroir désigne la synthèse du destin commun de Dionysos et de Jésus-Christ crucifié, à l'image du bourreau de soi-même, dans le combat que nous menons de soi contre soi.

Puis le langage lui-même est un miroir, c'est-à-dire que le mot n'est pas image par lui-même, mais qu'il renvoie l'image d'autre chose (d'après Wittgenstein). La métaphore est

¹¹⁰ Hans LEISEGANG, *Dieu au miroir de l'âme et de la nature*, op. cit., n°2 (mars-avril), p. 150.

¹¹¹ Odes de SALOMON, op. cit., ode 13, p. 700.

¹¹² Claude de TAILLEMONT, *Chant a plézir*, Temporal, 1556, Cité par Jean Eymard, *Le miroir dans la poésie française*, op. cit., p. 475.

¹¹³ Livre de l'Alchimiste ZOSIME, cf. Marcelin BERTHELOT, *La Chimie au moyen-âge*, Leroux, Paris, 1893, vol. II, p. 263 ss.

¹¹⁴ Cf. Alighieri DANTE, *La Divine Comédie*, op. cit., Le purgatoire, XXVII, 103-108.

¹¹⁵ Vient, d'après Littré, du latin *speculari*, contempler, de *specio*, voir, regarder. Le latin *speculum*, miroir, désigne ce qui sert à voir.

précisément ce passage, ce transfert d'une réalité d'un certain ordre à une réalité d'un autre ordre, par l'intermédiaire du mot faisant office de miroir (d'après Paul Ricoeur). Le miroir apparaît donc comme la clef des correspondances entre le monde extérieur et l'âme humaine. De ce fait, l'usage du miroir n'est plus seulement l'instrument des correspondances, c'est aussi l'outil de la pensée analogique. Le symbole est le couronnement d'une série d'opérations intellectuelles qui commencent au mot même, passent par l'image et la métaphore, comprennent l'emblème et l'allégorie. Du coup, le miroir devient le symbole-type, le symbole par excellence, puisque son usage est de les réfléchir, de les répercuter l'une dans l'autre et, réciproquement, de suggérer par l'apparence le monde des Idées. Plus encore le poète devient à son tour un miroir, qui réfléchit à sa manière la Beauté.

Mais ce bond d'une métaphore du miroir et de son utilisation à sa structuration comme utilisation de cet usage qui la pense se fait sans répondre à la question de la manière, du « comment? ». Comment le miroir s'y prend-il pour parvenir à pareille importance? Est-ce parce qu'il serait, naïvement, la meilleure métaphore possible pour décrire la conscience d'un sujet? Ou bien parce que l'usage qui fut fait de l'usage du miroir s'est confondu avec ce que l'apparition d'un certain usage de la conscience rendait nécessaire? S'il n'y a rien d'étranger pour nous encore dans ces explications, replacées pourtant dans son époque, au tournant du *Quattrocento*, rien ne semble plus anachronique. Le chemin qui assurément nous y mènera doit être parcouru, même s'il passe parfois par de bien étranges paysages.

4. La Renaissance et le « changement de perspective » de la foi

A la Renaissance, le thème du miroir, héritage de la mystique médiévale, perd un peu de son importance en déplaçant son intérêt. L'homme d'alors pense l'idée d'un univers infini, et non plus clos, et circulaire, et susceptible d'un décodage. Ce n'est plus le miroir en tant que tel qui importe, mais l'usage qui est fait du reflet que perçoit la vue. En tant que conscience réfléchissante, l'homme de la Renaissance se sert des « sciences de la vue » pour prendre de la distance et mesurer le monde. La vision devient ainsi inséparable de l'oeil qui regarde, c'est-à-dire d'un point de vue particulier, et d'une activité mentale. C'est à dessein que Joseph de Chesne intitule son poème cosmogonique *Miroir du monde* il se prévaut ainsi d'une continuité avec le *Speculum mundi* médiéval, mais il revendique surtout la légitimité de sa propre vision. L'écriture est un miroir, « cristal poli d'une douce faconde », où se projette l'homme : « Si l'homme veut encore soy-mesme mirer / S'il veut de son esprit de grandeur admirer / Il faut qu'il jette l'œil dans ce miroir du monde ». Même si ce miroir demeure reflet dans le miroir de Dieu car « Dieu seul est à soy-mesme miroir reluisant / Auquel ce que contient le monde est présent »¹¹⁶.

¹¹⁶ Jean de CHESNE, *Miroir du monde*, Paris, 1587, Préfaces.

Conformément à l'héritage du platonisme, le miroir fait toujours office de médiateur dans un système d'analogies et de hiérarchies¹¹⁷, comme nous l'avons vu avec les *Speculum* qui se répandent encore: « Puisque tu as été créé à l'image et ressemblance de Dieu, devenu semblable aux bêtes en perdant ta ressemblance, ta vie est encore celle d'une image. Si donc, alors que tu étais dans la grandeur, tu n'as pas compris que tu étais limon de la terre, prends du moins garde, maintenant que tu es enfoncé dans le limon de l'abîme, de ne pas ignorer que tu es l'image de Dieu et rougis de l'avoir recouverte d'une ressemblance étrangère. Souviens-toi de ta noblesse et sois honteux d'une telle défection »¹¹⁸. Ce n'est plus seulement la correspondance du sensible à l'intelligible, la mise en miroir de Dieu et du monde, qui donnent du sens aux choses. Plutôt est-ce la participation de l'homme en tant que tel, qui devient capable de distinguer et d'opposer.

Nicolas de Cuse est représentatif de ce moment où le mouvement philosophique vise à penser les contraires par-delà le réseau des correspondances. C'est à travers son regard, son expérience, et son histoire, que celui qui prend l'homme pour référent, *l'humaniste*, sans se poser soi-même encore cependant comme l'unique référent, opère déjà la jonction du sensible et du spirituel. « Ainsi la Renaissance n'est pas définissable par le simple concept de l'analogie. Mais, il me semble, qu'elle peut se définir, en gros, par une poussée en direction de l'anthropocentrisme et qu'à l'intérieur de ce phénomène, l'analogie joue un rôle variable, qu'elle se ramifie en deux tendances divergentes. Nous tâcherons d'en esquisser les effets ; mais à propos de l'anthropocentrisme je pense que, si l'on excepte certaines reviviscences de l'occamisme à Padoue, et un retour, chez les philosophes de la nature au matérialisme ionien, il n'est pas exagéré de dire que de Pétrarque à Montaigne retentit sans cesse l'injonction de tourner son regard vers l'homme »¹¹⁹. Puis, à propos de Ficin, Anders Nygren écrit : « En soi, il n'y a rien de nouveau, dans ce que Ficin parle de l'homme comme d'un être divin. Ainsi se sont exprimés de tout temps ceux qui partageaient la piété déterminée par l'éros. Et pourtant cette pensée antique apparaît ici sous une forme nouvelle et avec un sens différent, sous une forme nettement anthropocentrique ». Il conclue ainsi : « La passion anthropocentrique claire et conséquente est la marque caractéristique de la Renaissance »¹²⁰.

L'anthropocentrisme de la Renaissance sous-tend donc des conséquences sur l'appréhension du monde, de l'autre et de soi. Ainsi, pour Montaigne, le « grand monde » devient un « miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais ». L'autre prend

¹¹⁷ « L'analogie désigne l'élévation de l'âme vers les choses célestes, le passage du bas vers le haut, du sensible vers le suprasensible, du moins de l'Âme vers le plus de l'Âme: cette ascension imprime au *Speculum* sa forme, elle dégage une perspective dont le point de fuite, invisible dans l'au-delà du ciel, oblige le regard du lecteur à s'élever toujours plus haut »: Marie Bertho, *Le Miroir des Âmes simples et anéanties de Marguerite Porete*, Editions Découvrir, 1993, p. 82.

¹¹⁸ BERNARD (saint), *Sermons divers [Sermones de diversis]*, in *Oeuvres Choisies de saint Bernard*, traduction de Marie-Madeleine Davy, Éditions Aubier-Montaigne, 1945, t. II, sermon XII, 2, p. 361.

¹¹⁹ Arnaud TRIPET, « Aspect de l'analogie à la renaissance », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 1977, t. XXXIX-1, p. 9.

¹²⁰ Anders NYGREN, *Érôs et Agapè*, Éditions Montaigne, Paris, 1952, 2^o part., t. II-III; cité par Arnaud Tripet, *Aspect de l'analogie à la renaissance*, op. cit. p. 9.

aussi ses distances face à soi: « La ressemblance ne fait pas tant un comme la différence fait autre ». Et en ce qui concerne la vision de sa propre personne, Montaigne renonce à se voir comme en un miroir frontal. « C'est dans le grand miroir du monde » qu'il se guette, non par l'introspection, mais obliquement, dans le reflet des circonstances : « Je ne me trouve pas où je me cherche ; et me trouve plus par rencontre [(par hasard)] que par l'inquisition de mon jugement »¹²¹. Il s'agit de se voir dans ses propres faits, non pas par la réflexion de ceux-ci. Car la perception indirecte, de biais, après coup, de ses erreurs est plus terrible car elle surprend. Ne dit-il pas que « le coup de soleil et du vent est plus poissant [(redoutable)] par réflexion qu'à droit fil »¹²² ? Ce n'est plus la présence de Dieu qu'il s'agit de découvrir dans le monde de nos actes par la joie qu'elle nous confère, mais soi-même en accord avec Dieu. Toute la question à venir, sera de savoir comment l'homme et Dieu, sans être à égalité, peuvent s'entendre : entente qui, disons-le de suite, se jouera sur le plan de la vision.

4.1. Nicolas de Cuse ou la recherche d'un plan d'égalité avec Dieu

Avec Nicolas de Cuse, la perception spéculaire est centrale. Elle s'offre comme le lien de médiation entre le matériel et le spirituel, entre le fini et l'infini, mais elle n'implique plus l'idée d'une démarche anagogique dans un univers hiérarchisé, par laquelle on s'élèverait d'une sphère inférieure à une sphère supérieure. Le miroir instaure distance et séparation. Bien qu'il n'y ait pas la moindre similitude entre le sensible et l'intelligible, entre la sphère et son concept, le monde matériel est la condition première de l'opération de l'esprit; c'est l'acuité visuelle qui assure à la raison ses fondements et les déductions de la vue servent de modèle à la pensée. Les choses vues de la perception et les « vues de l'esprit s'entrecroisent constamment » dans la thématique du miroir: « Elles ont pour point de coïncidence la figure visible où le regard saisit l'invisible qui s'y meut. Cet instrument de passage (*transsumptio*) d'un « voir » à l'autre, c'est le miroir »¹²³. « La théologie [de Nicolas de Cuse] renouvelle la dialectique du miroir dans la conception chrétienne de l'homme créé à l'image de Dieu »¹²⁴.

Pour le Cusain, « l'erreur des Aristotéliens [c'est] d'avoir conçu la pensée comme une sorte de miroir. Miroir de soi-même, ou miroir d'un monde tout fait de notions immuables. L'intelligence alors prend nécessairement un aspect automatique et l'on néglige tout ce qu'elle contient de fécondité inventrice, de puissance d'effectuation, de dynamisme *créateur* »¹²⁵. L'entendement, utilisant les données des sens, se représente le monde et il est capable en même temps de se saisir lui-même dans un mouvement de réflexion, à condition de s'en rapporter à la source et au modèle de toute-puissance et de toute activité: le miroir divin. Mais comment une conscience limitée et finie pourrait-elle saisir l'incommensurable, l'absolument Autre qu'est Dieu?

¹²¹ Michel de MONTAIGNE, *Essais*, Éditions Garnier-flammarion, Paris, 1969, t. I, p. 10.

¹²² Michel de MONTAIGNE, *Essais, op. cit.*, t. 1, p. 26; t. III, p. 13; t. I, p. 10; III, 5 p. 275; p. 40.

¹²³ Michel de CERTEAU, « *Nicolas de Cues: le secret d'un regard* », *Traverse*, mars 1984, n° 30-31, p. 71.

¹²⁴ Agnès MINAZZOLI, *La première ombre, op. cit.*, p. 25.

¹²⁵ Maurice de GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris, 1941, p. 370.

Dieu est le modèle infini, unique, le miroir sans limites et parfait qui contient toutes les figures, toutes les images, en qui coïncident tous les contraires et Lui seul peut se donner à voir. Un tableau de Rogier van der Weyden, ouvrant le *De Icona*, sert au Cusain pour illustrer cet échange de regards où, malgré leur différence absolue, se croisent et fusionnent l'oeil de l'homme et l'oeil de Dieu dans la perception de l'infini. Selon un mécanisme bien connu des portraitistes, le regard peint du Christ suit le regard du spectateur et se déplace circulairement en même temps que lui: « Approche-toi maintenant du tableau de Dieu, toi frère qui le contemples, et place-toi d'abord à l'est, puis au Sud et enfin au couchant. Comme le regard du tableau te suit également en tout lieu et ne t'abandonne pas où que tu te diriges, tu seras poussé à la réflexion et tu appelleras et diras: "Seigneur, maintenant dans ton image et par une certaine expérience sensible, je vois ta providence. Car si tu ne m'abandonnes pas, moi qui suis entre tous l'être le plus bas, tu ne manqueras jamais à personne" »¹²⁶.

La perspective singulière du regard individuel croise l'infini des perspectives du regard divin. Et malgré sa petitesse, sa singularité, sa dissemblance, l'homme voit dans l'oeil de Dieu à la fois le transcendant et l'immanent, l'incommensurable et son propre regard: « Toute face qui peut regarder dans la Tienne ne voit donc aucune Altérité, aucune différence par rapport à elle-même, parce qu'elle voit sa propre vérité »¹²⁷. De même qu'un oeil, si petit soit-il, « peut recevoir l'image d'une grande montagne », la créature qui se regarde en Dieu se voit comme un reflet de sa puissance, une image finie qui en a les caractères, les qualités, le pouvoir créateur. La philosophie du XVe siècle est et reste une théologie¹²⁸ parce que « la place de l'homme dans l'univers est alors indissociable du lieu qui le définit vis-à-vis de Dieu. La réflexion de la pensée sur elle-même transparaît ainsi dans le face-à-face en miroir du divin et de l'humain, du modèle et de son image »¹²⁹. Si l'homme établit ce plan d'égalité avec Dieu, c'est néanmoins au prix de ne pas pouvoir en conserver l'autorité: « Le "je" n'arrête pas le mouvement de la réflexion, car il n'en est ni le pôle ni le fondement mais le lieu de passage. Par conséquent, ce serait trahir le sens que Nicolas de Cuse donne à l'activité mentale réfléchie que de la définir fonction d'un *cogito* précartésien ou de l'inscrire dans les catégories d'un questionnement prékantien sur les conditions de possibilité de la connaissance. La réflexion se pense dans les termes dynamiques de « formes » et de « forces »¹³⁰, tendant à rejoindre l'infini modèle dont elle est la « description » attentive, l'image et le miroir »¹³¹. L'on

¹²⁶ Nicolas de CUES, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, traduction d'Agnès Minazzoli, Éditions du Cerf, Paris, 1986, collection « La nuit surveillée », ch. IV, p. 36. Titre original: *De visionne Dei sive de icona, plus connue comme De icona*.

¹²⁷ Nicolas de CUES, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, *op. cit.*, nous nous souvenons de Moïse parlant à l'Éternel « face à face » (Exode, 33, 12), et descendant de la montagne, « la peau de son visage rayonnait parce qu'il avait parlé avec l'Éternel », (Exode, 34, 28-29) et qu'il possède les lois divines.

¹²⁸ Ernst CASSIRER, *Individu et cosmos*, traduction de Pierre Quillet, Éditions de Minuit, Paris, 1983, p. 20.

¹²⁹ Agnès MINAZZOLI, *Introduction*, in Nicolas de CUES, *op. cit.*, p. 13.

¹³⁰ Nicolas de CUES, *Le profane, de idiota* (1450), traduction Maurice de Gandillac, cf. Ernst CASSIRER, *Individu et cosmos*, *op. cit.*, chap. 5 (« la pensée »), p. 260: La pensée « a en elle-même une réalité qu'elle considère et selon laquelle elle porte un jugement sur les choses extérieures ».

¹³¹ Agnès MINAZZOLI, *Introduction*, in Nicolas de CUES, *op. cit.*, p. 13.

peut alors affirmer, selon l'expression de Pierre Magnard que « l'homme est un autoportrait de Dieu »¹³².

4.2. Le plan d'égalité comme vision prend la forme de l'autoportrait

Le célèbre autoportrait où Dürer s'est peint de face sous les traits du Christ, exprime à la lettre ce tournant de la pensée où l'individu, reflet et image de Dieu, se découvre sujet actif en une représentation à la fois historique et transfigurée. Le Christ, médiateur entre le fini et l'infini, livre son visage d'homme au peintre: fusion de la créature et de son Modèle qui serait sacrilège si elle n'exprimait l'émerveillement de l'acte de foi. Saint Paul dit que le Christ « est l'Image du Dieu invisible »¹³³ : il en devient alors le Modèle, le miroir du Père, et cela dès les premiers siècles chrétiens. Même si, comme nous l'avons vu, il faut attendre la mystique médiévale pour que cette *image* soit pleinement entendue. En effet, si pour Maître Eckhart le Christ est un miroir sans tâche dans lequel on voit l'éternelle sagesse de Dieu, pour Éphrem de Syrie, la métaphore du Christ comme miroir supporte différentes interprétations parfois contradictoires¹³⁴. Rien de tel toutefois avec saint Bonaventure, pour lui le Christ est ce qui vient idéalement, tel un miroir, faire voir ce qui sans Lui serait resté un mystère de la part de Dieu. Le Christ comme un miroir vient montrer la solution, et il n'en faut pas moins pour en faire le plus parfait des modèles. Ce que reprend Henri Suso lorsqu'il dit « car n'y eût-il d'autre profit, d'autre bien à notre souffrance que de nous rendre semblables à notre beau et clair miroir, le Christ, ce serait encore suffisant »¹³⁵. Or, dans ce portrait-miroir, la ressemblance ne s'exprime pas en termes généraux ou symboliques, mais bien à travers une forme sensible et des traits singuliers; elle découvre son statut de "je" et débouche sur une expérience neuve de la subjectivité.

L'autoportrait qui s'est construit à partir d'un tel portrait au miroir du Christ, a vu s'affirmer la souveraineté de l'artiste comme pendant de ce reflet. Il n'est plus un simple artisan capable de reproduire un répertoire de formes hérités du passé, mais réellement créateur et émule de Dieu. On sait que l'Antiquité jugeait avec sévérité ceux qui, comme Phildias, osaient se représenter, et ce n'est que tardivement que sont apparues les notions de signature et d'auteur. En Flandre, d'une manière symbolique, Quentin Metsys, dans *le prêteur et sa femme* (1514), ou bien Jan van Eyck, dans *Les Arnolfini*, utilisent à plusieurs reprises le biais du reflet dans le miroirs pour dévoiler leur présence. De même, la phrase que Jan van

¹³² Pierre MAGNARD, *Imago Dei, Imago mundi, in Miroirs et reflets*, cahier du centre de recherche sur l'Image, le Symbole, le Mythe, Presses Universitaires de Dijon, Dijon, 1989.

¹³³ Col 1, 15.

¹³⁴ Au moins quatre usages distincts: (1) la science du Christ est un miroir qui révèle les mystères; (2) Sa parole est un miroir qui montre ce qui est inaccessible aux yeux; (3) Le miroir étant de même essence que Dieu, il le fait connaître; (4) Enfin, de manière moins évidente, le miroir peut venir représenter l'Incarnation. Cet usage force Éphrem à des tours qui ressemblent à des paradoxes: « O mon seigneur, miroir visible et invisible! Vois (le Père) s'est représenté en lui, afin de devenir visible en son Enfant. Nous l'avons vu et ne l'avons pas vu, car il est l'image de Celui qui est sans image », ÉPHREM, *Hymni contra haereses, op. cit.*, 32, 17, p. 118.

¹³⁵ Henri SUSO, *Oeuvres complètes, op. cit.*, Livre XXXI, p. 180.

Eyck place au fond de son tableau, au-dessus du miroir, « *Johannes de Eyck fuit hic* », fut interprété diversement: il s'agirait, même si cela est contesté, de « Jan van Eyck a été ce miroir »¹³⁶. Quoi qu'il en soit, elle révèle au moins l'expression de sa volonté de faire trace pour d'autres regards, comme la main du peintre créateur se révèle disproportionnée dans l'*autoportrait* au miroir convexe peint en 1523 par Francesco Mazzola, dit le Parmesan... Cette main inaugure à elle seule un style, le maniérisme¹³⁷, tant elle déclame les sentiments de son créateur, tant elle choque ceux qui la voudrait invisible comme ils voudraient que le peintre fût absent de son oeuvre, entièrement livrée à Dieu. Le maniériste doute de son regard et suspend son jugement, à l'écoute de ses émotions. Alors s'ébauche une « psychologie du discontinu »¹³⁸, dont les maîtres mots sont instabilité, inconstance, division. Il s'agit bien de revendiquer, par là, l'ineffaçable présence du créateur. De façon contiguë, placé au centre du tableau, le miroir convexe des *Arnolfini*, semblable à l'oeil de Dieu sur le monde, voit ce qui ne peut pas être vu du spectateur, le reflet du peintre lui-même, accompagné d'un enfant, jouant le rôle de témoin dans la scène du mariage. L'artiste, à la fois présent et ailleurs, s'encadre sous la forme d'une minuscule silhouette dans l'oeil-miroir de Dieu, précisément au point de fuite du tableau représentant l'infini. Le miroir n'est pas ici miroir de l'imitation, il est microscope et télescope, il fait surgir dans l'espace clos de l'oeuvre une autre réalité, l'invisible dans le visible, l'infiniment grand dans l'infiniment petit, en une mise en abîme qui reproduit celle de la création à laquelle le peintre participe par son art.

« Tout peintre se peint lui-même »: Cosme de Médicis serait l'auteur de ce mot si moderne¹³⁹. Il peut aussi bien dire la projection de l'artiste humaniste dans son oeuvre, que l'émergence d'un sujet ordonnateur de l'espace à travers l'invention de la perspective. C'est cette invention qu'a vu Panofsky en reprenant la notion de « forme symbolique » à Ernest Cassirer, grâce à laquelle « un contenu signifiant d'ordre intelligible s'attache à un signe concret d'ordre sensible pour s'identifier profondément à lui »¹⁴⁰. La perspective est soit « l'élargissement de la sphère du Moi »¹⁴¹, soit, *a contrario*, par l'ordre qu'elle instaure, brimade pour la subjectivité du peintre comme du spectateur en les contraignant à adopter un « point de vue », un « angle unique de la vision »¹⁴². S'agit-il, chez Dürer, d'une réaction du Moi contre son enfermement dans une perspective ou bien de s'en servir pour le mettre en valeur? N'est-ce pas plutôt l'affirmation personnelle du créateur inventant son image dans un

¹³⁶ Cité par R. HUYGHE, *Dialogue avec le visible*, op. cit., p. 68 et notes.

¹³⁷ Gustav René HOCHE, *Le labyrinthe de l'art fantastique, le maniérisme dans l'art européen*, op. cit, p. 11 : « Ce fut le début d'une mode et d'un style, qui reçut le nom de maniérisme. Cette mode visant à l'effet devait déterminer pendant 150 ans la vie intellectuelle et sociale [de l'Europe occidentale] ».

¹³⁸ Louis VAN DELFT, *Le moraliste classique*, Éditions Droz, Genève, 1982, p. 145.

¹³⁹ Il est facile de retrouver dans les traits du *Portrait de Gertrude Stein* peint par Picasso en 1906 par ses propres traits. Ne parvenant plus à voir le visage de son modèle à force de le regarder, il s'y est peint lui-même. Pour s'en convaincre, il suffit de regarder le tableau dans un miroir et les traits du modèle semblent se confondre avec ceux de l'*Autoportrait à la palette*, peint cette même année 1906. De la même manière Flaubert a pu dire « Madame Bovary, c'est moi ».

¹⁴⁰ Erwin PANOFSKY, *La perspective comme forme symbolique*, traduction par G. Ballangé, Éditions de Minuit, Paris, 1975, p. 78.

¹⁴¹ Erwin PANOFSKY, *La perspective comme forme symbolique*, op. cit. p. 160-161

¹⁴² Erwin PANOFSKY, *La perspective comme forme symbolique*, op. cit. pp.179-181

inlassable dialogue de soi à soi, sous cette condition toutefois de situer ce dialogue dans son temps?

Dürer fit son premier autoportrait à 13 ans, en 1484, puis en 1492, 1493, 1498, 1500, et puis d'autres encore. Sur un dessin au pinceau de Weimar exécuté entre 1500 et 1505, il s'est même représenté en pied et nu, ce qui était fort audacieux pour son temps. Il serait vain de chercher là, comme l'ont tenté quelques-uns, une signification psychologique, une intimité, ou des états d'âme. Tout au plus y devine-t-on le tempérament pensif du sujet, les éléments d'autobiographie se trouvent dans le journal qu'il tenait régulièrement et où il note les incidents de sa vie quotidienne, sans que se rejoignent pourtant ces deux modes d'expression de son être, peinture et écriture. Le moi vécu n'est pas impliqué dans l'homme général et réciproquement, l'homme général ne tient pas compte des incidents du vécu. Bien différent de l'introspection, le *je* du « qui suis-je ? » est ici le questionnement d'un artiste qui évalue par son art sa place dans le monde et qui cherche dans la peinture un modèle de l'intelligibilité de l'univers. Le dialogue de soi à soi passe par le dialogue avec Dieu. C'est à l'ombre de la théologie que peut naître une science de l'homme. Lorsque Dürer se peint en 1499 sous les traits du Christ, d'une manière totalement frontale et hiératique, la main levée dans une gestuelle divine, il rompt avec les habitudes de son temps et le portrait de trois quarts, pour rendre littéralement sensible l'identité du chrétien, reflet de son Modèle, tel que doit le forger l'Imitation de Jésus-Christ: « Du temps de Dürer, la doctrine de l'Imitation de Jésus-Christ s'interprétait plus littéralement que de nos jours »¹⁴³. S'agit-il d'une volonté mégalomane ou bien d'un effort, d'une tension-vers? Erwin Panofsky tranche : « L'artiste s'y présente non comme ce qu'il prétend être, mais comme ce qu'il doit humblement s'efforcer de devenir »¹⁴⁴. Voici donc comment pourrait s'énoncer cette règle de conduite: « Nous avons été créés et ne vivons que pour cela seul : devenir semblables à Celui qui nous a faits à son image »¹⁴⁵. En reproduisant jusque dans les plus petits détails les particularités de son visage, il veut ne laisser aucun doute sur son identité: « La peinture faite miroir. Miroir concret vérifiant les ressemblances et unifiant l'espace. Miroir idéal faisant de l'homme le reflet précis de son Dieu, et pacifiant le temps. Miroir paradigmatique faisant de la peinture un instrument de réflexivité, mais aussi bien un instrument de transcendance »¹⁴⁶. Il affirme ainsi les pouvoirs de l'artiste capable de produire la ressemblance: le tableau donne à voir à la fois la réalité historique de sa présence au monde et la réalité de la fusion mystique, anticipant sur le corps de gloire restauré dans sa ressemblance grâce à l'Incarnation. Dürer illustre bien ces deux versets de saint Paul: « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi »¹⁴⁷ dit le premier; « Nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme dans un

¹⁴³ Erwin PANOFKY, *La vie et l'oeuvre d'Albrecht Dürer*, traduction de D. Le Bourg, Éditions Hazan, Paris, 1987, p.78

¹⁴⁴ Erwin PANOFKY, *La vie et l'oeuvre d'Albrecht Dürer*, op. cit, p. 79.

¹⁴⁵ Guillaume de SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (lettre d'or)*, Éditions du Cerf, traduction Jean Déchanet, Paris, 1975.

¹⁴⁶ Georges DIDI-HUBERMAN, « Le Visage entre les draps », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 41, 1990, p. 28.

¹⁴⁷ Gal 2, 20.

miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image »¹⁴⁸ dit le second. C'est donc le visage de Dieu qui authentifie le visage de l'homme, et le sceau du baptême a inscrit la ressemblance au front du baptisé.

Luther, fortement imprégné de paulinisme, dira à propos de *l'Épître de Paul aux Éphésiens*¹⁴⁹ que la foi fait du Christ et du pécheur une unique personne, ce dernier pouvant alors dire « moi, je suis le Christ, et que le Christ dise de son côté: moi, je suis ce pécheur »¹⁵⁰. Il s'agit désormais d'une ressemblance, sinon autobiographique, du moins déjà personnelle: l'enfant de Dieu ne perd rien de son visage humain, avec ses traits et sa singularité. Même s'il ne faut pas oublier que d'après Luther: « Le Christ est certainement pour nous le miroir du cœur paternel de Dieu, mais il l'est parce qu'il est le Fils qui a obéi au Père »¹⁵¹. Ainsi la christologie de Luther conçoit-elle le Christ comme le médiateur entre l'homme et Dieu, celui qui unit en sa personne l'homme et Dieu. Plus loin que la Réforme, la question du Christ comme miroir de l'artiste se déplace pour devenir intermédiaire, transparence, à la différence du Christ comme miroir du Père des premiers siècles chrétiens. Le Christ devient la transparence, le médiateur entre Dieu et l'homme qui rend possible un dialogue intime quels que soient les obstacles qui auparavant l'aurait empêché.

4.3. Le clair miroir de Thérèse d'Avila

Loin de s'inquiéter, comme Marguerite, de la vision perçante d'un Dieu tel que saint Paul le décrit à l'abord de son intimité, sainte Thérèse d'Avila découvre dans la transparence de son être le sens mystique d'une *révélation*. L'autobiographie qu'elle écrira trouve dans cette nécessaire transparence toute sa vertu. Nous sommes loin dans cette écriture de soi d'un accord complaisant avec soi-même: il s'agit toujours au contraire de s'oublier, ainsi que le prouve l'usage du miroir qu'elle édicte: « Les soeurs auront les cheveux coupés pour ne pas perdre de temps à les peigner. Jamais il n'y aura de miroir ni rien de recherché, mais que l'on ait un oubli de soi »¹⁵². Elle décrit cette fusion des visages dans le miroir: « Un jour que j'assistais aux heures avec la communauté, j'entrai soudain en recueillement et mon âme tout entière me fut représentée sous la forme d'un clair miroir. Revers, côtés, haut, bas, tout était lumineux. Au centre, apparaissait Jésus-Christ-Notre-Seigneur, comme il se montre à moi d'ordinaire. Dans toutes les parties de mon âme, je le voyais réfléchi comme dans un miroir, et en même temps, de quelle manière je ne saurais le dire, ce miroir s'imprimait tout entier en Notre-Seigneur, par une communication pleine d'amour et impossible à rendre.[...] Il me fut montré comment, lorsque l'âme est en état de péché mortel, ce miroir se couvre d'un épais

¹⁴⁸ 2 Co 3, 18.

¹⁴⁹ Eph 5, 30: « Nous sommes membres de son corps [du Christ], étant de sa chair et de ses os ».

¹⁵⁰ Martin LUTHER, *Oeuvres, op. cit.*, XV, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, p. 180.

¹⁵¹ Robert PRENTER, « Martin Luther, der Lehrer der Kirche », *Theologische literaturzeitung*, n° 91, 1966, p. 8; cité par Georges CHANTRAINE, *Érasme et Luther*, Éditions Lethielleux, Presses Universitaires de Namur, Le Sycomore, Namur, 1981, p. 336.

¹⁵² Thérèse d'AVILA (sainte), *Constitutions de 1567*, n° 14, in *Oeuvres complètes*, t. 1, traduction de Mère Marie du Saint-Sacrement, Éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 1173.

brouillard et devient extrêmement noir, en sorte que Notre-Seigneur ne peut plus y apparaître ni s'y laisser voir, bien qu'il soit toujours présent en tant que donnant l'être. S'agit-il des hérétiques, le miroir est brisé, ce qui est bien pire que d'être simplement obscurci »¹⁵³. Le miroir est ce point de jonction où le visage visible saisit son visage invisible dans la réversibilité du regard de l'amour. S'il n'est pas question d'amour mais de péché, alors « ce fut pour elle un miroir d'humilié, où elle découvrirait comment le bien que nous faisons a son principe, non en nous, mais en cette source où est planté l'arbre de nos âmes »¹⁵⁴. En conséquence, « faute d'écarter tout ce qui peut faire obstacle à cette divine lumière, nous ne nous voyons pas dans le miroir placé devant nos yeux, et où cependant notre image se trouve reproduite »¹⁵⁵.

Le miroir de la Renaissance s'offre désormais à la rencontre personnelle et au dialogue intérieur. L'oeil-miroir de l'humaniste est un point de vue sur le monde, tout en continuant à se situer au sein d'un système de correspondances et d'analogies.

¹⁵³ Thérèse d'AVILA (sainte), *Livre de la vie, op. cit.*, chap. 40-5, p. 332.

¹⁵⁴ Thérèse d'AVILA (sainte), *Le château intérieur, op. cit.*, 1ère demeures, chap. 2, sect. 5, p. 976.

¹⁵⁵ Thérèse d'AVILA (sainte), *Le château intérieur, op. cit.*, VIIème demeures, chap. 2, sect. 8, p. 1144.

CHAPITRE V

Théologie en miroir

A l'aube de l'époque moderne, « assis dans son vieux fauteuil, sous la lumière amicale de sa lampe »¹, Faust se résout, sur les conseils de Herder, à traduire le mot grec *Logos* par Acte plutôt que par Parole, la pensée est placée sous le signe de la dramatisation essentielle de Goethe (« le message est connu; c'est la foi qui manque »²); c'est l'époque où le rapport entre tradition et doute passe au premier plan: « Ce fut au sein d'une telle tension entre tradition et doute, entre dogme et relativisme que l'histoire de la doctrine chrétienne se développe durant le XVIIIème, le XIXème et le XXème siècle »³. Elle se développe cependant et elle est obligée d'aborder des questions jamais explicitement traitées par elle comme celle de l'objectivité de la révélation, par exemple la trilogie miracle-mystère-autorité; le renouveau de la conscience du lien entre confession de foi et Eglise; l'impact social de la notion de Royaume de Dieu; finalement un renouveau de l'ecclésiologie au XXème siècle. Pour répondre aux interrogations fondamentales, la théologie a pris l'allure d'une recherche sur le mode de l'abstraction rationalisante⁴ et c'est parce qu'elle donne l'impression d'avoir échoué que de nombreuses tentatives ont été mises en route sur de nouvelles bases méthodologiques. Toute

¹ Pietro CITATI, *Goethe*, Gallimard, 1992, p. 233.

² Sur cette célèbre remarque de Goethe, voici le commentaire de Karl Barth, in Karl BARTH, *Dogmatique*, traduction de François Ryser, sous la direction de J. de Senarclens, Labor et Fides, Genève, 1953-1980, 26 volumes, 8, p. 100: « Mais souvenons-nous qu'aussitôt après cette belle trouvaille, le diable lui-même entre en scène! La Parole est la forme insignifiante, sans doute, mais authentique, par laquelle une personne se communique à une autre personne. C'est par elle également que l'homme se communique à Dieu ».

³ Jaroslav PELIKAN, *La tradition Chrétienne, V, Tradition chrétienne et culture moderne après 1700*, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Paris, p. 5.

⁴ Cf. Sören KIERKEGAARD, *Papirer, I A 29, Journal (extraits)*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, collection « Les essais », Paris, 1963, tome I, 1834-1846, p. 23: « En général chez les dogmatiques rationalistes on pose en axiome l'immutabilité de Dieu dans son amour, et que la venue du Christ n'en fut proprement qu'une manifestation ».

nouvelle tentative comporte un élément juste et même indispensable. Mais aucune ne suffit par elle-même comme principe d'une théologie chrétienne. Chacune d'elle peut paraître incongrue et banale. Incongrue, car le choix d'une voie nous détourne du point central, la Révélation, en introduisant un élément ou une orientation particulière. Banale: en effet, la Révélation biblique, en principe n'a pas besoin d'un point d'appui car il s'agit de l'action de Dieu. Pour cela, la vie d'Abraham, de Salomon, de Moïse, de David, la vie des prophètes, de Jésus et des apôtres sont suffisamment claires par elles-mêmes.

La limitation de nos concepts fait que nous sommes infirmes dans la connaissance de Dieu. Le sens d'une phrase n'est pas dans la phrase, de même le sens de l'être n'est pas dans l'être où cependant il persiste à produire ses effets; car, on l'a vu, la parole n'est pas immédiatement révélatrice du sens et pour la seule raison que l'existence chrétienne ne peut pas être enfermée dans la spéculation, Kierkegaard articule et organise sa pensée à partir de cette unique question qui fait sens pour l'homme: le problème religieux.

La littérature contemporaine présente peu ou pas d'études sur la méthode et les structures de pensée de Karl Barth. La présentation de la doctrine est chose acquise pour les uns, à rejeter pour les autres. Étudiée en elle-même, ne serait-elle pas de nature à révéler davantage Karl Barth? Ou, en d'autres termes, ne faut-il pas lui appliquer les méthodes de critique historique, littéraire et doctrinale que l'on ne craint pas aujourd'hui d'utiliser même pour la Parole de Dieu, et qui se manifestent finalement comme d'utiles servantes de la Vérité? Nous avons pensé que l'on peut envisager la *Dogmatique* de ce point de vue. Nous tentons une expérience d'une étude de la *Dogmatique* dans ses structures et ses procédés. Nous ne pensons pas nécessaire de dégager, sinon par manière de suggestion, ce que nous inspire Karl Barth en réponse aux questions que l'actualité nous pose; la lecture de l'oeuvre de Barth montre, peut-être avec un certain étonnement qu'il répond sur bien des points avant qu'on ne lui ait posé la question, et que sur beaucoup d'autres, il oriente l'esprit vers un travail fécond.

1. Structure et méthode chez Karl Barth (I). Questions.

Dans la matinée du 10 décembre 1968, le monde chrétien apprenait, peut-être sans surprise, mais non sans regret, le décès de Karl Barth. Né à Bâle le 10 mai 1886, il avait passé de nombreuses années en dehors de sa ville natale, mais depuis 1935, il était revenu s'y fixer définitivement, et c'est là qu'il écrivit la plus grande partie de sa grande oeuvre, la *Dogmatique*. Il s'agit d'un ouvrage de dimensions considérables, 26 volumes d'une écriture serrée. Et cependant, dans la préface du dernier volume, publié en 1967, l'auteur se résignait à l'inachèvement: *opus imperfectum*. Il compare son ouvrage au Requiem de Mozart brisé dans la phrase « *Lacrimosa* », en compagnie duquel il doit être si son voeu a pu se réaliser. Son oeuvre est comparable à ces cathédrales médiévales dont les bâtisseurs n'avaient jamais vu le couronnement.

Il ne peut s'agir, dans les limites de ce travail, d'en dénombrer les immenses mérites, tâche d'ailleurs qui pourrait s'avérer décevante, par les généralités auxquelles elle nous condamnerait. Nous voudrions plutôt désigner un point précis à propos duquel Karl Barth nous laisse, en partant, dans une grande perplexité: le modèle du miroir est celui qui permet le mieux possible de rendre compte de l'accord possible de toutes les dualités: Dieu et l'Homme.

Nous le voyons, le maître thuringien ouvre une brèche dans la conception de la spécularité dont l'ampleur est difficilement mesurable, celle d'une dualité produite par la spécularité qu'il s'agirait de combler afin de retrouver l'Un. Il ne s'agit pas seulement d'une volonté d'union métaphorique, mais bien plutôt d'une conception noétique qui se répercute dans toutes les directions possibles: philosophique, théologique, ontologique, hénologique, mystique, etc. Ce que nous découvrons finalement ici, en ce début de XIVe siècle, c'est la naissance de la pensée comme l'expérience d'un mouvement, d'un flux spécularisable, d'une appropriation de soi, qui, bien loin de toute psychologie, peut prendre toutes les formes imaginables — absorption, restitution, différenciation, négation, contemplation, émanation, etc. Ce qui se montre ici, c'est le modèle spéculaire comme l'accord possible de toutes les dualités — notamment Dieu et l'univers, son reflet — et la place laissée ainsi libre à son dépassement en l'Un de la vie divine. La spécularité est ici ce qui peut concilier d'une part l'immanence de la similitude entre une image et une essence, et d'autre part la transcendance de la distinction — l'écart — subsistant entre cette image et son modèle⁵.

1.1. Problématique.

La pensée moderne se caractérise par le psychologisme, le sécularisme, l'anthropologisme. C'est cette situation théologique qui conditionne la pensée de Barth et que sa pensée vise. Il s'assigne comme oeuvre de lutter contre les formes diverses de ces attitudes modernes. Le sécularisme a déplacé la question d'un contenu auquel nous devons croire vers une possibilité de croire à quelque chose. La question « que doit-on croire? » laisse la place à la question « que peut-on croire? ». En adhérant à cette nouvelle façon de penser de l'homme moderne, le christianisme devient lui-même un christianisme sécularisé. La théologie en s'efforçant de s'adapter à cette pensée s'adapte aux normes des autres activités de l'esprit. Ces différentes expressions de la pensée moderne, nées à la Renaissance, qui se sont développées au siècle des Lumières et au cours du dix-neuvième siècle rationaliste, sont basées sur l'idée selon laquelle l'homme est devenu la mesure de toutes choses. La théologie s'est approprié l'idée de Kant, selon qui le monde empirique, tel que nous le connaissons, n'existe pas par lui-même, mais grâce à la capacité organisatrice de notre esprit. Schleiermacher et ses disciples conçoivent la religion comme subordonnée aux données de

⁵ Voir la dialectique trinitaire de M. de Gandillac, *La « dialectique » de Maître Eckhart*, in *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pp. 59-94.

l'inexpérience humaine. Ils n'abordent le problème de la réalité de Dieu que selon des méthodes anthropologiques, ils déduisent l'expérience objective de Dieu des expériences humaines qui la postulent. Les tentatives pour placer l'autorité suprême dans l'homme plutôt qu'en dehors de lui sont héritées des valeurs de Ritschl, de l'a priori religieux de Troeltsch, de la catégorie du sacré d'Otto. Ce procédé fait de la psychologie proprement dite la science essentielle de la religion en lieu et place de la théologie. C'est un psychologisme qui aboutit à un relativisme et un individualisme illimités. Si tout ce que renferme l'inexpérience religieuse a une valeur, alors la religion est une question purement subjective, elle n'a plus rien à voir avec un Dieu objectif. Le Dieu objectif n'a plus rien à voir avec une vérité, il n'est rien d'autre qu'une projection d'aspirations humaines. La pensée moderne est pénétrée de ce psychologisme qui est un monisme radical, une obsession de l'idée d'unité. Il y a deux monismes: le monisme « positiviste » issu du positivisme scientifique veut réduire tout ce qui existe à une série d'événements reliés entre eux selon le principe de causalité; le monisme « idéaliste » veut prouver l'existence et l'évolution rationnelle de toute existence. Les deux monismes exercent une profonde influence sur la théologie. Dans ce contexte, la Bible perd la place unique qu'elle occupait, jusqu'à présent, dans la littérature de l'humanité. Pour être cohérent avec cette pensée, les théologiens ont conclu contre la légitimité d'une révélation biblique spéciale. Dans le même temps, Jésus-Christ a été situé dans la série des grands inspirés religieux; en général à la place la plus élevée, mais sans distinction essentielle d'avec eux. Enfin, l'histoire, étant considérée comme l'évolution d'un univers clos, les doctrines chrétiennes de la création ex nihilo de l'action personnelle et directe de Dieu et d'un Royaume futur établi par Dieu à son heure et selon sa volonté, se sont trouvées, elles aussi, exclues.

Sous cette influence, le christianisme a été dépouillé des croyances mêmes que l'Eglise chrétienne depuis ses origines, n'avait cessé de considérer comme cardinales. Il devient un christianisme « libéral », plus libéral que chrétien. Divers courants se sont opposés à ce mouvement, en tentant de lui résister: l'orthodoxie fondamentaliste, un « revivalisme », le piétisme sentimental, l'existentialisme de Kierkegaard, le rationalisme chrétien, l'ironie redoutable d'Overbeck. Ces mouvements ont défendu l'inspiration verbale, la divinité des confessions de foi, l'appel même au sentiment, la foi en l'autorité de l'inexpérience religieuse. Kierkegaard défendait un christianisme plus profond et plus chrétien, en protestant contre cet abandon général des vérités chrétiennes essentielles. Il a mené un combat solitaire pour cette vérité de la grâce de Dieu, qu'il appelait une « vérité d'existence », qui proclama sans trêve l'immense différence entre la véritable découverte du Dieu vivant et ce rationalisme moderne dénommé chrétien, toujours content de soi et inaltérablement satisfait. Or, les grands esprits modernes avaient oublié que le message du christianisme se réfère à un autre monde, que ce monde est essentiellement eschatologique. Peut-on encore se déclarer chrétien en adoptant une telle conception du monde qui est diamétralement opposée au message de l'Évangile? Il y a eu Dostoïewski, qui a fait le portrait des abîmes de la vie humaine, mais dont les romans

fantastiques révèlent une parfaite connaissance du mystère de l'action rédemptrice de Dieu dans des vies désespérées.

C'est en particulier chez Kierkegaard, dont il se réclame à de nombreuses reprises dans son oeuvre la filiation, qu'il retrouve ce qui, pour lui, est le vrai christianisme. Barth dénonce les points que nous avons relevés (libéralisme, anthropomorphisme, piétisme, psychologisme): « le langage du libéralisme du XIXe siècle traduit la condition de toute théologie »⁶, « L'anthropologisation de la théologie est devenue parfaite »⁷, et « la question se pose sérieusement de savoir s'il n'en est pas exactement de même dans ce que, aujourd'hui, à la suite de KIERKEGAARD, mais surtout, consciemment ou non, dans le prolongement de la tradition piétiste, on appelle l'exigence "existentielle" de la pensée théologique »⁸. Barth déclare qu'il n'a pas de système: « Le travail dogmatique ne peut donc jamais revendiquer que ce caractère d'"exercice", il est *pars pro toto*. Nous pouvons affirmer dès maintenant qu'il ne saurait prétendre constituer un système de la vérité chrétienne; car cela signifierait, notamment, que la dogmatique prétendrait, d'une part, avoir critiqué et corrigé la totalité de la prédication ecclésiastique jusqu'à nos jours, et, d'autre part, pouvoir envisager la totalité de la prédication à venir »⁹. Le système est ce qu'un théologien doit avant tout éviter. Les données fondamentales de sa pensée théologique consiste à s'efforcer de ne jamais perdre de vue la différence qualitative infinie du temps et de l'éternité, autrement dit Dieu est au ciel et l'homme est sur la terre.

Les rapports réciproques de ce Dieu et de cet homme constituent le thème unique de la Bible et de toute pensée. La théologie de Barth est fondée sur une connaissance exacte des rapports entre l'homme et Dieu, des rapports entre Dieu et l'homme. Les questions qui surgissent, dès lors, sont: Que peut connaître l'homme de ces rapports? Comment pouvons-nous en parler? En quel lieu nous en instruire? Il y a alors deux possibilités. D'abord nous pouvons interroger l'homme et essayer de découvrir Dieu en lui, dans sa raison, son sentiment et sa volonté, dans sa morale et sa religion. C'est la voie que suivent la plupart des modernes. Et, en fait, ils trouvent dans l'homme bien des choses qui semblent les autoriser à conclure à l'existence d'une réalité supérieure, ils trouvent des aspirations vers une vie meilleure, l'idéal et l'espérance d'un type d'existence humaine plus pur et plus élevé.

Ils trouvent des expériences de l'harmonie cosmique et le besoin du salut, c'est-à-dire des phénomènes qui évoquent un « plus qu'humain ». Mais ici surgit une question embarrassante: si c'est l'homme que nous interrogeons sur l'existence de Dieu, comment aurons-nous jamais la certitude de cette existence? Tout cet idéal et ces aspirations ne risquent-ils pas d'être dépourvus de sens? Ne pourraient-ils être tout aussi bien quelques rêveries chimériques, et n'y a-t-il pas, dans la vie humaine, au moins autant de raisons de supposer que notre foi en Dieu est une construction toute subjective que de preuves en faveur

⁶ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 1, p. 19.

⁷ *Ibid.*, 1, p. 19.

⁸ *Ibid.*, 1, p. 19.

⁹ *Ibid.*, 1, p. 77.

de l'existence objective de Dieu? Enfin, et ceci est bien plus important encore: est-ce vraiment Dieu que nous trouvons quand nous suivons la direction qu'indiquent les besoins et les aspirations de l'homme? N'est-ce point plutôt l'homme lui-même que nous rencontrons quels que soient nos efforts pour lui échapper? Or toute l'histoire de la théologie moderne est celle de l'élimination progressive de ce qui se trouve être au coeur même du christianisme; c'est une tentative pour remplacer la souveraineté de Dieu sur l'homme par celle de l'homme sur Dieu. Découvrir Dieu dans l'homme, prouver l'existence de Dieu, en prenant l'homme comme point de départ, telle a été la grande pensée de la théologie récente. Si on adopte cette méthode, quel argument pourrait-on opposer à Feuerbach, aux purs subjectivistes, voire aux athées? Leur raisonnement, qui est aujourd'hui celui de milliers de chrétiens incertains de la réalité de Dieu et dont le christianisme consiste seulement à se conduire en « braves gens » ou « à faire leur devoir », est irréfutable si on prend l'homme comme point de départ. Parvenir à une certitude concernant l'existence de Dieu en s'en référant aux aspirations de l'homme vers Lui est une entreprise aussi impossible que de convaincre le voyageur altéré, dans le désert, de la proximité d'une oasis au nom et en vertu de sa seule soif.

1.2. Première solution: le théâtre

En présentant la révélation de Dieu selon un tryptique, la théologie de Balthasar se donne comme point de départ « une protestation contre une théologie rationalisante »¹⁰. Elle est d'abord un objet à regarder, puis une action dans le monde, enfin une pensée; ces trois volets développent successivement les transcendants: le Beau, le Bien, le Vrai. L'esthétique de la révélation, ou Théo-phanie, est la prise de conscience du phénomène qui se rencontre dans le monde. La dramatique, ou Théo-praxie est le dialogue entre Dieu et l'homme, elle est l'action de Dieu dans et sur le monde, action à laquelle l'homme et le monde ne peuvent répondre que par l'action. La logique, ou Théo-logie, décrit la façon dont cette action se développe dans le monde, elle en est le penser en mots et en concepts. L'esthétique, en nous offrant les « images », les « figures », les « symboles », ne permet pas d'expérimenter la dynamique de la Révélation comme événement ni rendre compte des notions théologiques et les rapporter à Dieu, « l'Unique absolu de la Figure de la Révélation ». Pour sortir de l'échec de la rationalisation de la théologie, et montrer la Révélation comme événement, il importe de mettre en place non plus des concepts, une théorie, des constructions de l'esprit, mais plutôt un lieu dans lequel concepts et représentations se mêlent, se renvoient les unes aux autres, un lieu qui permet de faire entrer le divin, dans ce qu'il a d'unique, à la fois dans notre intelligence et notre langage. Balthasar annonce que seul le drame permet d'y parvenir. Le drame, en effet, nous engage dans cette démarche, nous fait participant à la compréhension de la démarche divine. Ainsi, nous sommes concernés dans la perception, l'appréhension du

¹⁰ Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique Divine*, traduit par André Monchoux avec la collaboration de Robert Givord et Jacques Servais, collection « Le Sycomore », Éditions Lethielleux, Paris, Culture et Vérité, Namur, Pierre Zech Éditeur, Paris, 1984, tome I, Prolégomènes, p. 14.

mystère divin, des problèmes métaphysiques et religieux, non plus dans notre intellect mais dans nos coeurs, notre existence. Explorer la profondeur des mystères de l'existence, de la foi, devient une tâche complètement renouvelée: le drame permet de saisir l'existentiel. Lorsque nous sommes entrés dans le jeu, alors nous ne sommes plus extérieurs à une intelligence de la foi, mais nous devenons « co-responsables » de notre propre compréhension, de son énoncé, de son langage. Alors notre existence en son ensemble est partie prenante de l'intelligence même que l'on en a.

Voici donc les raisons pour lesquelles Balthasar nous invite à le suivre dans le développement d'une Dramatique divine. La Dramatique est ce qui met en mouvement le spectacle qui avait été mis en lumière par l'esthétique, elle est le lien qui permet de passer de l'esthétique à la logique, elle peut se voir soit sous une forme existentielle, soit sous une forme esthétique: « Or justement le drame théâtral se révèle comme l'organe de liaison qui manquait: il transforme l'événement en spectacle, et donc l'esthétique en une nouveauté qui la dépasse tout en la continuant, et en même temps il dispose l'image pour la parole »¹¹.

L'existence elle-même nous permet de comprendre ce qu'est le drame, car le drame est constitué de contradictions, de joies, de complications, d'intrigues, de tensions, de raccomodements comme en est remplie notre vie. Il y a une dramatique de l'existence; Balthasar y voit de nombreuses similitudes avec sa représentation au théâtre qu'il considère tout simplement comme la projection de notre existence sur scène. Balthasar affirme avec une certitude quasi-absolue que le drame est le seul lieu qui peut rendre compte de l'existence: « Nulle part le caractère de l'existence ne nous est plus clairement présenté que dans le drame joué. Dans ce jeu de relations inhérent au théâtre s'éclaire comme peut-être nulle part ailleurs la nature indécise et ambiguë non seulement du théâtre mais aussi de l'existence qu'il met en lumière »¹².

Le drame met en scène de façon immédiate une abondance de rapports, de jeux, de situations, de plans, d'actions, de sorte que c'est l'existence pleine et entière qui se présente à nous. D'un seul coup, le drame offre une sorte de méthode achevée, complète que la théologie n'avait pas utilisé jusqu'à présent. De plus, Balthasar a le sentiment de combler une lacune qui est apparue en traitant l'esthétique¹³. L'esthétique est une théorie de la perception, la Révélation se présente comme un tableau, et il reste une limite entre le spectateur et l'objet qu'il regarde de sorte qu'il lui reste extérieur. Dans la Dramatique, en devenant « co-acteur » à l'intérieur du drame divin, l'homme n'est plus un spectateur. Voici que les frontières sont abolies entre celui qui veut comprendre et l'objet de connaissance qui est à comprendre. Enfin, la dramatique de l'homme diffère de la dramatique divine dans le fait que celle-là ne peut nous procurer une compréhension adéquate, elle est toujours ambiguë du

¹¹ *Ibid.*, I, p. 15

¹² *Ibid.*, I, p. 15

¹³ Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, traduit par Robert Givord, Éditions Mouton, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1965-1990, 8 volumes. I: *Apparition*, II/1 et II/2: *Styles*, III/1 et III/2: *Théologie*, IV/1, IV/2 et IV/3: *Le domaine de la métaphysique*.

fait qu'elle reste une image, alors que celle-ci se déroule sur une scène qui est celle de Dieu, et non, selon Kafka, l'invention illusoire de quelque spirituel démiurge homme de théâtre. Sur cette scène, Dieu, parce qu'il introduit l'homme sur la scène, agit « sur l'homme, pour l'homme, et ensuite avec l'homme »¹⁴, de sorte que Dieu et l'homme ne sont pas face à face, acteur et spectateur, et que l'homme devient un acteur dans le théâtre du monde.

Selon Balthasar, l'exigence primordiale d'un chrétien, c'est que l'existence se manifeste dramatiquement. La fonction du théâtre est de démembrer le cadre rationnel dans lequel la tradition théologique prétendait enfermer la réflexion sur Dieu. Il comprend le théâtre avant tout comme une projection de l'existence humaine sur une scène et parce que l'existence se reconnaît comme telle: exposée dans cette projection, elle se reconnaît comme *rôle* dans un jeu tragique. C'est même parce qu'elle a besoin de se reconnaître comme telle qu'elle donne naissance au théâtre. Si l'existence n'avait pas besoin de se reconnaître, alors le théâtre n'existerait pas. Ici, nous retrouvons l'idée de Kierkegaard selon laquelle l'existence est inatteignable, impossible à être saisie sous forme de concepts. Pour parler de l'existence, on a décrit le Kierkegaard poète, auquel on peut faire correspondre le Balthasar dramaturge, Kierkegaard et Balthasar maintiennent tous les deux le caractère essentiel de l'existence, qui n'entre dans aucune philosophie. Déjà infirme quand il s'agit de connaître Dieu à partir des hommes et du monde, notre pensée est encore plus déficiente pour atteindre le mystère de Dieu, la vie trinitaire, et les exprimer. Les philosophes n'ont pas (ou peut-être pas encore) de logique qui permette de rendre compte du penser de l'existence; les poètes, du moins, ont toujours eu un langage pour dire ces époques de l'être. Eschyle s'interrogeant sur la colère des dieux: « Et maintenant encore, pour la troisième fois, vient de venir à nous - que dois-je dire? la mort ou le salut? Où donc s'achèvera, où s'arrêtera, enfin endormi le courroux de la Vengeresse? »¹⁵. Amos répond à Eschyle: « La colère de Dieu est d'un instant, sa *hesed*, sa fidélité, de toute la vie ».

La dramatique divine n'est pas seulement une méthode pour une nouvelle théologie, elle s'impose car les théologies rationalisantes convergent vers une dramatique; la dramatique permet de compléter ce qu'il leur manque. Cherchant à dépasser les orientations théologiques de type orthodoxie fondamentaliste et de type libéralisme historiciste, une théologie basée sur la catégorie de l'événement¹⁶ exprime que l'objet de la théologie n'est ni

¹⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique Divine, op. cit.*, I, p. 16

¹⁵ ESCHYLE, *Choéphores*, 1073-5.

¹⁶ Cf. Joseph MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Éditions du Cerf, collection « cogitatio fidei », Paris, 1993, p. 330: « Comme le futur, la foi est de l'ordre de l'événement: elle *survient* gratuitement, elle *surprend* impérieusement. Elle ne s'énonce pas solitairement, mais dans un acte de langage, dans un échange ». Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, traduit de l'allemand sous la direction de Horst Hombourg, 3^e édition, Éditions du Cerf, collection « cogitatio fidei », Paris, 1983, II, p. 128: « En refaisant sans cesse ce récit, l'homme reconnaît que l'humanité de Dieu, toute histoire *advenue* qu'elle soit, ne cesse point d'être histoire *advenante*, parce que Dieu reste sujet de sa propre histoire ». Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, traduit de l'allemand par B. Fraigneau-Julien, Éditions du Cerf, collection « cogitatio fidei », Paris, 1990, p. 285: « Dieu se laisse saisir dans la catégorie de l'événement ». Pour une critique de la catégorie de l'« événement » comme attribution d'un nom divin, cf. Ghislain LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Éditions du Cerf, collection

une suite de faits accomplis ni un fait historique: « La catégorie d'événement, dans cette acception pure et absolue, a libéré la révélation biblique de Dieu des prises de rationalisme tant orthodoxe que libéral qui, d'une manière ou de l'autre, était aussi un "factualisme" historique »¹⁷.

Balthasar défend une théologie comme « événement qui éclate » d'en haut. La manière d'être de Dieu s'exprime chez Balthasar par les termes du surgissement brutal¹⁸: « éclate l'événement », « irruption », « éclair », « droit d'en haut », « l'histoire transpercée », « la parole fulgurante », subissant l'influence de sainte Thérèse de Lisieux: « Dans cette croissance de l'éternité sous le temps, deux choses grandissent: Dieu surgit toujours plus unique, mais aussi la créature devient, dans sa transparence, toujours plus parlante. Dieu surgit, comme l'Être unique, dans une vision strictement carmélitaine »¹⁹. En face, l'homme est saisi, pour lequel on retrouve les termes d'auditeur dans la même acception qu'en a donné Kierkegaard: « atteint par l'éclair », « l'acceptation fidèle », la « conversion qui s'accomplit », il « devient chrétien ». Dans la Dramatique, Balthasar reprend le thème du « devenir chrétien » qui a été forgé par Kierkegaard²⁰ en lui donnant la signification de l'homme déchu qui devient justifié et qui est un racheté en se plaçant sous la Parole de Dieu.

C'est intégralement un événement qui éclate, droit d'en haut, dans le cours de l'histoire intramondaine, et qui, comme tel, révèle à la fois la manière d'être du Dieu vivant et sa manière d'agir; par son irruption verticale dans le temps, il juge et sauve le monde, irruption qui est acte et parole à la fois. Dans l'une et l'autre hypothèse, l'histoire horizontale est transpercée verticalement, son avenir est intérieurement dépassé et porté à sa fin, et ce qui dans l'événement peut paraître passé a son centre de gravité dans le perpétuel présent des accomplissements.

Sans doute l'historicisme a pu tenter d'entendre encore plus historiquement le côté de pur événement de l'Évangile, et d'y faire voir une frustration, avec l'aide, par exemple de l'apocalyptique de ce temps et de son attente immédiate d'un royaume de Dieu tombant droit du ciel - qui précisément, alors, ne vint pas. Mais le fait que le christianisme ne s'effondra pas sous cette prétendue frustration, mais y survécut, montre qu'il reposait sur d'autres fondements. D'autre part, la réduction à l'événement tout court comporte quelque chose de ponctuel sans durée, qui justement ne répond pas à la véritable historicité de la révélation biblique. C'est ce qui apparaît surtout lorsque le rapport entre la promesse de l'Ancien Testament et l'accomplissement du Nouveau Testament entre en jeu et demande pour se déployer un laps de temps horizontal. Selon la Bible et le christianisme primitif, ce rapport horizontal était la preuve de la vérité de l'événement eschatologique survenu dans le Christ.

« cogitatio fidei », Paris, 1986, p. 269 et p. 270.

¹⁷ Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique Divine*, op. cit., I, p. 20.

¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

¹⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*, Médiaspaul, Paris, 1972, p. 168.

²⁰ cf. Françoise HEINRICH, *Kierkegaard, le devenir chrétien*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges, 1997.

Cependant ni chez le jeune Barth ni chez Bultmann n'est mis en relief ce rapport, déjà obscurci dans la dialectique tragique de Luther entre Loi et Evangile.

Cela ne signifie pas la dissolution de l'événement vertical en une série purement horizontale de faits salutaires; c'est plutôt que le moment de salut vertical, pénétrant et façonnant le temps horizontal, l'utilise pour se développer comme un drame. Il n'y a pas seulement le cinquième acte, ce que pensait Nietzsche²¹, ni seulement la scène décisive de la « péripétie ». La pièce est jouée entièrement, par Dieu, avec l'homme individuel et l'humanité.

1.3. Deuxième solution: le miroir

Affirmer que le monde est un « théâtre » est une image insuffisante. Barth convient qu'en parlant du théâtre du monde, de la scène sur laquelle se déploie l'action de Dieu et de l'homme nous utilisons des images, mais ce sont des images insuffisantes. Elles sont inadéquates pour montrer que Dieu agit sur le monde par l'intermédiaire de sa créature et que la créature est l'objet de l'action divine. Barth tient que le caractère propre du christianisme est l'histoire de la créature de Dieu, qu'il accompagne, qu'il gouverne de sa providence. L'histoire de la créature n'est pas une histoire pour laquelle Dieu n'a donné que le point de départ, c'est une histoire qu'il déroule de façon continue sous sa souveraineté. La seule pertinence du « théâtre » est de le considérer comme une image. Barth considère le miroir comme caractère de l'histoire de Dieu et ceci en se référant à 1 Co 13,12²²: « A présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse ». Il y a deux séries historiques: celle de l'histoire de l'alliance, sous la directive de Dieu, qui constitue le modèle, l'original, celle de l'histoire de la créature. Histoire de l'alliance et histoire de la créature se font face comme dans un face-à-face lorsqu'on se regarde dans le miroir. L'histoire de la créature ne saurait prendre place sur la scène d'un théâtre car elle ne joue aucun rôle, elle est le miroir de l'histoire et de l'action divine. L'action divine est première, l'histoire de la créature ne répète rien, elle n'apporte rien par elle-même, elle est simplement reflet. Elle reflète, comme dans un miroir l'original qui est l'histoire divine. Comme dans tout miroir l'image reflétée n'est pas exacte, elle est inversée par une image-miroir précisément. L'histoire de la créature ne fait que réfléchir l'original de façon inverse tout en lui restant conforme, constituant en cela une parabole: « Et en reflétant l'original, elle le déforme et l'inverse: la droite devient la gauche,

²¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Cornelius Heim, Éditions Gallimard, Paris, 1971, I, pp. 143-144: « Une religion qui voit dans la dernière heure d'un homme la plus importante de toute son existence, qui prédit la fin de toute vie sur terre et condamne tous les êtres vivants à vivre dans le cinquième acte de la tragédie, une telle religion éveille certainement les forces les plus profondes et les plus nobles, mais elle est hostile à tout nouvel ensemencement, à toute tentative audacieuse, à toute libre aspiration; elle entrave tout essor vers un inconnu qu'elle n'aime pas et dont elle n'espère rien: elle ne se livre qu'à contrecœur au flux du devenir, et, le moment venu, s'en débarrasse ou le sacrifie comme une trop séduisante invitation à vivre, comme une tromperie sur la valeur de l'existence ».

²² cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 13, p. 48 à 52.

et *vice versa*. Et pourtant ce qu'elle indique correspond et est semblable à l'original, il devient parabole »²³.

Les deux histoires sont comparables, comme un visage et celui qu'un homme voit dans le miroir sont comparables. Les deux histoires ne sont pas identiques mais semblables. On retrouve cette similitude du miroir dans les thèmes développés au long de cette histoire: l'opposition et la dépendance ciel et terre, l'antagonisme et la concordance du monde incompréhensible et du monde compréhensible sont semblables aux rapports entre Dieu et l'homme, la face-à-face et le vis-à-vis de l'homme et de la femme dans le mariage sont semblables à ceux qui existent entre le Christ et son Eglise. Nous trouvons cette symétrie avec le haut et le bas, la clair et l'obscur, le beau et le laid, le devenir et le déclin, la joie et la douleur qui sont semblables entre eux comme les rapports qu'on trouve dans l'alliance de grâce, entre la grâce et le péché, le salut et la perdition, le bien et le mal, le juste et l'injuste, la vie et la mort.

Il paraît difficile de faire entrer les catégories selon l'ordre du miroir dans des catégories qui sont de l'ordre du drame. Dieu entre dans sa création par la révélation et c'est la question qui nous est posée (« Comment se fait-il, dans la réalité, que Dieu se révèle? »²⁴). Alors que pour Balthasar l'action qui se déroule détermine la scène simultanément, Barth exprime que c'est parce que c'est Dieu qui se révèle qu'il est identique à l'action de sa révélation, c'est par lui-même qu'il se révèle: « C'est Dieu qui se révèle C'est par lui-même qu'il se révèle. C'est lui-même qu'il révèle Si nous voulons vraiment comprendre la révélation à partir de son sujet, à partir de Dieu, il nous faut avant tout comprendre que ce sujet, Dieu, le révélateur, est identique à l'action par laquelle il se révèle, identique aussi à l'effet de cet acte révélateur »²⁵.

Avec Balthasar, la notion de miroir est la fonction véritable du théâtre parce que le jeu d'apparences utilise des effets de distanciation et ramène le théâtre à être un espace dans lequel l'homme se voit comme dans un miroir. Cette fonction de miroir maintient l'ambiguïté: nous ne savons pas comment se terminera l'existence chrétienne. Peut-être qu'elle est incapable de s'achever tout simplement à cause de sa condition de sa créature, non pas du fait du péché. Balthasar justifie le théâtre comme « instrument légitime » du fait que l'existence humaine a besoin de se regarder au miroir dans un lieu autre que lui-même pour saisir le « paradoxe » de l'existence spirituelle²⁶, ce paradoxe essentiel entre tragique et christianité²⁷. Le miroir invite à regarder au-delà de ce nous voyons. Le théâtre est un miroir offert à l'existence qui apporte des moyens permettant d'éclairer la vérité de façon indirecte, l'arsenal dramatique est mis au service de l'intelligence de la Révélation²⁸.

²³ *Ibid.*, pp. 48 à 52.

²⁴ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 2, p. 2

²⁵ *Ibid.*, p. 2

²⁶ cf. Henri De LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne* et *Le Mystère du Surnaturel*.

²⁷ cf. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, traduit de l'allemand, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Paris 1990, pp. 231-246.

²⁸ Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique Divine, op. cit.*, I, p. 72.

2. Structure et méthode chez Karl Barth (II). Réponses.

Barth récuse toutes les réponses modernes car elles sont insuffisantes, parce qu'elles sont anthropomorphiques, c'est-à-dire parce qu'elles n'ont pas l'autorité divine. On peut les résumer en trois identifications: l'identification catholique de l'autorité avec l'Eglise visible, l'identification fondamentaliste de l'autorité avec la lettre de la Bible, l'identification libérale de l'autorité avec l'expérience religieuse. Elles sont également inadéquates et même non chrétiennes. Elles sont toutes des substitutions humaines, par trop humaines à l'autorité de Dieu lui-même.

2.1. Interroger

Karl Barth propose une possibilité moins patente, plus difficile à concevoir, plus riche aussi en espérance, c'est d'interroger Dieu lui-même et d'oser commencer par le commencement. Le christianisme tout entier, dit Barth, repose sur ces trois mots « ce qui vient de Dieu ». Mais comment nous y prendre pour interroger Dieu?

Nous ne pouvons le faire, si Lui ne parle. Dès lors, l'interrogation essentielle pour notre existence devient: Dieu a-t-il parlé? Si la réponse que l'homme se donne à lui-même est tout à fait insuffisante à nous faire savoir qui nous sommes et qui est Dieu, si une réponse de Dieu est notre seule chance d'obtenir plus de clartés, alors le fait de savoir si Dieu a parlé devient le thème fondamental de toute pensée. La réponse n'est pas donnée par la science ou la théologie, mais par Dieu: « La Parole a été faite chair ». C'est sur ce point qu'apparaît la contribution majeure de Barth à la théologie. Barth pose d'une façon nouvelle la question du siège de l'autorité dans le christianisme. Or, qu'on la reconnaisse ou non, cette question est primordiale. De nos jours, on l'a souvent passée sous silence parce qu'on n'avait pas de réponse satisfaisante à lui apporter. Mais il faut que nous osions l'affronter, car c'est elle qui déterminera toute notre pensée et toute notre action à venir.

Karl Barth inaugure un renouveau complet en théologie: l'homme doit interroger Dieu, et c'est Dieu qui apporte la réponse. En effet, l'Église visible est une Église humaine; la Bible est un livre humain; l'expérience religieuse est une expérience humaine. Et qui dit humain dit relatif et non divin. Le relatif exclue l'autorité et nous avons perdu l'autorité par excès de relativisme. Où donc alors trouver l'autorité? Le lieu de l'autorité n'est pas en nous, il est en Dieu. Trouver l'autorité n'est possible qu'en prenant Dieu pour point de départ et non l'homme. C'est ce que doit faire la foi, une foi renouvelée: l'acte par lequel Dieu devient l'autorité dans la vie humaine. Nous ne pouvons pénétrer jusqu'à l'autorité véritable qu'en se plaçant là où Dieu parle et là seulement. Cette position consistant à interroger Dieu suscite de nombreuses questions. Quel rapport y a-t-il entre la Parole de Dieu et les paroles de l'homme sur Dieu? Qu'est-ce que la Parole de Dieu et où peut-on la trouver? Qu'est-ce que la révélation de Dieu? Comment l'homme peut-il parvenir à la connaître?

Voyons maintenant la pensée de Barth sur ces questions.

D'abord, il y a une forme d'interrogation à rejeter: nous ne devons pas interroger sur Dieu, mais interroger Dieu. En effet, Barth exprime la même idée que Pascal lorsqu'il dit que « Dieu parle bien de Dieu ». La formulation de Barth consiste à dire que Dieu est toujours sujet et jamais objet, c'est-à-dire Dieu agit, Dieu est Volonté. Puis, la différence qualitative essentielle entre le Créateur et sa créature est qu'il détermine, qu'il limite, qu'il fixe les rapports, tandis que l'homme est déterminé, limité et subit les rapports. Ainsi, il n'y a pas de réciprocité véritable dans leurs relations. Dieu ne dépend pas de l'homme, comme celui-ci dépend de Dieu. Nous sommes à la fois sujet et objet; Dieu est sujet seulement. Nous sommes pécheurs, lui est Saint. Du coup, aucune parole humaine concernant Dieu ne peut être absolument identique à la Parole de Dieu. Nos paroles sont paradoxales parce que ce sont des paroles humaines sur Dieu et donc nécessairement incomplètes, partielles. Dans notre mode de pensée, l'interrogation ne porte que sur un des deux termes, car ils s'excluent rationnellement, nous n'avons aucun moyen de les accorder. C'est le fait de la nature humaine que de ne pouvoir interroger que l'un des deux termes: Jugement *et* Grâce, Église visible *et* Église invisible, justification *et* sanctification. Nous sommes incapables de découvrir la synthèse des deux termes. L'interroger se fait en paradoxes, ou, comme dit Barth, en termes « dialectiques ».

La dialectique se situe dans le schéma appel/réponse. Tout en étant liées, cette dialectique maintient des entités distinctes, aussi distinctes que le « Moi » et le « Toi ». En Dieu se tient la synthèse, en l'homme la dualité, en lui se tient l'unité, en l'homme la distinction. Par conséquent, nous ne pouvons jamais disposer de la Parole de Dieu comme si elle était nôtre. Il la prononce là où il le veut; il fait ou ne fait pas usage de nous (que ce soit par l'Église, la Bible, l'expérience). Nous ne pouvons donc jamais affirmer que nous ne sommes pas atteints par sa Parole, pas plus que nous ne pouvons dire que nous en sommes atteints. Nous ne pouvons jamais dire « Voici, la Parole de Dieu est ici, la Parole de Dieu est là »²⁹. Dieu est en vérité le Dieu caché. Toutefois, bien que nous ne pouvons appréhender les deux termes que séparément, ils ne restent vrais qu'unis. Ils restent quand même inséparables. Du coup, toute question au sujet de Dieu soulève une nouvelle question. Il n'y a pas d'affirmation sur Dieu. Sur ce point, Barth est vraiment fidèle à la pensée de saint Paul, de Luther, de Calvin, de Pascal. Aucun d'eux n'ignore le caractère dialectique de la vérité chrétienne.

Avec Barth le rapport entre Dieu et l'homme est clairement dans la dialectique appel/réponse:

La Parole de Dieu est la parole qui nous atteint et nous comprend dans notre existence. Nulle parole humaine ne possède assez de compétence pour nous comprendre, assez de force pour nous atteindre dans notre existence même. Il faudrait pour cela une parole qui nous interrogerait et nous répondrait comme seule la mort, au terme de notre existence, pourrait le faire. Mais la mort est muette. Elle n'interroge, ni ne répond. Elle n'est rien que la fin, rien d'extérieur ni de supérieur

²⁹ cf. Jérôme HAMER, *Karl BARTH, l'occasionalisme théologique de Karl Barth, étude sur la méthode dogmatique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

à notre existence, rien qui puisse du dehors penser et atteindre cette existence. La Parole de Dieu est celle du Seigneur, parce qu'elle provient de cet extérieur, de ce supérieur, d'où la mort elle-même ne parlerait pas, si elle pouvait parler. C'est pourquoi la Parole de Dieu nous concerne comme aucune parole d'homme en tant que telle et comme la mort elle-même ne sauraient nous concerner³⁰.

2.2. Le face-à-face

Si nous avons vraiment le cœur pur, si nous ne vivons pas dans un monde déchu, si nous ne portons pas le péché en nous, nous ne verrions pas « au moyen d'un miroir, d'une manière obscure », mais « face-à-face ». Mais si dans notre existence présente, nous parlons comme si nous voyions déjà Dieu face à face, ce n'est pas de Lui alors que nous parlons, mais de nous-mêmes. Nous manquons essentiellement, écrit Barth, de révérence. Nous croyons savoir ce que nous disons quand nous disons « Dieu ». Nous Lui donnons, dans notre univers, la place la plus élevée et, par là même, nous « Le » mettons sur notre plan, sur le même plan que toutes choses en général. Nous nous disons qu'« il doit bien y avoir quelque chose » plutôt que rien, et voici que nous croyons pouvoir organiser nos rapports avec Dieu comme nos autres relations.

Dans la théologie de Karl Barth, on trouve le « face-à-face » comme modèle de structure et de méthode. Ceci n'est pas dit dans la Dogmatique mais à la lecture du texte, en repérant des ensembles que l'on met en rapport avec d'autres en les recomposant, on obtient des problématiques selon le modèle « miroir ». Cette structure apparaît nettement aussi dans *L'Introduction à la théologie évangélique*, ouvrage dans lequel il est question du travail du théologien, en l'occurrence l'objet de la théologie « va dans un certain sens, il possède une emphase et une tendance précises, une direction irréversible »³¹ Ici, il est explicitement dit qu'« il est toujours question de deux choses (qui ne sont qu'apparemment juxtaposées) »³². Le théologien doit « prendre en considération et exprimer les deux choses »³³. Ces deux « choses » sont des oppositions en miroir, le « oui » et le « non », un « avant » et un « après », un « haut » et un « bas », un « plus » et un « moins ». Mais « ces deux facteurs ne sont nullement entre eux comme les mouvements exactement symétriques d'un pendule et comme les plateaux d'une balance qui tendent à s'équilibrer »³⁴. Comme l'image dans le miroir, elle est strictement (et mathématiquement) égale (dans le sens où deux triangles sont égaux par symétrie) et en même temps cette image n'est pas égale, elle est « comprise »

³⁰ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 1, p. 137. cf. Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 1, p. 11: « A travers les questions humaines qu'elle pose, la dogmatique annonce déjà la réponse divine. Tout en cherchant, elle sait. Tout en apprenant, déjà elle enseigne. Plongée dans l'incertitude humaine, comme toutes les autres sciences, elle certifie la vérité la plus certaine, et depuis longtemps manifestée. C'est pourquoi elle doit avancer toutes ses propositions comme des propositions de foi (eu égard à leur objet particulier) avec la certitude d'exprimer non pas une vérité humaine, mais une vérité divine ».

³¹ Karl BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, traduit de l'allemand par Fernand Ryser, Éditions Labor et Fides, Genève, 1962, p. 74.

³² *Ibid.*, p. 74.

³³ *Ibid.*, p. 75.

³⁴ *Ibid.*, p. 75.

dans celui qui se regarde car dès qu'il quitte le champ du miroir l'image se retire. Notre monde imaginal est égal à notre monde réel et il n'est pas égal, il est compris dans notre monde réel puisque lorsque nous disparaissions il n'est plus là. Ainsi, « la Parole de Dieu est certes un "non" rigoureux, impitoyable, adressé à l'homme, mais il est non moins clair que ce non se trouve inséré dans un grand "oui", le oui créateur, réconciliateur et rédempteur »³⁵. En ce sens on peut véritablement qualifier la théologie de Barth de théologie existentielle. Chaque question théologique est découlée en deux selon deux termes qui sont en face-à-face comme dans le miroir, dans un rapport qui est à la fois un rapport d'égalité et de contenant à contenu, à la manière dont nous vivons la situation du monde réel par rapport à notre monde imaginal.

Autorité et liberté se font face-à-face d'une part pour l'autorité selon l'autorité de la parole³⁶ et l'autorité soumise à la parole³⁷, d'autre part pour la liberté selon la liberté de la parole³⁸ et la liberté soumise à la parole³⁹. La liberté est contenue dans l'autorité. Jésus-Christ est en même temps l'homme qui élit⁴⁰ et l'homme qui est l'élu⁴¹. En face de Dieu, l'homme est à la fois l'élu⁴² et le réprouvé⁴³. Le réprouvé est inséré dans l'élu. Dans la révélation, l'Esprit-saint et Jésus-Christ sont face-à-face dans leur réalité et leur possibilité de la façon suivante: d'une part Jésus-Christ est la réalité objective et la possibilité objective de la révélation⁴⁴, d'autre part l'Esprit-saint est réalité subjective et possibilité subjective de la révélation⁴⁵. La question de la temporalité est traitée en deux moments: le temps de l'attente⁴⁶ et temps du souvenir⁴⁷. Le souvenir est contenu dans l'attente. La création et alliance se font face respectivement comme fondement externe de l'alliance⁴⁸ et comme fondement interne de la création⁴⁹. Dieu et l'homme se font face-à-face dans l'événement de la connaissance de Dieu, Barth situe dans un premier temps l'homme en face de Dieu⁵⁰ et dans un deuxième temps Dieu en face de l'homme⁵¹, « Dieu est la volonté humaine de vivre, et non une réalité seconde et autre qui fait face à l'homme »⁵². Enfin, la trinité, question certainement la plus complexe

³⁵ *Ibid.*, p. 75.

³⁶ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 5, pp. 81-127.

³⁷ *Ibid.*, pp. 128-207.

³⁸ *Ibid.*, pp. 208-241.

³⁹ *Ibid.*, pp. 242-286.

⁴⁰ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 8, pp. 97-149.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 150-204.

⁴² *Ibid.*, pp. 406-444.

⁴³ *Ibid.*, pp. 445-500.

⁴⁴ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 3, pp. 1-42.

⁴⁵ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 4, pp. 1-70.

⁴⁶ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 3, pp. 67-95.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 96-112.

⁴⁸ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 10, pp. 101-243.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 244-355.

⁵⁰ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 6, pp. 1-29.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 30-61.

⁵² Karl BARTH, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle, préhistoire et histoire*, avec une postface sur Friedrich D. E. Schleiermacher, traduction française de Lore Jeanneret, Éditions Labor et Fides, Genève, 1946 et 1969, p. 329.

est étudiée dans un déploiement de face-à-face d'une part en unicité dans la triplicité (un dans trois)⁵³, d'autre part en triplicité dans l'unité (trois dans un)⁵⁴.

En fait ces deux réalités, comme nos monde imaginal et monde réel, ne sont ni complémentaires ni ambivalente, tout en étant égales, nous mettent en présence « d'une réalité dont les composantes sont profondément "déséquilibrées" »⁵⁵. La théologie doit précisément traduire cet état de fait. La théologie ne doit pas réduire l'oeuvre de Dieu à un « oui » de triomphe, elle n'a pas non plus le droit non plus d'opposer au « oui » de Dieu un « non » de même valeur et de même importance.

2.3. La foi

La foi n'est ni la religion ni la piété. Ces deux notions appartiennent au monde des réalités humaines.

L'une et l'autre ont aussi peu de rapport avec Dieu que toute autre activité du coeur ou de l'intelligence. Karl Barth n'hésite pas à affirmer encore plus, qu'elles sont, le plus souvent, la négation de la foi parce qu'elles essayent d'imiter celle-ci tout en étant exactement son contraire: « La religion humaine, dans ce qui la distingue radicalement de la foi à la révélation de Dieu, se développe et consiste précisément toujours dans cette confusion, dans la fausse confiance en soi qui pousse l'homme, à vouloir disposer de son propre gré de Dieu et dans l'aboutissement ne peut être que l'idolâtrie »⁵⁶. Religion et piété sont des Tours de Babel, des défis de Prométhée.

Les gens « religieux » sont des Pharisiens. Ils s'enorgueillissent de leurs richesses intérieures, de leurs espérances, de leur idéal. Ils essayent de négocier avec Dieu. La plus funeste méprise de la théologie moderne est d'avoir confondu la religion et la foi. Depuis Schleiermacher, et surtout depuis qu'on a intronisé en théologie les méthodes psychologiques, les théologiens ont été obsédés par la conception de la « religion », catégorie constitutive de la théologie. Mais la « religion » n'a rien à voir avec la théologie chrétienne. La cause de la religion et celle de la foi chrétienne ne sont pas identiques; elles sont distinctes. Il se pourrait même que la faillite actuelle de la « religion » soit la plus forte raison d'espérer une redécouverte de la foi chrétienne.

La foi commence là où les hommes cessent de se hisser jusqu'à Dieu. Elle est la reconnaissance de l'action de Dieu, de la Parole qu'il nous adresse. Nous ne pouvons pas la créer; il nous la donne. Nous ne pouvons pas même « la posséder ». Elle est l'obéissance à Dieu, elle est l'acceptation de sa Grâce, en cela nous devons donc apporter une réponse à une question qui nous est adressée sur le mode de l'impératif. Ce qui est important dans la foi, c'est qu'elle soit la foi en Dieu. Par contre, en ce qui concerne la religion, il est possible d'être

⁵³ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 2, pp. 51-55.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 56-69.

⁵⁵ Karl BARTH, *Introduction à la théologie évangélique, op. cit.*, p. 75.

⁵⁶ Karl BARTH, *Petit commentaire de l'Épître aux Romains*, traduction française de Madame H. Parlier-Joseph sous la direction de Fernand Ryser, Éditions Labor et Fides, Genève, 1956, p. 28.

« religieux » sans Dieu⁵⁷. La foi n'est rien si elle n'est pas un rapport avec Dieu. Elle est un appel, acte de Dieu, auquel nous sommes invités à donner une réponse. Or, si nous ne sommes uniquement préoccupés à tenter des expériences religieuses ou des sensations mystiques, dans cette recherche et ces expériences il n'y a pas de place pour Dieu. Cette démarche signifie aussi que Dieu a besoin des pauvres en esprit, de ceux qui ont cessé de croire à leur propre enrichissement. C'est seulement en ce que l'homme n'est pas qu'il peut participer à ce qu'est Dieu. Notre tâche consiste à créer le vide que Dieu peut remplir.

La foi est ainsi préoccupation d'un au-delà. En ce sens, elle dépasse toutes les autres. Ce qui est curieux, pour Barth, c'est que le fait que la foi affecte l'homme n'a pas de réponse toute faite. En fait, toutes les solutions aux problèmes éthiques ne sont pas du domaine de la foi mais du domaine de la loi. Elles sont du ressort de règles fixes comme celles énoncées dans le Décalogue ou le Sermon sur la Montagne. Ces réponses ne tiennent pas compte du fait que la volonté de Dieu n'est pas une vérité abstraite, mais une vérité présente et actuelle et qui est faite pour chacun de nous. Lorsqu'on a une réponse facile à une question éthique, c'est parce que très souvent elle ne prend pas en compte le fait que la question « que dois-je faire? » est immédiatement suivie de la question: « puis-je le faire? ». Celle-ci, en particulier, a le don de toujours réduire à néant notre monde imaginal et de nous faire retomber dans notre monde réel. Sur le plan éthique, nous nous retrouvons et nous sommes toujours, autant que nous sommes, dans la même situation que saint Paul lorsqu'il dit « je ne fais point ce que je veux, je fais ce que je hais »⁵⁸. Ceci est une interprétation des rapports que l'homme entretient avec Dieu. Ils sont identiques à ceux que notre monde réel entretient avec notre monde imaginal. Le monde réel fait ce que le monde imaginal ne voudrait pas qu'il fasse et le monde imaginal voudrait que nous fassions ce que nous ne faisons pas. Ici, il s'agit du mal au sens moral puisque l'homme est dans ses rapports avec lui-même. Il ne s'agit pas du péché qui est uniquement dans un rapport de l'homme à Dieu. Le péché est une révolte contre Dieu.

Conséquent avec lui-même sur ce sujet, Barth affirme que tous les systèmes de morale ne sont, en fin de compte, que des chimères dont les ailes viennent se briser au contact des réalités de l'existence. Mais s'il en est ainsi, ceux qui vivent par la foi, c'est-à-dire ceux qui ont rencontré le Dieu vivant ne peuvent pas partager l'enthousiasme général pour réformer, pour améliorer la situation présente du monde et de l'homme. En effet, celui qui vit de la foi sait ce qu'est le péché dans sa vie, dans celle des autres et qui est présent dans le monde. La christianisation du monde et des hommes est chose difficile sinon même impossible. La foi donne cette capacité de comprendre et relativiser tous les desseins de l'humanité parce que toute morale est inefficace. Tout ce qui réside dans le monde imaginal est vain et inefficace dans notre monde réel. La réalisation de l'espérance n'est possible qu'au

⁵⁷ cf. Maria DARAKI, *Une religiosité sans Dieu, Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Éditions La Découverte, Paris, 1989. Il existe des religions qui n'éprouvent aucun besoin de Dieu. Beaucoup de gens religieux se suffisent fort bien à eux-mêmes et se passent de Dieu.

⁵⁸ Rm, 7, 15.

prix d'un changement radical de l'existence humaine. Est-ce que pour autant, il faut abandonner tout ce qui se trouve dans notre imaginal et le laisser de côté comme une oeuvre à jamais impossible à passer dans notre monde réel? Doit-on ne rien faire? Barth répond que non, il faut se tenir debout, comme Abraham: « Nous voyons Abraham... trouver là où, manifestement, il ne peut que perdre,... unir, là où, manifestement, tout est déchiré, ... tenir debout, là où, manifestement, on ne peut tenir debout. Nous l'entendons dire Oui, là où, manifestement, d'en bas comme d'en haut, seul subsiste le Non »⁵⁹. Et, si l'homme a cette capacité de se tenir debout, ce n'est pas parce qu'il est un homme « religieux » mais parce qu'il a la foi: « L'homme n'est pas debout devant Dieu en tant qu'homme "religieux", pas plus qu'en quelque autre qualité *humaine*, mais bien dans la qualité *divine* dans laquelle le Christ se tint devant Dieu à l'heure où sa "conscience religieuse" consistait dans le sentiment conscient d'être abandonné de Dieu »⁶⁰. Un chrétien qui vit par la foi travaille, agit là où il a été placé. La manière de travailler d'un homme qui a la foi diffère de l'homme religieux dans ce sens où il n'est pas bercé d'illusions, où il ne prend pas son monde imaginal pour son monde réel. Par conséquent l'homme qui a la foi persévère par obéissance sans être découragé, même s'il n'obtient pas de résultat. La foi est obéissance personnelle à un Dieu personnel et ne dépend pas de la réalisation de fins terrestres. Ce qui fait un homme qui a la foi se décide entre Dieu et lui-même. D'un autre point de vue, la mission d'un homme qui a la foi est une protestation contre les idoles humaines, où qu'elles soient, qu'elles s'appellent capitalisme ou communisme, nationalisme ou internationalisme. Barth affirme que la protestation de l'homme qui a la foi est révolutionnaire, pas au sens ordinaire du terme, dans le sens où la révolution que le message chrétien proclame est d'une autre nature. C'est un message qui proclame la révolution de tout ce qui est humain, la révolution du révolutionnaire aussi bien que celle du conservateur.

3. Structure et méthode chez Karl Barth (III). Développements

Ce paragraphe présente les trois piliers de la théologie de Karl Barth, à savoir Révélation, Incarnation et Prédication dans l'herméneutique du face-à-face monde réel et monde imaginal qui est aussi le face-à-face de l'homme avec Dieu: « Au face à face concret et quotidien entre Dieu et l'homme, face à face dont la réalité ne devient évidemment possible que par la Parole de Dieu elle-même, doit alors correspondre l'événement humain de la prédication, c'est à-dire que le prédicateur doit alors faire comprendre aux hommes de son temps, en termes appropriés, la promesse faite à l'Eglise »⁶¹.

⁵⁹ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, traduit de l'allemand par Pierre Jundt, Éditions Labor et Fides, Genève, 1ère édition 1922, 10ème édition 1967, p. 138, dans le commentaire de Rm 3, 17-18: « Espérant contre toute espérance ».

⁶⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁶¹ Karl BARTH, *Dogmatique*, *op. cit.*, 1, p. 57.

3.1. Révélation

Comment reconnaître Dieu tel qu'il est? Comment sortir du cercle vicieux de notre nature humaine? Encore une fois; lorsque Dieu parle et dans les limites où il parle, c'est-à-dire lorsqu'il se révèle à nous. La doctrine de la révélation est de celles qui, peu à peu, seront vidées de leur sens primitif à mesure que les théologiens essayent de les adapter aux tendances de la pensée moderne. Avec Barth, la doctrine de la Révélation reprend sa pleine signification critique. Elle veut dire ce qu'elle dit, à savoir que ce qui était caché devient manifeste. Sans la révélation, sans Jésus-Christ, Dieu est caché en vérité. C'est pure fantaisie de dire que le monde tel qu'il est, l'humanité telle qu'elle est, la nature telle qu'elle est nous révèlent Dieu. Au contraire, ce qu'ils nous révèlent, c'est ce qui n'est pas Dieu, Ils nous révèlent ce qui est relatif, temporel, dépourvu de sens, chaotique. Sans la révélation de Dieu lui-même en Jésus-Christ, nous ne pouvons que devenir de sincères athées. La réalité de nos vies n'est rien moins que divine. Dieu est caché, *Deus absconditus*; le caractère exceptionnel, original de la Bible est de donner à cette vérité la plénitude de son sens. Nous dépendons de Dieu, notre vie n'a de sens qu'en lui. Mais on ne peut renverser les termes de cette proposition. Lui est absolu, il est libre; nous ne pouvons expliquer Dieu, lui nous explique. Il est cet être totalement différent que nous ne pouvons connaître à moins que lui-même ne se révèle à nous, à moins qu'il ne soit aussi le Deus *līeoelai*vs. C'est là le mystère essentiel du message chrétien. Le Dieu caché est le Dieu révélé; le Dieu inconnu parle à l'homme en ce monde. L'Ancien Testament s'accomplit dans le Nouveau. Gardons-nous de nous méprendre sûr cette vérité en oubliant sa double nature. Le Dieu caché qui ne parle pas, qui ne pénètre pas en ce monde, ne serait point notre Dieu; mais le Dieu révélé qui ne serait pas un Dieu caché, pénétrant dans ce monde, ne serait point Dieu, Ce serait une vérité rationnelle et humaine (une idée de Dieu plutôt que Dieu lui-même) telle que la philosophie stoïcienne l'a conçue.

Dieu appartiendrait à la philosophie et à la religion des hommes, mais non au monde de la foi. Gardons-nous aussi de faire de cette révélation une idée abstraite, valable indépendamment de Dieu lui-même. La Bible, l'Eglise, le mariage chrétien, « bien plus » Jésus-Christ même, tel que nous le connaissons d'après la Bible, ne sont pas, en eux-mêmes, la Révélation. Il n'est pas vrai, comme semble le dire l'orthodoxie, qu'ils soient, dans le monde des hommes, comme des îlots divins en soi. Tous ne sont la révélation que dans les limites où Dieu, par eux, nous parle; tous ne sont la révélation que si, en eux, nous reconnaissons Sa voix et quand nous la reconnaissons. Ici encore, et ici singulièrement, nous devons reconnaître ce qu'il y a de limite et de paradoxal dans la condition de l'homme. Dieu se révèle lui-même en Jésus-Christ. Mais il se révèle en ce monde, la Parole a été faite chair. Elle a pris la forme humaine, une forme de ce monde; elle n'est donc pas isolée de ce qui est humain. La

question est plutôt telle que Kierkegaard l'a posée. Oui, il y a eu communication indirecte, « incognito ». La Révélation, ce ne sont pas les livres de la Bible, mais ils deviennent révélation si Dieu parle; ce n'est pas l'Église, mais celle-ci devient l'Église du Christ si Dieu fait usage d'elle; ce n'est pas le Jésus de l'Histoire, mais celui-ci devient la révélation de Dieu si, par lui. Dieu s'adresse à nous. Et néanmoins, c'est la révélation véritable et complète. La Bible, le Jésus de l'Histoire, l'Église appartiennent à ce monde, à ce qui est relatif, si nous les isolons du fait que Dieu, en eux, a parlé à l'homme, et que l'homme, en eux, a entendu sa Parole.

Il ne s'agit pas là d'une assertion superflue, d'une spéculation, il ne s'agit de rien moins que de ceci: toutes les certitudes fondées sur des autorités de ce monde auxquelles nous conférerions un caractère absolu, sont de fausses certitudes, Il n'y a d'autre autorité que celle de Dieu Lui-même parlant à l'homme.

Dieu appartiendrait à la philosophie et à la religion des hommes, mais non au monde de la foi. Gardons-nous aussi de faire de cette révélation une idée abstraite, valable indépendamment de Dieu lui-même. La Bible, l'Eglise, le mariage chrétien, « bien plus » Jésus-Christ même, tel que nous le connaissons d'après la Bible, ne sont pas, en eux-mêmes, la Révélation. Il n'est pas vrai, comme semble le dire l'orthodoxie, qu'ils soient, dans le monde des hommes, comme des îlots divins en soi. Tous ne sont la révélation que dans les limites où Dieu, par eux, nous parle; tous ne sont la révélation que si, en eux, nous reconnaissons Sa voix et quand nous la reconnaissons. Ici encore, et ici singulièrement, nous devons reconnaître ce qu'il y a de limite et de paradoxal dans la condition de l'homme. Dieu se révèle lui-même en Jésus-Christ. Mais il se révèle en ce monde, la Parole a été faite chair. Elle a pris la forme humaine, une forme de ce monde; elle n'est donc pas isolée de ce qui est humain. La question est plutôt telle que Kierkegaard l'a posée. Oui, il y a eu communication indirecte, « incognito ». La Révélation, ce ne sont pas les livres de la Bible, mais ils deviennent révélation si Dieu parle; ce n'est pas l'Église, mais celle-ci devient l'Église du Christ si Dieu fait usage d'elle; ce n'est pas le Jésus de l'Histoire, mais celui-ci devient la révélation de Dieu si, par lui. Dieu s'adresse à nous. Et néanmoins, c'est la révélation véritable et complète. La Bible, le Jésus de l'Histoire, l'Église appartiennent à ce monde, à ce qui est relatif, si nous les isolons du fait que Dieu, en eux, a parlé à l'homme, et que l'homme, en eux, a entendu sa Parole.

La théologie du XIXe siècle a suivi une méthode qu'on peut appeler « inductive » ou « ascendante ». L'histoire est premier, puis vient la révélation. L'histoire contient la Révélation, elle apparaît comme lieu de la Révélation. C'était l'idée des sciences religieuses, comprise et pratiquée au XIXe siècle: la catégorie de Révélation renvoie à une forme de manifestation du divin ou de l'absolu. Avec Karl Barth, c'est une nouvelle relation de la Révélation et de l'Histoire. L'Histoire est le prédicat de la Révélation. Ce qui est premier, c'est

la Révélation, elle contient l'Histoire, et non l'inverse⁶². La manifestation de Dieu précède l'histoire. La Révélation est le sujet, l'Histoire est son prédicat. Ceci n'est pas une négation d'une problématique philosophique de la Révélation et de la manifestation Barth est bien conscient de l'existence de celle-ci. Il part en fait de la différence entre le temps de Dieu et notre temps. Le temps de Dieu, en tant que temps théologique, n'est pas identique ou analogue à la temporalité développée par Augustin et reprise par Martin Heidegger. Augustin réduit d'une certaine manière le passé, le présent et le futur à être des catégories de l'âme humaine. Heidegger ne voit dans le temps aucune ouverture sur Dieu. Pour Barth il s'agit là de réductions. Le temps de Dieu n'est pas la simple projection du temps humain. A l'inverse d'Emmanuel Kant pour qui l'espace et le temps sont des formes qui conditionnent l'expérience humaine, Barth affirme que le temps humain est un temps que Dieu met à notre disposition. De plus, il convient de prendre en compte une distinction supplémentaire. Le temps de l'homme est marqué par la chute, il est distinct, en cela, du temps que Dieu a créé de toute éternité. Il convient alors de penser un temps spécifique, le temps de la Révélation. La Révélation « pénètre dans le temps, ou plutôt elle l'assume. Mieux encore: elle crée son propre temps »⁶³. Dans cette formulation, il y a un temps spécifique de la Révélation, distinct du temps humain ou même du temps créé. Alors que dans l'autre affirmation le temps existe de manière antécédente, ou au moins logiquement. Barth récuse la manière traditionnelle de poser la question des rapports entre révélation et histoire⁶⁴. Vouloir déduire la Révélation de l'histoire revient à une « méconnaissance déplorable de l'essence même de cette révélation »⁶⁵. On ne peut en effet trouver la Révélation de Dieu dans l'histoire qu'à la condition de comprendre au préalable ce qu'est la Révélation, et surtout quel Dieu en est le sujet. La Révélation de Dieu dans l'histoire est ainsi, au sens strict, une autorévélation et non la Révélation de quelque chose qui serait indépendant de celui qui révèle et de celui qui se révèle. Pour Barth, il n'est plus question de parler de la Révélation en termes d'histoire sainte, de sur-histoire, de pré-histoire ou d'une histoire qualifiée. La Révélation, au sens de Barth, est

⁶² Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 3, pp. 1-42: « La liberté de Dieu pour l'homme », pp. 43-112: « Le temps de la révélation » et pp. 113-160: « Le mystère de la révélation ».

⁶³ *Ibid.*, p. 48. Barth prend ici ses distances par rapport aux thèses qu'il avait développé dans l'Épître aux Romains: « Qu'on me permette ici de mettre en garde contre certains passages de mon commentaire de l'épître aux Romains, où il est question de la révélation transcendante, limitant ou déterminant le temps. Il sied de se souvenir que ce livre est né à une époque où régnaient en maîtres l'historicisme et le psychologisme, pour qui il n'y avait de révélation qu'immanente, relative, infra-temporelle, subjective, etc... Contre cette attitude de repli, une réaction était nécessaire. C'est dans ce contexte qu'il y a lieu d'interpréter mon *Romerbrief*, et notamment les passages auxquels il vient d'être fait allusion. Mais, à les reprendre aujourd'hui, on s'aperçoit aisément que Jean 1, 14 n'y trouve pas son compte ».

⁶⁴ *Ibid.*, p. 54: « Le problème « révélation et histoire », qui consiste à rechercher s'il est possible de considérer le temps humain en un quelconque de ses moments comme le temps de la révélation de Dieu, repose sur une méconnaissance déplorable de l'essence même de cette révélation » et Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 3, p. 62: « Les possibilités et aptitudes humaines vont dans un sens diamétralement opposé: *Tota natura hominis Evangelium legit et audit extra Christum velatum tamquam historiam civilem et miraculis ornatam* (B. ARÉTIUS, *Probl. Theol.* 1575 II, p. 734 s.). Devant la révélation dans l'histoire, nous ressemblons constamment au chameau incapable de passer par le trou d'une aiguille: "Cela est impossible aux hommes..." (Matth. 19, 24 ss.). *Verbum enim caro factum est et sapientia incamata ac per hoc abscondita nec nisi intellectu attingibilis, sicut Christus non nisi revelatione cognoscibilis* (LUTHER, *Schol.* sur Rom. 3, 11, *Fi.* II 75, 15) ».

⁶⁵ *Ibid.*, p. 62.

la mise en scène souveraine d'un Sujet transcendantal. Par conséquent, on peut et on doit parler d'abord de Révélation, et après coup, on peut parler d'histoire: « il y a lieu d'affirmer: la révélation devient histoire; mais on ne peut pas dire: l'histoire devient révélation. En bref, dans la phrase "Dieu se révèle" et dans les applications qu'on en peut faire, Dieu est et reste le sujet. Cette phrase perd tout son sens ou, dans tous les cas, elle perd le sens que lui attribue la révélation attestée par l'Écriture, dès qu'on lui donne un autre sujet que Dieu, dès qu'on en fait une simple affirmation sur le temps comme tel, sur l'histoire en soi ou sur certains contenus historiques pris en eux-mêmes (p. ex. sur le "Jésus historique" !) »⁶⁶. L'intention théologique de Barth⁶⁷ est de penser Dieu comme sujet de la Révélation et non comme un prédicat accidentel de l'histoire ou de la réalité. Barth introduit une dialectique de la religion et de la révélation⁶⁸.

Le propos de Barth est une dialectique, en trois temps, sur les rapports entre la religion et la foi. Dans un premier temps, la foi chrétienne est l'assomption (dans le sens de « relève ») de la religion, un sens négatif⁶⁹. Dans un deuxième temps, la foi assume totalement la religion. Dans un troisième temps, la foi la dépasse et l'accomplit.

La Révélation apparaît, elle est une vision, elle est dans le monde imaginal. La Révélation inclue en elle-même une histoire, sa propre histoire, c'est-à-dire le devenir, le déplacement, tout ce qui a rapport au « dévoilement ». Elle est un secret qui se dévoile. Dans le monde imaginal, elle prend corps au sein d'une parole et d'un silence. La Révélation s'identifie à un processus de concrétisation, « métaphore de dévoilement » de ce qui demeurerait voilé. Elle est une descente dans le monde réel par l'opération d'interprétation. Si la Révélation a cette capacité de passer du monde imaginal au monde réel, c'est l'interprétation, l'herméneutique que nous faisons de son apparition dans le monde imaginal. C'est l'interprétation de ce qui arrive dans le monde imaginal qui permet sa descente dans le monde réel. L'interprétation de notre monde imaginal transforme son contenu en monde réel. La Révélation demeure avant toute chose une *ex-pression*, autrement dit, une sortie hors du monde imaginal vers le monde réel. La Révélation apparaissant dans notre monde imaginal, nous pouvons dire qu'elle vient du « dehors des choses » (Louis Aragon) ou encore que le lieu d'où elle vient c'est « de l'autre côté du miroir » (Lewis Carroll). Elle a son propre temps, comme le dit Barth, le monde imaginal a lui-même son propre temps dans lequel se meuvent nos images. La révélation est une « mise-au-monde » de notre monde imaginal, elle est l'acte

⁶⁶ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 3, p. 56.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 43-112: « Le temps de la révélation ».

⁶⁸ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 4, pp. 1-42: « La révélation de Dieu comme assomption de la religion ».

⁶⁹ L'assomption est une forme de relèvement permettant de passer de l'invisible au visible. Cf. Georges DIDI-HUBERMAN, *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, collection « le temps des images », Paris, 2007, p. 123: « il est invisible pour qui le cherche dans le visible. Mais le visible demande à être *relevé*, en un sens quasi hégélien: il exige son *assomption* — formule incarnationnelle classique — par le divin et, par là même, se rend capable d'inclure toutes les contradictions du figuré et de l'infigurable. C'est alors qu'il devient *le visuel*, définissable, déjà, comme travail de l'antithèse visible, paradoxe en acte de la visibilité, travail du dissemblable et de l'insoutenable — là où *le visible* cherchait, lui, ressemblance et convenance de l'aspect ».

par lequel ce qui apparaît dans notre monde imaginal vient dans notre monde réel. Dans ce passage, l'âme prend conscience que sa réalisation dépend de son imagination active et du monde qu'elle imagine.

Alors, se pose la question de savoir comment il se fait qu'une situation de notre monde imaginal se réalise, c'est-à-dire passe dans notre monde réel. Pour cela nous pouvons facilement nous en rendre compte en établissant la différence avec le concept. Le concept n'est pas « mon concept », il est le concept pour tous. Or, ce qui se révèle, qui est dans mon monde imaginal, s'adresse à l'âme. Le contenu du monde imaginal est présence de l'âme à soi-même. Or, plus l'âme imagine, plus elle se révèle à elle-même, ce qui fait qu'il y a une corrélation directe entre le mode du connaître et le mode d'être. Pour l'âme, une augmentation du connaître est une augmentation d'être. Le monde imaginal a cette capacité de métamorphoser son essence en existence. Et, c'est la raison pour laquelle la Révélation est d'abord dans le monde imaginal, puis descend dans le monde réel. Nous pouvons reprendre les affirmations de Karl Barth selon lesquelles ce qui est premier, c'est la Révélation, parce qu'elle est dans le monde imaginal, ce qui est second c'est notre histoire car elle est dans notre monde réel. Le temps de Dieu (celui de la Révélation) précède le temps de l'homme. La Révélation est descente du monde imaginal vers le monde réel parce qu'elle invite l'âme à une réalisation plénière du sujet tout entier. Être présent à soi-même, à son monde imaginal, c'est être « soi-même » présent au monde.

Mon monde réel (ma réalité) trouve sa légitimité et sa finalité dans la réalisation que lui révèle mon imagination. Le monde imaginal est créateur, il assume le mouvement qui va de la réalisation à la réalité de cette réalisation. La Révélation, dont le propre est d'être « apparition », donc dans le monde imaginal qui est le lieu de ce qui « apparaît », est « mise au réel ». La réalité de la Révélation trouve sa légitimité et sa finalité dans la réalisation que lui révèle le monde imaginal. Par ailleurs le mode sur lequel le monde imaginal descend dans le monde réel est celui de l'impératif. En effet, il n'y a pas négociation, discussion entre les mondes réel et imaginal, ou contestation que le monde réel opérerait envers le monde imaginal. Le monde imaginal descend dans le monde réel de façon impérative, ce qui arrive dans le monde réel est une injonction, un commandement du monde imaginal. Dès que les images apparaissent dans le monde imaginal, le sujet est mis au réel en cet instant précis. L'existence réelle est soumise à un impératif, le monde est un monde réel mis à l'impératif. Le réel est révélé par un processus de l'imagination, il est à la fois ce qui donne sens à nos vies et ce qui communique de la valeur à nos existences. Cette descente du monde imaginal dans le monde réel, montre que l'imagination est le mouvement qui permet dans lequel s'effectue le passage de l'essence à l'existence. La finalité s'incarne dans le monde réel, le métaphysique et l'éthique se rejoignent. C'est le sens de cette injonction, du commandement, de l'impératif.

Le passage du monde imaginal au monde réel est un « faire être » des images. L'être n'est pas un étant, il n'est pas producteur d'« étants ». Le monde qui vient à l'être, c'est un monde d'apparition (imaginal) qui descend dans le réel. La cause de la réalité n'est pas une

chose, elle est un impératif, en tant que commandement de Dieu. L'existence n'est pas dans l'ordre de la création, elle est dans l'ordre du commandement. Ordre et création ne font qu'un. Ni la création, ni le commandement n'a la prééminence l'un sur l'autre. Le commandement est en lui-même la façon d'exister, d'authentifier son existence. Si le monde réel possède deux ordres de compréhension, la compréhension intelligible et la compréhension sensible, c'est parce que le monde imaginal possède ces deux modes de compréhension qui sont en fait deux modes d'être de l'impératif. Le mode de l'intelligible est responsable de la réalité essentielle, le mode du sensible responsable de la réalité existentielle.

Dire que Dieu se révèle, c'est dire que son commandement est rendu présent dans le monde réel d'un existant singulier qui en a été investi dans son monde imaginal. Le sujet transforme cet impératif en indicatif, le commandement devient un agir, l'ontologique devient éthique, l'élection devient création. L'impératif devenant l'indicatif, c'est aussi le temps de Dieu qui devient le temps de l'homme. L'élection devient création permet à Barth de dire que la Révélation crée son propre temps.

3.2. Incarnation

Le monde imaginal est épiphanie et théophanie, comme nous l'avons vu, puisque les images apparaissent et ont à voir avec ce qui se passe « de l'autre côté du miroir ». Nous allons parcourir, ici, un chemin en trois étapes: comprendre l'image comme une théophanie, puis l'imagination comme instance créatrice, enfin le monde imaginal qui fait glisser la notion de théophanie vers celle d'incarnation.

L'image n'est pas seulement épiphanie, elle est aussi théophanie. Nous avons vu que le monde imaginal est dans l'ordre de l'apparition, il se différencie du monde réel dans le sens où laisse apercevoir un sens caché. La transparence (au sens de dévoilement de quelque chose de caché) est constitutive de son mode de fonctionnement, le monde imaginal paraît à travers quelque voile, il laisse apercevoir un sens caché, quelque chose de caché. La fonction de la transparence est de corriger le réel. La transparence permet un retour du monde imaginal vers le monde réel. Traverser (ou empêcher) la transparence c'est par contre abolir tout retour. Il faut laisser l'image « apparaître » pour qu'elle revienne vers le réel et nous renvoie un sens. Elle est épiphanie. Mais elle n'est pas seulement épiphanie, elle est aussi théophanie dans ce sens où le monde imaginal n'est pas seulement composé d'images, mais elle est, d'une certaine façon, l'oeil même qui aperçoit l'image. La théophanie n'est pas seulement une image, le monde imaginal n'est pas dénué d'âme, il est pourvu d'un regard vers le monde réel. En effet, il y a un retour du monde imaginal vers le monde réel, puisque le réel se corrige par rapport à ce qu'il se voit dans son monde imaginal.

L'épiphanie est l'apparition de l'image, la théophanie est le mouvement qu'accomplit l'oeil dans l'image qui regarde le monde réel et qui le transforme. Le monde imaginal est animé par une âme et un oeil qui pose un regard sur le monde réel. Ce regard

transforme, modifie le monde réel. Cette âme naît à ce qu'elle est, c'est-à-dire qu'elle est au moment de l'apparition des images. Au moment où l'âme naît, elle crée l'image. Le monde imaginal est capable de création. Si l'on veut découvrir ce qui est caché, si l'on veut que le caché se dévoile, il faut regarder dans le miroir car ce qui se montre dans le miroir n'est pas visible dans le réel. C'est dans le monde imaginal qu'on découvre ce qui se cache dans le monde réel. Il y a une transparence, le monde réel recèle des choses cachées qui se découvrent dans le monde imaginal. Ce qui se dévoile est théophanie. L'oeil de l'âme a la capacité de réfléchir, de rendre visible ce qui est caché, il fait apparaître, ce qui permet de l'approcher. Ainsi, l'oeil de l'âme devient miroir. Que veut dire théophanie très exactement? Sa fonction est de faire du monde imaginal un élément de la connaissance de soi. La théophanie est d'abord vision de mon monde imaginal puis vision de Dieu. La théophanie est apparition dans le monde imaginal, elle se révèle être méditation pour une nouvelle connaissance de soi. Entre les mondes imaginal et réel, dans le face-à-Face, il y a coïncidence. Le monde imaginal n'établit pas une confusion des images avec le monde réel, les images ne sont pas le monde réel. L'image réfléchit le monde réel afin de le connaître. Par la réflexion, l'image établit une connaissance du monde réel, comme le miroir dans lequel se reflète le visage permet une compréhension de soi-même. Le monde imaginal reste de son côté, le monde réel reste de son côté également, ce que le monde imaginal évoque est la réalité. Entre les deux, il y a à la fois opposition et coïncidence. Bien que le monde imaginal soit en général considéré comme peuplé d'images sans relation avec la vérité, elles semblent, ici, comme des corrections au monde réel, rendant ainsi une meilleure connaissance du monde réel, voire permettant d'accéder à plus de vérité. Les images corrigent la vision, la réajuste. C'est en formulant ce principe de coïncidence des opposés que Nicolas de Cuse montre que l'Invisible s'auto-révèle dans le visible: « les visibles sont les images véridiques des invisibles et le Créateur peut donc être vu cognitivement par les créatures comme dans un miroir et en énigme. Et quoique chaque image semble atteindre à une ressemblance avec le prototype..., il n'y a pas d'image à ce point ressemblante ou égale au prototype ». Avec Lewis Carroll, nous avons vu que l'homme qui se voit dans le miroir est son opposé (Alice qui tient une orange dans la main droite voit cette orange dans sa main gauche). D'après Nicolas de Cuse, une notion n'apparaît qu'aussitôt doublée de son contraire, de même qu'une affirmation comporte nécessairement en puissance la négation de son propre contenu. La tension, conflictuelle, qui prédispose l'esprit est celle de l'opposition entre le monde imaginal et le monde réel, la pensée est un lieu de nulle chose ou bien un non-lieu où l'apparence se produit⁷⁰. Dès lors, nous

⁷⁰ Il est vrai que la pensée a besoin du corps comme la vision a besoin de l'oeil, comme tous les miroirs, concave, convexe, rectiligne et cylindrique, ont besoin de la cuilfer, de sa matière polie et de l'unité de sa forme pour être miroirs, mais il n'est pas dans l'essence de la réflexion d'avoir telle forme plutôt que telle autre, même si la réflexion prend nécessairement une forme, celle de tel miroir plutôt que de tel autre, pour s'individualiser. En ce sens, la réflexion est indépendante du miroir: que celui-ci vienne à se briser, et les proportions de la forme réfléchissante disparaissent tandis que la réflexion demeure. L'image vivante permet de penser la continuité d'un mouvement, le miroir vivant montre la permanence de la réflexion après la destruction de son support. cf. Nicolas de Cuse, *De mente cap.*, V, p. 60, cité par Agnès MINAZZOLI, *La lumière et l'ombre, op. cit.*, p. 37, note 27: « Nicolas de Cuse refuse l'innéisme

pouvons admettre que la philosophie de Nicolas de Cuse est une philosophie qui accorde la priorité à la dialectique du monde imaginal et du monde réel. Par conséquent, elle peut offrir, au long de notre recherche, les points de repère essentiels pour penser la création, le miroir et l'image, et donc l'incarnation. Le monde imaginal rend le monde réel opaque par les inversions qu'il reflète et langage hésite, tâtonne, multiplie les précautions. Monde imaginal et monde réel doivent être maintenus à distance l'un de l'autre, sans jamais prétendre les réduire ni les asservir l'un à l'autre.

La perception de la foi est d'abord la perception d'une figure qui s'offre au regard de tous. La foi n'est pas d'abord exigée sous la forme d'une confiance aveugle qui recevrait ensuite, le cas échéant, une vision du Dieu auquel elle s'est soumise sans le connaître. La foi est dans l'ordre de la vision: « la forme centrale d'évidence, dont dépend tout le reste, est la perception de la figure divine objective de Jésus-Christ, qui n'est pas "crue", mais "vue" »⁷¹. Ce qui est vu est l'homme Jésus, ce qui suffit pour saisir l'incarnation. Le Christ s'atteste en sa divinité en tant qu'homme et non sous la forme d'une image. Il est Dieu fait chair. Celui qui non seulement se donne à voir, mais se définit comme Dieu d'amour qui se donne absolument jusqu'à la chair, donc jusqu'à la mort. Le croyant n'a besoin que du visage humain du Christ pour comprendre qu'il s'agit là du Dieu qui s'est incarné. Il doit croire en ce qu'il voit, c'est-à-dire dans le Christ. En ce sens, la vision du croyant et du profane est la même, et pourtant absolument autre. Là où le profane ne voit qu'un homme, le croyant voit la gloire du Dieu qui s'est fait homme, « Dieu qui devient homme pour mourir et ressusciter, est l'unique gloire qui paraisse de Dieu dans le monde »⁷². La foi est « acte théologique de perception »⁷³. L'homme Jésus est la visibilité du Dieu fait homme. Ce que le Christ donne à voir, c'est lui-même. La foi n'est pas une foi dans un invisible signifié, mais une foi qui habite le visible et qui voit dans la création et dans l'incarnation la matière de sa croyance, « le contenu ne se trouve pas derrière la figure, mais en elle »⁷⁴. Le Christ fait sens, parce qu'il est en lui-même son propre sens. L'incarnation n'est pas indiquée par le Christ, elle est en lui, elle est lui-même. Incarnation n'est pas imitation, ressembler au Christ n'est pas se laisser pousser la barbe ou parler en paraboles. Cela n'est qu'imiter, suivre l'aspect du Christ. Paul donne le vrai sens de ressembler au Christ: « Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ »⁷⁵. Il faut donc « revêtir » le Christ comme le Christ a « revêtu » la chair; il faut habiter en lui, si l'on peut dire, lui être « inhérent », au sens même où Tertullien⁷⁶ parlait de l'enfant à naître *inhaerens* dans le ventre

platonicien. Pour être individuée, la pensée doit s'incarner dans un corps, et c'est incontestablement pour son bien que la pensée fut placée par Dieu dans un corps ».

⁷¹ Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix, op. cit., Apparition, II/1, p. 171.*

⁷² *Ibid.*, p. 182.

⁷³ *Ibid.*, p. 171.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁵ Col 1, 24.

⁷⁶ C'est Tertullien qui a magistralement établi la différence entre incarnation et imitation. Notons l'importance que Tertullien attache à soutenir l'identité de Dieu. Dieu n'est pas qu'un Dieu de la philosophie garant de la vérité et de l'ordre raisonnable du monde. Il aime tellement l'homme au point de s'incarner Lui-même en son Fils et de promettre tout homme à la Résurrection, chair et âme. Dieu a créé

de sa mère; il faut, non pas suivre l'aspect, mais, ainsi que toute la tradition le dira, suivre les *vestigia*, les empreintes du Christ.

3.3. Prédication

De même que la grande découverte de Luther a été la justification par la foi comme question centrale au cœur de notre vie⁷⁷, on peut affirmer que la découverte de Karl Barth est que la prédication est l'avènement de la parole de Dieu ici et maintenant parce que « la Dogmatique a pour tâche d'éprouver les paroles de l'Eglise pour discerner si elles sont appropriées dans leur expression humaine au service de la parole de Dieu »⁷⁸.

Chaque chrétien est appelé à être porteur de la parole de Dieu. Le chrétien est un témoin responsable de la parole de Dieu. Le mot de témoin traverse la Dogmatique comme un fil directeur. Il désigne la réponse humaine à la parole de Dieu. Le rôle du chrétien est d'être auditeur de la parole de Dieu pour en devenir acteur. Le témoignage de « chrétien » signifie « martyr qui atteste le Christ », qui a le pouvoir d'effectuer cette déposition. Le chrétien ne met pas en valeur sa parole ou sa fonction dans la parole qu'il émet. Il produit un événement dans la parole qu'il prononce. Cet événement est un engagement. Au sens fort du terme, un témoin donne sa vie pour ce service. Chaque chrétien est donc ministre de la parole de Dieu. La parole de Dieu ne peut se dérober à un appel impératif⁷⁹.

Ensuite, Karl Barth situe la mission du chrétien dans l'élection que Dieu a faite de toute éternité⁸⁰. L'homme est un acteur dans le projet de Dieu, projet qui est centré sur Jésus-Christ, dont au sein du cercle des élus, en Église⁸¹. Ce sont les chrétiens qui sont appelés à être témoins du Christ, serviteurs de la Parole, ils le font dans la communauté et en Église. Rappelons que le titre du « gros livre » (expression de Georges Casalis)⁸² est *Dogmatique* en

l'homme non seulement en tant qu'être de raison, doué d'une âme proche de sa divinité, mais aussi et en premier lieu comme être de chair. Dieu est l'auteur de la chair. Cf. Jérôme ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire, l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Préface d'Yves-Marie Duval, Beauchesne, collection « théologie historique » 115, Paris, 2001, pp. 195-313.

⁷⁷ Lucien FEBVRE, *Martin Luther, un destin*, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Paris, 1988, p. 31-36: « Ce qu'est la Découverte ».

⁷⁸ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 5, p. 326.

⁷⁹ La question du temps utilisé par Dieu sera reprise dans l'« Érotématique: les stades du questionnement » et dans la justification car justification s'exerce sur le mode impératif, elle est commandement de Dieu.

⁸⁰ Nous verrons aussi, dans le chapitre sur la justification que l'acquiescement de l'homme est une décision éternelle de Dieu. Elle résulte d'un droit qu'il possède et qu'il exerce sur l'homme. Sa décision est un commandement.

⁸¹ Au terme d'Église, Barth utilise de préférence le terme de communauté pour englober dans son horizon aussi bien l'Église chrétienne que le peuple d'Israël. Dans cette perspective la communauté est le lieu de la foi, le lieu où le témoignage par lequel Dieu apporte sa bonne volonté est vraiment perçu, attesté en réponse, une fois reconnu. L'Église de Karl Barth n'est pas une collectivité mais une communauté concrète d'individus croyant en Jésus-Christ et responsables, une christocratie fraternelle. Pour Paul, le baptême était l'appartenance à la communauté. Hans KÜNG, *L'Église*, traduit de l'allemand par H. Rochais et J. Evrard, Desclée de Brouwer, Textes et Études Théologiques, Paris, 1968, pp. 288-289: « D'où vient l'idée, également exprimée par saint Paul, que le baptême signifie participation à la mort et à la résurrection du Christ? Cela est contesté. Dans le monde hellénistique, il suffisait de prendre le baptême au sérieux comme un rite d'initiation de la communauté pour y voir, par comparaison avec les rites hellénistiques d'initiation, une mort et une résurrection communes avec la divinité ».

⁸² Georges CASALIS, *Portrait de Karl Barth*, Labor et Fides, Genève, 1960, p. 68-69: « Disons encore que dans cette période, à la fois troublée et passionnante, la *Dogmatique* continue de paraître à un rythme

français pour *Dogmatique ecclésiastique* en allemand⁸³. La vocation chrétienne, qui est donc élection en Jésus-Christ est une parole précise adressée à un individu, un commandement réquisitionnant un homme particulier, qui s'inscrit dans le cadre d'une communauté. Nul ne peut témoigner de Jésus-Christ en dehors de l'Eglise où s'accueille la proposition de salut: « l'Eglise est le lieu où réside la gloire de la Parole »⁸⁴. La prédication se caractérise essentiellement par son identité ecclésiale⁸⁵.

Ceci étant posé, Karl Barth récuse très nettement une définition plus précise, sur le terrain juridique ou historique, utilisée dans la notion « de succession apostolique ». Le Saint Esprit n'a pas à être transmis d'un homme à un autre dans le cadre d'une institution. D'autre part, il se démarque de Calvin en refusant les deux notions de religion et d'institution contenues dans le titre de l'ouvrage principal de Calvin, *L'Institution de la Religion chrétienne*, qui définit le ministère des pasteurs par la double charge de la prédication et de l'administration des sacrements. Au terme de la Dogmatique, il n'y a plus de sacrements, le baptême et la Cène sont à rattacher à la communion.

Puisque le lieu de l'autorité de l'Eglise n'est pas dans un pouvoir confié à un homme (un évêque) ou à un groupe déterminé (un synode), Barth prend la question sous la forme d'une autorité régulatrice de l'Église dans son ensemble, à travers *La confession de foi*. La confession de foi est une parole décisive que le chrétien et la communauté sont amenés à

accélééré: l'ouvrage s'épanouit, s'élargit, se ralentit et s'alourdit parfois, comme un fleuve qui arrive à son embouchure, mais il manifeste une extraordinaire maturité, une conscience professionnelle toujours aussi exemplaire, une bouleversante hauteur de vues. Dès 1945, avec le tome III/1, Barth s'engage dans la doctrine de la création qu'il va profondément renouveler: III/2 paraît en 1948; III/3 en 1950; III/4 en 1951. Puis en 1953, c'est le tome décisif sur la réconciliation, où est reprise toute la christologie, qui débute (IV/1); IV/2 paraît en 1956; IV/3 au printemps 1959. Le septuagénaire aborde gaillardement la fin du tome IV et parfois il sourit en expliquant que le tome V (traitant de l'eschatologie ou doctrine des fins dernières), il n'est pas indispensable qu'il l'écrive encore, puisqu'en somme c'est au Seigneur lui-même, revenant dans la gloire, qu'il appartient de mettre le point final, le seul véritable, à toute oeuvre théologique qui ne saurait qu'esquisser et annoncer ce point de convergence, cet Oméga de toute l'histoire humaine... ».

⁸³ « Kirchliche Dogmatik ».

⁸⁴ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 25, p. 201.

⁸⁵ Les catholiques critiquent durement l'absence de ministère institué dans l'Église. Patrice VIVARÈS, « La validité de la prédication dans la dogmatique de Karl Barth », *Recherches de Science Religieuse*, LXXI, 1983, pp. 109-120 (p. 111): « Il est par contre impossible d'obtenir dans la Dogmatique une réponse positive à des questions plus précises: au sein de l'institution un ministère de la parole doit-il être spécifié? Y a-t-il un magistère, une autorité régulatrice qui authentifie la parole de la prédication comme parole de Dieu? Émerveillé par la découverte que la tâche de tout chrétien est d'être témoin de la parole de Dieu, Karl Barth n'envisage jamais positivement la question d'un ministère spécifique de la parole. Cette question est esquissée dans le tout premier volume: « Le sermon est la tentative faite par un membre de l'Eglise qui en a reçu la vocation spéciale d'exprimer dans son propre langage et sous forme d'explication de la Bible la promesse de la révélation, de la réconciliation divines » (Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 1, p. 54). Le sermon, qui n'est pas le tout de la prédication mais son moment privilégié, est donc, dans ce passage, réservé à un prédicateur qui en a reçu la charge. Mais nulle part, dans la Dogmatique, n'est envisagée l'institution de ce ministère. Bien au contraire est regretté le fait que la prédication soit l'oeuvre d'une minorité: que quelques-uns et toujours les mêmes en soient directement responsables ne peut être qu'un « pis-aller pratique » (Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 16, p. 190). Aucune justification théologique n'est valable pour authentifier l'existence de ministres de la parole; Karl Barth récuse notamment la séparation entre une Eglise enseignante et une Eglise enseignée qui résulte de l'institution de ministères. La prédication de l'Eglise est le fruit d'une germination de la Parole dans le terreau de la communauté entière; « les renouveaux de la prédication sont provoqués non par de grands théologiens... mais par la communauté elle-même dont ces théologiens sont issus et dont ils sont les porte-parole » (Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 16, p. 191).

prononcer à un moment de crise, le parti-pris pour Dieu qui qualifie le groupe chrétien face à lui-même et face au monde et qui sert de critère à la vérité de la prédication⁸⁶. Au départ, la parodie du chrétien est une libre action, désintéressée, où le chrétien rend gloire à Dieu, puis elle devient événement de la confession de foi lorsqu'il se rend compte que « sa foi se trouve confrontée dans l'Église ou dans le monde ambiant à l'incrédulité, à la superstition ou à l'hérésie, qui la met en question, et qu'il est donné à cet homme d'élever une protestation, la protestation de la foi, précisément »⁸⁷. La confession de foi ne se veut pas être *a priori* une provocation, mais de fait, elle se reconnaît comme une protestation contre l'incrédulité. Elle constitue un acte de protestation interne; au nom de l'Église apostolique, un homme, puis une communauté sont appelés à confesser leur foi. Si la confession de foi est l'acte qui confère autorité à la communauté cette autorité vient de l'Écriture. « Une confession de foi est une formulation et une proclamation faites sur la base d'une consultation et d'une décision communes, de l'intelligence accordée à l'Église et dans un certain cadre de la révélation attestée dans l'Écriture Sainte »⁸⁸. Or, il se trouve qu'il y a des voix discordantes qui proclament la parole de Dieu. La prédication est donc, en un premier temps provisoire disparate, puis elle devient décision dans un deuxième temps pour affirmer une confession (confession d'Augsbourg, de Barmen, etc...). Le terme confesser désigne donc ce qui se passe lorsque le croyant, en tant qu'il appartient à Jésus-Christ affronte le monde extérieur.

L'articulation entre le croyant et l'Église est de même nature que celle qui existe entre monde imaginal et monde réel. La prédication est une épreuve, puisqu'elle se forme dans une période de crise selon Barth.

Dans la prédication, l'image (au sein du monde imaginal) cède le pas devant la parole (au sein du monde réel). Le problème de la prédication consiste à formuler un « autrement dit » qui est une injonction, un ordre qui ordonne et une connaissance qui est d'emblée obéissance. La prédication est un « dire » qui s'exprime à l'impératif (dans le monde réel) venant d'un « autrement dit » (dans le monde imaginal) qui s'est exprimé au vocatif. En effet, le mouvement du monde imaginal vers le monde réel est dans la structure appel/réponse, il s'exprime au vocatif. Le monde imaginal invente et il est créateur, il fait de sa parole l'oeuvre de son imagination créatrice. Il est capable d'inventer de nouvelles

⁸⁶ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 5, p. 134: « Nous demandons maintenant: en quoi consiste cette autorité authentique de l'Église? Après ce qui vient d'être dit, nous devons préciser cette question de la manière suivante: en quoi consiste la confession de l'Église au sens strict du mot, celle que je dois accueillir avec confiance et respect, que les uns doivent énoncer pour que les autres, qui l'écoutent, puissent ensuite témoigner à leur tour? On pourrait répondre d'emblée: elle consiste dans l'ensemble des voix qui se font entendre dans l'Église, dans le chœur (ou les chœurs) des pères et des frères qui attestent comment jusqu'ici, et singulièrement dans la communauté chrétienne, la Parole de Dieu a été et est écoutée et reçue ». *Ibid.*, pp. 163-164: « Mais lorsque nous l'aimons comme docteur de l'Église, c'est la voix de l'Église que nous entendons en l'écoutant. Ce qui revient à dire: nous acceptons qu'il nous explique l'Écriture sainte — car l'Église nous le désigne comme un serviteur de la Parole de Dieu. Ou mieux encore: nous mesurons son autorité à l'Écriture qu'il nous explique, ainsi qu'à la confession de fond de l'Église dont il s'est fait l'interprète à l'époque. Ainsi donc, dans les cas douteux, nous devons essayer de comprendre et de juger un docteur de l'Église selon le critère de l'Écriture et de la confession de foi, et non l'inverse ».

⁸⁷ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 15, p. 80.

⁸⁸ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 5, p. 165.

interprétations. Il est le siège d'un « autrement dit » dont le visage est une union asymétrique que forment Jésus et le Christ, l'humain et le divin.

Ainsi, nous sommes un « roseau pensant » dans notre capacité à comprendre, et un « roseau parlant » dans notre capacité à dire. La prédication consiste à faire passer une intelligibilité de signification vers une intelligibilité de système. Elle est possible grâce à notre faculté d'aller et venir librement de notre monde imaginal à notre monde réel. Nous avons la capacité de nous situer. La *Confession de foi* est une orientation du dire. La parole décisive que le chrétien et la communauté sont amenés à prononcer, selon Karl Barth, est la traduction de cette possibilité de s'orienter, et par conséquent, la prédication, consiste dans le passage du monde imaginal (parole au vocatif) au monde réel (parole à l'impératif). On comprend alors pourquoi l'Écriture a un tel rôle, aussi important. Le sens vient du monde imaginal dont le contenu est un texte et non un système. L'intelligibilité vient ensuite, lors de son passage dans le monde réel, qui est aussi passage de l'éthique à l'ontologique. De même que nous cherchons à dire ce que contient notre monde imaginal, le rôle du chrétien est de dire ce que contient l'Écriture. Ici, le mouvement identique à celui qui s'opère entre monde imaginal et monde réel. D'une part je tâche de comprendre le sujet que je suis par un récit qui m'atteste (sur le mode du vocatif), d'autre part j'ai une interprétation éthique de moi-même (sur le mode de l'impératif). Vis-à-vis de soi-même on est dans l'ordre de l'appel, vis-à-vis des autres dans l'ordre de l'injonction. Dans la prédication, le passage de la première phase de la Confession de foi au deuxième est passage d'un appel à une injonction. D'après Paul Ricoeur, il y a un lien très étroit entre l'attestation et l'injonction: « L'être-enjoint constituerait alors le moment d'altérité propre au phénomène de la conscience, en conformité avec la métaphore de la voix. Écouter la voix de la conscience signifierait être-enjoint par l'Autre »⁸⁹. Nous disons la même chose en affirmant que l'injonction est attestation du monde imaginal, lieu de rencontre avec Dieu. L'être-enjoint précède parce que le monde réel précède le monde imaginal et la vie imaginale anticipe la vie réelle.

Avec Barth, le doublet Écriture et Tradition devient le triplet Écriture, Tradition, Église et finalement le dernier mot appartient à l'homme. Et Karl Barth prend à son compte le principe réformé de l'autorité de la Bible. La confession de foi s'inscrit dans le cadre de ce principe. Si Karl Barth s'inscrit dans une tradition réformée où la prédication de l'Église se repère par rapport à des confessions de foi, il se réfère aussi aux dogmes antérieurs à la Réforme, qui de fait, s'ils sont authentiques, ont la même fonction qu'une confession de foi. Récusant toute définition du dogme comme vérité révélée indépendamment de la référence biblique.

⁸⁹ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, pp. 404-405.

CHAPITRE VI

La justification

L'angoisse naît inévitablement de la tension entre l'intensité de l'attente et l'improbabilité de la satisfaction. Quel est l'enjeu de cette situation, sinon la question de la raison d'être, de la justification non de l'existence humaine dans son universalité mais d'une existence particulière, singulière. La question est celle de la *légitimité* d'une existence, du droit d'un individu à *se sentir justifié d'exister comme il existe*. Cette question est eschatologique. Nul ne peut proclamer devant les autres, ni surtout devant lui-même, qu'il se passe de toute justification.

Or, si Dieu est mort, à qui peut-on demander la justification? On peut la demander au jugement des autres, lieu de confrontation de points de vue inconciliables comme le montre Kafka dans le procès. Les autres sont facteurs de jugements particuliers qui prétendent tous à l'universalité, d'affrontement permanent du soupçon et du démenti, de la médisance et de la louange, de la calomnie et de la réhabilitation. C'est un procès terrible où s'élabore le verdict, inexorable produit du jugement innombrable des autres. Joseph K., innocent calomnié, s'acharne à rechercher le point de vue des points de vue, le tribunal suprême, la dernière instance.

La question du *verdict*, jugement solennellement rendu par une autorité capable de dire de chacun ce qu'il est en vérité, revient à la fin du roman, à travers les interrogations ultimes, de Joseph K.: « Où était le juge qu'il n'avait jamais vu? Où était le tribunal suprême jusqu'auquel il n'était jamais arrivé ? »¹.

¹ Dans *Le procès* de Kafka, l'avocat, le peintre, le négociant, le prêtre sont des intercesseurs. K. entretient une relation avec chacun d'eux dans laquelle ils tentent d'exercer un pouvoir sur lui. Cette relation est une relation entre une attente, une inquiétude, et l'incertitude objective d'un avenir désiré ou redouté. Par le fait que son avocat s'ingénie à « le bercer d'espairs vagues et le tourmenter de vagues menaces » et non à le défendre, K. s'investit de plus en plus dans son procès. K. ne donne prise à

Il y a un fait anthropologique indiscutable, à savoir que l'homme est et se sait mortel, la pensée qu'il va mourir lui est insupportable ou impossible. La mort comme fin (au sens de « terme ») ne peut pas être prise pour fin (au sens de « but »), puisqu'elle représente, selon le mot de Heidegger, « la possibilité de l'impossibilité ».

L'homme est un être habité par le besoin de justification.

1. Le théâtre intérieur

En s'interrogeant sur la composante du sujet en tant que « réel-imaginal », nous allons mettre au jour l'importance du modèle judiciaire, à cause de cette conscience coupable, cette mauvaise conscience qui aiguillonne le désir, pour se dire, pour s'exprimer. Le procès n'est-il pas interminable? Le sujet semble motivé par l'obscur mais insistant sentiment d'une faute. Ce sentiment se traduit par la présence d'un imaginaire du tribunal, cette scène judiciaire qui s'impose.

Cette scène intérieure recomposée prend la forme d'une étonnante scène tragique, judiciaire et théâtrale à la fois. Un véritable « théâtre intérieur » se met en place dans lequel le sujet se joue à lui-même plusieurs rôles. L'avocat de sa propre cause, qui se sent tenu de répondre à un acte d'accusation injuste, se mue en procureur chargé du réquisitoire contre lui-même, devenu accusateur de son propre délit, et, en retour, apporte solennellement « sa vie » en témoignage d'innocence. Le sujet est « mis en examen » lors de la convocation par lui-même en tant que juge d'instruction, et convoqué devant le tribunal intime de sa conscience, et se présente en innocent présumé coupable. Devant notre conscience, tout se passe alors comme si la règle de la présomption d'innocence ne s'applique pas.

Convoqué pour des motifs aussi énigmatiques qu'insondables, l'accusé-accusateur, l'innocent-coupable qui confie à sa conscience ses doutes, son angoisse, « porte plainte » devant un tribunal intérieur chargé de l'entendre avec comme espoir secret d'être acquitté, d'être justifié, « à la base de toute introspection, il y a le goût de se contempler, et au fond de toute confession il y a le désir d'être absous »².

1.1. Le procès intérieur

Accuser, défendre, s'accuser, se défendre, porter plainte, exiger réparation, crier vengeance, en aura-t-on jamais fini avec le jugement? Le récit des faits qui jalonne l'existence du sujet et leur interprétation, tisse étroitement les motifs de la faute et de l'innocence. Le théâtre intérieur répond à l'intime nécessité de dire sa faute, une faute obscure, une faute mal connue ou inconnue, qui pèse sur la conscience coupable. Notre conscience est une conscience en instance de jugement, qui attend l'arrêt qui la délivrera. Il prend la forme d'un procès qui

l'appareil de justice que pour autant qu'il *s'intéresse* à son procès, qu'il s'en soucie. En retirant à son avocat le soin de sa défense, il déjoue les stratégies par lesquelles son défenseur visait à susciter son investissement dans le jeu et la dépendance à son égard.

² Michel LEIRIS, *L'Age d'homme*, Gallimard, collection « Folio », Paris, 1982, p. 13.

s'ouvre, dans lequel il est question de soutenir une cause, de convoquer des témoins à la barre, d'en appeler à un juge, à des juges ou au Juge, à l'arbitre suprême. Le sujet se défend et accuse, il s'accuse et refuse de se défendre, il oscille de la plaidoirie au réquisitoire, de l'attaque à l'apologie, il récuse autant la condamnation que l'acquiescement, il est en quête de justice, de justification.

Je suis coupable: mais de quoi ? Et devant qui plaider ? Je suis innocent : comment faire entendre ma défense ? Comment me faire entendre du juge ? Devant qui porter plainte ? À la différence du tribunal réel qui répartit les rôles et règle la circulation de la parole, le théâtre intérieur tolère la confusion des instances et l'instabilité des postures; ici, il se présente successivement, et parfois simultanément, en accusé et en accusateur, en témoin et en juge, et, par conséquent, les différents rôles se révèlent ici métamorphiques. Et devant ce tribunal où sa vie est mise en procès, l'accusé entend la voix du juge lui intimant l'ordre de se *déclarer*, de dire sans mentir, sans tricher, qui il est au juste. Le théâtre intérieur est, pour le sujet, à la fois une déclaration d'identité et une quête d'identification. Dans ce théâtre, il s'agit de dire non seulement *qui* je suis, mais *quel* je suis, dire ma « qualité » d'homme, qui ne se réduit pas à mon nom, à mes titres, à mes fonctions, à mon « être social », mais engage ce que je suis véritablement dans mon être intime. Dans cette perspective, l'exposé des faits, le récit des « gestes », importe moins que leur interprétation, que l'impact des affects émotifs afin de découvrir la « forme » propre de notre existence.

Par ailleurs, le procès intérieur semble nécessiter de tout se dire, d'oser tout se dire, en s'affranchissant des codes, il exige l'aveu de la « faute toute nue ». Mais que d'obstacles face à soi-même, celui qui prétend si bien ne rien vouloir se cacher ! L'aveu devient ainsi à la fois le défi que se lance le sujet et la justification de son entreprise. L'aveu semble alors pris entre liberté et contrainte, entre l'ordre reçu, à savoir « tout se dire », et la revendication du secret. Y a-t-il une loi intime qui exigerait la vérité et la liberté de parole, qui s'affranchirait de toute ruse ? Rien n'est moins sûr. Dans les *Confessions*, saint Augustin ne se reproche pas principalement d'avoir commis une mauvaise action. Ce qu'il le rend pitoyable c'est de monter un procès exemplaire, présentant un coupable, qui est convoqué devant le tribunal intime de sa conscience, et se voit sommé devant sa conscience de répondre de ses fautes. En visant la révélation de soi devant les autres, ce procès inscrit dans son contrat initial non seulement l'exigence de véridicité, mais encore l'obligation de dire, *d'oser* dire, *d'oser* dire *tout*. En fait, la pire des actions n'est pas aussi méprisante que de ne l'oser se l'avouer à soi-même. Ainsi, s'engager dans le labyrinthe de sa conscience, ce n'est pas seulement s'égarer ou risquer de s'égarer dans le chemin tortueux des aveux difficiles, c'est aussi s'engager dans la voie d'un auto-examen scrupuleux, où celui qui croit d'abord se connaître, rencontre bien vite les pires obstacles imprévus, tant est trompeuse l'idéale transparence du moi. Le procès intérieur ne conduit pas directement à une remise en ordre, il est plutôt révélateur du chaos intérieur de sentiments divers et contradictoires. A ce titre les *Confessions* de saint Augustin proposent l'analyse d'un sujet obscur à lui-même, scrutant sans

relâche ses ordures intimes, pour mettre au jour les contradictions d'un moi dramatiquement divisé. En méditant sur le fameux vol de poires commis à l'adolescence, qu'il ne se rappelle pas sans rougir au moment même où il y pense, il avoue ne point parvenir à comprendre les motivations de cet acte. En s'interrogeant sur ce plaisir qui ne résidait, enfin de compte, que dans la faute elle-même, il achève le récit et son commentaire, à la fin du livre II des *Confessions*, sur cette délicate question « Qui pourrait démêler ce noeud de difficultés si enchevêtré et si compliqué? »³. Comment ne pas se perdre dans ce dédale, véritable tour de nodosité, de plis, de replis, qui échappe à son propre contrôle, en effet? Le sujet découvre son propre labyrinthe: « le sujet c'est l'homme, trouvant une si extrême variété de jugements, *un si profond labyrinthe* de difficultés les unes sur les autres, tant de diversité et incertitude en l'école même de la sagesse, vous pouvez penser, puisque ces gens-là n'ont pu se résoudre de la connaissance d'eux-mêmes et de leur propre condition, qui est continuellement présente à leurs yeux, qui est dans eux »⁴.

La tragédie depuis ses origines est, sans doute, celle qui rend compte, au mieux dans notre monde imaginal, de ce procès intérieur. En effet, le modèle judiciaire s'impose de façon spectaculaire dans la tragédie grecque. La faute est un défaut de savoir, une erreur, une méprise due à l'ignorance, un égarement. Le schéma est le suivant: sans être éminemment vertueux et juste, ni éminemment vicieux et pervers, le héros (Oedipe, Thyeste, Phèdre ou Médée) tombe dans le malheur à cause d'une faute qui exige sanction et réparation. La tragédie exprime précisément la situation tragique de l'homme. C'est aux puissances d'en haut qu'est confronté le héros tragique « Rien, sans Zeus, s'accomplit-il parmi les hommes? Est-il ici rien qui ne soit l'oeuvre des dieux? »⁵ demande le chœur dans *Agamemnon* d'Eschyle. Sans la présence de cette transcendance, quelle que soit sa nature, pas de tragique. Un événement, dit Gouhier, « n'est pas tragique par lui-même, mais par ce qu'il signifie, et cette signification est tragique lorsqu'elle introduit le signe d'une transcendance »⁶. La transcendance ne se confond pas tout à fait avec un *Fatum* aveugle dont l'homme ne saurait rien, et qui se situerait entièrement au-dessus, en dehors de lui, elle est intériorisée par la conscience coupable qu'elle habite, elle est *une présence*. Le théâtre intérieur est ainsi marquée par un noeud de contradictions, par une alternative qui est d'avance insoluble. Le sujet apparaît alors lui-même comme un noeud de contradictions. Il ne saurait y avoir de tragique sans la présence d'une transcendance, mais d'une transcendance qui implique une forme d'immanence, ou de présence, il est à la fois libre et déterminé.

³ AUGUSTIN (saint), *Confessions*, II, 10, 18, traduit du latin par Louis de Mondadon, présentation par André Mandouze, Éditions Pierre Horay, Éditions du Seuil, Points, collection « Sagesse », Paris, 1982, p. 66. De son côté, Jacques Borel évoque lui aussi un soir au cours duquel il a eu des jeux amoureux avec sa cousine, souvenir d'enfance qu'il qualifie de « sombre soir » de son adolescence. Jacques BOREL, *L'Aveu différé*, Gallimard, 1997, p. 15: « la matière, mince, et j'avais beau ne guère me soucier d'un récit, peut-être tout de même me faisait par trop défaut, pour dans ce sordide labyrinthe me hasarder, ce fil d'Ariane dont ne pouvait se passer, à certains moments il me le semblait du moins, visât-elle ou non à la confession ».

⁴ Michel de MONTAIGNE, *Essais, op. cit.*, II, XVII.

⁵ Henri GOUHIER, *Le Théâtre et l'existence*. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1952, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 29.

Tandis que le théâtre intérieur représente un procès interminable, la scène judiciaire s'organise comme un spectacle. Comme toute représentation, ce procès intérieur s'organise autour d'une scène avec, d'un côté, les acteurs et, de l'autre le public. Les uns représentent, les autres sont représentés. Le procès intérieur confronte deux genres de personnages: le sujet-accusé est à la fois auteur et victime d'une faute fondamentale. Cette mise en scène est théâtrale, dans le sens où le sujet se montre à lui-même, il se met lui-même dans le contexte du drame qu'il vit en lui-même. Le procès intérieur est un théâtre intérieur. Il y a une parenté profonde entre le rituel judiciaire et la tragédie. La justice ne peut se passer de mise en scène, le tribunal est une métaphore qui envahit notre monde intérieur. La scène théâtrale et la scène judiciaire obéissent l'une et l'autre à un rituel. Le procès est d'abord un rituel qui fixe un répertoire de gestes, d'attitudes, de formules, et codifie l'usage et la circulation de la parole (la main levée du serment, l'effet de manche, la désignation accusatrice de l'index, le garde-à-vous des agents de police, celui de l'accusé écoutant le verdict, l'entrée solennelle de la Cour, le cliquetis des menottes).

Tous ces gestes constituent la base corporelle du rituel judiciaire. Il s'organise autour de trois postures fondamentales: l'homme en marche, l'homme debout, l'homme assis. Dans son procès intérieur, il est requis debout, et il est jugé assis. L'accusateur se lève, se dresse, s'insurge, s'oppose; il accuse, il montre du doigt, il crée une rupture corporelle et scénique, c'est la magistrature debout. Le juge est assis, il écoute, il prend des avis, ses gestes sont moins visibles, moins spectaculaires, il ne bouge pas, il délibère, il tourne la tête d'un côté et de l'autre. Il est réfléchi, c'est la magistrature assise.

De la tragédie grecque au livre de Job, et aux Confessions de saint Augustin, le procès intérieur est à l'oeuvre. Si différents soient-ils, ils présentent tous un trait commun, à savoir l'importance massive accordée au jugement, à la pesée des âmes dans la balance de la Justice. Il nous faut comprendre comment le sujet qui tient tant à s'exprimer, à se dire, à se déclarer, ressent cet aiguillon qui le pousse à s'avouer une faute, pour apurer une dette, pour se « voir » « justifié », au même titre que *le vilain petit canard* se voit transformé.

1.2. Saint Augustin, « Ma confession ».

Nous nous arrêterons, ici, spécialement sur « le vol des poires » dans *Les Confessions* de saint Augustin pour étudier la représentation intérieure du jugement et du genre judiciaire utilisé. Ce genre s'inscrit dans une longue tradition qui règle la circulation de la parole entre les différents acteurs du procès intérieur. Ce modèle, par le biais de multiples transformations, s'impose au sujet qui « se regarde dans le miroir ». S'il s'impose, c'est sans doute parce qu'il compose une scène fondamentale de la conscience coupable.

Les *Confessions* de saint Augustin, même si elles ne sont pas la première autobiographie, marquent décisivement les débuts. Saint Augustin demande à ses lecteurs de croire à son sujet, non ce que les autres disent de lui, mais ce qu'il en dit lui-même. Les

Confessions proposent un procès intérieur qui a acquis le statut de modèle. Un accusé reconnaît sa culpabilité, se présente devant le Juge suprême pour faire l'aveu de ses fautes. D'emblée, loin de contester le jugement: « Je ne dispute pas en jugement avec toi »⁷, il en accepte d'avance le verdict, tout en espérant l'acquiescement. À ce grand Tribunal où siège le Créancier, Celui devant qui l'homme est toujours en dette, répond le tribunal intérieur qui siège dans la conscience. C'est à ce tribunal qu'il revient la charge d'instruire le dossier d'accusation, d'éclairer les motivations du coupable et, sans entendre la défense, de porter la condamnation.

Dans le livre II, saint Augustin fait le récit du larcin dont s'est rendu coupable une nuit l'adolescent en compagnie d'une bande de jeunes. Le vol en question est un vol de poires, dont quelques unes seulement furent mangées, les autres jetées à 53 porcs. Saint Augustin ne s'accorde aucune excuse, le seul mobile du vol était le désir de jouir du vol lui-même et du péché. Tout est dans le plaisir d'une âme *foeda et turpis*. Ce *facinus nocturnum*, ce crime nocturne est doublement nocturne, puisqu'il fut accompli de nuit, et qu'il révèle les ténèbres d'une âme qui se détourne du Seigneur, et fornique (*fornicatur*) loin de lui. Le coupable instruit un procès intérieur, loin de se défendre, il parle contre lui-même, voit la marque de la perversité et du mal, de la corruption inscrite dans la créature depuis sa naissance. Mais si l'accusé plaide éloquemment coupable, il dit aussi sa certitude d'avoir été pardonné, et en rend grâce à Dieu.

Saint Augustin s'engage beaucoup plus hardiment dans la voie des aveux les plus difficiles à faire. Il a l'audace de confesser non seulement les erreurs de son jugement et de ses croyances (son adhésion, un temps, au manichéisme), mais aussi les erreurs de sa vie et de ses moeurs. À l'ouverture du livre II, saint Augustin déclare qu'il veut rapporter ses turpitudes (*foeditates*), les corruptions charnelles de son âme (*caruales corruptiones animae*), son amour de l'amour (il prenait plaisir à aimer et être aimé, *amare et amari*), le bouillonnement où le jetaient ses fornications. Le livre III s'ouvre sur son arrivée à Carthage, cette *Carthago/sartago*, lieu des amours honteuses (*sartago flagitiosorum amorum*), et il confesse qu'alors, lui qui n'aimait pas encore et aimait à aimer, il souillait la source de l'amitié par les ordures de la concupiscence charnelle. Au début du livre VIII, évoquant ses atermoiements, ses « flottements », alors qu'il était pourtant converti, il avoue que, s'il avait enfin pris en dégoût la vie qu'il menait dans le siècle, et ne recherchait plus désormais les honneurs ni l'argent, il était cependant encore étroitement attaché au monde par les liens du désir sensuel, par l'amour de la femme.

Le procès intérieur des *Confessions* présente ainsi un accusé qui plaide coupable devant le grand Juge, écartant d'avance toutes les circonstances atténuantes, qui se soumet dans l'humilité au Jugement, espérant trouver enfin la quiétude qui lui fit si cruellement défaut. Non sans crainte, certes, non sans espoir, pourtant. Le sujet, accusé, reconnaît d'emblée sa culpabilité, se présente devant le grand Juge pour avouer ses fautes et se

⁷ AUGUSTIN (saint), *Les confessions*, *op. cit.*, « Non iudicio contendo tecum ».

repentir. Loin de contester le jugement, il accepte d'avance le verdict, si sévère soit-il, tout en faisant confiance à la clémence du Seigneur. Il trouve le réconfort en se disant assuré d'avoir été déjà justifié dès lors qu'il avait reconnu ses erreurs et choisi une autre voie, la voie salutaire, cependant que son existence est désormais éclairée par la foi et l'espérance. Le procès intérieur est une interrogation sur les rapports complexes qui se nouent entre la créature et le créateur, le grand Créancier, devant lequel l'homme reste toujours endetté, non sans désirer, en vain, devenir lui-même le payeur: « On te donne en sus pour te constituer débiteur, et qui possède que ce ne soit tien? Tu acquittes le dû sans devoir à personne et tu remets le dû sans rien perdre. Et en toutes ces paroles, qu'ai-je dit de réel, ô mon Dieu, ô ma vie, ô ma sainte douceur? Mais quelle réalité exprime-t-on, quand on parle de toi? Et cependant malheur à ceux qui sur toi se taisent: grands parleurs et, de fait, muets! »⁸.

Dans ce procès intérieur, l'auto-accusation ne va pas sans tentative de justification. Dans le procès intérieur des *Confessions* une vie est mise en procès, le regard rétrospectif impose l'examen de conscience, il doit permettre au sujet de savoir qui il a été et qui il est. Cet examen doit lui permettre de saisir l'itinéraire tourmenté d'une existence. Le sujet ressent l'intime nécessité de se regarder dans le miroir. Lorsque « je me regarde dans le miroir », le miroir renvoie les images diverses d'un moi en proie à ses contradictions. Partout se déclare le désir de mettre son être intime à nu sous le regard de lui-même dans le miroir qui est un *alter ego*. Dans le procès intérieur, le geste, la posture, traduisent la fascination du rituel judiciaire, saint Augustin ne cesse de recomposer cette scène fondamentale présentant un accusé, qui est aussi une victime, sommé de rendre des comptes et exigeant des comptes. Le sujet vient tenter de sonder l'insondable, et d'abord de se faire entendre d'un Juge dont les arrêts restent énigmatiques. Saint Augustin définit exemplairement son ambition dans ses *Confessions*, elle est pour le sujet à la fois une déclaration d'identité et une quête d'identification.

Le procès intérieur définit fort précisément la visée d'un acte qui est une défense, présentée devant un tribunal, ou mieux, devant le grand Tribunal où siège l'arbitre suprême, et qui doit montrer dans toute sa vérité qui est cet homme. Il atteste aussi l'incapacité du langage à décrire son propre itinéraire. Le vol des poires propose avec une exemplaire lucidité l'analyse d'un sujet obscur à lui-même, scrutant sans relâche ses ordures intimes, pour mettre au jour les contradictions d'un moi dramatiquement séparé, comme l'avaient mis en évidence James Joyce et Amélie Nothomb.

1.3. Pétrarque, « Mon secret ».

Depuis qu'Adam a dû comparaître devant l'Éternel pour entendre sa malédiction, depuis que Caïn a dû répondre du sang versé, combien de drames mettent en scène un juge, devant lequel un coupable est appelé solennellement à faire l'aveu de ses crimes! « *Accusé, levez-vous!* »: qui n'a entendu un jour cet impératif?

⁸ AUGUSTIN (saint), *Confessions*, *op. cit.*, I, 4 (4), p. 31.

Voici que ce procès intérieur se retrouve dans le *Secretum* de Pétrarque⁹, « du secret combat de mes peines »¹⁰ comme le disent l'incipit et l'explicit¹¹. Pétrarque était un lecteur attentif de saint Augustin, il avait lu les *Confessions* dont il avait reçu un manuscrit qu'il conservait toujours précieusement en poche. Dans *Mon secret*, Pétrarque met en scène le maître, venu dialoguer avec le poète humaniste pour tenter de trouver un remède au mal périlleux qui menace sa vie, à savoir l'angoisse, la mélancolie. Le prologue éclaire les circonstances douloureuses qui déterminent l'examen de conscience. François médite, comme Cicéron, sur la façon dont il est entré dans la vie, et dont il la quittera. Alors, une femme splendide lui apparaît soudain, dont la tenue et le visage disent qu'elle est une Vierge, la Vérité¹². Elle est accompagnée d'un vieillard vénérable et majestueux, dans lequel François reconnaît immédiatement le très glorieux et vénéré saint Augustin.

La femme, la Vérité, après avoir pris la parole pour se présenter à François, puis pour confier à Augustin, en tant qu'expert, son rôle de médecin, « médecin des passions que tu as ressenties toi-même »¹³, parle désormais par la bouche du très glorieux père. L'entretien se déroule sur trois journées, au cours desquelles le maître incite le disciple à faire un scrupuleux examen de conscience, à méditer sur la condition mortelle et à se souvenir de sa propre misère, en présence de la Vérité, silencieuse mais attentive, témoin et garant de l'authenticité des discours. Pétrarque choisit la forme du dialogue, comme il nous en avertit dans le Prologue, pour s'inscrire dans la lignée prestigieuse des dialogues de Cicéron et, par son intermédiaire, de ceux de Platon « j'ai suivi le conseil de Cicéron en distinguant mes pensées de celles de mon interlocuteur non par une circonlocution mais en indiquant nos noms. Cette manière d'écrire, je l'ai empruntée à Cicéron qui la tenait lui-même de Platon »¹⁴. Le dialogue est composé comme une scène dramatique qui fait intervenir les deux acteurs directement, « sans user de circonlocution », dit le Prologue, mais « *sola propriorum nominum prescriptione* », en indiquant seulement les noms propres avant chaque intervention, « *ut coram res agi velut a presentibus videretur* ». La scène semble se dérouler sous nos yeux comme si les personnages étaient présents, les acteurs de ce théâtre sont en effet désignés par leurs prénoms, Augustin, François, comme si conversaient familièrement et

⁹ Le *Secretum* a été composé dans les années 1346-1347 pour la première version, il a été achevé en 1351-1353. Le sous-titre, avant le prologue, porte la mention « *De secreto conflictu curarum mearum* », et l'explicit « *Explicit liber III domini Francisci Petrarche de secreto conflictu curarum suarum* ».

¹⁰ PÉTRARQUE, *Mon secret*, traduction du latin et présenté par François Dupuigrenet Desroussilles, Éditions Payot, Rivages poche/Petite bibliothèque, Paris, 2005, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 33: « Petit livre, fuis donc les réunions des hommes. Reste avec moi, et sois fidèle au titre que je t'ai donné. Tu es et seras à jamais *Mon secret*, car dans mes méditations les plus hautes, tu me répéteras en secret ce qui en secret t'as été confié ».

¹² NIETZSCHE exprime l'effet qu'il y a à assimiler la Vérité à une femme. Friedrich NIETZSCHE, *Par delà bien et mal, La généalogie de la morale*, textes et variantes établis par Giorgio Colli etazzino Montinari, traduits de l'allemand par Cornelius Heim, Gallimard, Paris, 1971, p. 17, « A supposer que la vérité soit femme, n'a-t-on pas lieu de soupçonner que tous les philosophes, pour autant qu'ils furent dogmatiques, n'entendaient pas grand'chose aux femmes et que l'effroyable sérieux, la gauche insistance avec lesquels ils se sont jusqu'ici rapprochés de la vérité, ne furent que des efforts maladroits et mal appropriés pour conquérir justement les faveurs d'une femme? ».

¹³ PÉTRARQUE, *Mon secret*, op. cit. p. 32: « *passionum expertarum curator* ».

¹⁴ *Ibid.*, p. 33: « Huncnempe scribendi morem a Cicerone meo didici; at ipse prius a Platone didicerat ».

en toute intimité deux individus. Nous n'avons donc pas l'impression qu'un célèbre théologien, père de l'Eglise, docteur de la grâce dialogue avec un éminent humaniste chrétien et poète. La forme dialogique, dramatise le jeu des questions et des réponses, des concessions et des objections, des aveux et des réticences. Le dialogue convient, en la circonstance pour explorer la division intime du sujet, les contradictions d'un moi « morcelé » qui veut réunir les « *sparsa anime fragmenta* », les fragments épars de son âme, d'une âme perplexe et angoissée.

Le débat met aux prises le malade, atteint d'une funeste maladie de l'âme, *Vaccidia*, la mélancolie, l'angoisse, selon le diagnostic d'Augustin: « Tu es atteint d'une terrible maladie de l'âme, la mélancolie, que les Anciens appelaient "*aegritudo*", et qu'on nomme maintenant "*acidia*" »¹⁵. L'éminent médecin est appelé à lui dispenser ses soins. Le dialogue prend la forme d'un procès contradictoire; tandis qu'insiste régulièrement le lexique juridique de la comparution, la Vérité occupe le banc des témoins: « j'en appelle au témoin que voici, à la Vérité qui a toujours présidé à mes actions »¹⁶. La Vérité est ainsi convoquée à l'occasion à la barre du tribunal: « J'en appelle au témoignage de la Vérité, qui est ici, et à celui de ma conscience »¹⁷. La Vérité joue le rôle d'arbitre: « Alors, sous le regard de la Vérité qui, faute d'autres arbitres, jugeait de tout en silence, nous commençâmes un long entretien qui se prolongea durant trois jours »¹⁸. Son témoignage est fréquemment allégué comme celui d'un garant: « Non, je n'ai jamais voulu occuper le premier rang. Celle qui nous juge, et qui a toujours lu au fond de mes pensées, peut en témoigner »¹⁹. La Vérité se confond avec la conscience du sujet, puisqu'elle connaît, d'après François, le fond de toutes ses pensées.

Dans ce procès, François est « mis en examen », saint Augustin est en position de juge. François lui demande d'être l'accusateur. Il fait aussi office d'accusateur, comme le lui demande François: « Arrête un instant, je t'en prie, sinon je crains de succomber sous le poids de tes reproches »²⁰. Mais voilà que saint Augustin apparaît comme un « généreux inquisiteur », il est soucieux d'aider François à voir clair dans sa vie: « Je pourrais réfuter point par point tout ce que tu viens de dire, mais je préfère laisser à ta conscience le soin de te faire rougir. Je ne m'obstinerai donc pas, et n'essaierai pas de t'arracher La vérité par des tortures. Non, comme font les nobles inquisiteurs, je me contenterai de ta promesse d'éviter à l'avenir tout ce que tu prétends n'avoir jamais toléré »²¹. A partir de là, saint Augustin joue le rôle du confesseur, devant lequel le coupable doit avouer ses péchés et se repentir. François se présente en pénitent, il rougit de ses erreurs, il se confond en excuses en pensant à sa

¹⁵ *Ibid.*, p. 99: « Habet te funesta quedam pestis animi, quam accidiam moderni, veteres egritudinem dixerunt ».

¹⁶ *Ibid.*, p. 42: « Testis est michi hec, que cunctis actibus meis semper interfuit ».

¹⁷ *Ibid.*, pp. 135-136: « Hanc presentem in testimonium invoco, conscientiamque meam facio contestem ».

¹⁸ *Ibid.*, p. 32: « Tum demum, illa /Veritas/ de singulis in silentio judicante, submotisque procul arbitris, ultro citroque sermo longior obortus, [...] productus est ».

¹⁹ *Ibid.*, p. 106: « Summum nempe nunquam me locum exoptasse, testis hec nostra simul et omnium spectatrix ».

²⁰ *Ibid.*, p. 77: « Age, jam urge, ingemina, accusatoris officium impie ».

²¹ *Ibid.*, p. 79: « Non agam pertinaciter; neque tormentis verum extorquebo; quod generos solent ultatores, simplici negatione contentus precabor ut post hac omni studio declines quod hactenus te non admisisse cantendis ».

faute: « Je ne sais pas où tu veux en venir, mais déjà la rougeur me monte au front et je me sens comme un écolier que son maître réprimande. Avant même de savoir de quoi on l'accuse, il se confond en excuses au souvenir de sa faute. Moi qui ne connais que trop mon ignorance et mes erreurs, je ne discerne pas encore le but de ton discours, mais je sais que l'on peut tout me reprocher et je rougis avant même que tu n'aies fini de parler »²².

Pétrarque vit un procès intérieur. Ce procès met en scène l'accusateur, le juge, le confesseur. Le drame a la forme d'un dialogue entre deux personnes (saint Augustin et François) qui représentent respectivement la loi et le désir. Le sujet est divisé, il est en quête de justification. En lisant ses *Confessions*, il lui confie qu'il est pris entre l'espoir et la crainte. Il vit un théâtre intérieur. Dans ce procès intérieur, François ne cesse de débattre, de présenter sa défense, de contester le jugement du maître. L'accusé sait qu'il faudra payer: « le jour du paiement peut être repoussé, mais il viendra, et il faudra payer »²³. Ce dialogue dramatique prend la forme d'un débat judiciaire où l'accusateur s'efforce de faire admettre sa culpabilité à l'accusé, tandis que celui-ci, tout en acceptant de reconnaître certaines fautes, présente sa défense. François ne plaide pas tout à fait coupable, il ne précise guère la nature de ses « erreurs ». Alors qu'Augustin ne craint pas d'avouer sa faute, François assure que son amour pour Laure a toujours été pur. Il ne dit rien de la naissance de ses enfants illégitimes alors que saint Augustin évoque la naissance d'Adéodat comme le « fils selon la chair de mon péché »²⁴.

A la différence des *Confessions*, ici la mise au jour des fautes est le fait du maître, d'Augustin qui est l'Autre de Pétrarque, tandis que François, pour sa part, n'hésite pas à présenter des objections: « Je suis bien embarrassé. Tu me dis de guérir mon âme, et de fuir. Comment guérir mon âme ? Car si elle est guérie, que veut-on de plus ? Si elle ne l'est pas, à quoi bon changer de lieu ? Ce que tu ajoutes ne me sert à rien. Dis-moi précisément quel moyen employer »²⁵. Le *Secretum* propose ainsi comme un premier « essai » de l'homme moderne saisi dans sa subjectivité; le geste semble inaugurer celui de Montaigne dans ses *Essais*, plus sans doute que celui de Rousseau dans ses *Confessions*. Le grand Juge des *Confessions* cède la place au petit juge du *Secretum*, le grand Tribunal d'Augustin cède la place au tribunal intime de François. Avec l'aide de Dieu, François espère en effet sortir de tous ces détours, et connaître enfin la paix de l'âme.

L'écriture seule *dit* le secret, *est* ce secret qu'il lui faut préserver: « Petit livre, fuis donc les réunions des hommes. Reste avec moi, et sois fidèle au titre que je t'ai donné. Tu es

²² *Ibid.*, pp. 38-39: « Quid pares ignoror. Jam nunc tamen frontem meam rubor invasit, experiorque quod, pedagogis obiurgantibus, pueri solent. Ut enim illi, antequam admissi criminis nomen audiant, multa se deliquisse memorantes, prima castigationis voce confunduntur; sic ego, ignorantie et errorum michi conscius multorum, [...] ante finem sermonis erubui ».

²³ *Ibid.*, p. 170: « Dilata parumper solutionis dies, sed non cassa ratio est ».

²⁴ AUGUSTIN (saint), *Confessions*, *op. cit.*, IX, 6 (14), p. 229.

²⁵ PÉTRARQUE, *Mon secret*, *op. cit.* p. 149: « Miro modo perplexus sum. Tu enim, dum michi curandi sanandique animi documenta prebes, curandum prius sanandumque predicas, ac demum fugiendum. Atqui de hoc ipso dubitatur, qualiter sit curandus. Si enim curatus est, quid ultra queritur? si autem incuratus, ubi locorum mutatio (quod tu ipse astruis) non adiuvat, dic expressius quibus remedium utendum est ».

et seras à jamais *Mon secret*, car dans mes méditations les plus hautes, tu me répéteras en secret ce qui en secret t'as été confié »²⁶. *Mon secret* décrit moins l'itinéraire d'un coupable que celui d'un être profondément tourmenté saisi d'effroi devant les contradictions qui l'assaillent. Il éclaire d'une vive lumière l'ardente demande d'un sujet intimement divisé.

1.4. Violence du procès intérieur

Le procès intérieur, dans cette scène fondamentale de la culpabilité d'une faute, atteint son paroxysme dans un texte d'Agrippa d'Aubigné, le poète des *Tragiques*. Il présente un coupable qui ignore la nature de sa faute, comme Job, et qui ne peut pas, ou n'arrive pas, à échapper à sa mauvaise conscience²⁷. Le sujet est un « criminel » qui risque la condamnation capitale. Il se met en scène dans un tribunal intérieur devant lequel il doit rendre compte, rendre compte de sa vie. Il est un accusé toujours en attente de jugement. Avec Agrippa d'Aubigné, c'est le spectre de la mère, de la femme vêtue de noir. C'est aussi le spectre du juge. Le juge, chez Agrippa d'Aubigné est le seul personnage qui puisse apporter le pardon des fautes, à prononcer, enfin, une sentence d'acquiescement. Car dans ce procès intérieur, c'est la sentence de l'acquiescement qui est requis.

Le procès intérieur représente une scène dramatique, où l'enfant, devenu adulte sans cesser d'être enfant, retrouve sa mère morte ou disparue, comme s'il nouait enfin avec elle, *post mortem*, un dialogue demeuré longtemps impossible. Dans *Sa vie à ses enfants*, Agrippa d'Aubigné met en scène sa naissance sous le signe de l'insupportable séparation. Dès le début, nous assistons à une scène d'une grande violence. Le sujet décrit, de son monde imaginal, une hallucination qu'il date et situe avec toute la précision qu'exige un souvenir aussi émouvant. Le souvenir de cette scène apaise pourtant sa souffrance: « En cet âge / à six ans/ Aubigné veillant dedans son lit pour attendre son précepteur, ouït entrer dans la chambre, et puis en la ruelle de son lit, quelque personne de qui les vêtements frottaient contre les rideaux, lesquels il vit tirer aussitôt, et une femme fort blanche, qui lui ayant donné

²⁶ *Ibid.*, p. 33: « Tuque enim, libelle, conventus bominum fugiens, mecum mansisse contentus eris, nominis proprii non immemor. Secretum enim meum es et diceris; michique in altioribus occupato, ut unumquodque in abdito dictum meministi, in abdito memorabis ».

²⁷ La conscience de la faute est une erreur, un manque si difficile à réparer. La faute semble même s'inscrire dès la naissance pour déterminer le destin. « Je coûtai la vie à ma mère, et ma naissance fut le premier de mes malheurs », dit Rousseau dès l'ouverture des *Confessions*; les uns, comme Agrippa d'Aubigné, Benjamin Constant, ont aussi eu cette sensation d'avoir « coûté la vie » à leur mère en naissant. La dette ne risque pas d'être un jour apurée, ou l'ont perdue très tôt sans l'avoir jamais vue comme Gérard de Nerval; d'autres ont été abandonnés dès la naissance comme Jean Genêt, ou ont souffert de leur bâtardise comme Violette Leduc; au ressentiment provoqué par l'abandon, même s'il fut bien involontaire, se mêle toujours un obscur sentiment de culpabilité; et ils semblent ne jamais pouvoir se résigner à accepter cette séparation, qu'ils tentent de conjurer. Mais il n'est point besoin d'avoir vécu ce drame de la séparation pour souffrir d'une enfance solitaire, et pour nourrir une relation difficile avec l'image maternelle. Un visage, une parole, n'est-ce pas encore une sentence d'acquiescement? Dans le *Journal du voleur*, qui reconstitue la scène judiciaire, un accusé, présenté devant un tribunal en position de coupable, décide d'assumer sa culpabilité, tout en refusant de « plaider coupable », sans se repentir, sans chercher des circonstances atténuantes, de façon à trouver dans ses crimes mêmes la source de sa liberté et une forme de grandeur. Il poursuit cependant, paradoxalement, une quête d'innocence. Celui qui voudrait être innocent de tout, l'enfant abandonné par sa mère dès sa naissance, déclare cependant dans sa hautaine confession, avec une exemplaire lucidité, assumer sans faiblir à la fois le rôle de victime et de criminel.

un baiser froid comme glace, se disparut. Morel arrivé le trouva ayant perdu la parole: et ce qui fit depuis croire le rapport de telle vision fut une fièvre continue qui lui dura quatorze jours ». Nous ne savons pas qui est le sujet de cette hallucination: l'enfant de six ans, qui brûle de fièvre dans son lit, ou le vieil enfant de soixante-dix-sept ans. Est-ce que la fièvre est la cause de cette vision ou bien la conséquence, auquel cas elle rendrait le récit authentique. La vision de cette femme blanche, aura pour effet sur le sujet de n'aimer, désormais, pour son malheur, que des femmes blanches, qui ne donnent que des baisers froids comme la glace. Désormais, la blancheur, couleur ambivalente, à la fois emblème du lait et de l'innocence, ainsi que de la froideur et de la dureté prend une importance décisive. Elle se place en opposition avec la couleur rouge du sang.

Dans les célèbres vers de *L'Hécatombe à Diane*, le blanc, couleur de la beauté pure, est aussi la couleur de la glace et du poison:

« Auprès de ce beau teint, le lys en noir se change, / Le lait est basané auprès de ce beau teint, / Du cygne la blancheur auprès de vous s'éteint, / Et celle du papier où est votre louange. / Le sucre est blanc, et lorsqu'on la bouche on le range / Le goût plaît, comme fait le lustre qui le peint. / Plus blanc est l'arsenic, mais c'est un lustre feint, / Car c'est mort, c'est poison à celui qui le mange. / Votre blanc en plaisir teint ma rouge douleur. / Soyez douce du goût, comme belle en couleur, / Que mon espoir ne soit démena par l'épreuve, / Votre blanc ne soit point d'aconite noirci, / Car ce sera ma mort, belle, si je vous trouve / Aussi blanche que neige, et froide tout ainsi »²⁸.

Agrippa d'Aubigné admire la couleur blanche de la glace, il se désole de ne pas la voir se transformer en couleur rouge du désir:

« N'a donques pu l'amour d'une mignarde rage, / D'un malheur bien heureux, d'un malheureux bonheur, / Combattre votre ennui, et mêler la couleur / D'un oeillet, sur le lys de votre blanc visage! »²⁹.

Il montre le blanc virginal de Diane en opposition au rouge sang de la cruauté:

« Vous qui avez écrit qu'il n'y a plus en terre / De nymphe porte-flèche errante par les bois, / De Diane chassante, ainsi comme autrefois / Elle avait fait aux cerfs une ordinaire guerre, / Voyez qui tient l'épieu ou échauffe l'enferre? / Mon aveugle fureur, voyez qui sont ces doigts / D'albâtre ensanglantés »³⁰.

Diane affirme son goût du sacrifice sanglant:

« Oui, je suis proprement à ton nom immortel / Le temple consacré, tel qu'en Tauroscytie / Fut celui où le sang apaisait ton envie, / Mon estomac pourpré est un pareil autel. / On t'assommait l'humain, mon sacrifice est tel, / L'holocauste est mon coeur, l'amour le sacrifie »³¹. La blancheur de Diane est ambiguë car elle est signe de sa beauté, mais elle est aussi le signe de sa cruauté, de sa perversité de vierge corrompue: « Puis-je voir la beauté qui me contraint mourir / Se rire en sa blancheur de moi ensanglantée? »³².

²⁸ Agrippa d'AUBIGNÉ, *Hécatombe à Diane*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2007, XLII, p. 127

²⁹ *Ibid.*, XXXVIII, p. 123.

³⁰ *Ibid.*, XXI, p. 101.

³¹ *Ibid.*, XCVII, p. 196.

³² *Ibid.*, LXII, p. 152.

Or, voici que le rouge est aussi ambivalent que le blanc, il est à la fois couleur du sang, du sacrifice sanglant offert à la Tauroscytienne et à son désir de sang: « Je brûle avec mon âme et mon sang rougissant »³³. Entre Diane et son amant, c'est un rapport sado-masochiste qui s'instaure. L'amant est promis au sacrifice. Depuis qu'il a vu la femme blanche lui donner un baiser froid comme glace, Aubigné rêve d'un blanc qui se colorerait du rouge du désir: « Ma bouche osa toucher la bouche cramoisie »³⁴ (le cramoisi désigne ici la couleur rouge du désir). D'autre part, le nourrisson est privé du sein maternel, dans *Les Tragiques*, il rêve depuis le jour maudit de sa naissance, dans une orgie lactée « pour faire comme font les meilleures nourrices, / De qui le sein fécond se prodigue à l'ouvrir »³⁵. On a la même vision hallucinée lorsque le poète évoque, dans la *Vision funèbre de Suzanne*, le « spectre gracieux » de sa défunte épouse Suzanne de Lezay, venu lui aussi tirer les rideaux du lit, puis disparaître, « âme fuyarde »: «À quoi cet oeil qui luit: / S'il ne m'approche? à quoi ces bras s'ils ne m'acolent? / Hélas: elle s'éloigne et s'enlève et s'enfuit, / Pareille aux vents légers et aux songes qui volent / Au vague de la nuit »³⁶. Si les trois scènes qui ouvrent *Sa vie à ses enfants* ne cessent de résonner dans toute l'oeuvre d'Agrippa d'Aubigné, la scène de la vision prend un accent singulier dans la mesure où elle est vécue / écrite sur le mode de l'hallucination. Personne ne doit mettre en doute, avertit le narrateur, la réalité d'une telle vision; sensible aux signes et songes, aux présages et aux prophéties, le poète tient pour authentique cette rencontre extraordinaire: la femme blanche qui lui donne un baiser froid comme glace est bien cette mère victime du « choix de mort », retournant de l'au-delà pour dire à son enfant tout son amour. Et Agrippa d'Aubigné ne cessera d'exprimer son amour frustré pour la dame blanche qui l'a abandonné. Il est comme ces petits enfants qu'il évoque dans la *Paraphrase du Psaume LXXIII*³⁷, qui « ont été vus sucer les mamelles mortes et avaler du sang »; il ne cesse de rechercher la dame blanche dans ses avatars, dans cette Diane tant aimée, blanche et ensanglantée, à qui il adresse la plainte enfantine d'un nourrisson tôt sevré: « Tu m'as sevré du lait, du miel de tes caresses »³⁸. Une curieuse anomalie attire l'attention sur la confusion des images de la mère et de l'aimée; tandis que le sujet orphelin se masque sous l'image végétale « Je déplorais le sort d'une branche orpheline », la plainte adressée à Diane soudainement « dérape »: « Quand sans espoir j'espère une fin à mes pleurs, / Tu me meurtris, ingrante, au jour de ma naissance »³⁹. Ainsi, la femme aimée *meurtrit*, c'est-à-dire littéralement elle met à mort l'enfant le jour même de sa naissance.

Agrippa d'Aubigné est hanté par la scène judiciaire, elle atteint son paroxysme dans une phase hallucinatoire: la femme aimée donne la mort. Une seule femme hante la

³³ *Ibid.*, XCVI, p. 194.

³⁴ *Ibid.*, XIII, p. 93.

³⁵ Agrippa d'AUBIGNÉ, *Les Tragiques*, Édition critique établie et annotée par Jean-Raymond Fanlo, Honoré Champion, collection Champion Classiques, Paris, 2006, *Les Misères*, livre premier, v. 570-571, p. 293.

³⁶ Agrippa d'AUBIGNÉ, *Oeuvres, op. cit.*, *Le Printemps*, p. 317-8.

³⁷ cf. Agrippa d'AUBIGNÉ, *Oeuvres, op. cit.*

³⁸ Agrippa d'AUBIGNÉ, *Hécatombe à Diane, op. cit.*, LXXXIX, p. 183.

³⁹ *Ibid.*, LXXVII, p. 168.

mémoire et l'existence. Ce récit d'épreuves est partagé entre espoir et désespoir. Le remords et la conscience de la faute, d'une faute inconnue ne cesse de faire sentir son poids. Coupable, il ne cesse de vouloir rendre compte, rendre des comptes, il se sent toujours sous le coup d'une terrible dette. Il lui faut en effet apurer une dette inconnue, il lui faut rendre compte, demander compte de sa vie, jouer les rôles de l'accusateur et de l'accusé. La culpabilité ne cesse en effet de hanter celui qui, « mis en examen », se voit toujours sommé de rendre compte, de rendre des comptes, en dépit de cette innocence qu'il revendique et dont, pourtant, il n'est jamais tout à fait assuré. Devant le tribunal intérieur qu'il ne cesse de recomposer, le coupable-innocent, rêve de recevoir la parole si longtemps attendue, un acquittement.

2. Érotématique: les moments du questionnement

Jusqu'ici, nous avons vu que le miroir est une métaphore de la perception: vision, réflexion, interprétation, interrogation, etc... La fiction questionne la réalité et la réalité questionne la fiction. Le sujet est configuré par la pensée interrogeante. Dans ce domaine, Francis Jacques prend appui sur la philosophie analytique anglo-saxonne, les techniques de la logique et de la linguistique de l'énonciation pour réévaluer la philosophie. La pensée de Francis Jacques s'organise dans un discours sur l'homme, le monde et l'autre au sein de la relation interlocutive. Il dégage les conditions de la signifiante (différence, subjectivité, référence) en affirmant que la textualisation est essentielle à la pensée et au sens. L'interrogation est au coeur de ce développement. Francis Jacques établit une conception dialogique de la pensée et une philosophie de l'interrogation⁴⁰. L'objectif est immédiatement de tirer au clair l'interrogativité propre à la question de la justification, puisque penser c'est d'abord interroger. Nous partons de l'affirmation de Francis Jacques selon laquelle la pensée interrogative se fixe pour règle de commencer par ce qui se voit et de revenir à ce qui nous fait voir. De même qu'il ne faut pas opposer le visible à l'invisible, nous ne faisons pas d'opposition entre monde imaginal et monde réel.

Dans le miroir, considéré comme métaphore de la pensée interrogeante, voici les trois stades du questionnement⁴¹. (1) La « bascule du regard » est l'état d'être questionné par l'expérience « je me regarde dans le miroir ». La bascule du regard fait passer l'expérience

⁴⁰ Francis JACQUES montre que les analyses du langage permettent de repenser les questions philosophiques, telles que l'intentionnalité, la question du même et de l'autre. Nous retenons pour notre propos les ouvrages suivants. *Dialogiques, recherches logiques sur le dialogue*, Presses Universitaires de France, collection « Philosophie aujourd'hui », Paris, 1979, établit la dimension dialogique des pratiques langagières. *Différence et subjectivité*, Aubier Montaigne, collection Analyse et raisons, Paris, 1982, abandonne la conception traditionnelle d'un sujet égocentré au profit d'une instance qui n'est plus qu'un des membres d'une relation inter-personnelle. *Le moment du texte, in Le texte comme objet philosophique*, Beauchesne, Paris, 1987, pp. 15-85. Dès lors, le paradigme dialogique reconfigure le champ de la connaissance: « Interroger ». *Interrogation philosophique et interrogation religieuse*, Institut Catholique de Paris, Séance académique du 4 juin 1999, publiée dans *Transversalités, Revue de l'Institut Catholique de Paris*, janvier-mars 2000, n° 73, pp. 5-72.

⁴¹ Comme pour les « stades de l'existence » chez Kierkegaard, ces stades ne sont pas obligatoirement successifs.

propre du monde réel dans le monde imaginal. Dans cette expérience, le sujet prend conscience de son monde imaginal questionnant son monde réel. (2) La « traversée du miroir » consiste en ce désir de connaître le dehors des choses, « de l'autre côté du miroir ». (3) Le « brise glace » est l'opération consistant à briser le miroir, c'est-à-dire à créer plusieurs miroirs, ce qui est déjà à l'oeuvre avec le tryptique pour permettre une vision simultanée selon plusieurs angles. A la limite, l'idéal est de briser le miroir en une infinité de miroirs. C'est ce que nous verrons avec Nicolas de Cuse. Nous proposons la figure du brise-glace qui met le miroir en morceaux lorsque le sujet est en mouvement (s'exprime) permettant ainsi une vision dynamique de lui-même.

Les stades du questionnement sont précédés d'une mise au point entre monde réel et monde imaginal sous la forme d'une digression, suivi de l'épisode du *Buisson ardent* qui établit le questionnement entre monde imaginal et monde réel.

2.1. Monde réel et monde imaginal.

L'image que nous montre le miroir est réelle, mais elle n'est pas celui qui se regarde dans le miroir, comme nous l'avons vu avec Louis Aragon et Lewis Carroll. Cette réalité de l'image atteste simplement qu'il existe une phénoménalité du monde de l'image, un monde imaginal. Ce monde imaginal doit être bien différencié du monde réel. Le miroir fait apparaître une image qui est autre que le réel qu'il est appelé à refléter.

Le réel ne se réduisant, du coup, pas au monde sensible, il convient de nous interroger différemment sur lui. Le réel est-il seulement le lieu des phénomènes, ou bien est-il spécialement épiphanique, voire théophanique comme l'est spécialement le monde imaginal? D'autre part l'image possède une dimension énigmatique parce qu'elle consiste à faire apparaître ce qui n'apparaît pas, et, donc, si l'on considère que l'image est la réalité qu'elle reflète, alors elle perd son aspect énigmatique. Comment interpréter l'image sans contredire ce qu'elle est? L'image considérée comme objet concret du monde imaginal, reste-t-elle simplement théophanie ou se prolonge-t-elle jusqu'en une incarnation du réel?⁴²

Il convient d'admettre que le rapport entre le réel et l'imaginal nous oblige à sortir du rapport habituel entre le modèle et la copie, entre l'archétype et l'ectype⁴³. Il faut donc penser l'image comme on pense le réel. Image et réel ne sont pas le pile et la face d'une même pièce, l'image est une *face* qui fait face au réel. Alors se posent deux questions nouvelles sur cette face qui est devant une face: qu'est-ce qu'une *face*? Quel est le statut de ce face-à-face entre le réel et l'image? Et, en corollaire, la face renvoie-t-elle aux formes

⁴² Olivier BOULNOIS, « Augustin et les théories de l'image au Moyen Âge », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91, 2007, pp. 75-91 (p. 84): « Pour Augustin, les théophanies ne révèlent rien de la substance divine. Corps, ange ou homme ne sont en rien adéquats à révéler un aspect de la divinité. Ce qui importe en elles, c'est le fait que, par elles, Dieu s'adresse aux hommes. Mais elles ne révèlent rien quant à son sens ou son essence. Ce sont de pures créatures, différentes de l'invisible qu'elles manifestent simplement parce qu'autrement celui-ci ne se présenterait aucunement à la vue des hommes. Car ce n'est pas la vue qui peut être l'organe convenable de la connaissance de Dieu ».

⁴³ cf. les définitions du Littré: l'archétype est le modèle sur lequel se fait un ouvrage. L'ectype est un terme d'antiquaire pour désigner la copie, l'empreinte d'une médaille, d'un cachet.

auxquelles le monde imaginal donne figure et dimension, ou bien relève-t-elle au contraire du registre de l'informel comme un autre nom du visage au sens de Lévinas⁴⁴, ou bien comme un autre nom du corps dans l'analyse de Lacan⁴⁵ qui est à l'opposé de celle de Lévinas puisqu'il ne parle pas du visage mais du corps. Enfin, pouvons nous émettre l'hypothèse contre Lévinas qui résorbe le corps dans le visage, et Lacan qui absorbe le visage dans le corps que l'image est, par-delà forme et visage, une face donnant accès à la face de Dieu?

Si l'image est elle-même la face de quelque chose qui la dépasse, alors le face-à-face est en fait un *face-à-Face*⁴⁶. En même temps, si l'image dit le réel sous la forme d'une réalité divine, alors comment ne pas tomber dans le narcissisme dans lequel nous serions

⁴⁴ Au sens de Lévinas, on peut dire que dans le miroir, le sujet est spectateur à la fois d'un autre et de lui-même. L'homme ne se voit que dans et par son visage, aussi bien en tant qu'il est visage d'un autre qu'en tant qu'il résorbe l'entièreté du corps, le corps manifestant l'identité comme un visage. A supposer que cette interprétation de Lévinas soit pertinente, elle peut être rapportée à nous-mêmes, se regardant dans le miroir, pour considérer que l'image de notre corps serait elle-même comme un visage. Une telle extrapolation est-elle justifiée? N'atteste-t-elle pas une simplification, qui se heurte aussitôt à la complexité du corps et à la vision que nous en avons, irréductible à la métaphore du visage? Bien plus, le rôle du spectateur que nous nous donnons n'est-il pas tributaire d'éléments médiateurs, à commencer par la lumière qui éclaire le visage, qui le rend visible à la vue? Certes, comme toutes les parties du corps, le visage nous est donné, nous ne le choisissons pas. Les circonstances de la vie font en sorte que la plupart d'entre nous s'y adaptent le mieux possible. Mais la prégnance du visage est si forte, si exclusive, qu'il ne peut être situé sur le même plan que les autres parties de notre corps. Plus visible donc que tout le reste, le visage offre l'aspect sous lequel notre nature humaine surgit, condensant, à travers les parties qu'il compose, l'ensemble de la personnalité de chacun. alors même qu'il ne constitue qu'une partie seulement du corps. C'est pourquoi nous déduisons aussitôt que le visage nous spécifie et doit être envisagé comme manifestation de notre spécificité. Notre visage se dérobe sans cesse à notre regard, ne serait-ce que parce que les yeux par lesquels nous voyons, en sont une partie intégrée. Cette situation insolite nous conduit à un paradoxe: tandis que nous pouvons voir les visages des autres et tant d'autres choses encore, et même de nombreuses parties de notre propre corps, jamais notre visage n'est visible directement par nos yeux. Littéralement collé à notre corps selon un angle invisible, il ne peut être vu que d'une façon détournée, par l'intermédiaire de surfaces susceptibles de refléter une image, comme un miroir, un liquide, une surface lisse, une reproduction photographique ou cinématographique, etc. Si ces médiations n'existaient pas, aucun être humain n'aurait une vision de son visage, alors qu'il verrait les visages des autres. En somme, spectateur d'un monde qui l'entoure et le cerne de toutes parts, l'homme est paradoxalement incapable d'être le spectateur de lui-même. Limité par sa stature, il est coupé de lui-même autant que du monde. Pour surmonter cette défection, il forme un monde imaginal qui lui est propre, mais qui s'enrichit, non pas par un approfondissement du sujet, mais à travers les rapports ou'il entretient avec les autres, quels qu'ils soient.

⁴⁵ Jacques Lacan a façonné le célèbre « stade du miroir » qui relate le processus d'identification de l'enfant. Lacan illustre ce processus en se référant à un enfant de six mois placé face à un miroir, qui découvre son corps. L'expérience, qu'on peut prolonger jusqu'à dix-huit mois, met en oeuvre un ensemble de gestes de l'enfant vers son image. L'analyse de Lacan se tient à l'opposé de celle de Lévinas, car elle ne parle pas du visage mais du corps. en mettant l'accent sur l'opposition entre le corps comme totalité et le corps morcelé. Bien plus, observant une petite fille nue et ses gestes, Lacan remarque qu'elle signale par un geste qu'elle est dépourvue de phallus. Par cette observation, nous nous situons à l'opposé de l'approche de Lévinas, et nous touchons déjà à une autre problématique qui est celle de l'imagination et des fantasmes, en laquelle l'émergence d'une sexualité infantile et des multiples formes de plaisir en dehors de considérations morales, prend une place centrale dans la vie humaine. De cette analyse, il ressort qu'avant même l'apparition de la sexualité de l'adolescent et de l'adulte, avant même le stade du complexe d'Oedipe, le corps se manifeste par ses zones érogènes pouvant devenir des sources de désirs ou, selon la terminologie freudienne, de pulsions partielles. De ce point de vue, le visage ne joue plus un rôle central, puisque d'autres parties du corps, et plus particulièrement, les parties sexuelles (au sens large du terme) surplombent le visage, prennent également du poids dans l'analyse de soi et de la proximité avec nous-mêmes.

⁴⁶ Georges Didi-Huberman utilise le terme d'*en-face*, in Georges DIDI-HUBERMAN, *L'image ouverte*, op. cit., p. 166: « le "bord extrême de toute image" est un *bord qui fonctionne avec l'image*, et même *en vue de l'image*: celle que Dieu a créée "en nous", et "à la sienne". Celle que le péché adamique a rendue *obfuscata* - obscurcie, flétrie - en ce sens que, depuis lors, "Dieu a détourné sa face". Car cette image ne tenait que dans la dimension de l'*en-face*, du face-à-face entre Adam et son créateur ».

amené à nous reconnaître comme des dieux. Dans ce cas, l'image ne doit pas effacer le réel même au profit de sa face. S'il y a effacement, il se révèle manifestation ultime du réel, dans le sens où le phénomène, sous sa forme imaginaire, devient le réel. Il faut maintenir le phénomène comme face du réel afin de rendre compte de l'ambiguïté qui règne entre l'apparence et l'apparition.

Nous voici, ainsi, amené à considérer une nouvelle interprétation du miroir. Le miroir n'est pas une surface opaque qui projette une copie que nous sommes destinés à voir, à questionner. L'image n'est pas « copie du réel », elle est « copie de l'âme du réel ». Nous devons, alors, connaître et interpréter le réel par la médiation du miroir. Le réel interroge l'image, et l'image en tant que copie de l'âme, à son tour, interroge le réel. La connaissance du réel est une connaissance où chaque nouvelle compréhension du miroir constitue une épreuve pour le réel. La connaissance du réel est une épreuve, épreuve dans la distance et dans la proximité. La vision de l'image est à la fois vision de l'unité dans la pluralité et de la pluralité dans l'unité, deux moments de la connaissance du réel. L'image que l'on voit dans le miroir n'est pas une image créée par l'« objet miroir » que nous serions simplement appelés à regarder comme telle (le miroir ne donne pas une inversion, mais plusieurs types d'inversion, sans que l'on sache exactement pourquoi⁴⁷).

Dans le miroir, on voit mieux la réalité qu'à la regarder hâtivement comme on fait d'ordinaire. Il n'y a pas de miroir qui ne reflète rien, sauf dans les cauchemars. L'image n'est pas un reflet passif, et donc le miroir n'est pas un « miroir mimétique ». Si le miroir enregistrerait passivement ce qu'il reflète, cela lui interdirait, par exemple, le pouvoir de produire une image merveilleuse. Dans le miroir, on a affaire à une réorganisation active de l'expérience. En cela, le miroir le rapproche du roman. Peut-être même que le miroir aurait sur le roman une supériorité dans le sens où il présente une image plus concentrée. Le miroir est capable de présenter des images avec une immédiateté bien supérieure à celle de l'analyse romanesque. Cela tient à son caractère même: il fait voir de façon directe, l'image se crée de façon instantanée dès qu'on se présente devant lui. Même que l'image en elle-même est parlante et fait voir notre intérieur. L'image extérieure exprime l'intérieur. Le miroir a aussi une fonction magique⁴⁸. La magie est aussi une des fonctions du miroir. Dans le miroir, il n'y a pas d'image réaliste, sinon le sujet qui se regarde serait d'une totale passivité. L'image est une production de celui qui se regarde⁴⁹. Le miroir est donc un moyen d'accès au différent, et, peut-être même à l'inconnu, au moins au difficilement connaissable. L'image dans le miroir ressemble bien sûr au modèle, mais avec quelque chose de très différent. Le miroir produit aussi une image qui est déjà une réorganisation du modèle qu'il capte, il fait pressentir une découverte possible, une vision nouvelle. Il a aussi à voir avec la mémoire car c'est le rôle de

⁴⁷ cf. *supra*, note 8.

⁴⁸ Dans les miroirs de Goya, ceux qui se reflètent ont de cruelles surprises, puisqu'ils se voient sous l'apparence de l'animal qu'ils sont en réalité intérieurement.

⁴⁹ Il existe des histoires de miroirs fantastiques qui donnent à leur possesseur un pouvoir sur la femme qu'ils aiment.

la mémoire de transformer un modèle. Le miroir est-il déformant alors? La réponse à cette question revient à se demander si la perception immédiate est plus ou moins trompeuse que celle qui est produite par le travail de la mémoire. Pourquoi, et en quoi, l'une serait-elle plus vraie que l'autre? Il n'y en a pas un qui serait plus « vrai » que l'autre, pas plus un qui serait plus « réel » que l'autre. Même que voir le réel dans le miroir présente bien des améliorations. Voir le réel à l'envers du bon sens, ce qui est le propre du miroir, c'est par un effet bien connu mais toujours efficace, les faire voir tout court. C'est ce que fait Alice au pays du miroir, dont la loufoquerie logique éclaire la logique. La vision dans le miroir est aussi une expérience du monde, elle transfigure la réalité. L'image peut aller bien au-delà, et exprimer ce qui demeure autrement inarticulé en nous. Par le fait que le miroir exprime la qualité du réel, il nous rend accès à notre subjectivité. En effet, la qualité est tout simplement le mode de la présence au monde du sujet humain, dans son âme et dans son corps. Le miroir est bien capable de faire apparaître la réalité. Le miroir ne montre pas seulement un visage, il montre aussi le bien et le mal, notre angoisse et notre bonheur. Le miroir a cette capacité de produire un réalisme qui lui est propre. Bien sûr qu'il ne ressemble pas superficiellement à la vie réelle; mais il donne une image de ce que la réalité est sans doute en une région plus centrale. Le miroir montre quelque chose d'important, c'est-à-dire qu'il nous concerne de près. Il fait apparaître la totalité et la vérité du sujet, occulté par les limites et les détails du réel. Le miroir montre notre intériorité, notre spiritualité. D'une certaine façon, il peut montrer notre vraie vie, celle que nous vivons réellement, par opposition à celle dont on pourrait seulement raconter les événements. L'imaginal n'est pas l'irréel. S'il faut donc connaître le réel, tâchons de le connaître jusqu'au bout, et le miroir peut être, en l'occurrence, un mode d'exploration de soi-même. Le miroir fait apparaître quelque chose du fond de la subjectivité, il nous renvoie notre visage, nous montre des régions de l'esprit, et, pour détourner à notre profit un titre célèbre, une « phénoménologie de l'esprit ».

L'image est donc créée par celui qui se regarde, elle n'est pas toujours la même selon les moments ou les événements. L'image n'est pas une production de l'objet-miroir, elle est le résultat de celui qui se regarde dans le miroir⁵⁰. On pourrait imaginer qu'une bonne façon de connaître le réel serait de l'entourer d'une série de miroirs, alors l'image serait un assemblage d'autant d'images que de miroirs. Car, il y a en nous une certaine impuissance à la découverte de notre unité. Que la vision de notre visage suppose des médiations qui subvertissent les rapports de proximité que nous entretenons avec nous-mêmes et que l'appréhension par l'homme de lui-même passe par la médiation du miroir, permet de découvrir, en même temps, que le processus de vision agit d'une façon partielle et fragmentaire, sans une forme d'unité a priori et immédiate. Cela signifie qu'à la première approche qui marque l'opacité de soi-même et son morcellement, il faut en ajouter une

⁵⁰ Lorsque La Castafiore, personnage qui revient à plusieurs reprises dans les aventures de Tintin, chante son fameux opéra qui va ainsi: « *Ah! Je ris de me voir si belle en ce miroir...* », la stature et le style du personnage portent à croire que La Castafiore parle d'elle-même dans sa chanson, alors même qu'on ne la voit pas rire et qu'elle n'apparaît pas comme une femme d'une beauté remarquable.

seconde concernant l'impuissance que nous ressentons face à la recherche de notre unité par nous mêmes. Même en dehors de la question de la fabrication du miroir par une main (un artisan), noire unité se voit ébranlée par la différence irréductible entre la vision et l'action, la vision à distance et le contact de la main, au moins aussi longtemps que le miroir n'intervient pas pour nous rassurer. Par ce biais, où se présentent conjointement, selon deux approches différentes, contact et distance, immédiateté et médiation, illusion et réalité, nous sommes confrontés à la complexité de ce rapport entre le réel et l'imaginal. Dès lors, le miroir n'est pas un instrument de mesure, il devient épiphanique, parce qu'il ne reflète pas le réel, mais parce qu'il le manifeste. Inversement, s'il manifeste le réel il est peut-être l'instrument de mesure nécessaire à toute connaissance du réel. En effet, le miroir possède cette qualité de préserver le quasi-mystère contenu dans le réel. Du coup, le miroir respecte la distance infinie dans la connaissance du réel, comme la distance infinie que les philosophes éprouvent dans la recherche de l'Être. Et, donc, le monde imaginal est de nature ontologique, mais comme il est en même temps épiphanie, nous pouvons nommer ontophanie l'étude de l'imaginal.

Une des premières dispositions de l'ontophanie est de poser l'imagination comme un salut des phénomènes, et de ce fait, elle est créatrice d'un accès plus authentique au réel. Le salut des phénomènes veut dire les sauver, c'est-à-dire les sortir d'une abstraction trop poussée pour leur conférer encore plus de réalité. L'ontophanie stipule que le monde imaginal dit la vérité du monde réel, à savoir qu'il témoigne au-delà du réel. L'ontophanie est-elle à même de formuler une connaissance du réel, de nous pousser à nous étonner face au réel, face au miroir du réel, voire à faire en sorte que le miroir s'étonnerait lui-même, en donnant à voir l'apparition de celui qui n'apparaît pas.

2.2. Le buisson ardent.

« Moïse faisait paître le troupeau de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madian. Un jour qu'il avait mené les bêtes au-delà du désert, il atteignit la montagne de Dieu, l'Horeb. L'Ange du Seigneur lui apparut dans une flamme qui jaillissait du milieu d'un buisson. Moïse regardait: le buisson flambait, mais ne se consumait pas. "Je vais m'approcher, se dit-il, pour observer ce phénomène merveilleux, et savoir pourquoi le buisson ne se consume pas" »⁵¹. Qu'entend-on par un feu qui « ne se consume pas » ? A cet instant, « Le Seigneur le vit s'approcher pour regarder; et Dieu l'appela du milieu du buisson: « Moïse! Moïse! » - « Me voici », répondit-il »⁵². Dieu l'interpelle et lui révèle son identité: « Je suis qui Je suis »⁵³. Ici, nous devons dire que la réponse de Dieu n'est pas une affirmation métaphysique, contrairement à ce pensait Étienne Gilson. Son nom ne révèle pas Dieu comme l'Être absolu, celui qui est la source de l'Être (il serait, alors, plus le Dieu d'Aristote que celui d'Abraham). Le fait de se nommer renvoie à sa manifestation et non à son intervention parmi nous. C'est

⁵¹ Ex 3, 1-2.

⁵² Ex 3, 4.

⁵³ Ex 3, 14.

peut-être un nom qui suggère le dynamisme de la présence de Dieu, l'événement de la grâce. Le mystère reste entier. Au lieu d'être explicite, la parole demeure le secret de quelque chose qui reste voilé. Nous avons affaire à un secret que seul un autre secret peut enseigner. Le secret du feu qui enflamme un buisson sans le détruire enseigne le secret de celui qui se révèle. Le buisson ardent symbolise-t-il l'âme qui est à l'oeuvre dans le monde imaginal ? C'est une façon de reformuler l'interprétation traditionnelle selon laquelle il est le symbole d'une rencontre intérieure avec Dieu qui soutient l'action. Le Feu est présent dans les théophanies de l'Ancien Testament, comme à l'occasion de l'Alliance conclue entre Dieu et Abraham. L'épisode du buisson ardent est une théophanie. Si dans le monde réel, un feu consume, et qu'au Mont Sinaï le feu ne consume pas, peut-on dire équivalentement que dans le monde imaginal l'âme peut allumer un sens (en lieu et place du feu dans le monde réel) sans qu'il se consume? Tel Moïse devant le buisson ardent, le monde imaginal peut-il être le lieu dans lequel un feu divin ne se consume pas?

Le Buisson ardent n'est pas un événement comme les autres. C'est le lieu d'où part Moïse pour effectuer son voyage vers l'Egypte, qui a pour but de « dire » et de transmettre des messages divins: « Va, rassemble les anciens d'Israël et dis-leur »⁵⁴. Moïse trouve la Parole qui l'attendait, dans le désert. Nos mots ne brisent jamais le silence, mais répondent à la parole qui nous précède toujours. Michel Foucault commença sa *Conférence inaugurale au Collège de France* en disant « plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle, et porté bien au-delà de tout commencement possible. J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler une voix sans nom me précédait depuis longtemps: il m'aurait suffi alors d'enchaîner, de poursuivre la phrase, de me loger, sans qu'on y prenne bien garde, dans ses interstices, comme si elle m'avait fait signe en se tenant, un instant, en suspens »⁵⁵.

Le Buisson est la source du voyage qu'entreprend Moïse, et l'origine de la parole permanente, car le cheminement de Moïse est un cheminement de paroles dans le sens où il est censé interpréter la voix de son Dieu. Si le Buisson est à la fois feu dans le monde imaginal et source de la parole, c'est que l'origine de la parole se définit comme un feu. Le Buisson ardent est une naissance de Moïse à l'acte originel du « parler ». C'est grâce au Buisson, qu'on parvient à comprendre la force que doit avoir une parole. Elle porte en elle un commandement. Ce qui importe n'est pas seulement le contenu significatif des paroles de Yahweh mais la révélation du sens de la parole. Rencontrer Dieu comme le fait Moïse, ce n'est pas rencontrer une personne puissante, mais une personne invisible. Face au buisson ardent, c'est être touché par l'événement de la grâce, l'explosion de la libération et de la transformation. Le face-à-face de Moïse avec Dieu, c'est le face-à-face du monde réel avec le monde imaginal. Le face-à-face avec Dieu n'est pas un face-à-face courant car Dieu n'a pas de visage accessible. Etre face-à-face avec lui, c'est atteindre la vision maximale, la vision qui est parole nous désignant, voix qui nous ordonne. La vision devient vision théophanique, vision de

⁵⁴ Ex 3, 16.

⁵⁵ Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, p. 7.

la seule relation susceptible d'être substantielle, puisqu'elle nous lie à Dieu. Le monde imaginal est le lieu d'une vision qui réalise le vrai, l'authentique.

En ce sens, l'Exode est une quête de vérité à travers les déserts du non-sens, le voyage nécessaire que doit faire la parole avant de pouvoir être entendue et écoutée.

Nourrir sa compréhension de la parole permanente, c'est mettre sans cesse à l'épreuve le contenu des paroles, les confronter avec l'acte originel d'énonciation. Moïse doit devenir la nuit du désert, dans laquelle son imagination se transforme.

2.3. La bascule du regard.

Dans *La Mise à mort*, nous découvrons que le franchissement du miroir comme frontière qui sépare la réalité de l'utopie, le réel de la fiction, et le réel du possible ne va pas de soi. Le franchissement du miroir va de pair avec la séparation. Composé d'une suite de chapitres autour du miroir, on voit s'établir des figures de la séparation d'avec le monde. L'auteur lui-même se définit en image-miroir, il s'inscrit lui-même dans ce mouvement de la traversée du miroir. L'enjeu de *La Mise à mort* consiste en la transposition de son expérience propre du monde dans le monde de la fiction, par la traversée du miroir. Le miroir a donc une fonction réflexive dans le sens qu'il permet à l'auteur de se transposer dans l'autre monde, celui de la fiction, par le fait de son regard dans le miroir. La traversée du miroir est traversée de l'être, de l'autre, du livre, de l'histoire, de l'identité, du sujet. La traversée du miroir met en scène des figures vocales et physiques de l'auteur, elle se concentre peu à peu autour de la traversée des surfaces glacées.

L'un des principaux représentants de la question de la traversée du miroir, qui traite du thème des frontières allègrement franchies, est dans *La Mise à mort* la figure d'Alice de Lewis Carroll, non celle du Pays des Merveilles comme nous l'avons annoncé précédemment, mais celle de *De l'autre côté du miroir*. Dans « La digression du roman comme miroir », la petite Alice et son chat se trouvent exploités comme figures à la fois de l'évidence et de l'effort représenté par le passage vers l'univers de l'invention, du mensonge, de la manipulation et du jeu.

La bascule du regard, dans *La Mise à mort*, consiste en ce que le regard, devant le miroir comme frontière se déplace constamment. Il introduit le questionnement de la fiction par la réalité et celui de la réalité par la fiction, ainsi que celui de la frontière elle-même. Si l'on pose donc la question de la frontière, du franchissement de la frontière chez Aragon, dans *La Mise à mort*, ce ne peut être qu'à partir du lieu de la fiction où règne « le démon de l'analogie ». Ceci explique le passage de l'autre côté du miroir. Le roman ne cessera donc pas de briser les conventions établies. Il dépasse également les brisures elles-mêmes. Il s'oriente non pas vers le roman de l'absurde mais vers le mouvement perpétuel de la parole. *La Mise à mort* atteste d'un travail intense sur le statut de la réalité au sein du dire. Ceci est rendu encore plus complexe par la volonté de changer de point de vue sur un même élément pour le

mettre à l'épreuve du changement de perspective. Dans *La Mise à mort*, le sujet voit le monde « objectivement », c'est-à-dire sans intervention de ses idées, au prix donc de son effacement en tant que sujet. Le sujet découvre que, lorsqu'il a les yeux fermés, la réalité ne cesse pas d'exister. L'essence du roman se présente comme ce qui permet de franchir, grâce aux transpositions, aux truquages, aux mensonges les parois opaques et résistantes de l'être et du monde. La figure du témoin biographique et historique s'en trouve considérablement « brouillée » et sa voix constamment traversée par l'examen des failles de la fiction.

Lorsqu'Alice « dit au petit chat: "Prétendons qu'il y a un chemin pour traverser le miroir et passer dans la maison d'au-delà..." » aussitôt le jeu commence, le roman: (Alice) *était déjà grimpée sur la cheminée le temps de le dire, bien quelle ne sût guère comment elle y était parvenue. Et certainement la glace était en train de fondre, juste comme un clair brouillard argenté...* »⁵⁶. Alice apparaît donc, dans la perspective qui est la nôtre, et grâce à l'articulation des arrière-textes⁵⁷ qu'on peut ici deviner, comme le retour à une dynamique de la transgression rattachée aux années surréalistes. L'intertexte de *De l'autre côté du miroir* introduit dans la nouvelle une notion qui fait sens avec l'ensemble du roman, celle de l'arbitraire de l'imaginaire, concrétisé par la formule magique et enfantine du « let's pretend » qui fait éclater par le pouvoir performatif et la magie de la parole, immédiatement comprise par Aragon comme parabole, les limites de l'expérience possible.

2.4. La traversée du miroir

Par le roman *La Mise à mort*, nous expérimentons la scission identitaire de l'homme « qui a perdu son image »⁵⁸. Avec James Joyce nous avons le miroir, avec Amélie Nothomb

⁵⁶ Louis ARAGON, *La Mise à mort, op. cit.*, p. 156. Ce passage a été traduit et cité par Aragon. Aragon a traduit *La Chasse au Snark*, une agonie en huit crises, de Lewis Carroll en 1929, aux éditions The Hours Press. cf. Louis ARAGON, *La Mise à mort, op. cit.*, p. 155: « J'ai relu ce premier chapitre d'*À travers le miroir* assurément plus de cent fois, depuis le temps où j'ai traduit *La Chasse au Snark*: le mystère en rien n'en a diminué à mes yeux. La neige tombe toujours pendant ces pages-là, — le gentil bruit doux qu'elle fait, — *juste comme si quelqu'un couvrait la fenêtre de baisers au-dehors* ». La traduction proposée par Henri Parisot en 1971, Pléiade, Paris, 1990, p. 262 est la suivante: « Tandis qu'elle prononçait ces mots, elle se trouva juchée sur la cheminée, sans trop savoir comment elle en était venue là. Et, à coup sûr, la glace commençait bel et bien à se dissoudre, comme un brouillard de vif argent ».

⁵⁷ Louis Aragon développe une théorie du roman comme miroir. Le roman, comme miroir, permet l'accès à un « arrière-texte ». Cette notion est développée dans *La Mise à mort*, c'est une variation sur le thème du secret. Louis Aragon s'inspire de Lewis Carroll et au thème du passage de l'autre côté du miroir. Il s'agit de découvrir sur l'envers du décor, un secret fondamental, manifestation liée à l'autobiographie. cf. Louis Aragon, *Incipit*, Limat, Paris, 1989, p. 129: « l'incipit m'ouvre l'arrière-texte, ou peut-être n'est-il que le trou de la serrure par où je regarde ce monde interdit ». Le secret a partie liée avec l'interdiction, on songe à Oedipe de Sophocle, qui n'a de cesse de connaître le mystère de sa naissance. cf. Louis ARAGON, *La mise à mort, op. cit.* pp. 149-150: « Le petit salon où Edmond, mon semblable, mon frère aîné, mon semblable en beau, mon frère diabolique, fait sur le sofa pour la première fois l'amour avec Carlotta, au dessous, en deçà de la glace sans tain, c'est l'arrière-texte d'un roman qui n'est pas le sien. L'arrière-pièce d'une époque passée. Je n'avais jamais pensé avant cette minute que les deux frères du livre, Armand et Edmond, n'étaient qu'un seul et même personnage dédoublé, pour Les commodités du roman, c'était moi, celui qui peut plaire et celui qui ne plaît pas, moi récrit au mal séparé de moi récrit au bien... Mais il en va de même des deux mondes, de part et d'autre de la glace sans tain; le monde que j'imagine et celui où je ne suis que l'imagination des autres. Remarque, il serait possible de jouer autrement de la glace, dire que d'ici où je suis je vois de l'autre côté Antoine qui ne me voit pas ».

⁵⁸ Louis ARAGON, *La Mise à mort, op. cit.*, p. 16: « j'ai perdu mon image. », p. 17: « est-ce que c'est joli d'avoir perdu son image? », p. 18: « Un jour, elle a si bien chanté, que j'en ai perdu mon image », p. 22:

nous n'avions plus le miroir, avec Louis Aragon nous avons le miroir mais plus l'image. L'homme a perdu son image. Il s'agit là d'un cas fréquent, beaucoup d'entre nous ont le miroir mais ont perdu leur image.

La fiction acquiert progressivement le statut inquiétant de la *terra incognita* avec Fougère, Christian, Anthoine. Elle atteint rapidement un lieu qui est un inaccessible ailleurs, situé abstraitement au-delà d'une « frontière », de l'autre côté du miroir. En effet, dans les deux premiers chapitres cette frontière est désignée sous le nom de « surface réfléchissante ». Puis, au fur et à mesure qu'on avance dans le roman, la problématique du franchissement de la frontière se déploie au carrefour du psychique, du biographique, du géographique et de l'historique. Enfin, elle se concentre sur l'actualité politique, avec le thème de la séparation de l'île de Chypre entre Grecs et Turcs⁵⁹.

L'idée du franchissement des frontières prend naissance à partir du traumatisme historique causé par la fermeture des frontières. D'autant plus, cette fermeture (politique) des frontières coïncide aussi avec l'ouverture des limites que s'imposaient jusqu'alors les auteurs de romans. Ainsi, le roman d'Aragon se comprend dans une double dimension, la fiction est l'envers du réel, elle s'atteint en franchissant le miroir comme on tâche de franchir la frontière.

Pour Aragon, le choix de la terminologie « réel » s'oppose, au « monde de nuées ». Aragon insère des éléments historiques ou politiques dans le roman sous la forme de « collages ». Le roman est l'occasion de prendre le « réel » pour objet, c'est-à-dire qu'il doit faire l'objet d'insertions de la réalité idéologique, de la réalité des consciences. Le « réel » n'est pas utilisé dans le sens de « réalité matérielle ». Aragon oppose « réel » à « oeuvre des nuées », terme qu'il utilise lui-même pour désigner ses écrits surréalistes. Aragon a renoncé à l'écriture automatique, à la poésie énigmatique, ainsi qu'à toutes les formes littéraires stigmatisant les crises de la pensée. Aragon se concentre dans cette oeuvre à penser un monde contre l'autre.

La vision de la réalité vaut, au-delà de toute dévalorisation schématique, le réel et sa projection dans l'imaginal se conçoit comme mode opératoire de la pensée du réel. La notion même de « franchissement des frontières » de la réalité peut donc se concevoir non en tant que telle mais à travers la frontière de ses représentations possible.

La traversé du miroir est une opération assez complexe telle que la présente Aragon. Notre vie n'est pas configurée par un monde réel et un monde imaginal qui sont l'un à côté de l'autre de façon disjointes. Notre existence est un monde réel dans lequel s'insère le monde imaginal, des séquences de notre monde réel sont entrecoupées de séquences de notre monde imaginal. Les deux interfèrent l'une dans l'autre sans arrêt, ils forment un entrelacs de jeux contradictoires: « C'est un livre sur le roman qui est un roman, un roman en même temps qui est un miroir. Pas un miroir, comme disait Stendhal, qui promenait le sien

« Quel est le sujet de mon livre, à vrai dire... l'homme qui a perdu son image ».

⁵⁹ C'est en 1963 qu'éclata une nouvelle crise opposant les deux communautés grecques et turques.

sur les routes. Un miroir devant lequel je suis, et je ne m'y vois pas, ou je ne vois que moi suivant Péclairage, un miroir où je vois en moi les autres quand j'ai l'air de m'en détourner, où, quand je l'ai de ne voir que les autres, c'est moi que je découvre en eux, et je pourrais multiplier les jeux contradictoires »⁶⁰.

2.5. Le brise-glace.

La « scène du miroir »⁶¹ dans laquelle le narrateur se voit dans le miroir Brot et voit le personnage qui se trouve derrière lui est une situation d'inquiétude: « Je me sentais très mal à l'aise. Naturellement, d'abord je m'étais regardé; au fond, à droite, à gauche... et puis quoi? à gauche, à droite, au fond... »⁶². Puis, cette scène qui rend l'homme triple (en trois personnages, en trois images) le fait se découvrir comme mystère:

Le miroir à trois faces avait agi comme une machine à diviser les composantes de Christian, un démultiplicateur des traits, un appareil à démêler les esquisses superposées, à pratiquer sur l'image complexe le travail inverse de celui par quoi l'on arrive au portrait-robot d'un homme vu par plusieurs personnes, à la résultante abstraite par quoi l'on prétend figurer le Français type, par exemple. Cette machine à refléter avait révélé à ce garçon bien habillé le mystère de sa Trinité humaine. Ce mystère-là, l'expliquer n'était pas plus facile que quand il s'agissait de la divinité. Mais du moins, devant les trois glaces, l'existence du phénomène se trouvait-elle constatable, contrôlable. L'homme auquel j'avais eu affaire ressemblait au personnage⁶³.

Enfin, le labyrinthe de miroirs⁶⁴ permet de se voir dans la complexité. Par rapport au miroir simple dans lequel « on se regarde pour voir si on a les dents propres »⁶⁵ le miroir multiple permet de s'aviser que « les glaces peuvent aussi refléter l'âme »⁶⁶. Le miroir Brot tente, sur le mode de la mise en abîme, de retrouver le mouvement créateur qui a été à l'origine de l'oeuvre. Mais nous voyons bien les limites du miroir Brot même s'il permet de multiplier les angles de vue. Il est trop achevé pour suggérer le développement infini de l'image et l'espace de questionnement. C'est le miroir dans le tableau (Van Eyck) qui permet de diviser l'espace, ici l'oeuvre me regarde et me questionne.

On ne peut questionner la nature de l'image réfléchie par le miroir sans se poser la question du statut de cette médiation et des images auxquelles elle donne forme. Le miroir Brot effectue une synthèse de plusieurs images. Il est mieux apte à rendre compte de la complexité du réel. Il rend mieux compte de la dynamique du sujet. Le fait de se voir trois fois exprime mieux une « image vivante ». En faisant apparaître la relativité des points de vue, il éclaire le sujet. Mais ce n'est pas suffisant. D'après Nicolas de Cuse, certains objets sont trop complexes pour être compris par notre intellect. Ils peuvent s'exprimer plus facilement par images.

⁶⁰ Louis ARAGON, *La Mise à mort*, op. cit., p. 154.

⁶¹ *Ibid.*, p. 78.

⁶² *Ibid.*, p. 80.

⁶³ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 94.

Comment rendre compte de la pensée qui est, par l'analogie et la métaphore, créatrice d'une image à laquelle se superpose une autre image de cette image et ainsi de suite. Pour Nicolas de Cuse, le miroir dans sa capacité à réunir les opposés et à concilier les contradictoires reflète l'activité mentale et la meilleure façon de l'appréhender est le miroir dans lequel l'observateur y est introduit pour saisir l'infini⁶⁷. Ainsi, il est possible de définir un mode de réflexion qui englobe tous les points de vue. Nicolas de Cues qualifie de « théologie circulaire »⁶⁸ parce qu'elle englobe tous les points de vue représentés par les différents discours possibles que l'homme peut tenir sur Dieu: affirmative, négative, dubitative, disjonctive et copulative.

Mais on se demande si ce modèle suffit pour rendre compte de l'activité de l'homme, de la pensée, de la vie imaginaire qui, comme Dieu, est capable de créer. Nous proposons, pour rendre compte du mouvement de substituer au miroir infini le brise-glace qui a d'une part cette propriété d'être à l'intérieur du miroir, comme le propose Louis Aragon (dans le miroir Brot) et Nicolas de Cuse (dans la cuiller) et d'autre part de rendre compte du mouvement de l'activité du sujet. Avec le brise-glace, on envisage de passer du miroir, ou du peint de Van Eyck, à un paradigme d'une *mimèsis* active.

3. La justification

Le droit de Dieu est un droit nouveau de l'homme qui lui correspond. Ce droit est caché, il est inaccessible à notre monde imaginal, ainsi qu'à nos oeuvres, il est dans notre monde réel, dès lors qu'il fait appel à la foi.

Deux choses n'arrivent pas dans le monde imaginal: le verdict et le jugement. Le monde imaginal reste le lieu d'un procès intérieur dans lequel jugement et verdict ne sont pas prononcés. Dans le procès intérieur, acte d'accusation, réquisitoire, témoignage, instruction, plaidoirie se succèdent sans que le jugement et le verdict ne soient rendus.

⁶⁷ Nicolas de Cuse, avec l'exemple de la cuiller, définit un mode de réflexion qui s'ajoute à l'objet de sorte que la réflexion contient l'objet en elle-même. cf. Agnès MINAZZOLI, *La première ombre, op. cit.*, pp. 33-34: « J'ai voulu faire une cuiller réfléchissante; j'ai cherché un bois tout à fait uni et plus noble que tous; j'ai appliqué mes instruments et, grâce à leurs mouvements, j'ai obtenu la proportion convenable pour que la forme de la cuiller y brille parfaitement; après quoi j'ai poli et repoli la surface de la cuiller jusqu'à ce que sa forme devienne, dans l'éclat de la forme d'une cuiller, une forme réfléchissante, comme tu le vois. Car, si cette cuiller est très belle, elle est aussi une cuiller réfléchissante. Tu as en effet en elle tous les genres de miroir, le concave, le convexe, le droit et le cylindrique: le droit à la base du manche, le cylindrique dans le manche, le concave dans la concavité de la cuiller, le convexe dans sa convexité. La forme réfléchissante n'a pas en effet existé avant la cuiller, mais, en vue de la perfection de la cuiller, elle a été par moi ajoutée à la forme première de la cuiller pour la parfaire, si bien que maintenant la forme réfléchissante contient en elle la forme de la cuiller. Or, cette forme réfléchissante est indépendante de la cuiller, car il n'appartient pas à l'essence du miroir d'être cuiller. C'est pourquoi, si jamais se brisaient les proportions sans lesquelles la forme de la cuiller ne peut exister, si par exemple le manche se détachait, la cuiller cesserait d'exister mais la forme réfléchissante ne cesserait pas pour autant d'exister ».

⁶⁸ Agnès MINAZZOLI, *La première ombre, op. cit.*, p. 24, note 10: « Dans le *De Icona* (1455), Nicolas de Cues montre que la théologie "fait comme un cercle" (*et ita tota theologia in circulo posita dicitur*), car, en Dieu, "ce qui s'affirme d'un des attributs s'affirme aussi d'un autre" (chap. 3). Voir *De icona sive de visione Dei*, Vienne, Herder, 1967, t. III, p. 102. Tr. fr., A. Minazzoli, *Le tableau ou la vision de Dieu*, Paris, Cerf, 1986, p. 36 ».

3.1. Le jugement de Dieu.

Karl Barth rend compte du jugement de Dieu par le raisonnement suivant: en l'homme il y a un dualisme, comme nous avons établi le dualisme monde réel/monde imaginal; la justification arrive, par le droit de Dieu, dans notre monde réel dans un aujourd'hui qui nous est étranger; cette justification est une histoire; enfin cette justification s'exerce sur le mode impératif, elle est commandement de Dieu.

En l'homme, il y a un dualisme⁶⁹, une « juxtaposition statique de deux êtres humains »⁷⁰. Cette séparation⁷¹ entre « l'homme placé à gauche »⁷² et « l'homme placé à droite »⁷³ est un effet de l'oeuvre de Dieu qui n'a pas pour objet de « partager l'homme en deux »⁷⁴ mais elle est à l'origine d'un drame qui se produit en l'homme. Ce drame a pour conséquence de scinder l'homme en deux parce qu'il est vécu de l'intérieur (j'ai été et je suis, je suis et je serai, etc..). Ce drame est une histoire dans laquelle coexistent l'un et l'autre. Ce dualisme est la véritable énigme de l'homme:

D'un côté, la réalité empirique: je suis un homme qui, inconsciemment ou consciemment, s'égare et commet des fautes, je constate que ma vie est des plus précaires sans rien pouvoir y changer ; je prévois et par là même j'actualise déjà le moment où je serai pur passé, où je ne serai plus. De l'autre, la vérité idéale: je suis un homme que rien de tout cela n'affecte, je m'appartiens et, face à tout ce qui plaide contre moi, même devant mon indéniable déclin, je sais que j'ai raison et me sens en parfaite sécurité⁷⁵.

Monde réel et monde imaginal constituent aussi cette « alternance inquiétante mais en définitive profondément apaisante des deux images que nous avons de nous-mêmes »⁷⁶. Le monde réel est celui de l'homme réel, de la réalité empirique, c'est l'homme du côté gauche⁷⁷, le monde imaginal est celui de l'homme imaginaire, de la vérité idéale, c'est l'homme du côté droit⁷⁸. Il y a en permanence une alternance entre les deux. Le verdict et l'acquiescement n'arrivent jamais dans le monde imaginal. Nous connaissons tous certaines personnes qui sont affectées durablement ou assez profondément au point que le procès intérieur occupe toute leur vie. Il n'y a pas « d'expérience humaine de la justification »⁷⁹. Si le verdict et l'acquiescement n'arrivent pas dans le monde imaginal, l'événement invraisemblable tient en ce qu'il arrive dans notre monde réel. Aussi incroyable que cela puisse paraître, nous passons du « non » au « oui », de la mort à la vie, la justification « est précisément notre aujourd'hui réel et véritable »⁸⁰. L'homme est justifié dans son monde réel, et non dans son

⁶⁹ Karl BARTH, *Dogmatique*, *op. cit.*, 18, p. 200.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 200.

⁷¹ *Ibid.*, p. 200.

⁷² *Ibid.*, p. 200.

⁷³ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 201-202.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 202.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 205.

monde imaginal, le jugement est prononcé et le verdict est rendu dans le monde réel et non dans le monde imaginal. De fait, c'est après que *Le vilain petit canard* « vit le reflet d'un très beau cygne » que le jugement et le verdict sont rendus par les autres cygnes qui s'écrient « Un nouveau cygne! (...) Il est encore plus beau que les autres! ». Ils attestent, par là, que la transformation a eu lieu dans son monde réel, puisqu'ils ne voient que son monde réel, non son monde imaginal. Seuls nous-mêmes sommes en mesure de voir notre propre monde imaginal.

La justification, comme histoire, se passe dans l'homme réel⁸¹, elle arrive dans « notre aujourd'hui réel (marquant notre passage de l'injustice à la justice, de la mort à la vie) »⁸², mais comme cet « aujourd'hui nous est étranger »⁸³ d'après ce que nous avons établi dans les rapports entre notre monde réel et notre monde imaginal (du fait que le monde imaginal est « problématisation » du monde réel, l'aujourd'hui de notre monde réel est projeté dans le monde imaginal), il y a lieu de donner le nom de cet aujourd'hui de notre monde réel, à savoir qu'il est Jésus-Christ, « cet aujourd'hui est celui de Jésus-Christ »⁸⁴. Notre aujourd'hui est « le jour où notre injustice et notre mort deviennent un passé, et notre justice et notre vie un avenir, c'est son jour à lui »⁸⁵. Du coup, « C'est en lui que nous sommes nous-mêmes »⁸⁶.

Voilà que le verdict, le jugement est rendu dans notre monde réel, sans que nous ayons eu à y contribuer en quoi que ce soit. Cela est possible, dans notre procès intérieur, parce que Dieu a un droit, le droit de rendre la justice, un droit qui est effectivement exercé sur l'homme et vis-à-vis de lui. Dans le face-à-face, Dieu exerce son droit, sa Face agit dans notre face. Pourquoi peut-on parler d'un « droit de Dieu »? parce qu'il n'y pas de droit humain dont l'exercice serait de rendre juste un homme condamné. Le droit de Dieu fonde la justification comme suppression de l'injustice de l'homme. Il est affirmation de sa divinité. L'injustice humaine est une réalité⁸⁷, elle est un « non » auquel correspond un « oui »⁸⁸. Le jugement de Dieu est un acte de grâce.

Comment ceci est-il possible? Dans son procès intérieur, l'homme a tort, il est totalement fautif, coupable, le jugement et le verdict n'arrivent pas. L'homme est le pécheur. Comme tel, il est placé sous le jugement de la colère de Dieu, une fois pour toutes, il est coupable et condamné. Voici qu'arrive ce qui est incompréhensible, Jésus-Christ, le Fils de Dieu se met à la place du pécheur. Désormais c'est le Christ qui subit le jugement, le verdict de condamnation à sa place. En lui, le pécheur est écarté. Jésus-Christ est mort, et l'homme à la place duquel il s'est mis continue à vivre par contre. Ainsi le tort n'est pas éliminé par la mort de l'homme, issue du procès qui pourrait être envisagée comme cela arrive dans la justice humaine. Si Dieu agissait ainsi, le tort serait définitivement supprimé du monde. Mais

⁸¹ *Ibid.*, p. 205.

⁸² *Ibid.*, p. 205.

⁸³ *Ibid.*, p. 205.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 205.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 205.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 205.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 190.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 191.

du coup, cette décision entraînerait une autre conséquence vis-à-vis de la création: elle serait retirée, Dieu reviendrait sur son projet de création, il le regretterait et annulerait. Au contraire, l'homme continue à vivre, le tort, le péché de l'homme ne sont pas effacés, éliminés du monde, Dieu accorde une justice parce qu'il ne tolère pas le péché de l'homme. Son intervention en ce domaine est l'attribution de sa grâce. Si Dieu peut faire cela, c'est parce qu'il n'est pas sous la loi. Il n'y a pas de loi ni ordre au-dessus de Dieu auxquels il serait lié. Par conséquent le droit de Dieu n'étant pas conforme à une loi, il signifie qu'il est simplement lié à la fidélité avec lui-même. Le « droit de Dieu » est la « conformité de Dieu avec soi-même »⁸⁹. Le péché de l'homme ne change rien au droit de Dieu, il est grand et cependant il est petit car il n'est que péché: « L'injustice de l'homme ne peut d'ailleurs être mise sur le même plan que le droit de Dieu. Elle est "grave", sans doute, puisqu'elle s'exerce "contre lui". Mais, d'un autre côté, elle est vraiment "peu de chose", parce que justement "elle n'est qu'injustice" »⁹⁰.

Il faut dire maintenant que Dieu exerce son droit, que ce n'est pas uniquement un exercice abstrait, mais qu'il est effectif dans l'homme réel. Dieu est le Dieu des vivants, non le Dieu des morts, il ne supprime pas le péché de l'homme, il intervient. Le Droit de Dieu est dans l'ordre de l'agir, c'est exactement « ce qu'il fait »⁹¹. Ce que signifie l'exercice du droit de Dieu pour l'homme pécheur, ce que signifie la décision de son jugement, c'est que dans les profondeurs de l'homme, Dieu opère un discernement entre l'homme réprouvé à gauche et l'homme élu à droite: « L'oeuvre de Dieu, "sur main gauche", consiste en ce qu'il reste juste, en "consumant le pécheur et son péché dans sa colère" (...) Car l'oeuvre juste de Dieu consiste, "sur main droite", dans le fait "qu'il limite sa colère, plus exactement qu'il lui donne un sens, en demeurant fidèle à l'homme" »⁹². Si Dieu accuse totalement c'est parce qu'il veut en finir avec l'homme du péché. Une situation nouvelle est créée, une nouvelle liberté, les aspects suivants se profilent pour l'homme: il peut désormais s'accrocher à la grâce et au droit de Dieu, il peut apprendre l'humilité, il tourne le dos à son péché.

Ce qu'apporte Jésus-Christ, c'est que « notre désobéissance hautaine a été définitivement mise à l'écart. Jésus-Christ n'a pas seulement souffert pour nous, mais, en souffrant pour nous, il a fait ce qui est juste, et c'est pourquoi sa souffrance a été efficace, bénéfique, salutaire »⁹³. C'est la fin de l'homme pécheur, c'est « une sorte de voile jeté sur l'orgueil et la chute de l'homme »⁹⁴. La justice de Dieu, son jugement, sa justification constitue un événement produit en Jésus-Christ⁹⁵. Le passage de la mort à vie, de l'injustice à la justice ne se fait pas seul, il se fait en Jésus-Christ⁹⁶. Le pécheur est rejeté dans le passé, son avenir est rétabli en Jésus-Christ:

⁸⁹ Hans KÜNG, *La justification, op. cit.*, p. 78.

⁹⁰ Otto WEBER, *La dogmatique de Karl BARTH, Introduction et Analyse*, traduit de l'allemand par Fernand Ryser, Jacques de Senarclens et Jean-Georges Bodmer, Labor et Fides, Genève, 1954, p. 224.

⁹¹ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 187.

⁹² Otto WEBER, *La dogmatique de Karl BARTH, op. cit.*, p. 225.

⁹³ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 211.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 173.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 214.

S'il y a une justification de l'homme pécheur, impie, orgueilleux et déchu pour avoir voulu s'élever, justement, de l'homme dont la main de Dieu ne s'est pourtant pas retirée et qui ne peut donc lui échapper, c'est en Jésus-Christ qu'il nous faut la chercher. C'est en lui qu'elle est devenue vraie et réelle, parce qu'en lui la participation de Dieu à la situation de l'homme, son intervention en sa faveur sont devenues un événement. Nous ne postulons pas cet événement. Nous déduisons sa signification, sa nécessité et sa portée de ce qu'il est en fait un événement Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, vit⁹⁷.

Comment s'exerce ce droit de Dieu? Nous avons vu que l'homme imaginal interroge l'homme réel. Dans ce questionnement, l'homme réel donne les réponses aux questions que lui pose celui qu'il voit dans le miroir, c'est-à-dire lui-même. La réponse à la question de la culpabilité de l'homme dans son procès intérieur est donnée par l'homme réel. De plus, cette réponse est devenue possible, la justice de Dieu en tant que telle, est devenue événement en Jésus-Christ⁹⁸. Or, l'homme réel précède l'homme imaginal: « toute conscience imagée » est bâtie « sur une position réelle d'existence, qui la précède et qui la motive sur le terrain de la perception »⁹⁹. Par conséquent, la réponse précède la question. Dieu a effectivement donné sa réponse de toute éternité avant la question de l'homme. L'homme justifié est celui qui accède à la réponse de Dieu parce qu'elle s'est produite de toute éternité en Jésus-Christ. Quelles que soient les questions que l'homme imaginal pose dans son procès intérieur, verdict et jugement, comme réponse, ne sont jamais accessibles dans le monde imaginal. La réponse parvient à l'homme réel parce qu'elle a déjà été donnée de toute éternité. L'homme réel accède à cette réponse par l'événement en Jésus-Christ. Ainsi, la réponse est rendue possible parce que « la justification de l'homme par Dieu est un événement qui se passe entre Dieu et l'homme »¹⁰⁰, et « elle est une histoire de Dieu avec l'homme ». La justification arrive dans le monde réel, dans un aujourd'hui qui nous est étranger. Dans notre monde réel, « l'histoire dans laquelle nous sommes sans conteste, absolument et directement nous-mêmes — parce qu'elle est notre histoire la plus personnelle — est celle de la justification de l'homme par Dieu, qui implique un contraste que rien ne vient atténuer entre notre hier placé sous le non de Dieu et notre demain placé sous son oui, et notre passage de l'un à l'autre. Dans tout ce qu'elle a d'énigmatique, elle est précisément notre aujourd'hui réel et véritable, qui n'a rien à voir avec n'importe quelle fable ou mythe »¹⁰¹ et aujourd'hui nous est étranger: « Notre aujourd'hui réel (marquant notre passage de

⁹⁷ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 207.

⁹⁹ Jean-Paul SARTRE, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 53. La citation complète est celle-ci: « Toute conscience imagée produite à partir d'un dessin est donc bâtie sur une position réelle d'existence, qui la précède et qui la motive sur le terrain de la perception », nous considérons qu'elle est valable aussi pour une « conscience imagée » produite dans tous les cas puisque le monde réel précède le monde imaginal dans l'ordre de l'existence. cf. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 165: « Le modèle est censé jouir d'une identité originaire supérieure ».

¹⁰⁰ Karl BARTH, *Dogmatique*, *op. cit.*, 18, p. 202.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 205.

l'injustice à la justice, de la mort à la vie), l'aujourd'hui du jugement que Dieu nous fait subir dans sa justice et sa grâce — cet aujourd'hui *nous* est étranger »¹⁰².

Quelle est donc cette histoire? Comment en vient-on à déclarer que nous nous découvrons justifié dans notre propre histoire et dans notre réalité?¹⁰³

La justification se présente comme la forme de deux aspects du jugement, la destruction du pécheur sur la gauche et son acquittement sur la droite, elle constitue une histoire, celle de la rencontre de Dieu avec l'homme: « Il s'agit en tout cela d'une histoire, de l'histoire dans laquelle l'homme est l'un et l'autre: rejeté et élu, sous la colère de Dieu et reçu en grâce auprès de lui, tué et vivant »¹⁰⁴. Cette histoire constitue assurément une énigme pour la pensée « énigme authentique, véritable »¹⁰⁵. Cette énigme réside dans le fait que notre histoire se poursuit, notre « hier » devient un pur passé et notre « demain » nous est accordé comme notre propre futur:

De plus, la justification de l'homme par Dieu est un événement qui se passe entre Dieu et l'homme: non pas donc une relation statique entre leur être, mais leur être engagé dans un mouvement déterminé qui, comme tel, ne saurait être rendu par deux images juxtaposées et que l'on pourrait contempler. Elle est une histoire de Dieu avec l'homme, et ce qui est double mais aussi un en elle, c'est: en haut, la justice et la grâce du Dieu qui condamne et acquitte, tue et fait vivre — et, en bas, la sombre origine et le but clair de l'homme qui connaît le jugement: le passage, la marche de cet homme d'hier à demain, de son injustice passée et liquidée, c'est-à-dire de sa propre mort, à une justice et à une vie nouvelles. C'est cet « en route » qui constitue le présent de l'homme¹⁰⁶.

En effet, nous sommes toujours vers la mort. Dans le monde réel, nous sommes de la naissance à la mort, ce qui exclut de saisir notre monde réel comme narratif: « Rien dans la vie réelle n'a valeur de commencement narratif; la mémoire se perd dans les brumes de la petite enfance; ma naissance et, à plus forte raison, l'acte par lequel j'ai été conçu appartiennent plus à l'histoire des autres, en l'occurrence celle de mes parents, qu'à moi-même. Quant à ma mort, elle ne sera fin racontée que dans le récit de ceux qui me survivront; je suis toujours vers ma mort, ce qui exclue que je la saisisse comme fin narrative »¹⁰⁷. Par conséquent, la narration de la naissance à la mort ne se fait que dans le monde imaginal. Raconter sa propre histoire, nos événements fondamentaux, s'introduire dans sa propre histoire pour se la raconter afin de se voir devenir et advenir se passe dans le monde imaginal. Il n'y a authentique apparition du réel qu'en terme de *phénomène imaginal*. Le monde imaginal sauve la réalité du phénomène, réalité imaginaire. Sauver le réel revient donc à formuler une histoire dans laquelle il puisse être contemplé. Ce récit, ou cette histoire, dans notre monde imaginal, se caractérise par le fait qu'il est capable de raconter « à l'envers » notre histoire réelle, contre notre histoire. On peut la qualifier d'« anti-histoire », et,

¹⁰² *Ibid.*, p. 205.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 202-205.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 172.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 202.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 202.

¹⁰⁷ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 190.

pour reprendre la nature du questionnement du monde imaginal, d'une « histoire à rebours ». Dans cette histoire, le temps ne correspond plus au temps réel, mais davantage à un temps de rencontre avec Dieu. Le temps est ici union avec Dieu. L'histoire de notre monde réel se déroule de façon chronologique, les événements n'adviennent qu'une seule et unique fois. L'histoire de notre monde imaginal est un perpétuel instant et intègre la notion de répétition, conçue comme anmanèse. L'événement, dans le monde imaginal, est toujours en perpétuel instance d'advenir au présent. L'évènement dans le monde réel arrive et passe, dans le monde imaginal il se raconte, se raconte encore une fois, puis une nouvelle fois sans cesse, c'est le lieu de la répétition. L'histoire du monde imaginal ne renvoie pas à une perception empirique de faits historiques, mais comme nous avons vu, du fait qu'il est le lieu d'images qui apparaissent, il renvoie à une perception théophanique de faits spirituels. En particulier, la rencontre avec le Christ est possible puisqu'il est anhistorique, il demeure et l'histoire imaginaire est un espace de manifestation du Christ.

Alors que l'on croit habituellement que l'historique dit la vérité du présent, on se rend compte que seule la révélation y parvient — en révélant la dynamique de *réalisation* que suppose le présent — et que la révélation nécessite le passage de l'histoire réelle à l'histoire imaginaire. L'histoire réelle déroule le commencement au passé et la fin au futur, l'histoire imaginaire déroule tous les événements au présent (qu'ils soient passés, présents ou futurs). Par conséquent, tout événement est susceptible d'inaugurer un épisode dans notre histoire imaginaire. Le commencement est toujours en train de se faire, comme s'il se tenait devant nous. L'histoire imaginaire se définit comme une anticipation de notre histoire réelle. Ceci ne veut pas dire qu'elle détermine l'histoire réelle avant même que celle-ci ne se manifeste, mais elle la force à aller au devant d'elle-même. Dans ce mouvement, mon histoire imaginaire construit mon histoire réelle en faisant du temps présent un *face-à-Face* entre ma dimension spirituelle et moi-même, comme être réel.

Le face-à-Face, dans mon histoire imaginaire, entre Dieu et l'homme, par le fait que cette histoire construit mon histoire réelle, permet de dire qu'il s'installe dans l'histoire réelle. Ceci ne signifie pas que notre histoire réelle, qui est le lieu du face-à-face d'homme à homme a disparu pour laisser la place à un face-à-Face entre Dieu et l'homme. Cela signifie qu'il est élevé au rang de face-à-face entre Dieu et l'homme dans notre histoire réelle. L'homme est simultanément en face de Dieu, en face de l'homme et en face de lui-même. En reprenant les conclusions de la première partie, le monde imaginal est apparition de ce qui n'apparaît pas, ce qui veut dire que Dieu se manifeste absolument là où il n'apparaît pas, là où il est absent. C'est dans le face à face proprement humain qu'il est présent. Dieu apparaît parce que l'homme, dans son histoire imaginaire, a cette capacité de faire apparaître un commencement (un événement initial) à n'importe quel instant. Ainsi, Le sujet se pose en face de Dieu parce qu'il se situe dans un lieu non historique, en perpétuel mouvement d'inauguration. Ce n'est pas l'histoire qui révèle au sujet où il se trouve, c'est Dieu qui le lui révèle, le sujet est face à Dieu. L'histoire imaginaire n'est pas un reniement de l'histoire réelle, elle est problématisation

de l'histoire réelle. En fait l'histoire réelle, pétrie et pesante des événements de nos existences, est nourrie de nos événements de notre monde imaginal. Notre histoire réelle, à son tour, à celui d'un vécu imaginal. Notre histoire imaginaire ne renvoie pas à un sens ultime qui est caché, elle contribue à sauver notre histoire réelle. En retour, pour que le monde réel se sauve, autrement dit pour qu'il se révèle imaginal, il est nécessaire qu'au moment où il apparaît, il suspende son apparition, créant la possibilité d'un jugement. La justification apparaît en ce moment précis, en cet instant de théophanie, par le Christ.

Maintenant que nous avons établi le jugement de Dieu, il convient de définir le mode sur lequel il s'exprime. L'histoire imaginaire est « appel » vers l'histoire réelle. Le monde imaginal questionne le monde réel. On peut dire, d'une autre façon, que l'histoire imaginaire ne vit pas en dehors de l'histoire réelle, mais elle vit en elle sous la forme de l'appel. Le mode utilisé par l'histoire imaginaire envers l'histoire réelle est donc le vocatif, forme particulière pour désigner l'appel. L'histoire imaginaire est une histoire qui s'exprime au vocatif vis-à-vis de l'histoire réelle. Le vocatif n'est pas un mode, ni une façon de parler. Il est le surgissement même de la parole, comme le phénomène doit être apparition, dynamique d'apparition, et non pas uniquement un cas de l'apparition, une apparence. Si le monde réel est théophanie (par le monde imaginal), c'est parce que le monde imaginal appelle, il est à l'origine du questionnement.

A son tour, la réponse à ce questionnement, à cet appel, dans le monde réel, est dans le mode de l'impératif. En effet, Ma *réalité* (mon monde réel) trouve sa légitimité et sa finalité dans la *réalité* que lui révèle mon imagination. Fonder mon existence requiert forcément mon monde imaginal. La faculté première du monde imaginal est d'en permettre sa réalisation. La réalité et la cohérence de nos deux mondes (réel et imaginal) manifeste la cohérence entre l'acte d'être et l'acte d'exister, ils ont le double souci de l'essence et de l'existence. Métaphysique et éthique se rejoignent, telle est la notion de l'impératif. Ce qui se passe dans mon monde imaginal est une *mise-au-réel* dès qu'il apparaît et ma réponse est un impératif. Mon existence est impérative, elle n'est pas l'objet ou le résultat d'une négociation. Mon existence ne se distingue pas de mon monde réel, elle ne se distingue pas de l'impératif, mon monde réel est un monde mis à l'impératif et l'impératif est la possibilité de vivre. D'une part, l'être s'instaure à partir de l'impératif créateur. Celui-ci n'est pas une « chose » qui mettrait en danger la Divinité, dans le sens où, produisant des êtres sensibles, Dieu verrait sa transcendance disparaître. Mais, puisqu'il est nécessaire que le monde vienne à l'être par une cause qui n'est pas une chose, il est faux que la cause du monde soit une chose. Et puisque cela est faux, il est nécessaire que la cause du monde soit un impératif. L'impératif s'identifie ici au principe d'unité et d'unification des êtres. D'autre part, l'impératif doit également être considéré dans une deuxième dimension à savoir « en tant qu'il ordonne ». L'impératif est une façon d'exister, d'authentifier son existence, une possibilité particulière (singulière) de rendre compte de l'universalité. A cela s'ajoute le fait que le commandement comme impératif se

transforme en indicatif. Le jugement de Dieu est un impératif, le sujet dans son monde réel est justifié à l'indicatif. Etre justifié c'est mettre à l'indicatif un impératif de Dieu.

L'accomplissement du jugement se traduit, par l'impératif, de façon « négative »¹⁰⁸, par le fait que le sujet se reconnaît « plein d'orgueil, (...) voué au néant »¹⁰⁹, et le verdict est rendu et exécuté dans ce jugement par une injonction, d'une « consigne souveraine: "Lève-toi et marche" »¹¹⁰. Et alors, face à cette injonction, l'homme se lève et il marche. *Le vilain petit canard* vit une situation désespérée, proche du néant, « "Tuez-moi", dit le pauvre animal »¹¹¹ et la transformation s'exprime sous la forme d'un impératif: « un nouveau cygne! »¹¹² s'écrient les autres cygnes, « Le nouveau est le plus beau! »¹¹³. Enfin, l'homme est rendu juste dans son « humble obéissance »¹¹⁴, de même que *Le vilain petit canard* est rendu juste dans l'humilité, « Comment aurais-je pu rêver tant de bonheur, pendant que je n'étais qu'un vilain petit canard? »¹¹⁵.

3.2. L'acquiescement de l'homme.

Il y a un verdict, qui est une décision divine, il est rendu par Dieu, il est conforme à l'acte éternel, le décret divin de l'élection, « ce verdict est l'acquiescement de l'homme. Et, comme tel, il constitue sa justification — toute la justification et la justification de tous les hommes »¹¹⁶. Le verdict est acquiescement de l'homme, et comme tel il constitue sa justification. Désormais l'homme peut vivre comme acquitté, Dieu « appelle le second à entrer en scène comme un autre homme, l'homme nouveau, pour le diriger vers son avenir où il n'y a plus de place pour le premier »¹¹⁷, c'est aussi le qualificatif qui est utilisé pour désigner *le Vilain petit canard*, « En voilà un nouveau! »¹¹⁸.

Karl Barth décrit l'acquiescement de l'homme selon deux « thèses », dont on pourrait dire aussi qu'il s'agit de deux faces selon lesquelles peuvent se montrer la justification. La première thèse est un regard en arrière, la deuxième thèse est un regard en avant, la première concerne la décision de Dieu, la deuxième concerne la décision de l'homme.

D'une part, l'acquiescement est un regard en arrière, un questionnement à rebours.

Nous l'avons vu, les rapports entre le monde imaginal et le monde réel impliquent que la réponse a été donnée avant la question, l'acquiescement a été donné avant, « La

¹⁰⁸ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 171.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 171.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 170. cf. Jn 5, 8-9: « Jésus lui dit: "Lève-toi, prends ton grabat, et marche". A l'instant, l'homme fût guéri, prit son grabat et se mit à circuler ».

¹¹¹ Hans Christian ANDERSEN, *Le vilain petit canard, op. cit.* p. 113.

¹¹² Hans Christian ANDERSEN, *Le vilain petit canard, op. cit.* Notons ici que la reconnaissance de celui qui est justifié se fait par la nomination. Seul Dieu crée les Noms, mais l'alliance de la parole et de l'Esprit rappelle que l'homme joue un rôle essentiel dans l'accès à ces Noms. Toute nomination est créatrice puisqu'il s'agit de manifester la naissance du signe. L'imagination s'assimile alors quasiment à l'impératif divin. Nommer, c'est créer, nommer, en l'occurrence, c'est déclarer l'autre comme juste.

¹¹³ *Ibid.*, p. 114.

¹¹⁴ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 170.

¹¹⁵ Hans Christian ANDERSEN, *Le vilain petit canard, op. cit.* p. 115.

¹¹⁶ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 225.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 225.

¹¹⁸ Hans Christian ANDERSEN, *Le vilain petit canard, op. cit.* p. 114.

justification commence par la sentence d'acquiescement qui libère l'homme de son péché, de son être de pécheur. Ce n'est que parce qu'elle commence là qu'elle peut s'achever et s'achèvera par le rétablissement du droit et le renouvellement de la vie de l'homme »¹¹⁹. Vu de Dieu, « La justification commence par la sentence d'acquiescement qui libère l'homme de son péché, de son être de pécheur »¹²⁰. La justice divine n'est pas la justice humaine. Dieu a prononcé son acquiescement sous la forme d'un décret éternel quoiqu'il arrive. Il peut y avoir la faute, la culpabilité, les massacres, les génocides, les guerres, l'homme a été déclaré justifié, il est acquitté de toute éternité avant même que l'homme ait agi en quoi que ce soit. En cela, l'oeuvre de Dieu est une « une oeuvre *ex contrario* »¹²¹. Mais pour que cet acquiescement soit une réalité, il est nécessaire que l'homme soit au préalable condamné¹²². Il y a donc une amorce de la justification, une « anacrouse », elle consiste à établir une séparation. Ainsi, de même que lorsque « je me regarde dans le miroir », je commence par me voir comme un être séparé avant d'entamer le chemin vers ma liberté, mon état de juste, Dieu procède à une séparation, Dieu fait valoir son droit, la séparation¹²³, elle doit avoir lieu pour que Dieu

commence par faire valoir son droit contre lui [l'homme], par lui manifester sa colère, par le condamner, le tuer et le laisser périr, et cela pour le séparer totalement de ce qu'il était et le conduire ainsi à la liberté. Telle est l'amorce de la justification. Cette séparation doit avoir lieu. L'homme pécheur est l'homme qui doit en être et en sera l'objet, mais qui ne l'a pas encore subie, dont l'identification avec l'injustice qu'il commet n'est pas encore annulée. C'est lui qui sera libéré — libéré de lui-même! — par le verdict d'acquiescement de Dieu¹²⁴.

L'homme est obligé d'accepter cette séparation, « s'il est l'objet d'une nouvelle création et s'il sait pourquoi, il ne pourra jamais se dissimuler qu'il s'était voué au néant »¹²⁵. La justification est donc l'acquiescement de l'homme pécheur¹²⁶. Pour faire savoir ce qu'est la justification il faut s'être reconnu pécheur. L'homme justifié est toujours celui qui doit se reconnaître injuste, il n'y a pas « d'homme justifié devant Dieu qui ne devrait pas reconnaître et confesser qu'il est encore un injuste devant lui, un rebelle pétri d'orgueil »¹²⁷

Par ailleurs, ce verdict n'a pas valeur de fondement en l'homme. En fait il est reçu, il est écouté. L'homme n'est pas constitué d'un verdict d'acquiescement dans sa nature. Il reçoit ce verdict comme un « cadeau de Dieu »¹²⁸. L'homme est appelé, le monde imaginal est appelé vers le monde réel, celui-ci donne la réponse. Le questionnement, comme nous l'avons vu dans la façon dont le monde imaginal questionne le monde réel est un questionnement à

¹¹⁹ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 230.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 230.

¹²¹ *Ibid.*, p. 230.

¹²² S'agissant de la réprobation (du père qui réprovoque son fils) dans le cas de Flaubert, Sartre parle d'un « manque-à-être initial » créé par le « père réprobateur ». cf. Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Éditions Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1971 et 1988, tome I, p. 791.

¹²³ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 231.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 231.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 231.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 230.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 232.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 231.

rebours: « C'est parce qu'il lui est adressé, que l'homme se trouve placé sur le chemin où il marche en ayant derrière lui son passé (l'injustice) et devant son avenir (la justice) »¹²⁹. Dieu adresse son verdict comme une Parole libératrice pour l'homme, il est justifié. L'homme pécheur est un homme qui ne demande plus rien. Le Vilain petit canard en a fini d'essayer de demander, de solliciter de l'aide, de la reconnaissance: « je veux aller les trouver, ces oiseaux royaux: ils me tueront, pour avoir osé, moi si vilain, m'approcher d'eux; mais cela m'est égal »¹³⁰, il ne demande plus rien, et Dieu s'adresse à cet homme qui ne demande rien¹³¹. Dans l'oeuvre de la justification, il n'est pas question d'un système de « vases communicants »¹³² dans ce sens où Dieu retirerait du péché pour le remplacer par de la grâce. L'homme reste et restera fondamentalement un pécheur, dans ce domaine il reste « réellement une énigme à lui-même »¹³³ et la justification est quelque chose que Dieu ajoute à l'homme sans que son péché soit retiré. Le miroir comme objet « transitionnel »¹³⁴ se prête parfaitement à la doctrine de la justification de Karl Barth « puisque la justification est un passage, un mouvement — puisque l'homme justifié est l'homme de cette histoire — puisque le verdict d'acquiescement dont il est l'objet est la Parole du Dieu vivant à l'homme vivant — puisque, en un mot, le fait qu'il crée n'est rien d'autre que l'homme lui-même placé et engagé sur le chemin qui le ramène à Dieu? »¹³⁵. La justification est un mouvement, elle permet de passer d'un état de pécheur à un état transformé. Cet état transformé est celui du coeur pur, il est création d'emblée d'un coeur pur¹³⁶. La justification est *creatio ex opposito*¹³⁷, comme le monde réel se crée par rapport au monde imaginal, et réciproquement, par opposition.

La justification qui est « histoire » possède un « commencement » et une « fin », l'homme se trouve sous cette double détermination parce qu'il vient du passé et qu'il est en marche vers l'avenir. Le verdict de Dieu consiste à placer l'homme dans cette histoire. Cette histoire est l'histoire de Jésus-Christ nous sommes dans la situation d'être à la fois mort et ressuscité: « Qu'il soit un tel homme, en marche vers le but, saisissant la promesse de Dieu pour s'y accrocher, et que ce faisant il lui soit accordé de vivre dans le provisoire — tel est le

¹²⁹ *Ibid.*, p. 231.

¹³⁰ Hans Christian ANDERSEN, *Le vilain petit canard*, op. cit. p. 113.

¹³¹ Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 18, p. 232.

¹³² *Ibid.*, p. 233.

¹³³ *Ibid.*, p. 232.

¹³⁴ « transitionnel » est un terme emprunté à la psychanalyse pour signifier un « passage ». Bernard PINGAUD, *La bonne aventure, essai sur la « vraie vie », le romanesque et le roman*, Éditions du Seuil, Points, collection « Réflexion », Paris, 2007: « L'objet transitionnel est ce chiffon en peluche, cette poupée, ce bout de drap que le petit enfant presse contre lui et qui constitue son bien le plus précieux au cours de ses débuts dans la vie. Il lui sert à supporter l'épreuve redoutable qui consiste à passer progressivement de l'osmose totale avec la mère à la reconnaissance d'une réalité extérieure qui peut à la fois lui faire obstacle et lui manquer. Cette acceptation de la réalité, loin de se faire en un jour, est, nous dit Winnicott, "une tâche sans fin": "Aucun être humain n'est libéré de la tension provenant de la mise en relation de la réalité intérieure avec la réalité extérieure". Pour apaiser cette tension, pour l'appivoiser en quelque sorte, nous avons besoin d'un "espace transitionnel"; il nous faut entretenir "l'illusion qu'il existe une réalité extérieure qui correspond à [notre] capacité de créer" ».

¹³⁵ Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 18, p. 233.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 236.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 237.

commencement de sa justification »¹³⁸. Barth construit son argumentation à partir des Psaumes 32 et 51. Le Psaume 32, dans son intégralité, se rapporte à l'événement de la justification¹³⁹. Celui qui s'exprime dans ce psaume reconnaît la fidélité du Dieu d'Israël à son alliance dans laquelle il voit la fidélité de son Dieu et discerne son verdict de justification. Il comprend que l'acquiescement est le verdict rendu par Dieu. Pour Barth, ce psaume décrit la justification comme accomplissement. Et aussitôt, il va plus loin pour déclarer que le psalmiste a en vue la substance de la justification de sorte que ce psaume est, pour lui, un « psaume de reconnaissance » plutôt qu'un « psaume de pénitence ». Le péché est donc pardonné, l'iniquité de l'homme ne lui est pas imputée, ce qui signifie qu'elle appartient au passé¹⁴⁰. Le psaume 32 est celui d'un homme dont le cœur a changé parce que l'auteur reconnaît (d'où le qualificatif de « psaume de reconnaissance ») que l'homme s'est conduit en mulet plutôt qu'en cheval, voulant dire par là qu'il refusait de se laisser conduire par Dieu¹⁴¹. Son attitude de résistance vient du fait qu'il s'est « tu », c'est-à-dire qu'il a tu son péché, il a refusé de reconnaître son péché. C'est l'homme qui se regarde dans le miroir et qui refuse de voir son péché, sa culpabilité. Mais a lieu à ce moment-là le retournement, la « bascule du regard »¹⁴², l'homme questionné par lui-même dans le miroir, reconnaît son péché. Nous avons vu que devant le miroir, le sujet est en silence et reconnaît son péché. Ce silence est attestation du fait que le sujet ne veut pas être ce qu'il a été, il se découvre un être séparé¹⁴³, il se rend « insupportable à lui-même »¹⁴⁴. C'est le silence qui permet son retournement, c'est dans le silence que commence sa justification, parce que, seul avec lui-même, en silence, devant le miroir, il a cette capacité de confesser son péché devant Dieu¹⁴⁵. Si la culpabilité tombe à ce moment-là, dans ces conditions, c'est parce que le sujet tombe sous le coup du décret d'acquiescement que Dieu a donné de toute éternité¹⁴⁶. Le psaume 51 aussi a pour sujet la justification, sauf qu'à la différence du précédent, la justification commence par une demande de pardon et une confession. Apparemment, la bascule du regard n'est pas présente, puisque dès le début c'est la demande de pardon, donc l'homme réel qui s'exprime. Contre la logique

¹³⁸ *Ibid.*, p. 232.

¹³⁹ Ps 32, 1-2: « Heureux celui à qui la transgression est remise, à qui le péché est pardonné! Heureux l'homme à qui l'Éternel n'impute pas l'iniquité, et dans le cœur duquel il n'y a point de fraude! ». Ps 32, 1-2: « Beaucoup de douleurs sont la part du méchant, mais celui qui se confie en l'Éternel est environné de grâce. Justes, réjouissez-vous en l'Éternel et soyez dans l'allégresse! Poussez des cris de joie, vous tous qui êtes droits de cœur ». Ps 32, 6-7: « Qu'ainsi tout homme pieux te prie au temps convenable! Si de grandes eaux débordent, elles ne l'atteindront nullement. Tu es un asile pour moi, tu me garantis de la détresse, tu m'entoures de chants de délivrance ».

¹⁴⁰ Ps 32, 2.

¹⁴¹ Ps 32, 8-9: « Je t'instruirai et te montrerai la voie que tu dois suivre; je te conseillerai et j'aurai le regard sur toi. Ne sois pas comme un cheval ou un mulet sans intelligence — on les bride avec des rênes et un mors pour contenir leur fougue, afin qu'ils n'approchent pas de toi ».

¹⁴² Cf. *supra*, chapitre III, Justification et authenticité, § 2. 3. La bascule du regard.

¹⁴³ Cf. *supra*, chapitre II, Justification et séparation.

¹⁴⁴ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 232. Ps 32, 3-4: « Tant que je me suis tu, mes os se consumaient, je gémissais toute la journée, car nuit et jour ta main s'appesantissait sur moi, ma vigueur n'était plus que sécheresse, comme celle de l'été ». cf. Luc 22, 61.

¹⁴⁵ Ps 32, 5a: « Je t'ai confessé mon péché, je ne t'ai pas caché mon iniquité; j'ai dit: J'avouerai mes transgressions à l'Éternel! »

¹⁴⁶ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 232, citant G. KELLER: « Après tout, je suis pardonné d'avance ».

du face-à-face des monde imaginal et réel, ce psaume s'ouvre par la demande de pardon, et non pas, comme le postule notre modèle, par la confession du péché¹⁴⁷. Barth explique cette différence par le fait que le psalmiste sait quatre choses: son péché, il doit en être purifié, que cette purification est l'oeuvre de Dieu et qu'il faut se tourner vers lui pour l'obtenir. Mais pourquoi sait-il que son péché est inacceptable, qu'il doit être radicalement éliminé et que Dieu seul peut l'écartier sans être interrogé par lui-même se regardant dans le miroir? L'explication de Barth tient au fait que le psalmiste « se connaît lui-même et il sait ce qu'il lui faut »¹⁴⁸. En fait, nous sommes ici dans le cas où le sujet a déjà connaissance de la justification dans son monde réel: « Mais qu'est-ce donc cela, sinon la connaissance de la justification, certes non encore accomplie, mais qui commence déjà en lui on ne peut plus réellement? »¹⁴⁹. L'ensemble du psaume est une suite de requêtes, puisque le sujet est déjà, dans son monde réel, dans la demande de pardon: la demande de devenir un coeur pur, un esprit nouveau, de retrouver la joie, d'obtenir le soutien de Dieu, « il y a d'emblée la nouvelle création d'un coeur pur, c'est-à-dire de l'homme déjà détourné de lui-même et revenu à Dieu »¹⁵⁰. C'est également une marque de la liberté du psalmiste, car la demande de pardon prend naissance dans la phase où l'homme se trouve libéré de l'image qu'il a de lui-même dans le miroir.

C'est dans Rm 7 qu'est attesté le mieux que la justification est *creatio ex opposito*. Pour l'apôtre Paul la justification est une situation de rupture et présente tous les jours de notre vie. Il s'agit bien d'un saut. La justification s'annonce et commence vraiment là où est le péché. A la différence des psaumes 32 et 51, Rm 7 est dans le développement littéraire de la prédication. En Rm 7, l'homme se connaît dans l'obscurité et il n'ose pas regarder vers la lumière. C'est en Rm 7, 24-25 que l'homme, comme lorsqu'il est devant le miroir, se reconnaît totalement comme un être séparé: « j'ouvre, moi-même, tout grand, le fossé qui me sépare de moi »¹⁵¹. Devant le miroir, l'homme s'est vu dans deux mondes différents, il a deux « Moi », un « moi » qui fait ce qu'il ne veut pas faire et un « moi » qui veut faire ce qu'il ne fait pas: « Le Moi qui "accomplit cela", et dont moi (l'autre Moi!), je contemple les actes avec un furieux mécontentement, n'est pas, de toute évidence, le Moi qui est capable de subsister en face de cette question. Serait-ce l'autre Moi, le furieux, le mécontent, celui qui proteste éternellement? Mais qui est cet autre Moi? »¹⁵². Dans cette situation, Paul n'est pas sûr que c'est « moi » qui accomplit de mauvaises actions, serait-ce plutôt le péché qui réside en moi?¹⁵³. D'où la question en Rm 7, 24-25: « Homme infortuné que je suis! qui m'arrachera

¹⁴⁷ Ps 51, 3-4: « O Dieu, aie pitié de moi dans ta grâce, selon ta grande miséricorde efface ma culpé! Lave-moi complètement de mon iniquité, et purifie-moi de mon péché! ». Ps 51, 9: « Purifie-moi avec l'hysope, et je serai pur; lave-moi, et je serai plus blanc que la neige! ». Ps 51, 11: « Détourne ton regard de mon péché, efface toutes mes iniquités! ».

¹⁴⁸ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 232.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 232.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 253.

¹⁵² *Ibid.*, p. 253.

¹⁵³ Rm 14, 17: « ce n'est pas moi qui accomplit cela, mais le péché qui réside en moi ».

hors de ce corps de mort? ». L'homme vit deux vies, il est dans deux mondes, ce qu'il a découvert en se regardant dans le miroir. D'une part, dans l'ordre de l'intelligible il est esclave de la loi de Dieu, dans l'ordre du sensible il est esclave du péché, ce que Paul résume en Rm, 7, 25: « je sers par l'entendement la loi de Dieu, mais par la chair, la loi du péché ». Et là, Barth précise bien qu'il s'agit de l'homme réel dont il parle: « C'est la réalité de son être "avant" et "après" »¹⁵⁴. La question pour l'homme, réduit à cette dualité, est de retrouver l'unité. Cette unité se retrouve en Jésus-Christ car la loi de l'Esprit affranchit du péché. Barth affirme que Rm 8, 1-2 répond à Rm 7, 25 sur ce point. Le miroir nous dévoile la séparation de notre existence, Jésus-Christ nous permet d'en retrouver l'unité. Dans cette vie nouvelle, l'homme est libéré parce qu'il dégagé de la servitude de la chair et de celle de la loi. La servitude de la chair est celle qui règne en lui, la servitude de la loi est celle qui règne en dehors de lui. Il y a donc une « loi de Dieu »¹⁵⁵ qui s'oppose à une « loi du péché »¹⁵⁶. La loi de Dieu est sainte¹⁵⁷, spirituelle¹⁵⁸, elle conduit à la vie¹⁵⁹. Ainsi, d'après l'apôtre, la justification est passage de la transgression à l'accomplissement de la loi, et, de surcroît, ce passage n'est pas évident. En effet, lorsque l'apôtre se regarde, autrement dit quand l'homme se regarde dans le miroir, il est obligé de constater que « L'homme, comme tel, même l'homme religieux, est "dans la chair" »¹⁶⁰. Par conséquent, si la justification a lieu et qu'en même temps l'homme reste dans la chair, il faut admettre que la justification est un miracle, qu'elle a, certes, commencé autrefois, dans le passé, mais qu'elle commence dans sa vie d'aujourd'hui. Et, donc, cette situation de rupture est la situation de l'homme dans sa vie présente au jour le jour. La justification arrive donc dans son « moi » éclairé, la nature de la justification c'est de reconnaître ce qui est révélé à l'homme¹⁶¹. En résumé, dans Rm 7, les versets 7-25 garantissent le mystère de la justification en tant qu'elle est le passage de l'injustice à la justice, de la mort à la vie. Dit d'une autre façon, la justification est dans la catégorie de l'événement, cet événement n'est pas autre chose qu'une connaissance de Dieu lui-même c'est-à-dire une connaissance de foi au sens le plus strict. La loi fonctionne comme le miroir, elle ne permet pas à l'homme de se connaître lui-même. Pour qu'il se connaisse lui-même, l'homme doit reconnaître que c'est une autre loi qui fonctionne, loi de Dieu, et lorsqu'il se connaît il constate que c'est la loi du péché qui fonctionne en lui. Tout se passe ici comme dans le face-à-face du monde réel et du monde imaginal. En se regardant, l'homme ne se connaît pas puisqu'il est toujours une image inversée. L'homme réel est questionné par son image et la réponse qu'il apporte est la reconnaissance de son état de séparation. Pour que l'homme se retrouve unifié, dans un état de non-séparation, il faut faire intervenir la loi de Dieu, ce que fait Paul, non sans une prise de risque car comment l'homme pécheur peut-il

¹⁵⁴ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, op. cit., p. 260.

¹⁵⁵ Rm 7, 22.

¹⁵⁶ Rm 7, 22.

¹⁵⁷ Rm 7, 12.

¹⁵⁸ Rm 7, 14.

¹⁵⁹ Rm 7, 10.

¹⁶⁰ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, op. cit., p. 228-229. cf. Rm 7, 5 et Rm 6.

¹⁶¹ Rm 7, 23-25.

reconnaître Dieu. Ici, Paul entend montrer que le péché est un point de rupture, point où commence la justification. Autrement dit, l'existence humaine est déterminée par le péché, l'homme ne peut pas en être libéré autrement que par la justification, comme événement de Dieu, non pas comme événement de l'homme lui-même qui n'aurait pour effet que de le laisser dans son état de péché. Le péché n'est pas dans la catégorie de l'accident, il est dans la catégorie de la nécessité, l'homme ne peut donc pas s'en débarrasser. Du péché ne surgit que du péché, parce que l'homme se dresse contre Dieu. Le cercle fonctionne comme sous une loi à laquelle l'homme est soumis. Le terme « loi de Dieu » convient donc à la situation car la justification doit briser une autre loi, celle du péché, « Et son passage du péché à la justice présuppose que cette loi a été détruite, que l'homme en est affranchi. Mais cette libération, il ne la trouvera jamais "réalisée" en lui-même, "dans ses membres" »¹⁶². Au contraire, en lui-même, « dans ses membres », il se heurtera toujours à la loi du péché »¹⁶³.

D'autre part, l'acquiescement est un regard en avant, selon la deuxième « thèse » de Barth.

En effet, l'homme est acquitté pour lui permettre une nouvelle vie dans laquelle il est libéré de son passé. L'acquiescement n'est pas effacement du péché, il permet à l'homme de vivre d'une nouvelle façon, il est « libéré de son passé »¹⁶⁴, et, du coup, « se trouve dirigé vers l'avenir »¹⁶⁵. C'est parce que le péché n'est pas effacé que l'homme reste à la fois juste et pécheur. Le monde réel n'efface jamais le monde imaginal. Le comportement de l'homme réel ne change pas ce qu'il a dans son monde imaginal, avec ses images et ses pensées, bonnes et mauvaises. Le monde réel est son comportement « en avant », le monde imaginal est son regard « en arrière ». Nous vivons avec nos deux mondes, monde réel et monde imaginal, mais désormais le monde réel est devenu plus important depuis que nous sommes acquittés, parce qu'« en impliquant un non, c'est bien un oui qui est dit à l'homme »¹⁶⁶ et que « ce que nous avons à considérer maintenant à droite est donc malgré tout encore plus sérieux que tout ce que nous avons pu voir à gauche »¹⁶⁷.

Il s'agit bien ici de décrire le mouvement en avant. Le fait que l'homme soit acquitté, définit une nouvelle direction pour « son avenir qui prend le pas sur son passé »¹⁶⁸. L'accomplissement de la justification de l'homme prend le pas sur son commencement, l'homme nouveau prend le pas sur le vieil homme, le monde réel prend le pas sur le monde imaginal, le regard en avant prend le pas sur le regard en arrière. Toutefois, ces deux éléments ne doivent pas être séparés ni confondus, l'un ne doit pas supprimer l'autre. On ne peut pas supprimer un monde au détriment de l'autre, convertir l'un dans l'autre *contra*

¹⁶² Rm 7, 23.

¹⁶³ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 240-241.

¹⁶⁴ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 247.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 247.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 247.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 247.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 247.

*naturam*¹⁶⁹, ce n'est pas le sens de la justification. Ils continuent tous les deux à exister, à faire partie de notre histoire, ils constituent ensemble la dialectique de notre histoire. Nos deux mondes, nos deux états de pécheur et de juste sont à considérer dans l'ordre et dans la succession qu'ils nous indiquent sans perdre de vue la direction donnée.

Quel est donc cet ordre de succession? Il ne s'agit pas d'un ordre de succession dans le temps. S'agissant de ces « deux thèses », Karl Barth les désigne respectivement par « regard en arrière »¹⁷⁰ et par « regard en avant »¹⁷¹, de même que le monde imaginal est le lieu d'un regard en arrière et le monde réel le lieu d'un regard en avant¹⁷². La justification se situe dans la catégorie de la vision, *Le vilain petit canard* s'est « vu » transformé dans la mare. D'autre part, ces deux regards ne sont pas équivalents, « ils ne sont pas entre eux comme les deux plateaux d'une balance, qui tantôt montent et tantôt descendent, suivant ce qu'on place dessus »¹⁷³. Etre pécheur et justifié ne signifie pas un temps pendant lequel l'homme est pécheur puis un temps pendant lequel il est justifié. L'ordre de succession est spatial dans le sens où l'homme pécheur est englobé dans l'homme juste. Dès lors, l'homme ne vit pas un état sans péché, celui du juste qui succéderait à un état de l'homme qui était celui de l'homme dans le péché, mais il vit toujours et simultanément comme un homme totalement pécheur qui est justifié. A cause de cela l'homme continue de vivre une tension dans cette simultanéité, tension qu'exprime le *simul* de Luther: « de son point de vue et aussi longtemps qu'il se trouve encore dans le temps, il vit dans la tension créée par cette simultanéité: *simul peccator et iustus*, il n'est pas un demi-pécheur ni un demi-juste, mais il est lui-même, tout entier, juste et pécheur »¹⁷⁴. La dialectique de l'homme pécheur et de l'homme justifié n'est pas la dialectique hégélienne, elle n'est pas un va-et-vient, c'est la dialectique d'une histoire où « l'injustice de l'homme justifié se trouve derrière lui, tandis que sa justice, son droit se trouve devant lui »¹⁷⁵. L'homme est un homme en chemin, chemin dans lequel, tous les jours de sa vie, il s'agit de laisser derrière lui, dans son passé, le péché et de se tourner vers l'avenir, en direction de la justice. Ce chemin, cette direction, correspond à la volonté de Dieu. Il reste toujours à la fois juste et pécheur, totalement juste et pécheur,

¹⁶⁹ cf. Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 272: « L'homme joue délibérément avec des possibilités fantastiques, il sait agir avec bonne conscience, *contra naturam*, expérimenter sur les hommes et sur les choses, convertir l'illusion en réalité et la fiction en vérité ».

¹⁷⁰ Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 18, p. 230: « La justification est donc, lorsqu'on regarde en arrière, l'acquiescement par Dieu de l'homme pécheur ».

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 247: « la justification est, lorsqu'on regarde en avant, l'acquiescement de l'homme pécheur ».

¹⁷² On peut parler aussi de monde effectif et de monde reconstitué. cf. Jean-Baptiste de BEAUVAIS, *Voir Dieu, Essai sur le visible et le christianisme*, L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », Paris, 2007, p. 14: « Ce que le mouvement a produit reste comme étant son passé et c'est à partir de ce passé que l'on comprend le mouvement. Mais, ce faisant, on est sorti du mouvement. Certes, on peut soutenir que, en suivant ce que le mouvement a laissé derrière lui, on reproduit le mouvement et que donc on est encore "dans" le mouvement. Seulement, nous avons au départ un mouvement et nous en avons maintenant deux: le mouvement effectif et le mouvement reconstitué. Ce dédoublement est fatal, car le temps ne s'arrête pas ».

¹⁷³ Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 18, p. 247.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 251.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 247.

« la sentence d'acquiescement prononcée sur l'homme dans la promesse, c'est-à-dire la réalité de son avenir déjà présent, signifie: *totus iustus* »¹⁷⁶.

La deuxième thèse de Barth sur l'acquiescement de l'homme met en évidence la justification comme une histoire. Elle est dialectique. La dialectique des deux mondes, monde imaginal et monde réel en nous est telle que le verdict n'arrive pas dans le premier, lieu de notre passé (le monde imaginal est le monde dans lequel nous parcourons notre vie) et qui arrive dans notre monde réel, lieu de notre avenir. Ainsi la justification est « le verdict grâce auquel, libéré de son passé, l'homme se trouve dirigé vers l'avenir »¹⁷⁷.

3.3. La justification par la foi seule

Pour comprendre que la justification se fait par la foi seule, nous allons explorer plus avant les deux thèses de Barth en nous demandant ici pourquoi ces deux thèses sont qualifiées par le terme de « regard » (en arrière puis en avant), ce qui tend à placer la justification dans la catégorie du « voir », de la vision.

Plusieurs éléments ont déjà été livrés. *Le vilain petit canard* s'est « vu » transformé dans la mare, « il vit le reflet d'un très beau cygne »¹⁷⁸. D'autre part, la relation entre les monde réel et imaginal se fait dans le cadre d'une érotématique en trois stades (bascule du regard, traversée du miroir et brise-glace)¹⁷⁹ dans laquelle le monde réel est questionné par le monde imaginal dans la catégorie de la vision. La réponse, donnée dans le monde réel qui précède le monde imaginal, est de ce fait déjà donnée avant la question. Par conséquent, la justification ne serait pas une « réponse » au plan noétique, domaine dans lequel la réponse suit la question. La justification étant une réponse déjà présente, son accès ne se fait pas dans l'ordre de la connaissance mais dans l'ordre de la vision. En effet, accéder à une chose déjà présente, ou qui a un statut de prééminence, n'est pas un acte de la raison, mais un acte de foi. Dès lors, la justification s'obtient par la foi. Barth nous fait comprendre que la justification relève de la foi, uniquement de la foi, et non pas d'une autocompréhension ou d'un pouvoir dont l'homme userait secrètement.

C'est dans le monde imaginal que prend toute son importance le regard puisque le monde imaginal est un lieu d'images. Le monde imaginal est rempli de lumière de façon à ce que les images apparaissent. Le monde réel s'éveille à partir de notre vision imaginaire. Dans chacun de nos deux mondes, prend place deux visions: la vision dans notre monde réel est une vision de chair, la vision dans notre monde imaginal est une vision de l'esprit. En fait, l'homme ne voit pas tout d'un même oeil. Il ne succombe pas à l'unidimensionnel qui serait sa perte. La vision de chair peut s'ouvrir à la vision de l'esprit. Les deux regards venus d'en haut et d'en bas se conjuguent. Le regard de chair tue, c'est le regard du péché, le regard de l'esprit est celui qui renaît à la vie. Le regard de chair est tourné vers le moi sensible, le

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 251.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 247.

¹⁷⁸ Hans Christian ANDERSEN, *Le vilain petit canard*, op. cit.

¹⁷⁹ cf. *supra*, chapitre III, Justification et authenticité, § 2.

regard de l'esprit est tourné vers l'âme. Le regard de chair nous rend mort à nous-même, le regard de l'esprit nous donne la vie. Le regard de l'esprit a pour désir de naître au regard de chair. Le monde imaginal est composé d'images dont l'essence est d'être lumineuse de façon à être vues par notre regard. On peut dire que notre monde imaginal contribue à transformer l'oeil, puisqu'il nous permet d'accéder à une autre vision. La vision, le regard se construisent. Nous sommes parfaitement capables d'avoir des regards différents suivant les personnes et les circonstances. Le regard est un acte éthique. Construire notre regard, passer du regard de chair au regard de l'esprit revient à déployer la vision de l'âme. Le monde imaginal reçoit une lumière puisque nous voyons nos images, une lumière qui vient du dehors, la lumière du dehors devient lumière intérieure. Il y a un regard intérieur qui permet d'accéder à notre âme, qui est éclairée.

Les rapports entre monde imaginal et monde réel nous donnent aussi une indication sur l'exercice de notre liberté. Le monde réel est une saisie de la lumière intérieure, qui éclaire notre monde imaginal, qui vient de Dieu. Notre liberté est une liberté éclairée, elle est également éclairante pour notre agir. C'est une liberté qui vient illuminer le monde réel par un principe de vision. La véritable liberté réelle se prépare dans le monde imaginal pour mieux s'achever au sein de notre agir. Notre agir se situe par la vision. Il y a ainsi une « économie » de l'imaginal, sa finalité prend corps dans la manifestation de nos images, à savoir leurs existences phénoménales. Notre imaginal construit notre réel. La lumière intérieure qui éclaire notre monde d'images contribue à nous doter d'une liberté éclairée. Chaque regard est la prémisse d'un acte réfléchi. Notre monde imaginal est source d'action et vecteur de liberté. On comprend bien ici qu'être libre ne consiste pas à faire ce que l'on veut, mais ce que l'on voit.

D'autre part la liberté est sous le contrôle de la volonté. La volonté est aussi une vision. Pour qu'elle soit au principe d'une action authentique, il faut qu'elle soit vision qui éclaire. Mais, la liberté ne dicte pas la conduite humaine, elle agit dans l'âme comme une icône, c'est-à-dire une image tendue vers Dieu. Le regard de l'esprit tend sa vue vers la lumière de Dieu. Alors le monde imaginal n'a pas pour but d'énoncer des principes moraux. Le monde imaginal est le lieu d'un regard de foi, de la lumière. Cette lumière éclaire la conscience. Elle ne dicte pas la liberté au monde réel, elle guide le monde réel pour l'inviter lui-même à trouver les préceptes moraux. Le monde imaginal est le lieu de l'éthique, le monde réel est le lieu de la morale. Dans la sphère de l'éthique la lumière diffuse alors qu'elle est absente dans sphère morale. L'éthique est dans la « direction vers », qui convient au monde imaginal, alors que la morale est dans « ce qui reste », qui convient au monde réel. Ceci tient au fait que les images sont moins moralisantes que les idées. Monde imaginal et monde réel sont liés l'un à l'autre de la même façon que sans l'éthique la morale s'effondre, comme privée de sa colonne vertébrale. Les images, dans le monde imaginal, indiquent une *orientation*, une manière de saisir l'idée, de la comprendre alors que le monde réel en réalise la compréhension. Sans l'imagination, l'acte discursif de l'intellect est impossible.

Comme première conclusion, on note que monde réel et monde imaginal sont dans le même rapport que la « loi de Dieu » qui s'oppose à la « loi du péché » dans l'Épître aux Romains au chapitre 7. Tous les deux, dans une situation de face-à-face, sont dans le registre de la vision, le monde imaginal est le lieu du regard de l'esprit, le monde réel est le lieu du regard de chair. Le monde imaginal propose des images que le monde réel voudrait mettre en oeuvre et qu'il ne réalise pas, le monde réel voudrait faire ce que le monde imaginal propose et qu'il ne fait pas. Le regard de chair tue, c'est le regard du péché, le regard de l'esprit est celui qui renaît à la vie. La justification traitée par Barth dans la catégorie du « regard » prend tout son sens dès qu'on examine les rapports de compréhension du monde réel et du monde imaginal. Monde réel et monde imaginal sont dans la relation Morale et Éthique, Loi et Évangile, dans l'opposition de la Loi et de l'Amour.

Maintenant, il nous faut établir en quoi notre existence structurée par nos deux mondes, réel et imaginal, structure dont nous avons établi qu'elle est conforme au texte de Paul, permet la réalisation de la justification et comment elle s'opère.

Le monde imaginal est peuplé d'images qui sont aussi des « images-souhaits ». Ces images sont celles d'une « vraie vie », le monde réel est le monde de la chair, voué aux plaisirs excessifs, ces plaisirs mêmes finissent tôt ou tard par se gâter. Le monde réel est celui de la vie quotidienne, insouciante des questions éternelles, elle régresse, par un effet d'entropie naturelle, vers le stade de la morbidité nihiliste. Pour Paul, il n'y a de vraie vie que dans le Christ, et la vie hors de l'Événement christique finit tôt ou tard par tourner à son contraire, à la décadence morbide. Quand l'apôtre Paul oppose la Vie et la Mort (pour Paul, l'Esprit est la Vie, alors que la Chair entraîne la Mort), cette opposition de la Vie et de la Mort n'a rien à voir avec l'opposition biologique de la vie et de la mort considérées comme parties du cycle de la génération et de la corruption, ni avec l'opposition platonicienne habituelle de l'Âme et du Corps: pour Paul, la « Vie » et la « Mort », l'Esprit et la Chair, désignent deux postures subjectives, deux manières de vivre sa vie. Quand donc Paul parle de la Mort et de la Résurrection (s'élevant à la vie éternelle en Jésus-Christ), ces notions n'ont rien à voir avec la vie et la mort biologiques, mais donnent plutôt les coordonnées des deux « attitudes existentielles » fondamentales. Nous appelons, dans notre interprétation, monde imaginal et monde réel, histoire imaginale et histoire réelle ces deux attitudes existentielles. Elles ne sont pas identiques, elles ne sont pas dialectiquement interdépendantes, au sens où nous gagnerions l'accès à la Vie éternelle en payant le prix de la souffrance afin de nous racheter de nos péchés. La mort du Christ sur la Croix atteste que la vie du Christ (le fait que Dieu s'est fait homme) et sa résurrection sont visibles: « La vie du Christ, sa résurrection, dans laquelle la foi a sa source (5:10), deviennent visibles dans son *oboedientia passiva*, dans sa mort sur la croix: seulement et uniquement et exclusivement dans sa mort sur la croix »¹⁸⁰. La Vérité éternelle est accessible à chaque être humain dans le Christ. Il a fallu que Dieu se fasse homme et qu'il meure (pour souffrir le sort de la chair) afin de ressusciter délivrer ce message

¹⁸⁰ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, op. cit., p. 155.

que la justification est accessible à l'humanité, à tous les hommes en tant qu'êtres mortels finis. Chacun de nous peut être touché par la Grâce. Ici, Barth se découvre ouvertement anti-hégélien. Il n'y a pas de dialectique de la Vie et de la Mort, au sens où l'Événement de la Résurrection émergerait en tant que renversement magique de la négativité en positivité, quand nous sommes prêts à faire l'épreuve du négatif, afin d'assumer notre mortalité et la souffrance à son état le plus radical. En cela, Barth a annoncé dès le début de l'Épître aux Romains qu'il suit la voie tracée par Kierkegaard :

Le paradoxe fécond de notre existence, alors, est le ver qui la ronge en secret. La négation, alors, est ce... que l'on désigne habituellement de ce nom. A la place du Dieu de sainteté apparaissent alors le Destin, la Matière, l'Univers, le Hasard, la Fatalité. Un discernement se fait jour quand nous commençons à éviter de donner au Non-Dieu de l'incrédulité (1:17)¹⁸¹ le nom de « Dieu ». Cependant ce que nous nommons « Dieu » sans croire à la résurrection est aussi une conséquence dernière de la colère divine¹⁸².

La justification est un nouveau commencement radical. Il désigne l'intrusion violente, traumatique et contingente d'une autre dimension non « médiée » par le domaine de la finitude terrestre et de la corruption. Barth refuse le piège de la moralité masochiste morbide, pour laquelle la souffrance est en soi rédemptrice, cette moralité demeure dans les limites de la Loi (qui nous demande de payer pour l'entrée dans la Vie éternelle). Elle n'est pas ainsi, pas encore au niveau de la notion d'amour proprement chrétienne. La mort du Christ n'est pas en elle-même événement de Vérité, elle prépare le terrain à l'événement de la Résurrection en affirmant l'identité de Dieu et de l'Homme. La dimension infinie de notre monde imaginal est accessible à un monde fini, notre monde réel.

Là réside le message du christianisme, à savoir que la loi n'est pas « tout ce qu'il y a ». Il existe une autre dimension, la dimension de la Vraie Vie dans l'Amour, qui par la Grâce divine nous est à tous accessible, si bien que nous pouvons tous y participer. La Révélation fait que nous ne sommes pas restreints à ce monde-ci. Un événement peut se produire qui nous ouvre la possibilité de participer à une autre Vie. La justification exprime que la Loi, aussi « universelle » qu'elle puisse paraître, est également « particulière »¹⁸³, alors que la Grâce divine est véritablement universelle, c'est-à-dire non exclusive, et s'adresse à tous les êtres humains. Aussi avons-nous deux vies, une vie réelle (finie et biologique), une vie imaginaire (infinie et imaginaire) au sein de laquelle nous participons à la Résurrection. Par conséquent, il y a aussi deux morts, la mort réelle et la Mort imaginaire, celle-ci est au sens de succomber à l'« emprise de la chair ». Paul détermine cette opposition de la Vie et de la Mort, opposition de notre monde réel et de notre monde imaginal, comme deux attitudes existentielles subjectives. Cette opposition recouvre l'opposition de la Loi et de l'Amour. Pour Paul, succomber aux tentations de la chair ne signifie pas uniquement s'adonner à des conquêtes

¹⁸¹ Rm 1, 17.

¹⁸² Karl BARTH, *L'Épître aux Romains, op. cit.*, p. 49.

¹⁸³ Un ordre juridique nous impose toujours des droits et des devoirs particuliers, il s'agit toujours d'une Loi définissant une communauté particulière, au prix de l'exclusion des membres d'autres communautés, ethniques et autres.

terrestres (les plaisirs, le pouvoir, la richesse, etc...) sans tenir compte de la Loi (des interdits moraux). Le principe central qu'énonce Paul est qu'il n'y a pas de péché antérieur à (ou) indépendant de la Loi. Avant la Loi, il y a une vie simple et innocente qui a été à jamais perdue pour nous, humains mortels: « Qu'entendons-nous donc dire par là? Que la loi elle-même est péché? Impossible! Mais je n'aurais eu aucune expérimentation du péché si je ne l'avais eue par la loi. En effet, je n'aurais rien su, à vrai dire, de la convoitise si la loi n'avait dit: "Tu ne convoiteras pas!" »¹⁸⁴. Dans ce verset capital pour notre étude, Paul indique que le monde dans lequel nous sommes, notre emprise de la chair, est celui dans lequel le Péché et la Loi, le désir et son interdit, sont inextricablement entrelacés. C'est l'acte même de poser l'Interdit qui donne lieu au désir de sa transgression, qui fixe notre désir sur l'objet interdit. Le péché a saisi l'occasion et, par le commandement, il produit en nous toutes sortes de convoitises, car sans la loi le péché est chose morte.

Dans cette réflexion, Paul est aux prises avec un problème crucial. Comment éviter de tomber dans un piège, celui d'une Loi qui engendre la transgression et en même dont elle a besoin de désigner la transgression pour s'affirmer comme Loi? Son interrogation se manifeste par une série de questions dans l'Épître aux Romains dès la fin du chapitre 2 et au début du chapitre 3:

toi donc qui enseignes les autres, ne t'enseignes-tu pas toi-même? Toi qui prêches qu'on ne doit pas dérober, dérobent-ils? Toi qui dit qu'on ne doit pas commettre adultère, commets-tu adultère? Toi qui as en abomination les idoles, commets-tu des sacrilèges? Toi qui te glorifies en [la] loi, déshonores-tu Dieu par la transgression de la loi? (...) toi qui, dans la lettre et la circoncision es transgresseur de [la] loi? (...) Quel est donc l'avantage du Juif, ou quel est le profit de la circoncision? Quoi donc? Si quelques-uns n'ont pas cru, leur incrédulité annulera-t-elle la fidélité de Dieu? si notre injustice constate la justice de Dieu, que dirons-nous? Dieu est-il injuste quand il donne cours à la colère? (...) Comment Dieu jugera-t-il le monde? Car si la vérité de Dieu dans mon mensonge a abondé pour sa gloire, pourquoi moi aussi suis-je encore jugé comme pécheur? Et non, comme nous ne sommes calomnieusement accusés et que quelques-uns prétendent que nous disons: Faisons du mal, afin qu'arrive le bien? Quoi donc? Sommes-nous plus excellents?¹⁸⁵

Cette série de questions peut se résumer dans celle-ci: « pourquoi ne ferions-nous pas le mal pour qu'en sorte le bien ». C'est la définition la plus succincte du court-circuit de la position perverse. Autrement dit: pourquoi notre monde réel n'est-il pas le lieu du mal pour permettre à un monde imaginal de naître, monde qui est le lieu du bien? Cela fait-il de Dieu un pervers qui n'ose pas s'avouer tel, qui entraîne notre chute afin de pouvoir ensuite nous racheter par son sacrifice: « Ont-ils bronché afin qu'ils ne tombassent? Qu'ainsi n'advienne? Mais par leur chute, le salut parvient aux nations pour les exciter à la jalousie »¹⁸⁶. Avons-nous donc trébuché, c'est-à-dire nous serions-nous engagés dans le péché, dans l'emprise de la chair parce que Dieu avait besoin de notre chute pour réaliser son plan de rédemption finale? Si tel est le cas, dès lors il faut répondre par l'affirmative à la question « Que dirions-

¹⁸⁴ Rm 7, 7.

¹⁸⁵ Rm 2, 21-3, 9.

¹⁸⁶ Rm 11, 11.

nous donc? Demeurerions-nous dans le péché afin que la grâce abonde? »¹⁸⁷. C'est seulement et précisément en nous adonnant au péché que nous permettons à Dieu de jouer son rôle de sauveur. Mais tout l'effort de Paul consiste à rompre ce cercle vicieux où la Loi qui interdit et sa transgression s'engendrent et se soutiennent mutuellement.

Ce texte de l'Épître aux Romains revient à dire que l'intervention de la Loi a pour résultat direct de diviser le sujet, et d'introduire une confusion entre la vie et la mort, entre son monde réel et son monde imaginal. Le sujet est divisé entre l'obéissance (consciente) à la Loi (l'agir dans monde imaginal) et le désir (inconscient) de la transgresser (l'agir dans monde réel). Ce n'est pas moi, le sujet, qui transgresse la Loi, c'est le « péché » qui est en moi, les impulsions pécheresses que je ne reconnais pas moi-même, et que même je hais. Cette scission de moi en deux, pour notre propos la scission qui s'opère en nous entre monde réel et monde imaginal, s'éprouve comme « mort », elle nous prive de l'élan de « vie ». La « vie », au contraire est l'affirmation extatique de l'énergie de vie, ne peut apparaître que sous l'aspect du péché, c'est-à-dire d'une transgression qui donne lieu à un sentiment de culpabilité. Dans le miroir, nous voyons notre faute, notre culpabilité. Mon impulsion de vie réelle, mon désir, m'apparaît comme un automatisme étranger qui persiste à poursuivre son chemin indépendamment de ma volonté et de mes intentions conscientes. Ici, il convient de noter que Paul ne nous donne pas des préceptes moraux ou des règles morales à suivre. La question n'est pas d'établir des règles qui nous permettraient de ne pas transgresser des principes, mais son exact contraire: comment peut-on rompre avec le cercle vicieux de la Loi et du désir, de l'Interdit et de sa transgression? Dans ce cercle, le sujet peut affirmer ses passions de vie seulement et uniquement sous l'aspect de leur contraire. La question de Paul est d'établir la possibilité d'éprouver notre impulsion de vie, non pas comme une compulsion étrangère à soi. Cette impulsion nous pousse à transgresser la Loi, avec sa complicité non reconnue de la Loi elle-même. Rompre le cercle vicieux se traduirait par un « oui » humain « qui ne comporte ni "si" ni "mais"; alors que tous les points d'interrogation que nous mettrions ici — pour toutes sortes de raisons qui pourraient se présenter — signifieraient une révolte contre le jugement de Dieu et son verdict, contre sa Parole, si justifiée et sincère que fût, subjectivement, l'humilité avec laquelle nous le ferions; ils relèveraient finalement d'une présomption aussi arrogante que dangereuse »¹⁸⁸. Paul semble ici adopter l'idée de Hegel, qui pose que le Mal n'existe que pour le regard de celui qui perçoit quelque chose comme Mal. C'est la Loi qui non seulement produit le péché en le désignant, qui nous donne l'inclination à l'envie de pécher, mais aussi trouve aussi une satisfaction perverse et morbide à faire en sorte que nous nous en sentions coupables. Ainsi la Loi aboutit à ce terrible paradoxe: nous ne pouvons jouir que si l'on se sent coupable, ce qui signifie que, dans un tournant autoréflexif,

¹⁸⁷ Rm 6, 1.

¹⁸⁸ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 18, p. 226. Jacques Derrida explique, à partir d'une analyse d'*Ulysse* de Joyce, que « oui » ne dit rien en lui-même s'il n'est pas suivi d'une désignation, d'un énoncé (approbation, affirmation, confirmation, acquiescement, consentement, etc...), s'il n'est pas « verbalisé », et donc le « oui » seul « serait l'adverbialité transcendante, le supplément ineffaçable de tout verbe » in Jacques DERRIDA, *Ulysse gramophone, op. cit.*, p. 124.

nous pouvons prendre du plaisir de se sentir coupable. Nous pouvons éprouver de la jouissance à se punir soi-même d'avoir des pensées pécheresses, et ainsi de suite. Paul met en évidence un enchevêtrement très complexe de la Loi et du désir. Le désir qui entraîne le péché va à l'encontre de la Loi. La Loi pervertit la jouissance de notre vie elle-même, elle la change en une fascination pour la mort. Nous vivons dans un monde pervers dans lequel même celui qui vit comme un ascète en se flagellant au nom de la Loi jouit plus intensément que celui qui prend plaisir aux « nourritures terrestres ». Paul désigne ce paradoxe par l'opposition entre « emprise de la Chair » et « emprise de l'Esprit ». La « Chair », au sens de Paul n'est pas chair par opposition à la Loi, mais chair en tant que fascination morbide excessive de mortification et de torture infligée à soi-même, fascination engendrée par la Loi: « La loi est intervenue afin que la chute vienne à déborder »¹⁸⁹, « C'est en tant que semblable possibilité humaine que "la loi est intervenue". Elle est un facteur ambigu, planant entre le ciel et la terre, offrant le double aspect d'une suprême promesse de réalisation et d'un doute suprême quant à celle-ci »¹⁹⁰.

Paul est ici, contre toute attente, proche de l'analyse de Nietzsche. Pour Nietzsche, le problème est de rompre le cercle vicieux. Autrement dit, tout se passe comme si l'apôtre Paul lui-même avait par avance répondu à la célèbre phrase de Dostoïevski, « Si Dieu n'existe pas, tout est permis »¹⁹¹. Pour Paul, c'est précisément parce que le Dieu d'Amour existe que tout est permis. Pour le chrétien croyant, la loi qui régule et interdit certains actes est suspendue, donc avec la foi tout est permis. Le fait de ne pas faire certaines choses est fondé non sur des interdits, qui engendrent ensuite le désir de s'adonner à ces choses, mais sur l'attitude affirmative et positive de l'Amour. Cette attitude vide de sens l'accomplissement d'actes qui témoignent du fait que je ne suis pas libre, mais encore sous l'emprise d'une force extérieure. La rupture avec l'univers de la loi et sa transgression est clairement exprimée dans l'analogie du mariage:

Ne le savez-vous pas, frères (je parle à des gens qui s'y connaissent en matière de loi) la loi n'a de pouvoir sur les personnes que durant leur vie. Ainsi, la femme mariée est liée à son mari s'il est vivant; mais si le mari est mort, elle est affranchie de la loi du mari. Donc, du vivant de son mari, on la traitera d'adultère si elle appartient à un autre homme; mais si le mari est mort, elle est libre à l'égard de la loi, si bien qu'elle ne sera pas adultère en appartenant à un autre. De même, mes frères, vous aussi, le corps crucifié du Christ vous a fait mourir à la Loi, pour que vous apparteniez à un autre, Celui qui est ressuscité d'entre les morts, afin que nous portions des fruits pour Dieu. En effet, quand nous étions encore des êtres charnels, les passions coupables excitées par la Loi agissaient dans tout notre corps, pour nous faire porter des fruits de mort. Mais maintenant, nous avons été affranchis de la Loi, étant morts à ce qui nous entravait¹⁹².

¹⁸⁹ Rm 5, 20.

¹⁹⁰ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains, op. cit.*, p. 179.

¹⁹¹ Fedor DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov*, traduit par Henri Mongault, Gallimard, Paris, 1948, p. 52.

¹⁹² Rm 7, 1-6.

Pour devenir un vrai chrétien et embrasser l'Amour, il faut donc « mourir à la loi », rompre le cercle vicieux des passions coupables désignées par la loi. Paul met en évidence deux clivages du sujet:

L'essentiel est donc que nous avons ici deux « clivages du sujet » à ne pas confondre. D'une part, le clivage du sujet de la Loi entre son Moi conscient, qui adhère à la lettre de la Loi, et son désir décentré, qui, opérant automatiquement à l'encontre de la volonté consciente du sujet, l'oblige à faire ce qu'il hait, à transgresser la Loi et s'adonner à la jouissance illicite. D'autre part, le clivage plus radical entre cet entier domaine de La Loi/du désir, de l'interdit qui engendre sa transgression, et la voie proprement chrétienne de l'Amour qui marque un Nouveau Commencement, et rompt avec l'impasse de la Loi et de sa transgression¹⁹³.

Le résultat est que nous trouvons que la loi a sa réalité en ceci que, tandis que nous voulons faire ce qui est juste, nous réussissons à faire ce qui est mauvais. En effet, nous prenons plaisir à la loi de Dieu en tant qu'homme intérieur, mais, dans notre agir, nous voyons une autre loi contraire à la loi de l'entendement et nous sommes captifs sous la loi du péché qui est en nous: « La rivalité entre l'esprit et la chair, entre la chair et l'esprit, subsiste dans toute son acuité »¹⁹⁴.

En conclusion, pour Paul, la loi devient la croix où l'on est cloué. Voici que Paul éprouve sur lui-même qu'un homme ne pouvait pas accomplir cette loi. Bien plus, et ce qui semble le plus étrange, Paul s'aperçoit que l'ambition effrénée est continuellement provoquée à l'enfreindre et qu'il lui faut céder à cet aiguillon. Qu'est-ce à dire? Est-ce bien une inclination charnelle qui, toujours à nouveau, nous force à transgresser la loi? N'est-ce pas plutôt, comme il le propose, derrière cette inclination, la loi elle-même qui se trouve forcément inaccomplissable, poussant sans cesse à l'infraction avec un charme irrésistible? Il faudrait trouver une échappatoire car il semble qu'il soit impossible de vaincre le tourment de la loi inaccomplie¹⁹⁵. Mais voici qu'il est frappé d'une idée libératrice grâce à une vision, le zéléteur de la loi voit apparaître sur une route solitaire le Christ avec un rayonnement divin sur le visage et il entend ces paroles: pourquoi me persécutes-tu? En substance, son esprit tout à coup s'est éclairci, l'absurde est précisément de persécuter ce Jésus-Christ. La mort ignominieuse qui avait à Paul tenu lieu d'argument principal contre cette vocation messianique s'avère nécessaire pour abolir cette loi. Dès lors il est l'apôtre de l'anéantissement de la loi. Mourir au mal, cela veut dire aussi mourir à la loi; vivre selon la chair, c'est aussi vivre selon la loi. Être avec le Christ, cela veut dire être devenu comme lui destructeur de la loi; être mort dans le Christ, cela veut dire aussi être mort à la loi. La loi n'existe que pour engendrer toujours le péché, comme un sang corrompu engende la maladie. Dieu n'aurait jamais décidé la mort du Christ si l'accomplissement de la loi avait été possible sans cette mort. Désormais,

¹⁹³ Slavoj ŽIŽEK, *Le sujet qui fache, Le centre absent de l'ontologie politique*, traduit de l'anglais par Stathis Kouvélakis, Flammarion, Paris, 1999, p. 203.

¹⁹⁴ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains, op. cit.*, p. 147.

¹⁹⁵ Peut-être que Luther a éprouvé un sentiment analogue lorsqu'il voulut devenir dans son cloître l'homme de l'idéal ecclésiastique et qu'il se mit un jour à haïr et l'idéal ecclésiastique et le pape et ses saints et tout le clergé, avec une haine d'autant plus mortelle qu'il ne pouvait se l'avouer.

non seulement tous les péchés nous sont remis, mais le péché lui-même est aboli; désormais la loi est morte; désormais est mort l'esprit charnel où elle habitait, ou du moins cet esprit est sans cesse en train de mourir. Le chrétien n'est uni qu'avec le Christ, il ne ressuscite qu'avec le Christ, il participe avec le Christ à la gloire divine, il est désormais fils de Dieu comme le Christ. L'union avec le Christ est la destruction de la volonté de domination. La loi judaïque est impraticable: ses préceptes sont si multiples et minutieux qu'à un moment ou l'autre on ne peut pas ne pas les enfreindre. Cependant cette constatation reste superficielle. Ce n'est pas seulement de fait, c'est de droit que la loi judaïque est inhumaine: elle a été inventée, non pour être observée, mais finalement pour être violée, mettant ainsi la conscience au pouvoir du Dieu trois fois saint. La morale juive n'est pas une morale, mais la morale, expression absolue de l'Absolu. Accepter cette morale, c'est donc entrer du même coup dans un impossible combat avec Dieu. Or c'est ce défi que Paul a relevé. Par conséquent, lorsqu'il commet une infraction, ce n'est pas d'abord parce qu'il manque de la vertu correspondante, c'est essentiellement parce qu'il s'est laissé entériner dans le cercle. De même, s'il cède à la tentation, ce n'est pas d'abord par l'attrait *d'un* plaisir défendu, mais par l'attrait *du* plaisir fondamental. Ce qui fait le charme de la morale judaïque, c'est sa provocation au mal. Morale de pervers. Plaisir de pervers. C'est la seule façon pour l'esclave juif de se donner l'apparence d'une propre puissance. Toutefois la frustration demeure et ne peut pas ne pas être ressentie dans sa lutte inégale avec le maître l'esclave succombe toujours.

4. Coalescence du réel et de l'imaginal.

Le « comme si » fait le lien entre le monde réel et le monde imaginal, deux mondes auparavant séparés.

Par le contraste qu'elle introduit entre l'apparence et la réalité, cette formule suggère sans doute un impératif, l'écart ainsi marqué redouble, en celui que l'on prend pour ce qu'il n'est pas. Le « comme si » pose quelques difficultés que nous mettons en évidence: (1) il est un voilement, (2) il fausse la compréhension par une analogie sans questionnement, (3) il donne un statut ontologique à la faculté de se croire différent de ce que l'on est, le « principe bovaryque ».

4.1. Le « comme si ».

La particule grecque « *oi* », dont la traduction est « comme si » peut être traduite de diverses façons. Référée à l'opinion que les autres se font de Paul¹⁹⁶, elle spécifie les verbes

¹⁹⁶ Après les grandes études de Paul par Ferdinand Prat, Giuseppe Ricciotti, Lucien Cerfaux, Gérard Leclerc, Jerome Murphy-O'Connor, une nouvelle série d'auteurs comme Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jean-François Lyotard, Jacob Taubes présentent Paul en passeur sur les thèmes de l'universalisme, la singularité, le rôle de la Loi et de l'Esprit, le renversement de la sagesse en folie, le statut de l'événement après les lectures théologico-politiques qui ont opposé Karl Barth, Carl Schmitt et Jacob Taubes. Et Lorsque le christianisme revient ainsi en philosophie Paul revient au tout premier plan. Ici, nous reprenons une étude de Stanislas Breton dans laquelle il étudie le « comme si » dont nous montrons les limites qui doivent être corrigées par la traduction de Calvin en « comme ne ». cf. Stanislas

« tenir » ou « prendre » : tenus (ou pris) *pour* « imposteurs, nous qui sommes sincères »¹⁹⁷; « *pour* maussades, nous qui sommes toujours dans la joie »¹⁹⁸. Par le contraste qu'elle introduit entre l'apparence et la réalité, entre ce qui est et ce qu'on en dit, elle suggère sans doute un impératif d'indifférence; mais aussi, et plus subtilement, l'écart ainsi marqué redouble, en celui que l'on prend pour ce qu'il n'est pas: « Mais voici ce que je vous dis, frères: le temps se fait court. Il faut donc que ceux qui ont une femme vivent comme s'ils n'en avaient pas; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas; et ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas. Car elle passe, la figure de ce monde »¹⁹⁹. Le *comme si* vaut pour tous, et d'abord pour l'apôtre Paul lui-même, qui tient à rappeler, après une énumération quelque peu fastidieuse de ses tribulations, de ses détresses, de ses angoisses, mais aussi de ses joies et honneurs apostoliques, comment, chaque fois, surmontant le positif et le négatif d'une existence tourmentée, il a pratiqué l'au-delà de leur différence²⁰⁰. On pourrait d'abord penser que l'analyse de Paul consiste à déclarer le monde mauvais. Il faut donc le fuir, mais quand même faire *comme si* le monde est bon car nous devons vivre dans ce monde-ci. L'exhortation de Paul peut être vue comme *a minima* pour vivre. Or, cette exégèse est contestable car elle sent l'influence de Marcion dont les thèses extrêmes consistaient à refuser l'Ancien Testament car il diffusait un « dieu mauvais », responsable de la création et de la loi. Cette exégèse se comprend dans une perspective manichéenne. Mais Paul, manifestement, est très éloigné de cette thèse. « Hébreu, fils d'Hébreux », il sait que le monde est l'oeuvre de la divine bonté, il ne peut être que foncièrement bon. Impossible de lui attribuer une conception qu'il jugeait blasphématoire.

Il faut rappeler que Paul, comme les premiers chrétiens, croyaient à la fin imminente du monde. Le temps est court qui sépare de l'échéance. Puisque tout doit finir bientôt, nous devons être dès maintenant des hommes de la fin, des hommes du passage. Le *comme si* traduit ce moment « transitionnel », moment du passage. Il ne faut s'attacher à rien. Nous avons à user du monde, *comme si* on en n'usait pas. La lumière de la mort prochaine doit nous rendre libres, et disponibles au dernier avènement du fils de l'homme.

L'attente du dernier jour a profondément marqué la pensée de Paul, impossible d'en douter. En particulier, les deux lettres aux Thessaloniens ont été écrites dans un climat de catastrophe. Toutefois, dans ces premiers écrits déjà, on observe une pondération de l'obsession initiale car nul ne sait le jour ni l'heure de l'événement. Dans l'intervalle, qui peut durer fort longtemps, il serait ridicule et malhonnête de se croiser les bras en regardant le ciel. C'est la raison pour laquelle Paul réprimande les oisifs et qu'il se propose comme modèle à imiter: « Vous savez vous-mêmes ce que vous avez à faire pour nous imiter. Nous n'avons

BRETON, *Saint Paul*, Presses Universitaires de France, collection « Philosophies », Paris, 1988.

¹⁹⁷ 2 Co 6, 9.

¹⁹⁸ 2 Co 9.

¹⁹⁹ 1 Co 7, 29-31.

²⁰⁰ cf. 2 Co 6, 1-10.

pas vécu parmi vous dans ce dérèglement; nous n'avons mangé sans rétribution le pain de personne; mais, nuit et jour, avec fatigue et avec peine, nous avons travaillé pour n'être à charge à personne d'entre vous »²⁰¹. Paul doute si peu que l'attente va se prolonger que la dominante eschatologique tend à s'estomper dans sa prédication et dans ses épîtres: « la croyance en un retour imminent du Christ abolissait toute distance entre "maintenant" et "alors". Paul doit leur rappeler que cette distance existe et que ce qu'ils font dans l'intervalle détermine leur sort dans le monde à venir »²⁰². Même lorsque la tonalité eschatologique réapparaît dans ses textes, Paul reste l'homme du passage, il se garde d'une eschatologie catastrophique: « Au reste, frères, tout ce qui est vrai, tout ce qui est honorable, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout ce qui a bon renom, tout ce qui est vertueux et louable, que tout cela soit l'objet de vos pensées »²⁰³.

En fait la question qui est soulevée par Paul est de savoir comment on peut et on doit concilier le « oui » et le « non » au monde sans que l'un ne réfute l'autre. On peut penser, au premier abord, que le *comme si* est un correctif qui atténue l'option du chrétien pour le monde sans pour autant l'engager. En fait, la fonction du *comme si* dans la bouche de Paul est d'accentuer tantôt la prise de distance tantôt la nécessité de l'engagement. Pour Paul, il s'agit donc d'une formule de souplesse pour l'action du chrétien. La Croix du Christ, modèle pour Paul, en est le symbole et l'exemplaire réalisation du *comme si*. Pour le chrétien, la question est inévitable: comment concilier à la fois l'attachement au sérieux du monde et l'exigence non moins requérante du détachement? L'action s'inscrit dans cette dialectique attachement et détachement. Pour cela nous devons nous attacher *comme si* nous nous détachions et nous détacher *comme si* nous nous attachions. C'est l'expression de la liberté du chrétien selon Paul.

Pour Paul, le véritable face-à-face est celui du monde imaginal en vis-à-vis du monde réel: « la vraie relation est celle de l'image vis-à-vis de la réalité, du "mystère" vis-à-vis de ce qui est clair »²⁰⁴.

Ce rapport entre le « oui » et le « non », entre le « rien » et le « tout » est fondé sur l'action du Christ. C'est le Christ qui donne l'énergie qui fait vivre et mourir: « pour maussades, nous qui sommes toujours dans la joie; comme indigents, alors que nous enrichissons tant de monde; comme n'ayant plus rien, nous qui possédons tout »²⁰⁵. La kénose n'est pas délectation morose de pure absence, elle ouvre à un horizon. Le dépouillement vers le « rien » conditionne la maîtrise et la possession du « tout ». La seule conquête que propose le « serviteur souffrant » est la conquête de soi. Le *comme si* introduit une manière d'établir le rapport.

²⁰¹ 2 Th 3, 7-9.

²⁰² Jérôme MURPHY-O'CONNOR, *Histoire de Paul de Tarse*, traduit de l'anglais par Dominique Barrios-Delgado, Éditions du CERF, collection Initiations bibliques, Paris, 2004, p. 106.

²⁰³ Phi 4, 8.

²⁰⁴ Lucien CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Éditions du CERF, collection Lectio divina, n° 6, Paris, 1958, p. 74.

²⁰⁵ 2 Co, 6, 10.

Karl Barth suit l'apôtre Paul dans une formulation renouvelée. Pour résoudre la question du monde réel (catégorie de l'être) en rapport au monde imaginal (catégorie de l'apparaître) que posait Jaspers à partir de l'univers que s'est créé Van Gogh, Barth introduit la fonction du *comme si* de la façon suivante:

Nous pouvons faire valoir en faveur de cette hypothèse positive uniquement le fait que nous nous comportons en général « comme si » elle était valable, et « comme si » l'autre hypothèse, l'hypothèse négative, ne valait rien. La différence n'est effectivement pas négligeable: nous postulons l'être, et non l'apparence ou le non-être. C'est avec cette hypothèse que nous vivons, non avec son contraire. Nous vivons dans l'idée et de l'idée que nous existons réellement, que quelque chose existe. En soi, cette idée n'est pas mieux fondée que la mauvaise opinion selon laquelle nous n'existons pas et rien n'existe. Nous ne sommes absolument pas à même de vérifier notre bonne opinion, ni de la transformer en certitude. Nous pouvons bien parvenir à nous en persuader, mais cela ne va pas plus loin. Nous côtoyons sans cesse un abîme, car il est possible que notre bonne opinion nous trompe; il est possible que rien ne soit réel, que tout ce que nous pouvons supposer être réel ne soit rien²⁰⁶.

Toutefois, Karl Barth précise que la règle du *comme si*, qui fixe notre comportement, n'est pas sans poser de problème. En effet, qu'est-ce qui garantit que nous agissons honnêtement? Est-ce qu'en fait nous n'agissons pas comme si nous n'existions pas réellement, même comme si le monde n'existait pas, nous avons des comportements qui se situent dans un monde imaginal. Parce qu'il faudrait qu'un arbitre intervienne entre notre conscience et notre prétendu être intérieur et extérieur pour trancher la question, Barth exprime ici la nécessité que l'hypothèse d'un monde réel doit être irréfutable, en même temps qu'indémontrable. Notre monde réel n'est pas une simple possibilité qui se situe dans notre conscience et notre être, mais si nous pouvons parler de réalité c'est parce qu'il y a une évidence extérieure:

Le fait que nous sommes et que quelque chose existe devrait nous être révélé d'ailleurs, avec une évidence contraignante, au lieu de rester une simple probabilité dans le circuit de notre conscience et de notre être; d'ailleurs, c'est-à-dire d'un point de vue où l'inconnue noétique et ontique qui nous sert de certitude fût fondée existentiellement à partir d'un être existant et en soi, sans prêter à discussion et qui serait par conséquent la cause de tout ce qui existe, ainsi que de notre propre existence²⁰⁷.

« Comme si » est une approche qui consiste à voir une oeuvre à travers son aspect, c'est-à-dire *comme* un miroir, *comme* un vitrail. Le monde imaginal étant le lieu dans lequel nous voyons notre monde réel, notre vie réelle se déroule comme si elle était conforme à notre vie imaginaire. Nous nous tenons pour réel nous qui sommes pris pour imaginal. Le *comme si* tient nos deux mondes en contraste, entre l'apparence et la réalité, entre ce qui est et ce qui apparaît. Il marque l'écart entre les deux. Le miroir qui a contribué largement à établir la construction de nos deux mondes nous conduit à considérer ce que peut être une analogie visuelle:

²⁰⁶ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.* 12, p. 234.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 235.

La figure en grisaille est-elle par rapport au fond ce que serait une sculpture réelle par rapport à un miroir situé derrière elle? L'analogie est possible dans la mesure où l'on sait tout simplement que l'équivalence de rapports établit un rapprochement autant qu'une distance entre les termes. En ce sens, l'analogie nous garde d'assimiler le fond à un vrai miroir et elle montre en quoi la comparaison formulée en un « comme si c'était » nous permet de préciser l'effet produit par ce que nous voyons, sans nous obliger à définir ce que nous voyons en des termes faussement exacts²⁰⁸.

Notre vie réelle reste inconnue. Cette analogie fait apparaître comment nous pouvons approfondir la vision que nous avons de notre vie imaginaire, son déploiement dans nos images. Notre vie imaginaire est composée de tous les possibles qu'elle contient. Notre vie réelle, c'est faire « comme si » notre vie imaginaire était possible dans notre monde réel. Notre vie réelle se situe par rapport à notre imaginaire comme dans un temps court. Le « comme si » est directement lié à un temps présent. Vouloir vivre notre monde réel maintenant, tout de suite, est lié directement au monde imaginaire par le « comme si ».

Le « comme si » est un voilement dans le sens de voiler son visage. Justification signifie « déclaration de justice », et dans ce sens cela veut dire qu'il s'agit d'une non-imputation. La justification ne fait pas abstraction du fait que l'homme est pécheur, qu'il commet le péché. Dieu ne peut pas faire que ce qui s'est produit ne se soit pas produit, la seule possibilité qu'il reste, puisqu'on ne peut rien effacer de ce qui a été commis, c'est de ne pas l'imputer, « Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même, ne leur imputant pas leurs fautes et mettant en nous la réconciliation »²⁰⁹. La non-imputation est la seule possibilité qu'il reste, Dieu n'impute pas ce qui s'est produit, à savoir le péché, la faute, « Dieu nous traite comme si nous n'avions pas péché. Il voile son visage devant nos péchés et ainsi il les efface (Ps 5r,n). EN DÉPIT du péché. Dieu déclare juste le pécheur. « Heureux qui est absous de son péché, acquitté de sa faute (*obiectum!*). Heureux l'homme à qui Yahvé n'impute aucun tort (*non imputat!*). (Ps 32,1 sv. ; cf. PS 84,3 et surtout Rm 4 qui cite PS 32,1). C'est là la déclaration de justice par Dieu cf. aussi Rm 8,23; 5; 16-18; Le 20,35; 21,36; 2 Th 1,5 ; Ap 3,4) »²¹⁰.

Dire « comme si » conduit à une compréhension d'un problème sous la forme de similitude d'un énoncé à un autre énoncé. Or l'analogie a ses propres limites. D'abord la similitude ne peut en rester qu'à un effet visuel, c'est-à-dire à ne mettre en rapport que des images sans aller plus loin. D'autre part, sur le plan noétique, elle oblige à voir un énoncé à travers un autre et prend le risque de ne le voir qu'à travers lui. Enfin, elle manque la pensée interrogante en la faisant passer sur des modes différents. D'après Francis Jacques, le « comme si » est suspect et il faudrait utiliser un « et si » pour maintenir la spécificité. En disant « et si la circulation urbaine était comparable à la circulation sanguine » on maintient

²⁰⁸ Agnès MINAZZOLI, *La première ombre*, op. cit. p. 78.

²⁰⁹ 2 Co 5, 19.

²¹⁰ Hans KÜNG, *La justification*, op. cit. p. 255.

l'interrogation en soulignant un rapport permettant la compréhension sans pour autant perdre la spécificité de chacun:

Il y a l'analogie et les limites de l'analogie. Le rapprochement des dimensions opéré à partir d'une similitude de relations et les glissements de problématique recommandent la plus grande prudence. La mauvaise réputation de l'analogie, malgré ses vertus heuristiques, tient notamment au fait 1. que la similitude de relations qui permet le rapprochement des dimensions peut perdre toute efficacité opératoire et ne jouer qu'un rôle d'images. 2. qu'elle évolue à des niveaux cognitifs ou problématiques différents. Le risque est de ne voir le premier qu'à travers le second, en perdant de vue leur spécificité. Seulement l'analogie ne se cantonne pas au niveau des réalités, des représentations et des expressions langagières, elle conserve un statut méthodologique quand elle devient un instrument d'invention susceptible d'engager la recherche dans une voie déterminée. Elle intéresse alors des questions, au titre d'hypothèses, à travers leur formulation possible. Non plus sous le mode toujours suspect du « comme si » mais sous le mode du « et si ». Sous bénéfice d'inventaire. Et si le son et la lumière se comportaient tous deux de manière ondulatoire, lors même que leurs lois en font des réalités hétérogènes? On met en jeu des problématiques et parfois des modes d'interrogation différents: bref, en devenant en quelque sorte « interrogative », l'analogie permettrait d'opérer des reprises autorisées²¹¹.

Enfin, le « comme si » a une autre signification, celle de permettre à l'homme d'agir et d'être comme s'il était autrement. C'est Jules de Gaultier qui a soulevé le problème du statut ontologique du monde imaginal dont le langage est pour ainsi dire l'archétype²¹². Dans *Le Bovarysme* il explique que les personnages de Flaubert font apparaître de manière pathologique cette faculté qu'« est le pouvoir départi à l'homme de se concevoir autre qu'il n'est »²¹³. Cette faculté est l'essence même de l'homme. L'homme n'étant rien en lui-même, il ne peut devenir lui-même qu'en faisant *comme s'il* était différent de ce qu'il est: le « comme si » lui permet de devenir réellement « homme ». Le bovarysme est une inversion entre le monde réel et le monde imaginal, d'après Paul Bourget, c'est un « mal de la pensée »²¹⁴, ce mal est celui « d'avoir connu l'image de la réalité avant la réalité »²¹⁵. Autrement dit, le bovarysme est une foi absolue au pouvoir du monde imaginal comme facteur de suggestion sur la pensée et l'action. D'après l'étude qu'en fait Jules de Gaultier, nous pouvons affirmer qu'il donne une explication du bovarysme dans laquelle ce phénomène se traduit par une équivalence entre les deux mondes que nous avons mis en évidence: monde réel et monde imaginal. Ces deux mondes sont interchangeable, ce qu'exprime le « comme si » entre eux, le monde réel (siège de l'action) est équivalent au monde imaginal (siège de la contemplation), ce qui permet de vouloir toujours être autre que ce que l'on est. L'homme « bovaryque » ne voit dans la vie qu'une fiction; son réel consiste à prendre sa vie au sérieux

²¹¹ Francis JACQUES, *Séance académique*, op. cit. p. 118.

²¹² Jules de GAULTIER, *Le Bovarysme*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2006

²¹³ *Ibid.*, p. 10 et *ibid.* p. 10: « C'est elle que, du nom de l'une des principales héroïnes de Flaubert, on a nommé le Bovarysme ».

²¹⁴ Paul BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine* Éditions Lemerre, Paris, 1883, p. 148 cité dans Jules de GAULTIER, *Le Bovarysme*, op. cit. p. 16.

²¹⁵ Paul BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, op. cit. p. 149 cité dans Jules de GAULTIER, *Le Bovarysme*, op. cit. p. 16.

« comme si » son imaginal est la réalité de son action et de son oeuvre. Or, il faut maintenir une antithèse entre monde réel et monde imaginal, qui est précisément une condition pour assurer la diversité du drame humain. L'univers bovaryque donne l'illusion d'un univers réel, il n'a ni réalité ni consistance suffisantes. L'univers bovaryque est la marque du pur spectaculaire, du dilettante. Le bovarysme est une vision fantastique et shakespearienne du drame vital.

Mais voilà qu'il en est autrement si l'on veut vivre un temps long, ou messianique, celui que requiert la justification.

4.2. Le « comme ne ».

Après une première traduction d'après une Bible qui ne convenait pas, Calvin ajoute un « parce que » dans le texte de la première épître aux Corinthiens, donnant ainsi une définition très rigoureuse de la vie messianique :

« Je vous le dis, frères: le temps s'est contracté; le reste est que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas, et ceux qui pleurent comme non pleurants, et ceux qui ont de la joie comme n'en ayant pas, et ceux qui achètent comme non possédants, et ceux qui usent le monde comme non abusants. Car elle passe, la figure de ce monde. Je veux que vous n'ayez pas de soucis »²¹⁶.

Ceci permet de comprendre que le « temps est court » est la raison qui doit guider nos vies: « C'est pourquoi il m'a semblé bon d'intercaler ce mot, PARCE QUE, afin que le sens fût plus clair, comme aussi on le trouve en certains exemplaires anciens. Car parce que, quand il est question de délibérer de quelque chose, nous regardons plus au temps à venir qu'au passé, il nous admoneste de la brièveté du temps à venir »²¹⁷. L'association du « temps court » avec la forme du « comme ne » (« comme n'étant pas », « comme n'ayant pas », « comme non », etc...) nous place dans le temps de l'attente, soit dans la formule de la vie messianique la plus ultime qui soit. « Temps court » et « comme ne » n'appelle à rien et ne nous envoie vers aucune destination. Cette association dans une condition factuelle, nous devons être là où nous sommes appelés à être. Lorsque le temps est court, nous ne pouvons pas nous consacrer à travailler sur de nouveaux chantiers, sur des réorganisations de notre vie sociale, personnelle, politique, ou autres. Le temps court révoque absolument tout ce à quoi nous pourrions être appelé, en fait il est la révocation de tout appel. Il est la négation de tout appel. Le seul appel dont il est question dans le texte de Paul est l'appel lui-même. Il est une urgence, c'est un appel qui est en nous, dans notre demeure intérieure et qui s'y

²¹⁶ 1 Co 7, 29-32.

²¹⁷ Jean CALVIN, *Première épître aux Corinthiens*, Éditions Kerygma, Aix-en-Provence, Éditions Farel, Marne-la-Vallée, Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament, Tome cinquième, premier volume, 1996, p. 129. Karl Barth retient aussi cette traduction. cf. Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 24, p. 209: « Selon le passage de 1 Cor. 7, 29 s., qu'on cite volontiers comme *locus probans*, "ils ont des femmes comme n'en ayant pas, ils pleurent comme ne pleurant pas, ils se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ils achètent comme ne possédant pas, et ils usent du monde comme n'en usant pas". Telle est donc, dans le monde et vis-à-vis de lui, la liberté qui serait visée dans la vocation de l'homme à être chrétien ».

maintient. C'est la situation de notre appel messianique. Il n'est pas plus vrai ou moins authentique qu'un autre appel, quel qu'il soit.

Le « comme » introduit d'emblée une comparaison et la caractéristique d'une comparaison est d'introduire une forme de « tension vers ». En disant « En vérité, je vous dis si vous ne vous convertissez pas et ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux »²¹⁸, « Quiconque donc s'abaissera comme ce petit enfant, celui-là est le plus grand dans le royaume des cieux »²¹⁹, « et quand tu pries, tu ne seras pas comme les hypocrites »²²⁰, la fonction de la particule « comme » n'est pas d'établir une comparaison dans le sens de l'expression d'une identité ou d'une ressemblance. « Comme » dans ce sens a pour fonction d'établir une tension vers, d'établir un état futur différent (devenir un enfant, devenir quelqu'un qui s'abaisse, ne pas devenir un hypocrite). Dans la première citation, le terme « homme » n'est pas mis en rapport avec le terme « enfant » dans le sens où ils seraient tous les deux identiques, ils sont mis en rapport dans la catégorie du devenir. Il n'y a pas d'identification entre les deux. Par rapport à l'utilisation du « comme » dans l'Évangile de Matthieu, celle de Paul ne met pas en rapport un concept vers un autre (homme et enfant par exemple), mais il met en rapport un concept avec sa négation: ceux qui pleurent comme non pleurants. Ceux qui possèdent comme non possédants. Ainsi Paul utilise le « comme » dans la formulation « comme non ». L'apôtre ne dit pas « ceux qui achètent comme s'ils n'ont rien », il dit « ceux qui achètent comme non possédants » ou encore « ceux qui pleurent comme ceux qui rient » mais « ceux qui pleurent comme non pleurants ». Paul respecte totalement la forme messianique que nous avons établie, à savoir que l'appel ne renvoie vers rien d'autre que l'appel, puisque les termes mis en rapport par le « comme » ne sont autres qu'eux-mêmes : les pleurs avec les pleurs, la joie avec la joie, la possession avec la possession. Les rapports entre les termes et eux-mêmes sont établis par un « comme non ». Avec l'utilisation du « comme si », on procède à un effacement du premier terme au profit du second. La forme « comme non » conserve le terme sans l'effacer, il le fait passer dans une autre figure, ce qu'affirme Paul dans sa conclusion : « car la figure de ce monde passe »²²¹. La forme n'est pas altérée, c'est la figure qui passe, nous sommes appelés à passer dans un autre monde.

Paul associe le « temps court » avec le « comme non », il insiste fortement sur le caractère messianique, sur l'urgence à récuser tout appel tout en adhérant à l'appel de Dieu comme en témoigne ce texte : « Que chacun demeure dans la vocation dans laquelle il a été appelé. As-tu été appelé étant esclave, ne t'en mets pas en peine ; toutefois si tu peux devenir libre, uses-en plutôt »²²². Le terme utilisé par Paul « uses-en plutôt » est la définition même de la vie messianique: vivre l'attente c'est « faire usage » et non posséder. Du coup,

²¹⁸ Mt 18, 3.

²¹⁹ Mt 18, 4.

²²⁰ Mt 6, 5.

²²¹ 1 Co 7, 31.

²²² 1 Co 7, 21.

on comprend bien 1 Co 7, 30-31, référence directe au droit romain (le *ius utendi et abutendi*) car la forme du « comme non » signifie ne pas en faire un objet de propriété mais seulement un objet d'usage. Toutes les situations de ce monde sont des situations d'usage et non des situations de propriété. La vie messianique n'est pas un droit, c'est une puissance donnée à tous dont on fait usage. Il n'est donné à personne de se l'approprier. Ainsi le « comme non » signifie la dépossession: passer du circoncis au non-circoncis, de l'esclavage à la liberté. Mais voilà que cette dépossession ne crée pas une nouvelle identité. La nouvelle « créature » est un usage de l'ancienne: « En sorte que si quelqu'un est en Christ, c'est une nouvelle création : les choses vieilles sont passées ; voici toutes choses sont faites nouvelles »²²³.

Avec le « comme non », Paul retourne contre la loi un dispositif lui-même juridique. En effet demeurer esclave dans la forme du « comme non », signifie que la condition juridique de l'esclave n'est pas supprimée quant à sa condition légale comme dans la *fictio legis*²²⁴, elle est reprise dans un espace qui hors du champ juridique. Cette condition nouvelle se soustrait au juridique en tant qu'il fait « usage de ».

4.3. Ouverture à l'espérance.

Barth a plusieurs fois repris à son compte une idée exprimée par Luther selon laquelle l'homme n'est nullement par nature un pécheur, mais il doit le devenir, « nous sommes en fait soumis à la nécessité de devenir réellement pécheurs par la loi et de subir ses accusations »²²⁵.

De même que la justice de Dieu vit en nous par la foi, de même aussi le péché; en d'autres termes, nous devons croire que nous sommes pécheurs. La sentence que Dieu a prononcée sur nous dans la croix du Christ, nous ne pouvons pas la saisir que par l'Esprit

²²³ 2 Co 5, 17. C'est sur le fond de cette conception paulinienne de la vocation messianique que la revendication franciscaine de l'usage contre la propriété, prend tout son sens. En vertu de leur fidélité au vœu de pauvreté, les franciscains ne se limitaient pas à refuser toute forme de propriété. Les franciscains formulent en réalité l'idée d'un nouveau rapport avec les biens mondains: usage et droit ne sont pas la même chose; nous pouvons faire usage de quelque chose même si nous n'avons aucun droit sur elle ou sur son usage, tout comme l'esclave utilise la chose du maître sans en être lui-même le maître ni en avoir l'usufruit. Bien que le texte de Paul auquel les franciscains font le plus souvent référence soit 1 Tm 6, 8, « ayant la nourriture et de quoi nous couvrir, nous serons satisfaits », l'argument franciscain qui établit la différence entre droit et usage peut être compris comme un véritable commentaire de 1 Cor 7, 30-31 et un développement des directives de saint François. Cf. Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste, un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit de l'italien par Judith Revel, Éditions Payot & Rivages, collection « petite bibliothèque », 2004.

²²⁴ Le « comme ne » de saint Paul est comparable à la *fictio legis* dans le droit civil romain. La « fiction » est différente de la présomption. La présomption concerne un fait incertain alors que la *fictio legis* consiste à substituer à une vérité certaine une proposition contraire, dont on fait dériver par la suite des conséquences juridiques (*fictio est in re certa contrariae veritatis pro veritate assumptio*). Selon le droit romain, la captivité implique la perte du statut de libre citoyen, et donc la perte de la capacité de léguer ses biens par testament. Pour parer aux conséquences patrimoniales de ce principe, la *Lex cornelia* (exemple de *fictio legis*) établit qu'au cas où un citoyen romain réduit en esclavage avait fait son testament, il fallait faire « comme si » ce citoyen n'avait pas été fait prisonnier. La *fictio legis* consiste à faire comme si l'esclave est un citoyen libre, et à déduire de cette fiction la validité d'un acte juridique qui, autrement, ne pourrait être que nul. Cette fiction d'inexistence pouvait parfois être poussée si loin qu'elle annulait une disposition légale ou un acte juridique qu'elle considérait comme non venu (*pro infecto*), sans pour cela en contester la réalité. Cf. Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste, un commentaire de l'Épître aux Romains*, op. cit.

²²⁵ Karl BARTH, *Petit commentaire de l'Épître aux Romains*, op. cit. p. 74.

Saint. La formule « se reconnaître pécheur » n'implique pas par elle-même l'idée de la corruption radicale, « en sorte que la connaissance de la grâce de Dieu et de la consolation qui découle d'elle; c'est-à-dire la connaissance de la signification positive de ce verdict, dépend de notre décision à ne pas cesser de reconnaître que nous sommes condamnés et rejetés en Jésus-Christ »²²⁶. Elle exprime fort bien la prise de conscience du péché dans la conversion. Luther, conformément à son expérience personnelle, concevait que cette prise de conscience pouvait précéder celle de la grâce. D'après Barth, il y a simultanément, avec priorité logique de la reconnaissance de la grâce. Les deux conceptions ne s'excluent pas. Car, s'il est vrai que l'homme ne reconnaît vraiment ce qu'est le péché qu'en présence de Dieu qui pardonne en Jésus-Christ, il est vrai aussi qu'il peut en avoir une certaine précompréhension avant même de considérer le Christ.

Pour Barth, la justification n'est pas un « comme si » postiche. On présuppose que l'homme justifié est réellement juste, il l'est intérieurement, dans son cœur. Barth s'oppose ici, avec le concile de Trente: « La justification n'est pas seulement un "comme si" postiche, l'homme n'est pas seulement APPELÉ juste, il l'EST; et il l'est non seulement extérieurement, mais intrinsèquement; non seulement partiellement, mais TOUT ENTIER; non seulement négativement, mais POSITIVEMENT: un homme nouveau! C'est là une condition indiscutable »²²⁷. Par conséquent, l'acquiescement est pleinement valable, pour Dieu il n'est pas un *comme si*: « cet acquiescement ne saurait être interprété, en effet, d'une manière "nominaliste" seulement, dans le sens d'un "comme si". Il est pleinement valable, au contraire »²²⁸.

La justification a lieu dans le monde réel et, en cela, elle a un caractère de vérité. Elle n'est pas un effet d'une parole en l'air mais elle est « déclarative », c'est-à-dire accomplie, par conséquent elle recèle la vérité et elle est effective. Après avoir accusé Barth de camper la justification dans une action verbale, Hans Küng rappelle que l'« action verbale » qu'il exhibe ne peut être le lieu que d'un « comme si » et que, pour lui, la justification n'est pas un « comme si » mais une justification effective.

« Il faut supprimer toute restriction selon laquelle la "justification déclarative" de l'homme ne serait qu'une action verbale, un "comme si" qui lui serait en quelque sorte appliqué de l'extérieur, et non pas la proclamation de la vérité pleine et entière de ce qu'est l'homme. Il s'agit bien d'une

²²⁶ Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit. 12, p. 172.

²²⁷ Hans KÜNG, *La justification*, op. cit. p. 281.

²²⁸ Otto WEBER, *La dogmatique de Karl BARTH, Introduction et Analyse*, op. cit., p. 223. Jean-Paul Sartre avait bien noté qu'Autrui appartient à la catégorie du *comme si*, sans s'interroger sur le fait de savoir s'il y a quelqu'un qui fonctionne en dehors de la catégorie du « comme si », à savoir Dieu. cf. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, op. cit. p. 282: « Ainsi, le rapport des consciences étant par nature impensable, le concept d'*autrui* ne saurait constituer notre expérience: il faudra le ranger, avec les concepts téléologiques, parmi les concepts *régulateurs*. Autrui appartient donc à la catégorie des « *comme si* », c'est une hypothèse *a priori* qui n'a d'autre justification que l'unité qu'elle permet d'opérer dans notre expérience et qui ne saurait être pensée sans contradiction ». cf. Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, Éditions du Seuil, Paris, 1996, p. 148: « Dans le christianisme il n'y a pas de métaphore, rien qui soit de l'ordre du "comme si". Et cela parce que le christianisme n'a à faire qu'à la réalité, non à de l'imaginaire ou à des symboles. Un "moi" n'est pas comme s'il était un "moi". Ce moi que je suis n'est pas comme s'il était mon moi à moi. En ce cas il pourrait aussi bien être comme s'il était celui d'un autre. un autre moi »

justification DÉCLARATIVE, mais d'une justification de l'homme accomplie dans cette déclaration et donc effective, elle correspond à la vérité, parce qu'elle crée une réalité et donc parce qu'elle révèle la vérité. Il s'agit d'une justification déclarative qu'il faut, en tant que telle, appeler sans réserve justification EFFECTIVE. La foi chrétienne ne croit pas en une réalité qui manquerait de force ou dont la force ne dépendrait que de certaines conditions, elle existe en tant que foi en Jésus-Christ ressuscité des morts, foi dans le jugement divin dont la puissance est inconditionnée, et par la force de laquelle l'homme n'a pas seulement le NOM d'un juste devant Dieu, mais il L'EST réellement. La foi chrétienne croit que Dieu, en face de l'homme et pour remplacer le vieil homme par un homme nouveau et obéissant, s'est placé dans le droit non seulement partiellement, mais TOTALEMENT, non seulement négativement, mais POSITIVEMENT. Elle croit que Dieu, en appelant le Christ l'Unique, son Fils bien-aimé en qui il met sa complaisance, a créé, dans le rapport qui l'unit à l'homme, un ordre non seulement provisoire, mais DÉFINITIF »²²⁹.

Or, il est parfaitement clair pour Barth que la justification est effective, qu'elle n'est pas un « comme si »: « Dieu fait un travail probe et parfait. Ce qu'il crée n'est pas un simple *quid pro que*, un simple "comme si", mais bien des réalités. Il ne se borne pas à démolir un peu d'un côté et à reconstruire un peu de l'autre, mais, de part et d'autre, il accomplit une oeuvre sans défaut. En conséquence, la séparation que subit l'homme dans le jugement est réelle et totale. Comment en irait-il autrement puisque c'est la justice de Dieu (et donc sa grâce!) qui est à l'oeuvre dans ce jugement? »²³⁰. Le « comme ne » est effectif alors que le « comme si » est feint comme le montre Louis Aragon: « Il y a une différence entre la supposition, et la feinte, ne croyez-vous pas? On suppose, comme Alice, c'est une convention passée entre vous et moi, par exemple, ou d'autres... Quand on aura assez du jeu, de commune entente, on abandonne le *comme si*... on retrouve son visage, le masque enlevé, n'est-ce pas? Mais la feinte, c'est un peu différent »²³¹.

Pour Paul le « comme ne » signifie la suppression, la disparition de toutes les formes de propriété, donc d'inégalité. Le lien entre *appel* chez Paul et *classe* chez Marx trouve sa pertinence dans la thèse de Walter Benjamin selon laquelle la « société sans classes »²³² est

²²⁹ Hans KÜNG, *La justification, op. cit.* p. 94.

²³⁰ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.* 12, p. 200.

²³¹ Louis ARAGON, *La Mise à mort, op. cit.*, p. 299. Pour Sartre aussi le *comme si* est dans la catégorie du jeu. Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille, op. cit.*, tome I, p. 727: « Le terrain du *comme si*, c'est-à-dire celui du jeu ».

²³² Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste, un commentaire de l'Épître aux Romains, op. cit.*, p. 54: « Denys [d'Halicarnasse] fait dériver du grec *klesis* le terme latin *classis*, qui désigne ceux des citoyens qui sont appelés sous les armes (*klaseis kata hellenikas kleseis paranomasantos*). Bien que les philologues modernes repoussent cette étymologie et la jugent improbable, celle-ci ne peut que nous intéresser, dans la mesure où elle permet de mettre en relation avec la *klesis* messianique l'un des concepts clefs de la pensée marxienne ». Sur la position de Walter Benjamin cf. Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, traduit de l'espagnol par Jacques Mignon, Éditions du Cerf, collection Initiations, Paris, 1997, tome III, XVIIIe-XXe siècle, pp. 740-741; Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion*, Éditions du Cerf, collection Philosophie & Théologie, Paris, 2004, tome III, Vers un paradigme herméneutique, p. 552: « Bien loin de projeter le chrétien dans un "autre monde", la facticité chrétienne n'abolit en rien la facticité mondaine et les structures constitutives du monde ambiant. Mais l'imminence de la Parousie introduit une rupture décisive dans la vie facticielle, rupture qui n'est pas sans analogie avec la temporalité messianique telle que la décrivent Benjamin et Derrida »; cf. 1 Co 7, 17-24: « Toutefois, que chacun marche comme le Seigneur le lui a départi, chacun comme Dieu l'a appelé; et c'est ainsi que j'en ordonne dans toutes les assemblées. Quelqu'un a-t-il été appelé étant circoncis, qu'il ne redevienne pas incirconcis. Quelqu'un a-

une sécularisation de l'idée du temps messianique. Enfin, « le temps est court »²³³ et « la figure de ce monde passe »²³⁴ nous obligent à poser la relation entre l'espérance et le temps. En un certain sens on peut dire aussi que la conscience du temps clos, ou, dit d'une autre façon encore, du temps comme prison, nous conduit à penser l'espérance comme une percée à travers le temps.

Par l'espérance, une brèche se forme dans le temps. L'espérance n'est pas dans la catégorie de la vision, l'espérance ne voit pas contrairement à la foi pour laquelle on parle des yeux de la foi, « cependant l'espérance si timide et pudique soit-elle, peut fermement et secrètement affirmer "*comme si elle voyait*"; par une sorte de vision prophétique, elle sait »²³⁵. Le temps sépare et disjoint alors que l'espérance réunit et conjoint.

Mais nous sommes toujours sur le fil du rasoir, à savoir qu'en permettant à l'espérance d'entrer dans notre monde réel, elle menace sans cesse de sombrer dans notre monde imaginal. La conséquence est de nous réfugier dans notre monde imaginal pour échapper au monde réel et à sa dureté, celle de la brutalité de l'existence²³⁶. C'est toujours par rapport au monde réel qu'il importe d'envisager l'espérance, si elle reste dans notre monde imaginal alors nous pouvons être déçu, ce que nous escomptions ne se produit pas. L'espérance, par nature, est donc ambiguë. Ainsi « espérer en » ne possède aucun caractère contractuel mais exprime une relation authentique. Si par exemple un être attend un bienfait d'autrui, il se doit de le considérer comme une grâce et non comme répondant à une obligation. Il nous faut alors espérer car:

Personne n'a encore connu sa propre justification — et ce qui se passe vraiment dans la justification de l'homme, ce qui se produit dans l'acquiescement dont nous parlons; personne, jamais, ne s'est découvert justifié devant le tribunal de Dieu, personne n'a pu goûter la gloire surabondante de cet événement ni su faire usage de la liberté accordée à l'homme libéré par Dieu — personne, à moins d'avoir dû en tout cela se reconnaître pécheur devant Dieu²³⁷.

5. Conclusion. La justification est un « voir »

Par la vision, nous habitons le monde de même qu'il nous habite. Nous ne sommes pas « dans » le monde ou l'inverse, mais nous sommes à la fois habitants et habités du monde. Voir revient est aussi être vu, et réciproquement. Le miroir ne « reproduit » pas ce qui

t-il été appelé étant dans l'incirconcision, qu'il ne soit pas circoncis. La circoncision n'est rien, et l'incirconcision n'est rien, mais l'observation des commandements de Dieu. Que chacun demeure dans la vocation dans laquelle [était quand] il a été appelé. As-tu été appelé étant esclave, ne t'en mets pas en peine ; toutefois, si tu peux devenir libre, uses-en plutôt; car l'esclave qui est appelé dans le Seigneur est l'affranchi du Seigneur; de même aussi l'homme libre qui a été appelé est l'esclave de Christ. Vous avez été achetés à prix; ne devenez pas esclaves des hommes. Frères, que chacun demeure auprès de Dieu dans l'état dans lequel il a été appelé ».

²³³ 1 Co 7, 29.

²³⁴ 1 Co 7, 31.

²³⁵ Marie-Madeleine DAVY, *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Flammarion, collection « Homo sapiens », Paris, 1959, p. 277.

²³⁶ Louis ARÉNILLA, *Luther et notre société libérale, Rémanences et distorsions d'une pensée*, L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », Paris, 2000, pp. 29-56.

²³⁷ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.* 12, p. 231.

est là, mais il le « produit ». Ce qui se reflète dans le miroir n'est pas la chose redoublée, ce qui se reflète est une nouvelle chose reconfigurée. Le monde est toujours une certaine façon de voir, de me voir, « je suis tout ce que je vois »²³⁸, nous sommes ce que nous voyons parce que nous sommes ce qui est vu. Nous ne sommes pas voyant qui configure ce qui est visible, ce n'est pas le visible qui configure le voyant, ce qui impliquerait qu'ils soient distincts, « c'est le même qui est voyant et visible: le même non pas au sens de l'idéalité ni de l'identité réelle. Le même au sens structural: même membrure, le même au sens d'ouverture d'une autre dimension du "même" être »²³⁹, c'est pourquoi « les choses visibles sont les plis secrets de notre chair, et notre corps, pourtant, l'une de ces choses visibles »²⁴⁰. De plus, il y a une évidence du visible. Le visible n'apparaît pas dans la démultiplication simultanée des points de vue qui le composent, il apparaît de façon évidente dans sa globalité sans qu'il soit nécessaire de se représenter l'un puis l'autre et ainsi de suite, pour voir quelque chose. Ce qui est vu s'impose en sa totalité car « la chose ne s'offre pas à un esprit qui saisirait chaque couche constitutive comme représentative de la couche supérieure et la construirait de part en part. Elle est d'abord dans son évidence »²⁴¹. Le visible n'est pas une matière qu'un sens extérieur vient informer. Ce qui est vu n'est pas fait de déterminations incomplètes et éparpillées que l'esprit rassemble pour lui donner un sens. La chose vue est ce qu'on en voit de telle sorte que le sens en jaillit visiblement. Ce n'est pas un sens extérieur qui vient habiter le visible, mais c'est le visible lui-même qui est son sens se faisant. Ainsi, « le sens même de la chose se construit sous nos yeux, un sens qu'aucune analyse verbale ne peut épuiser et qui se confond avec l'exhibition de la chose dans son évidence »²⁴². Cette évidence ne se déroule cependant pas sous nos yeux sans nous impliquer. Nous ne sommes pas au spectacle comme si se jouait devant nous une représentation. La contrepartie de l'évidence n'est pas d'en être le témoin invisible comme un spectateur dans la salle obscure. Pour voir, il faut être vu. Ainsi le vilain petit canard est un joli cygne dès lors qu'il se voit joli cygne, l'homme pécheur est juste dès lors qu'il se voit juste. Entre l'image et son objet se joue la même chose qu'entre le corps et le monde, voir c'est transformer l'objet que l'on voit. Ainsi ce que nous voyons, c'est toujours le présent de ce qui est à venir: le vilain petit canard est un joli cygne à venir, le pécheur est un juste à venir. La réalité est non seulement en train de se faire, mais nous sommes toujours au bord de sa réalisation sans y être absolument. Elle nous échappe par son « à venir » en se donnant dans ce même mouvement et c'est ainsi que la réalité est vue ou que le visible est réel. Ainsi, « voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit »²⁴³.

D'autre part, voir est une question d'action et, en ce sens, il faut présupposer un sujet agissant. Il faut maintenant détacher la vision d'un sujet voyant et montrer comment ce que le langage peut nous apprendre sur le visible. Dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*,

²³⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, collection « TEL », Paris, 1964, p. 515.

²³⁹ *Ibid.*, p. 309.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 156.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 376.

²⁴² *Ibid.*, p. 374.

²⁴³ *Ibid.*, p. 295.

Wittgenstein a pour objectif de tracer des limites à l'expression de la pensée, c'est-à-dire à la pensée elle-même. Ces limites ne peuvent être établies qu'à partir du langage qu'elles circonscrivent. En ce sens, « la frontière ne pourra être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens »²⁴⁴. Dès lors, on ne peut parler du visible en le définissant par opposition au langage. Si la logique du langage doit avoir un rapport avec le monde, il faut que ce rapport fasse sens *dans* le langage. Or, ce rapport est essentiellement, dans la perspective du *Tractatus Logico-Philosophicus*, un rapport de représentation. C'est pourquoi « on peut directement dire, au lieu de: cette proposition a tel ou tel sens, cette proposition figure telle ou telle situation »²⁴⁵. Le sens n'est pas ce à quoi nous renvoie le langage, mais il se fait à la mesure de la structure représentative de la proposition, c'est dans le langage que son sens se fait. Si le langage représente le monde, le langage *donne à voir*. C'est donc à partir du langage lui-même que l'on peut comprendre toute vision. Et, en ce sens, ce que voir veut dire est contenu dans le fait même du langage, c'est-à-dire « la totalité des propositions » qui « est la langue »²⁴⁶. Au lieu de chercher à expliquer le visible sans tenir compte du langage qui nous sert à en parler, on cherche dans le langage ce qui nous parle du visible. Il faut donc prendre à la lettre l'affirmation selon laquelle « la proposition est une image de la réalité »²⁴⁷. Le principe de la vision est inclus dans le langage. En effet, si « nous nous faisons des images des faits »²⁴⁸, cela veut dire que nous sommes toujours en train de voir pour comprendre. L'efficacité du langage repose sur l'expérience du voir. Ainsi, on doit pouvoir dire: « je comprends la proposition sans que son sens m'ait été expliqué »²⁴⁹ parce que « la proposition est une image de la réalité »²⁵⁰. Ce que nous comprenons, nous ne nous l'expliquons pas. Il en va ainsi de toute vision. Autrement dit, c'est parce que telle est la vision que la proposition montre son sens.

Comprendre n'est pas être renvoyé à un contenu extérieur. Le plus souvent, on fait de l'énoncé une indication qui nous ferait voir l'objet en dehors d'elle-même. Mais en procédant ainsi on s'interdit de comprendre le langage en termes de visibilité, c'est-à-dire selon une évidence interne à la langue. En effet, « on a coutume de dire que la compréhension d'une phrase vise un objet réel qui se situe en dehors de la phrase; alors qu'il nous faudrait dire: "Comprendre une phrase, c'est saisir son contenu, et tout ce contenu se trouve inclus *dans* la phrase" »²⁵¹. On comprend aussi immédiatement que l'on voit et cette immédiateté dans le temps se joue en un seul lieu dans l'espace. Il en va toujours selon une

²⁴⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traduction, préambule et notes de Gilles Gaston Granger, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1993, p. 31.

²⁴⁵ *Ibid.*, § 4.031, p. 54.

²⁴⁶ *Ibid.*, § 4.001, p. 50.

²⁴⁷ *Ibid.*, § 4.01, p. 51. Sur la proposition comme image de la réalité, cf. Denis PERRIN, « Wittgenstein ou le clair-obscur de l'image », in Alexander SCHNELL (sous la direction), *L'image*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2007.

²⁴⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, *op. cit.*, § 2.1, p. 38.

²⁴⁹ *Ibid.*, § 4.021, p. 53.

²⁵⁰ *Ibid.*, § 4.021, p. 53.

²⁵¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Gallimard, collection « TEL », Paris, 1961, (§ 120), p. 167.

évidence indécomposable. C'est pourquoi « nous *comprendons* cependant la signification d'un mot quand nous l'entendons ou le prononçons; nous la saisissons d'un coup »²⁵². Cette instantanéité ne nous laisse pas le temps de voir une chose puis l'autre pour ensuite comprendre. La représentation ne nous renvoie à rien d'autre qu'à ce qui se fait voir en elle.

La justification est réelle, l'homme est justifié par Dieu, en Jésus-Christ. Vie imaginaire et vie réelle se correspondent comme emprise de l'Esprit correspond à l'emprise du péché. Imaginaire et réel sont nos deux mondes, en leur sein il y a des images, des chemins, des personnages, des conversations, une histoire. Ils sont en relation l'un par rapport à l'autre dans la structure « Appel/Réponse ». Le monde réel est questionné par le monde imaginaire. Le questionnement du monde réel fonctionne selon le modèle d'une érotématique à rebours qui est structurée en trois stades: bascule du regard, traversée du miroir, brise-glace. Le monde imaginaire reste le lieu d'un procès intérieur dans lequel jugement et verdict ne sont pas prononcés. Le rapport de nos deux mondes en termes de temps utilisés et le vocatif pour le monde imaginaire (correspondant à l'appel, lieu de la pensée spéculative) et l'impératif pour le monde réel (correspondant à la réponse, lieu de l'action). Dans le procès intérieur, acte d'accusation, réquisitoire, témoignage, instruction, plaidoirie se succèdent sans que le jugement et le verdict ne soient rendus, *a fortiori* l'acquiescement. L'acquiescement n'arrive pas dans le monde imaginaire, il arrive dans le monde réel; en effet les cygnes reconnaissent que *le vilain petit canard* a été transformé. Le monde réel précède le monde imaginaire, lieu où se trouve la réponse, par conséquent la réponse précède la question. La réponse était déjà là, Dieu a déjà donné sa réponse. S'il y a un temps avant lequel on ne la voyait pas et un temps après lequel on la voit cela signifie que la vision de la réponse n'est pas un acte de la raison, mais un acte de la foi: la justification se fait par les yeux de la foi. Elle est un « voir »²⁵³. Apprendre à regarder, soutenir et maintenir l'intensité du regard le plus longtemps possible revient à libérer la lumière de l'oeil. La doctrine de la justification de Karl Barth est cohérente avec la situation dans laquelle nous faisons l'expérience de nos deux mondes: jugement de Dieu, acquiescement de l'homme, justification par la foi. Le « comme si » introduit un contraste entre le monde réel et le monde imaginaire en les maintenant ensemble que Karl Barth pointe comme un problème. « Comme si » est une approche qui consiste à voir notre monde réel qu'à travers notre monde imaginaire, et à ne vouloir qu'être ce que l'on est pas comme c'est le

²⁵² Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations Philosophiques*, traduction de l'allemand par Pierre Klossowski, introduction de Bertrand Russell, Gallimard, collection « TEL », Paris, 1961, p. 172 (§ 138).

²⁵³ Paul Ricoeur montre qu'il y a une « permission grammaticale selon laquelle n'importe quel élément du langage peut être nominalisé: ne dit-on pas "le boire", "le beau", "le bel aujourd'hui"? » in Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 12. L'utilisation de l'infinitif est proprement adaptée à l'utilisation du pronom réfléchi « soi ». Il a « la même amplitude omnitemporelle quand il complète le "se" associé au mode infinitif: "se désigner soi-même" », comme son emploi lorsqu'il est en complément de nom dans l'expression le « souci de soi ». cf. Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-1982), édition établie par Frédéric Gros, Gallimard/Éditions du Seuil, Paris, 2001, pp. 3-20: le « souci de soi » est une notion « marginale » (p. 5) qui permet d'étudier les rapports entre sujet et vérité, bien plus que le « connais-toi toi-même ». Du reste, d'après Michel Foucault, c'est le « souci de soi » qui est entré dans le christianisme chez Philon d'Alexandrie puis Métode d'Olympe, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse (pp. 11-12). Le « souci de soi » marque l'histoire de la subjectivité (pp. 13-20).

cas dans le bovarysme. En associant le « temps court » avec le « comme non », Paul délivre un discours messianique dans lequel il exhorte à ne pas considérer notre vie comme un droit mais comme une puissance donnée à tous dont on fait usage²⁵⁴.

Ainsi, la justification est de l'ordre de la vision, la réponse a déjà été donnée par Dieu de toute éternité, c'est un droit dont il use. Notons que les Pères du Concile de Trente avait déjà traité la justification dans la catégorie de la vision dans leur formulation finale qui commençait par « quand le chrétien se regarde soi-même »²⁵⁵. Le monde imaginal est lui-même est à l'origine de ce que voit et perçoit l'âme dans le monde sensible. Tout se pense, se crée par la vision et à l'intérieur d'une vision. S'il conçoit une réconciliation possible entre nature et liberté, sa satisfaction finale est de contempler hors de lui une telle entente au sein du monde réel. Si le monde imaginal est éthique, il ne peut être moral, car la moralité doit faire l'épreuve de la loi, de cet impératif hautement rationnel et universel. Il y a dans la morale une universalité qui ne correspond pas à la singularité de l'éthique. La vision est un acte libre de l'âme éclairée par Dieu, mais sa manifestation finale est une action morale dont le principe est la loi. Or, l'imagination n'est pas la loi, seul le monde réel répond à la loi. Ceci ne signifie pas que le monde imaginal est sans fondement, et l'imagination non fondatrice. En effet, le fondement est une fondation ouverte qui témoigne de l'ouverture infinie du monde imaginal. Le monde réel crée des images dans le monde imaginal qui permet en retour au monde réel de trouver des manifestations possibles. Dans son fonctionnement, le monde imaginal opère un renversement, il a la capacité de créer des images susceptibles de se concrétiser, autrement dit de s'incarner dans le monde réel. L'imaginal est à la fois singulier et universel, mais non pas comme peut l'être « l'universel concret » de la tradition hégélienne

²⁵⁴ Jean-Louis Chrétien montre qu'à l'obscurité de l'utilisation s'oppose la lucidité de l'usage, in Jean-Louis CHRÉTIEN, *Promesses furtives*, Les Éditions de Minuit, collection « Paradoxes », Paris, 2004, pp. 89-112. D'après Platon (p. 90), entre celui qui saura faire usage d'une chose, celui qui saura la fabriquer, celui qui saura l'imiter, c'est celui qui en fait usage est le plus expérimenté, « l'usager seul a la science de la chose » (pp. 90-91). « Savoir se servir d'une chose, c'est la savoir en vérité » (p. 91). « savoir user appartient à toute oeuvre humaine en tant que telle, et relève de l'essence de l'homme » (p. 91), il est « condition de possibilité de tout art quel qu'il soit » (p. 91). « L'usage ne commande qu'en obéissant et que pour avoir obéi » (« le cavalier peut prescrire ce que doit être la selle pour avoir lui-même appris à monter à cheval et à se tenir sur elle ») (p. 92), il y a un « respect des choses dont on se sert » (p. 93) qui implique un regard du corps, et plus spécialement de la main (cf. Heidegger dans *Qu'appelle-t-on penser?* pour qui l'usage laisse ce dont il use dans son être). A la question « qui fait usage? » (p. 97), « Dieu fait-il usage des choses? » (p. 97) saint Thomas d'Aquin (*Somme de Théologie*, Ia IIae, q. 16, a. 2) répond qu'il n'y a que l'homme, en effet « la vache ne se sert pas de l'écorce de l'arbre pour se gratter, elle se gratte à l'arbre » (p. 102). Pour saint Augustin (*De Civitate Dei*, XI, 25 et *De Trinitate*, X, X, 13 et X, XI, 17), l'usage est le seul objet de la morale (p. 104). Ces considérations permettent d'introduire la position spécifique de saint Paul par l'introduction de quatre éléments: (1) le « comme ne pas » (ou « comme si ne pas »), (2) le problème d'un usage du monde, (3) le temps, (4) l'éthique conjugale. Le « comme ne pas » renvoie aux dons de Dieu.

²⁵⁵ Pierre ADNÈS, Joseph LECLER, Henri HOLSTEIN, Charles LEFEBVRE, *Le concile de Trente, 1551-1663, deuxième partie*, Histoire des conciles oecuméniques, tome XI, publié sous la direction de Gervais Dumeige, s.j., Fayard, Paris, 1981, p. 299: « On aborda enfin la question de la certitude de la grâce qui divisait les scotistes et les thomistes. La congrégation générale du 17 décembre avait résolu de s'en tenir à la condamnation de la thèse Luthérienne qui liait la justification par la foi à l'absolue certitude du salut. Le 9 janvier 1547, les prélats théologiens finirent par s'entendre sur la formule finale: "Quand le chrétien se regarde soi-même, avec sa faiblesse et ses mauvaises dispositions, il peut craindre et redouter au sujet de son état de grâce, puisque personne ne peut savoir, d'une certitude de foi, de cette foi qui est incompatible avec l'erreur, qu'il a obtenu la grâce de Dieu" ».

qui correspond à un moment concret de la totalité car le monde imaginal, n'est pas l'Absolu, la totalité des totalités. Le monde imaginal a un caractère concret qui découle de la puissance régénératrice de ses images substantielles où l'essence d'un être se « voit ». Ce qui se réalise est dans l'ordre de la « vision ». Anselme de Cantorbéry²⁵⁶ montre que la vision est plus importante que la réalisation, l'argument prend naissance dans une expérience du monde imaginal et que dans cette expérience c'est le questionné qui est requis.

La justification est une vérité-qui-apparaît, une réponse qui était là, que l'on ne voyait pas et que l'on voit avec les yeux de la foi.

²⁵⁶ Emmanuel FALQUE, « Anselme de Cantorbéry: dernier des Pères ou premier des scolastiques? Les sources de l'argument », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91, 2007, pp. 93-108 (p. 97): « La vision de l'enfant compte davantage que sa réalisation. Si l'Infini "vient à l'idée" quand il vient comme "vie de Dieu" (Levinas), vivre pour le jeune Anselme est déjà s'élever vers la divinité, et s'élever être appelé et requis dans le questionné: "à son entrée, l'enfant est interpellé par le Seigneur. Il s'approche et s'assied à ses pieds. Il est interrogé avec une affabilité souriante: qui est-il, d'où vient-il et que veut-il? Il répond à ces questions selon ce qu'il savait. L'argument dit "ontologique" d'Anselme s'enracine donc dans une expérience, un *vécu de conscience* du corps, du cœur et de l'imagination elle-même par où prend aussi sens sa quête du point de vue de l'intellect. Plus qu'une abstraction, l'argument est donc d'abord une traduction - transcription de ce monde que nous constituons nous-mêmes "en tant qu'enfant", être "sans paroles" ou *infans* qui tisse notre être davantage que tous les discours philosophiques ou théologiques qui le manifestent seulement: "ma chair, comme le plus originellement mien, indique en phénoménologue Edmond Husserl, je me le suis (en tant *qu'enfant*) approprié en premier et immédiatement" ».

TROISIÈME PARTIE

Scholies

TROISIÈME PARTIE

Scholies

On appelle scholies des notes (marginales ou interlinéaires) rédigées, dans l'antiquité ou au moyen âge, par un lecteur ou par un grammairien¹. Elles expliquent ou discutent un mot ou un passage du texte d'un auteur ancien. Généralement cette note reprend le mot ou le passage en question (appelé « lemme »); puis viennent les observations du scholiaste. L'intérêt de ces scholies, en général anonymes et fort difficiles à dater, est très variable. On parle ainsi du « scholiaste d'Homère » ou du « scholiaste du vers *n* des *Bacchantes* d'Euripide ». Ces ajouts sont non datés, ce qui rend difficile d'apprécier leur valeur. Leurs auteurs sont généralement anonymes. Ils sont désignés d'après l'œuvre ou l'auteur qu'ils ont commenté, à la manière des peintres à céramistes qui ne sont connus que d'après leurs oeuvres. Certaines sont négligeables, d'autres instructives. Il n'est pas rare en effet que le scholiaste tire ses observations de commentaires anciens qui ont aujourd'hui disparu. Il n'est pas toujours facile de retrouver les éditions de ces scholies, car elles ont été publiées de façon très disparate et il n'en existe pas de répertoire vraiment satisfaisant².

Nous utilisons le mot *Scholies* dans le sens de « notes critiques et complémentaires ». Ce sens de note critique est retenu généralement comme une extension de son sens premier de la note philologique ou historique servant à l'interprétation d'un texte de l'Antiquité. La scholie est une autre manière soit pour démontrer une proposition soit pour donner un avis pour tenir le lecteur en garde contre des contresens, soit pour montrer un usage de propositions énoncées.

¹ Le terme vient du grec ancien σχόλιον / skhólion, « commentaire, scholie », lui-même dérivé de σχολή / skholê, « occupation studieuse, étude », qui a donné en français « école » (via le latin). Noter que scolie, sans h, renvoie à un autre terme désignant un type de chant à boire grec.

² D'après l'Encyclopédie Wikipédia.

CHAPITRE VII

Deux libertés paradoxales

Ici, il n'est plus question de poursuivre l'étude génétique du *Vilain petit canard* et de *L'Idiot de la famille* mais de thématiser ou d'instituer le schème selon lequel est structuré chacun d'eux.

Ce chapitre a pour objet d'établir deux structures de discours, le discours du dominé dans *Le vilain petit canard* et le discours du séquestré dans *L'Idiot de la famille*. Dans les deux cas nous avons affaire à une liberté paradoxale. La première est paradoxale pour l'itinéraire qui la conduit à se ressaisir elle-même, la seconde est paradoxale pour l'assomption de cet itinéraire. Dans les deux cas, le paradoxe se traduit par une situation d'extrême, à savoir vivre la situation du maximum de culpabilité qui est transformée en une situation de refus de cet extrême, cette nouvelle situation se révèle également extrême. Les deux discours sont tous les deux le discours d'un itinéraire. Le premier itinéraire a pour but la réalisation d'une liberté déjà présente, le deuxième a pour but l'aboutissement d'une liberté conquise. Les deux itinéraires se font en trois temps. Dans *Le vilain petit canard* les trois temps sont soumission, négation et sublimation; dans *L'Idiot de la famille* les trois temps sont récupération, intériorisation et assomption.

Les deux auteurs sont tous les deux, à leur manière, des auteurs ambigus par rapport à l'ordre social dans lequel ils évoluent. Andersen évolue dans un ordre social dans lequel le principe d'égalité stipule qu'il existe certaines personnes choisies, aux talents innés, destinées à hériter et à gouverner parce qu'elles « possèdent ou détiennent » les qualités essentielles que sont l'intelligence, la diligence et la responsabilité, etc...¹ Dans ce contexte, il

¹ Le XIXe siècle a été une période au cours de laquelle l'intérêt porté à la biologie, à la génétique et à la race fut extrêmement soutenu. Non seulement Charles Darwin et Herbert Spencer développèrent leurs théories, mais Arthur de Gobineau écrivit son *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1852) apportant

était particulièrement difficile, pour Andersen, de parler d'un franchissement réel de la barrière sociale. Durant toute sa vie, il fut forcé de se comporter comme un sujet dominé, dans un environnement social dominateur, en dépit de sa renommée et de son statut reconnu d'écrivain. Son admission à des échelons plus élevés devant être conquise et sans cesse confirmée. Quand il arriva à Copenhague, en 1819, issu de la classe pauvre de la province d'Odense, il dut accepter d'être façonné par ceux qui se prétendaient meilleurs que lui afin d'acquérir le discours, le comportement et la bienséance qui convenaient. Puis, afin de polir cette éducation, on l'envoya dans des écoles privées, réservées à l'élite, à Slagelse et Helsingør, de 1822 à 1827, alors qu'il était déjà d'un âge avancé, pour y recevoir une éducation formelle et classique. L'objectif de cette éducation était surtout de le contenir et de le contrôler, et plus particulièrement son imagination flamboyante, et non pas de l'aider à atteindre une relative autonomie. Andersen était convaincu que si la vie est miraculeuse, alors Dieu protège ses élus et leur apporte l'aide dont ils ont besoin. Cette idée confortait à la fois le désir forcené d'Andersen d'échapper à la pauvreté de son existence, et son infatigable effort pour conquérir sa renommée d'écrivain. Évidemment, si la Providence contrôle les oeuvres du monde, le génie devient un don naturel et divin et il est récompensé sans aucune considération de naissance. Le Pouvoir étant entre les mains de Dieu, c'est seulement devant Lui qu'on peut s'incliner.

Concernant Jean-Paul Sartre, il affirme que la guerre a divisé sa vie en deux : « C'est là, si vous voulez, que je suis passé de l'individualisme et de l'individu pur d'avant-guerre au social, au socialisme. C'est ça le vrai tournant de ma vie: avant, après. Avant, ça m'a mené à des oeuvres comme *La Nausée* (...), et après ça m'a mené lentement à la *Critique de la raison dialectique* »². L'histoire de Sartre est l'histoire de cette conversion, lente et douloureuse. Elle est une compréhension de la subjectivité selon laquelle l'épanouissement de la liberté de chacun est inséparable de l'épanouissement de la liberté de tous. L'absurdité d'être, l'expérience de la contingence s'appelle la « nausée »³. Par cette oeuvre, Sartre

un vernis d'apparence scientifique au processus de sélection sociale de la classe moyenne. Dans l'ensemble du monde occidental, parallèlement aux nouvelles institutions visant à la rationalisation et à l'augmentation des profits, un principe de contrôle, de discipline et de châtement fut introduit dans les institutions, en vue de renforcer les intérêts et de garantir la suprématie des classes possédantes. Cette évolution est démontrée dans l'étude de Michel Foucault, *Surveiller et punir*, (Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975). Cette idéologie fondée sur le concept d'« aptitude » a pu constituer une garantie « scientifique » pour une nouvelle organisation sociale. Ces arguments ont servi des valeurs reposant sur la naissance de l'aptitude comme idéologie: c'est-à-dire le Progrès et la Science. Aujourd'hui, il semble que, bien au-delà des controverses qui opposent les différents groupes établis, cette idéologie générale dirige toute conception de sélection et d'orientation en matière d'éducation: le système éducatif vise à sélectionner et à former une « élite » qui, par sa compétence, son mérite, son aptitude, est destinée aux fonctions supérieures.

² Jean-Paul Sartre, *Situations*, Gallimard, Paris, 1976, tome X, p. 180.

³ Dans les entretiens que Jean-Paul Sartre a accordé à un groupe d'amis, dont André Gorz en particulier, un de ses anciens élèves de classe devenu disciple, Sartre affirme qu'il n'a jamais eu l'expérience de la nausée, mais qu'il a eu l'expérience de la contingence. L'oeuvre *La Nausée* est une forme romanesque pour décrire cette expérience de la contingence et non une expérience de la nausée qu'il n'a jamais éprouvée. cf. Sartre, deux DVD, « Sartre, vingt ans d'absence? », « Sartre par lui-même », « le théâtre de Sartre », sources INA 1976, réalisation Guy SÉLIGMANN, Éditions Montparnasse, Paris, 2007. Ce paragraphe est une reprise de la présentation de Sartre dans Alfredo GOMEZ-MULLER, *Sartre, de la nausée à l'engagement*, Éditions du Félin, collection Les marches du temps, Paris, 2004.

exprime le sens et de la valeur de l'existence, la conscience de soi comme enjeu biographique et aussi dans le sens historique de l'existence.

Sartre ouvre la compréhension du sujet comme « universel singulier », sa vie comme celle de Gustave Flaubert est singularité. Dès lors, l'expérience de la « nausée » comme non-sens de l'existence renvoie à une configuration du monde comme non-sens, c'est-à-dire à des structures objectives de non-sens ou génératrices de non-sens. La « nausée » est l'appropriation subjective de structures sociales et historiques instaurées par la modernité libérale individualiste, elle n'est pas un accident dans la vie d'un « individu ». L'histoire de Sartre apparaît comme une aventure singulière qui nous renseigne sur les conditions générales de l'émergence du sens et de la valeur dans le monde.

Avec Sartre, on ne choisit pas le sens et la valeur de son existence. Sens et valeur sont rattachés à une découverte existentielle, celle de l'expérience de la contingence. La contingence c'est l'absence de nécessité ou de toute raison d'être. La contingence a subi un changement avant et après sa « conversion ». Avant, elle appartient essentiellement à l'existence, dans ce cas, elle est dans l'absence d'un « Être nécessaire » : « Outre, en effet, que la preuve ontologique comme la preuve cosmologique, échoue à constituer un être nécessaire, l'explication et le fondement de mon être en tant que je suis *un tel* être ne sauraient être cherchés dans l'être nécessaire »⁴. Avant, elle appartient au registre de l'être-en-société⁵, c'est-à-dire à la catégorie de la *relation* et non plus à celle de l'*être*. Dans ce nouveau paradigme, l'expérience de la contingence radicale signifie un effondrement de la relation sociale, que Sartre décrit, biographiquement dans *L'Idiot de la famille*, comme une « chute ». L'expérience de la contingence radicale (non-sens) est dès lors une expérience sociale, qui engage des manières particulières de comprendre la subjectivité, la relation avec les autres, la liberté et l'agir en général. Le sens et le non-sens ne sont pas des attributs ontologiques de l'existence. Il sont alors des possibilités de l'humain, de sa responsabilité.

Avec *L'Idiot de la famille*, la liberté est bâtie sur une « métaphore radicalisante »⁶ de la mort, qui surmonte celle de la folie. Mieux vaut mourir que de devenir fou. L'engagement de ce désir de mort et névrotique, ou hystérique, il est réalisé par la croyance qui n'est pas foi de la part de Flaubert, mais foi de la mauvaise foi. La croyance, comme foi d'une mauvaise foi, chez Flaubert, est à la fois impossible et nécessaire, absolue et inutile. Elle est aussi névrose et elle soutient son désir de mort (comme métaphore dans la première phase de son cheminement).

Pour Andersen comme pour Sartre, leur autobiographie respective, *Le conte de fées de ma vie* et l'étude de la personnalité de Flaubert dans *L'Idiot de la famille* révèle une autodénégation suivie d'un voilement de cette autodénégation. La vie d'Andersen est un conte de fées, projection « imagino-poétique », la vie de Sartre est une oeuvre littéraire, projection

⁴ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, op. cit. p. 124.

⁵ Ce mot ne figure pas dans *L'Être et le Néant*. cf. Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., tome I, pp. 337-360, « De l'être social comme matérialité et particulièrement de l'être-de-classe ».

⁶ Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille*, op. cit., tome II, p. 1861.

« imagino-littéraire ». Tous les deux avaient honte de leur milieu familial, ils n'écrivirent pas sur ce sujet. Ils sont atteints par le syndrome d'Aladin⁷.

Le Vilain petit canard et *L'Idiot de la famille* ne sont pas des discours sur la justification, mais nous allons voir qu'ils fonctionnent selon un schéma semblable et qu'ils suivent également une structure identique à celle de l'érotématique à rebours que nous avons exposée. L'objectif de ce chapitre est d'établir une théologie de ces deux discours qui se développe en trois stades: Inversion, Transformation et Conversion.

1. *Le vilain petit canard* et le discours du dominé

Le vilain petit canard⁸ subit une forme particulière de terreur puisqu'il ne peut pas voler tout seul. Il est l'opprimé, il est doué naturellement et il doit survivre à une période de laideur pour pouvoir révéler sa beauté innée.

1.1. Soumission.

Le vilain petit canard met en scène un individu dont l'aptitude naturelle est celle d'un individu vainqueur dont la victoire s'exprime par la diligence, la persévérance et l'adhésion dans une relation à quelqu'un qui légitimise son autorité. On retrouve aussi cette thématique dans une série de contes parmi les plus populaires qui ont été écrits après 1835: *La Petite Sirène* (1837), *L'Intrépide Soldat de plomb* (1838), *Le Garçon porcher* (1841), *Le Rossignol* (1843), *Le Vilain Petit Canard* (1842), *Les Souliers rouges* (1845), et *L'Ombre* (1847). Dans tous ces contes, Andersen concentre son intérêt sur un personnage opprimé ou sur des protagonistes privés de droits qui font leur chemin dans la société. L'ascension du héros est définie par sa propre conduite et conformément à un pouvoir supérieur qui élit et éprouve la personne du héros. Le comportement normatif et correct du héros reflète en fait les valeurs de l'essentialisme. Le héros est humble, voire humilié, pour que soit éprouvée son obéissance.

Le terme « petit » qualifie les personnages chaque fois qu'ils sont nommés. Les enfants sont de « petits enfants »⁹, les canetons sont les petits de la cane: « il lui [la cane] tardait bien de voir ses petits éclore »¹⁰, les canards sont de « petits canards »¹¹ ou bien de « petits nouveau-nés »¹², le vilain petit canard est « le pauvre petit »¹³ ou le « petit canard »¹⁴

⁷ Théorie selon laquelle certaines personnes sont choisies par la nature, par Dieu ou par des dieux, pour atteindre la grandeur et que rien ne peut parvenir à les arrêter, quels que soient la faiblesse ou le mal dont ils puissent souffrir.

⁸ En italique *Le vilain petit canard* désigne le titre de l'ouvrage, en caractères normaux « Le vilain petit canard » désigne le personnage.

⁹ Hans Christian ANDERSEN, *La petite sirène et autres contes*, op. cit. p. 99 et p. 114.

¹⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹¹ *Ibid.*, p. 100.

¹² *Ibid.*, p. 100.

¹³ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴ *Ibid.*, p. 109 et p. 111.

, ou encore tout simplement « le petit »¹⁵, les oiseaux sont de « petits oiseaux »¹⁶, les nuages sont « de petits nuages »¹⁷.

Dans le conte d'Andersen, le « petit » désigne l'opprimé qui cultive une attitude spécifique, celle de lutter pour réaliser ses objectifs. Le « petit » est le personnage qui lutte en dépit ces forces de l'adversité. Comme le vilain petit canard, Ida (dans *les fleurs de la petite Ida*) cache, protège et parfait ses rêves de fleurs en dépit de la réprobation du professeur et du conseiller de chancellerie, Poucette (dans *la petite Poucette*) traverse de nombreuses aventures pour épouser le roi des anges et devenir reine, Iohan, le pauvre orphelin, promet d'être bon pour que Dieu le protège (« remercie plutôt le créateur de tout le bien dont il t'a comblé »¹⁸). Le héros mène sa vie à bon port, s'il croit en Dieu il est toujours récompensé.

Le vilain petit canard est soumis au pouvoir de sa mère, la cane, et comme les autres du reste, « ils obéissent »¹⁹. Il est soumis à la moquerie de tous, « pour sa laideur, mordu, poussé et bafoué »²⁰, bafoué aussi par « tous les canards de la cour »²¹, par « ses soeurs »²², « mais aussi par les poulets »²³, et « le coq d'Inde »²⁴. Mais Le vilain petit canard, dans ce contexte, ne prend pas le pouvoir puisqu'« il se sauva »²⁵. La raison de cette soumission n'est pas rapportée à l'ordre qui l'entoure mais à lui-même « parce que je suis vilain »²⁶ pense-t-il et même au point que le « chien lui-même dédaigne de le mordre »²⁷.

Où est donc le pouvoir réel qui l'asservit: sa maman la cane, les autres canards, le chien ou le coq? Il subit l'hégémonie du pouvoir. L'histoire du vilain petit canard est celle de la servilité. Le pouvoir auquel est soumis le vilain petit canard est représenté par tous les personnages qui l'entourent qui assurent leur hégémonie. C'est un pouvoir réparti.

Dans cette situation de soumission, face au pouvoir, le vilain petit canard est engagé dans un processus d'élection par le fait d'avoir à prouver sa propre valeur par rapport au référent caché du pouvoir des autres canards. Il est amené à prendre des leçons d'humilité. Ensuite c'est la providence qui viendra à son côté pour le guider.

Le discours du vilain petit canard est un discours du dominé parce qu'il est marqué par la soumission au pouvoir. Ce pouvoir est entre les mains des autres, réparti entre tous ceux qui l'entourent. Il n'est pas concentré entre les mains d'une personne (sa maman la cane par exemple) mais dans l'ensemble des personnes qui constitue son environnement

¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁶ *Ibid.*, p. 105.

¹⁷ *Ibid.*, p. 106.

¹⁸ *Ibid.*, p. 109.

¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

²⁰ *Ibid.*, p. 104.

²¹ *Ibid.*, p. 104.

²² *Ibid.*, p. 104.

²³ *Ibid.*, p. 104.

²⁴ *Ibid.*, p. 104.

²⁵ *Ibid.*, p. 105.

²⁶ *Ibid.*, p. 105.

²⁷ *Ibid.*, p. 107.

relationnel, on pourrait dire que dans le monde des humains c'est le pouvoir de l'organisation. La vie du vilain petit canard va se former dans l'âpreté de sa lutte.

L'évolution du vilain petit canard suit un processus d'élection. Il est amené à prouver sa propre valeur, en partant de sa situation d'humilié envers les autres, d'obéissant envers sa mère. La mère sera carrément mise hors du jeu. Le vilain petit canard sera l' élu des cygnes. C'est la voix du narrateur qui termine le récit pour exprimer le profond bonheur du vilain petit canard. Mais l'identification du narrateur à la troisième personne avec le dominé reste trompeuse car, sur un certain plan, elle cherche toujours une approbation et une identification avec celui qui exerce la domination: « alors il se sentit honteux, et cacha sa tête sous son aile; il ne savait comment se tenir, car c'était pour lui trop de bonheur. Mais il n'était pas fier. Un bon coeur ne le devient jamais. Il songeait à la manière dont il avait été persécuté et insulté partout, et voilà qu'il les entendait tous dire qu'il était le plus beau de tous ces beaux oiseaux! »²⁸

La soumission constitue l'attrait réel du récit du *vilain petit canard*. Andersen donne un rôle premier à la divine providence, elle se manifeste en faveur d'une pensée essentialiste, même à la fin du texte lorsque le vilain petit canard est enfin libéré de ses problèmes. La soumission est issue directement de l'éthique protestante et de la pensée essentialiste en faisant référence, implicitement ou explicitement, à un pouvoir chrétien miraculeux qui règne fermement mais avec justice. Le traitement de la transformation pour venir à bout de la soumission est construit à partir des notions d'aptitude et de disposition du vilain petit canard. Le vilain petit canard n'est pas le plus fort mais il est le plus apte, il est celui qui se prouve à lui-même sa capacité à se transformer.

1.2. Négation.

Dans *Le Vilain Petit Canard*, le petit cygne est littéralement chassé par les canards, qui sont des animaux grossiers de classe inférieure. Sa beauté innée ne peut être reconnue par de tels rustres et ce n'est qu'après avoir traversé, plusieurs épreuves qu'il atteindra sa valeur authentique. Mais son autoréalisation est ambivalente, car, avant de connaître sa véritable nature, il doit se donner la mort: « Je veux aller les trouver, ces oiseaux royaux: ils me tueront, pour avoir osé, moi si vilain, m'approcher d'eux; mais cela m'est égal; mieux vaut être tué par eux que d'être mordu par les canards, battu par les poules, poussé du pied par la fille de basse-cour, et que de souffrir les misères de l'hiver »²⁹.

²⁸ *Ibid.*, p. 114.

²⁹ *Ibid.*, p. 113. La phase de négation est aussi au coeur d'un autre conte, *Le Rossignol*, qui peut être considéré comme un remarquable traité sur l'art, le génie et le rôle de l'artiste. L'intrigue comporte une série de transformations dans les relations entre celui qui détient le pouvoir et ceux qui le servent. L'Empereur de Chine, un patriarche bienveillant, a demandé à son chevalier de lui rapporter de la forêt un rossignol. Quand le chevalier a trouvé l'oiseau chanteur, il dit: « Je n'avais jamais imaginé qu'il ressemblerait à cela. Il a l'air si commun. Sans doute a-t-il perdu ses couleurs par timidité et embarras devant tant de gens de haut rang ». Cependant, c'est parce que l'oiseau d'apparence aussi commune (référence évidente à Andersen) possède un inimitable génie artistique qu'il s'engage au service de l'Empereur. Ici, la servitude est une forme de négation de soi-même.

La phase de négation se manifeste par le désir de mort: « "Tuez-moi", dit le pauvre animal; et, penchant la tête vers la surface de l'eau, il attendait la mort »³⁰. La phase de la relation dominant/dominé, basée sur la soumission du vilain petit canard, évolue en faveur du dominant jusqu'à la négligence puis au dédain, au mépris.

Le comportement d'autonégation du vilain petit canard est un recours de dominé qui s'embarrasse de références et finit par en appeler à des forces extérieures comme en témoigne le passage de la « foule de grands oiseaux »³¹. Pour Andersen, le pouvoir est d'origine divine, il mentionne Dieu explicitement et l'éthique protestante pour justifier et sanctionner les actions du vilain petit canard et la conclusion du conte, à savoir la honte, la nature pécheresse, la servilité: « Alors il se sentit honteux, et cacha sa tête sous son aile; il ne savait comment se tenir, car c'était pour lui trop de bonheur. Mais il n'était pas fier. Un bon cœur ne le devient jamais »³². Il en est du vilain petit canard comme de Dieu: pour venir à la vie il faut d'abord mourir, d'où la phase de négation par laquelle il doit passer. Le vilain petit canard est au préalable dans un état de soumission pour parvenir à la liberté.

Le vilain petit canard, qui est le dominé, gagne le bonheur, apparemment « tant de bonheur »³³, tout en perdant sa vie puisque « mieux vaut être tué par eux que d'être mordu par les canards »³⁴. La négation passe jusqu'à la négation même de sa vie. Il procède à un autosacrifice. Il supporte la torture et la souffrance pour pouvoir parvenir à sa transformation en joli cygne blanc. D'une manière caractéristique, Andersen ne permet au vilain petit canard de parvenir à la beauté du cygne blanc et de se mouvoir en joli cygne qu'après avoir penché la tête vers la surface de l'eau, en attendant la mort. Sans voix et torturé à chaque pas, diminué physiquement et psychologiquement par « ses souffrances »³⁵ et tous « ses chagrins »³⁶ il finit par être apprécié à sa juste valeur par les cygnes. L'ingrat est sauvé par deux fois: une première fois il a assez de forces pour se « transporter au loin »³⁷ et échapper à son entourage qui le domine, une deuxième fois lorsqu'il « vit sa propre image »³⁸, celle du vilain et dégoûtant transformé en joli cygne. Le bonheur auquel il parvient est un vrai bonheur, il est « magnificence »³⁹. La seconde fois est la plus significative: au lieu de mourir pour reconquérir son identité et rejoindre ses congénères, le vilain petit canard renonce à sa propre vie pour devenir un joli cygne blanc, créature bénie par Dieu. Le vilain petit canard force même l'admiration de la nature et des bienfaits qu'elle accomplit puisque « le sureau même inclinait ses branches vers lui, et le soleil répandait une lumière si chaude et si bienfaisante! »⁴⁰.

³⁰ *Ibid.*, p. 113.

³¹ *Ibid.*, p. 110.

³² *Ibid.*, p. 114.

³³ *Ibid.*, p. 115.

³⁴ *Ibid.*, p. 113.

³⁵ *Ibid.*, p. 114.

³⁶ *Ibid.*, p. 114.

³⁷ *Ibid.*, p. 113.

³⁸ *Ibid.*, p. 113.

³⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 114-115.

Derrière tout cela nous sommes amenés à nous poser la question de savoir si le vilain petit canard agit réellement au nom de Dieu? Sa soumission totale et acceptée avec toutes les conséquences possibles qui en découlent implique la négation de lui-même et un processus de rationalisation de cette négation. En effet le « moi » du vilain petit canard se trouve dissocié car il est attiré par les canards qui ne le considéreront jamais comme l'un des leurs. En même temps, pour se hisser jusqu'à leur niveau, il doit pratiquement vouloir la mort. Il comprend qu'il ne pourra jamais être véritablement ce qu'il est, ni satisfaire ses aspirations, il sera finalement incapable de revenir à ses origines, celui de sa situation de dominé dès lors qu'il est devenu désormais non seulement un joli cygne blanc mais le plus beau des cygnes. Le retournement du vilain petit canard manifeste que tout enfant dominé, humilié peut un jour accéder au bonheur, rendre ses parents heureux, mériter leur amour.

Andersen annonce que la vraie vertu et l'accomplissement de soi peuvent être obtenus par la négation de soi-même. À tout bien considérer, ce message n'est pas aussi paradoxal puisqu'il s'exprime par la voix d'un individu dominé⁴¹. Le cadre formel du conte est le renoncement et l'abandon de soi. En retour, la récompense que reçoit le vilain petit canard ne lui confère pas de pouvoir sur sa propre vie. La liberté est le fruit de son retournement par la négation⁴².

1.3. Sublimation.

La sublimation tient dans l'instantanéité de l'événement lorsque le vilain petit canard vient de se découvrir cygne, qu'il conclue par sa réflexion sur ce qui est arrivé: « Il n'y a pas de mal à être né dans une basse-cour lorsqu'on sort d'un oeuf de cygne »⁴³. La frontière est mince et le passage de l'un à l'autre est brutal, instantané. Le passage se fond dans cette histoire en commençant par un éternel « il y a » (« il n'y a pas ») et où un cygne dominé s'avère être finalement un être apprivoisé mais noble et de nature supérieure.

Le cygne ne retournera jamais chez lui; il est entré dans un jardin merveilleux où il est admiré par les enfants, les adultes et par la nature. On pourrait en déduire que le cygne est enfin revenu à ses origines, s'il n'y avait encore cette référence cachée au pouvoir. Dans ce jardin merveilleux, le cygne s'évalue selon le code des valeurs et des jugements esthétiques établis par les cygnes royaux. En effet, ce sont « de petits enfants »⁴⁴ qui l'apprécient, qui viennent lui rendre visite, lui jettent du pain et du grain. Ces enfants crient de

⁴¹ Pour H. C. Andersen, ce message est aussi fondé sur l'expérience de sa jeunesse difficile dans la classe pauvre, avec la contrainte de se cultiver en perdant sa voix, dans une marche douloureuse, reniant ses propres aspirations pour gagner (en tant que non-entité) la reconnaissance divine.

⁴² Dans *L'Intrépide Soldat de plomb*, le soldat, amoureux de la danseuse, remarque: « Voilà une femme qui me conviendrait, pensa-t-il, mais elle est trop grande dame. Elle habite un château, moi une boîte, en compagnie de vingt-quatre camarades, et je n'y trouverais pas même une place pour elle. Cependant il faut que je fasse sa connaissance » (Hans Christian ANDERSEN, *La petite sirène et autres contes*, op. cit. p. 82). Il devra endurer toutes sortes d'humiliations dans la poursuite d'un amour contrarié et s'il est finalement récompensé, s'il rejoint l'objet de son amour, c'est après avoir été fondu, brûlé avec la danseuse, dans le même poêle.

⁴³ Hans Christian ANDERSEN, *La petite sirène et autres contes*, op. cit. p. 114.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

joie en le voyant, ils dansent et battent des mains. Toutes ces choses qui arrivent sont celles du monde des cygnes. Le monde imaginal est créateur de monde réel. Les cygnes et le beau jardin sont présentés en opposition aux canards et à la basse-cour. C'est en faisant appel aux sentiments de beauté de son lecteur qu'Andersen l'introduit dans la nouvelle vie du vilain petit canard.

La situation est marquée par une ambivalence: le vilain petit canard, personnage chargé de références à un comportement normatif, est marquée par son origine qui contrôle son destin. Le vilain petit canard est pris dans une tension dynamique dans laquelle il veut à la fois trouver le chemin du salut et respecter l'éthique. Cette voie est faite de souffrances, d'humiliations, de tortures, et peut même conduire à la crucifixion.

Le vilain petit canard est fondamentalement un être sympathique car est l'opprimé qui est sublimé parce qu'il a été privé de toute chance de succès en raison de son origine. Le lecteur ne peut qu'éprouver du dédain pour les arrogants qui se glorifient et qui méprisent les autres parce qu'ils sont issus des classes les plus pauvres. Toutefois, il considère l'autorité, sa mère la cane, avec crainte et admiration. Il est marqué profondément par l'humilité, la modération, l'ascétisme, l'économie de l'esprit et de l'âme, la dévotion à Dieu, la loyauté envers son entourage. D'abord son entourage, même s'il le déteste lui procure un foyer, et, en même temps les moqueries suscitent en lui un manque permanent de sécurité. Le vilain petit canard sait pertinemment qu'il ne pourrait jamais obtenir d'eux d'être totalement reconnu. Mais cela ne le décourage jamais de leur prouver sa valeur et ses talents sur le plan moral et esthétique.

2. *L'Idiot de la famille* et le discours du séquestré

L'Idiot de la famille⁴⁵, comme le vilain petit canard, veut également se donner la mort, comme métaphore. Ce passage se manifeste par la croyance, une croyance comme névrose qui soutien la mort. Cette *Croyance* est la foi de la mauvaise foi, elle est à la fois impossible et nécessaire, absolue et inutile. Mais la croyance en même temps lui permet de conquérir sa liberté comme lors de la chute de « Pont-l'Evêque au cours de la crise *sans convulsion* qui l'a terrassé »⁴⁶. Ici la liberté est conquête alors que dans le vilain petit canard elle était retrouvée.

Le passage par la mort est « intériorisation » car elle est projection du monde réel dans le monde imaginal. A la manière de Pygmalion, Flaubert sculpte son propre personnage dans son monde imaginal par la névrose. La névrose est une forme de séquestration du personnage par son engagement dans le monde imaginal, « triomphe de l'engagement imaginaire dans le libre jeu de l'imagination »⁴⁷. La mort est vécue ici comme un paradoxe car elle est repoussée.

⁴⁵ Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille*, op. cit. En italique *L'Idiot de la famille* désigne le titre de l'ouvrage, en caractères normaux « L'Idiot de la famille » désigne Flaubert.

⁴⁶ Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille*, op. cit., tome II, p. 1860.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 1376.

La liberté de l'Idiot de la famille est conquise au coeur même de son monde imaginal. La mort est le prix à payer pour cette ressaisie ou « assumption ». La liberté est située car elle se construit dans une certaine situation et cette situation fait la liberté en retour. Elle est aussi irréductible. Et donc Flaubert tente de tenir deux extrêmes, une liberté dans sa folie et dans son inconsistance. Elle est bien paradoxale. En parlant du romantisme des adolescents de Rouen il dit : « Ils affirment leur liberté de dire non *dans l'imaginaire*; ils optent pour le faux, l'illusoire, l'inconsistant et gagnent en ceci que le réel ne peut rien contre l'irréalité. Assumant leur échec — qui est un non-être — ils s'incarnent en des fantômes qui les vampirisent. Jubilant d'être en Lara, en Childe Harold ce non-être de l'être à quoi on les a réduits. Obstinsés à n'ouvrir pas le poing comme le vieux de Mallarmé, ils s'enfoncent, fiers d'être l'erreur le péché, la mort et de condamner le monde entier »⁴⁸. Le paradoxe de la liberté traduit l'alternative entre l'Être et le Néant dans laquelle est embarquée la nature humaine.

L'Idiot de la famille va sans cesse d'un point à un autre dans leur relation: sujet et objet, même et autre, seul et universel. Flaubert relance constamment l'autre face de lui-même dans son face-à-face avec lui-même. L'identité ontologique de l'Idiot de la famille est structuré par un face-à-face interminable entre son monde réel et son monde imaginal. La constitution de la liberté de l'Idiot de la famille se fait par la reprise d'une liberté déjà constituée dans ses premières années⁴⁹.

Dans cette évolution, on note trois temps. La récupération est la constatation d'un manque, le monde réel est une « horrible plénitude dont on ne peut sortir »⁵⁰. Pour s'en sortir, Flaubert procède au transfert de son monde réel dans son monde imaginal, celui-ci est alors problématisation du monde réel. Le deuxième temps, intériorisation est le stade du miroir, l'Idiot de la famille se voit dans son monde imaginal. Le troisième temps, assumption est le passage du monde imaginal à l'exercice de sa liberté, l'Idiot de la famille devient acteur, il prend en main son propre destin. Dans ce parcours, le monde imaginal est la plaque tournante, ou « centre permanent d'irréalisation » selon la terminologie de Sartre. Elle résume l'aliénation en même temps que sa dissolution, la liberté dans son devenir et dans sa réalisation. La situation de face-à-face est métamorphose existentielle de l'Idiot de la famille: Flaubert passe du séquestré à l'acteur, il entre dans le monde et s'y installe. En fait, pour Flaubert, le monde imaginal devient monde réel, et par conséquent il passe de la pensée à l'action. Flaubert est entré tout entier dans son monde imaginal, il devient imaginaire en personne, mais voici que succède à cette situation celle d'un homme en action par la naissance d'un nouvel homme: Flaubert passe du monde imaginal au monde réel. Il est libéré de son monde imaginal, Flaubert s'est libéré.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1394.

⁴⁹ Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille*, op. cit., tome I.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 521.

A cette structure correspondent trois moments du personnage dans son devenir: acte⁵¹, acteur⁵² et auteur⁵³. La récupération concerne sa nature d'acte: il prend conscience de son état de séquestré. L'intériorisation concerne sa nature d'acteur: il se projette dans le monde imaginal, lui-même devient irréel, le monde imaginal existe réellement⁵⁴. L'assomption concerne sa nature d'auteur, elle est assomption d'une relation entre monde réel et monde imaginal, son monde imaginal qui existait devient désormais réel, l'idiot devient génie⁵⁵.

En conclusion, les trois stades du cheminement de l'Idiot de la famille ne constituent pas à proprement parler une succession dialectique mais plutôt trois modalités tactiques d'affrontement de l'épreuve, de relèvement du manque⁵⁶.

2.1. Récupération

L'Idiot de la famille souffre d'un mal, le manque. La récupération est l'étape dans laquelle tout se passe déjà du mal au mal. Ce moment se constitue en prenant le mal lui-même comme moyen d'échapper à ce mal: se débarrasser du mal par le mal.

La mal chez Flaubert est comme un ver qui s'est inséré en lui. Il est le manque, c'est-à-dire le manque d'être ou le manque à être. L'entreprise de « récupération » de l'objet de ce manque se fait entièrement dans son monde imaginal. L'action est mise de côté dans cette entreprise. Flaubert transporte l'intégralité de sa situation dans son monde imaginal et, désormais, tout va se passer dans l'imaginaire. Cette opération permet à l'Idiot de la famille de survivre. Le manque est vécu comme une agression et le transfert de ce manque à être dans le monde imaginal est une riposte à cette agression car la « froide surprotection qui s'exerçait sur ses premières années a empêché ses besoins de se constituer en *agression contre l'autre* »⁵⁷. Ainsi, le manque est investi dans le monde imaginal comme réflexe de défense ou adaptation. Cette constitution est le résultat de ce qu'ont fait de lui sa mère

⁵¹ *Ibid.*, pp. 653-774.

⁵² *Ibid.*, pp. 775-854.

⁵³ *Ibid.*, pp. 855-906.

⁵⁴ cf. Francis JACQUES, *Le moment du texte, op. cit.*, p. 66: « La fonction principale des descriptions est de constituer une pseudo-réalité pour le lecteur (...). Moi lecteur, j'accepte cette simulation. Dès lors, nous pouvons nous référer réellement à un personnage fictif. Par exemple Flaubert crée celui d'Emma Bovary. Une fois créée, nous nous référons à elle pour de bon, nous ne faisons pas semblant ».

⁵⁵ Le développement de ces trois stades est présenté dans l'enfant imaginaire dans le livre premier (« "Qu'est-ce que le Beau sinon l'impossible?" ») de la deuxième partie (« la personnalisation »). Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille, op. cit.*, tome I, pp. 653-665.

⁵⁶ On ne peut manquer ici de faire le rapprochement avec les trois personnes divines qui sont des « modes d'être » selon Barth. Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 2, p. 5: « Ainsi à ce Dieu qui, dans une inaltérable unité, est à la fois le révélateur, l'acte de la révélation et le révélé, est également attribué ce triple mode d'être dans une inaltérable distinction ». Barth utilise aussi le terme de « répétition » pour définir la « personne ». Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 2, pp. 53-54: « Quand nous nous servons pour définir le terme de "personne" du concept de "répétition", c'est pour exclure toute idée d'une simple unité de mode ou de pluralité, et pour mettre en évidence l'unité numérique de l'essence des trois "personnes". Il est bon dès ici de faire remarquer que ce que nous appelons aujourd'hui la "personnalité" de Dieu appartient également à son essence unique, qui n'est pas multipliée par trois mais doit être au contraire reconnue dans son unicité, du fait de la doctrine trinitaire ».

⁵⁷ Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille, op. cit.*, tome I, p. 668.

Caroline⁵⁸, son père Achille-Cléophas⁵⁹ et dans une moindre mesure son frère Achille⁶⁰. Les trois premières épreuves par lesquelles Flaubert a été « ainsi fait »⁶¹ sont la vassalité⁶², la soumission⁶³ et le ressentiment⁶⁴. Elles s'inscrivent dans l'ordre constitutif de son parcours. Le bonheur est vécu dans la vassalité (à l'égard du père Achille-Cléophas) et la religiosité est vécue dans la générosité (par la mère Caroline).

Cette étape dans son entièreté se passe déjà dans son monde imaginal. Elle est riposte au manque par l'investissement de ce manque lui-même dans son monde imaginal. Pour l'Idiot de la famille, il s'agit de s'adapter, par un réflexe de défense, à la situation familiale. Il faut nécessairement continuer à vivre car « la possibilité de s'ôter la vie n'est pas donnée avec la vie même, dont la réalité réside dans la seule perpétuation de son être »⁶⁵. Flaubert vit dans son monde imaginal, donc en régime ralenti dans le monde réel.

A partir de là, tout se passe dans son monde imaginal. Le monde imaginal devient pour l'Idiot de la famille sa planche de salut. Tout ce dont il a été privé par la vassalité, la soumission trouvent, désormais, leur épanouissement dans son monde imaginal. En particulier, il a été privé dès le début du droit à la communication, « il ignore que toute parole est un droit sur l'Autre »⁶⁶ et du coup « il tient son pathos pour incommunicable »⁶⁷. Dans son monde imaginal, le dialogue « n'est pas l'actualisation par le Verbe de la réciprocité »⁶⁸ et le voici alors condamné à une « alternance de monologues »⁶⁹. Maintenant, dès lors qu'il s'est installé dans son monde imaginal, la conversation de Flaubert n'est plus qu'hyperbole, « le *pathos* se manifestera dans et par le son et le geste, sans droit, sans autorité, il ne peut que *représenter* son état »⁷⁰. Il s'agit alors d'une geste verbale, comme « non-communication »⁷¹ à travers laquelle il vise « à communiquer — indirectement et sans réciprocité — un état pathétique »⁷². La communication chez Flaubert demeure une distance infranchissable qui le sépare de ses interlocuteurs⁷³. Le réel est déréalisé.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 81-101.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 61-80.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 102-128.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 537: « Flaubert en s'approfondissant, donnera successivement les deux réponses: "Je suis ainsi fait" et "Je me fais ainsi" ». La construction de Flaubert se fait parfaitement dans la structure du « face-à-face » que nous avons mise en évidence en étudiant la situation lorsque « je me regarde dans le miroir ».

⁶² *Ibid.*, pp. 330-360.

⁶³ *Ibid.*, pp. 387-398.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 398-421.

⁶⁵ Jean-Paul SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, Paris, 1960 et 1985, tome I, p. 255.

⁶⁶ Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille*, *op. cit.*, tome I, p. 668.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 668.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 668.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 668.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 669.

⁷¹ *Ibid.*, p. 669.

⁷² *Ibid.*, p. 669.

⁷³ *Ibid.*, p. 668.

2.2. Intériorisation

Le deuxième stade, intériorisation, est encore dans le monde imaginal. Mais cette fois-ci, il concerne sa nature d'acteur. Ce stade reste encore dans son monde imaginal, c'est le stade du miroir prolongé dans lequel Flaubert cherche à voir l'image de son père dans le miroir. Cette étape d'intériorisation est une phase de consolidation de sa personnalité. Elle s'effectue dans le « regard » selon d'une part le miroir et le rire⁷⁴, d'autre part le miroir et le fétiche⁷⁵. Les deux sont être-image-pour-son-père (N'aime-t-il pas son père ? Au contraire, il l'adore. On l'a fait tel qu'il "pousse" un peu »⁷⁶) dans un double effet d'hilarité et de féminité. Son manque est intériorisé et consolidé en vue de parvenir au bonheur dans son monde imaginal. Il se projette dans le monde imaginal, lui-même devient irréel, le monde imaginal existe réellement.

D'une part, le miroir et le rire. Le rire est une réaction par laquelle lorsque nous sommes en danger nous nous désolidarisons de la personne qui incarne ce danger, conduite qui n'est pas neutre puisqu'elle a « pour intention de briser l'indifférenciation de l'intersubjectivité pour constituer *l'Autre* compromettant en objet et l'événement en spectacle »⁷⁷. Lorsque Flaubert se regarde dans le miroir il prend conscience du fait qu'il n'est pas institué, nous dirions que Flaubert n'est pas « élu », et « faute de pouvoir contraindre les autres à l'instituer dans son être tel qu'il le souhaiterait, l'enfant tente de s'identifier à l'être qu'ils veulent bien lui donner »⁷⁸. De ce fait, il cherche à voir dans le miroir non pas son image mais il cherche à voir l'image de son père dans celle qu'il voit en se regardant dans le miroir: « l'objet vu, c'est *son image*, ce n'est pas lui; le reflet sert *d'analogon* à son corps visible qui lui échappe; et quant à lui, sans trop le savoir, il s'est irréalisé: témoin sourcilieux de soi-même, il joue le rôle du médecin-chef »⁷⁹. Se voyant, dans le miroir, comme quasi-objet⁸⁰ et

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 674-683.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 684-721.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 675.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 681.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 680.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 679.

⁸⁰ Pour Sartre cette considération est une acception très générale. Lorsque nous nous regardons dans le miroir nous ne nous voyons pas mais nous voyons l'image de quelqu'un, d'où la conséquence sous la forme de l'éclat de rire: nous pouvons nous surprendre dans le miroir par l'éclat de rire. Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille, op. cit.*, tome I, p. 680: « le rapport de l'homme a son reflet ressemble à ce que les psychologues nomment la *double sensation*: si mon pouce touche mon index, aucun de ces deux doigts n'est véritablement un objet pour l'autre, puisque chacun d'eux est à la fois prospecteur et prospecté, sentant et senti, actif et passif; de même, je ne puis voir dans la glace mon sourire ou le haussement de mes sourcils que je n'aie conscience en même temps de les vouloir et de les produire en fonction du reflet de mon visage ; en conséquence je ne vois jamais *un homme qui me sourit* mais l'image qui résulte des contractions musculaires que j'effectue intentionnellement. Non qu'on ne puisse rien apprendre d'un reflet: on y observera, dans une certaine mesure, ce qui a rapport à l'être-au-milieu-du-monde (les relations avec l'environnement); l'être-dans-le-monde, jamais. Le personnage que nous voyons, qui se plie docilement à nos décisions et reproduit nos mouvements en même temps que nous les faisons, est, pris dans son unité d'ensemble, un *quasi-objet*, prévisible et non totalisable, en tant du moins qu'il apparaît comme agent. Donc l'échec est total et, du coup, le petit garçon prend explicitement conscience de ses intentions: cabotinage! Que va-t-il faire ? Pleurer de honte ? Enrager ? Pas du tout : il éclate de rire » et note 1: « C'est par cette raison que nos photos ou un film où nous figurons sont plus

non comme sa propre image, il éclate de rire: « Gustave prétend qu'il ne peut se raser devant sa glace sans pouffer »⁸¹. Mais peut-on rire de soi? Sartre affirme que pour Flaubert la réponse est positive, « on peut rire de son image »⁸². Et d'où vient l'hilarité? Elle vient de la surprise car les situations normales, quotidiennes ne nous font pas rire, par conséquent « il rit *pour se faire rire* »⁸³ de la même façon que « quelques bâillements feints en suscitent inmanquablement un vrai »⁸⁴. Le but pour Flaubert est de se surprendre en train de rire pour se découvrir enfin lui-même dans le miroir. Se surprendre à rire, c'est comme se surprendre à se faire des grimaces, le but est qu'en se mettant du côté de celui qui rit dans le miroir on se met celui qui rit de son côté. Par cette opération, Flaubert s'identifie à celui qu'il voit dans le miroir, son père en l'occurrence, le *pater familias*, il s'approprie celui auquel il est soumis.

Tout, ici, est imaginaire, le passage du monde réel au monde imaginal chez Sartre a pour nom « désolidarisation », « le rapport de Gustave à son reflet n'est, originellement, qu'un aspect particulier de son rapport au Père »⁸⁵.

D'autre part, le miroir et le fétiche. Voilà maintenant que l'Idiot de la famille « souhaiterait *se mettre nue* devant sa glace »⁸⁶, « nue » car il veut désormais être femme. Par cette nouvelle modalité spéculaire, Flaubert tente de se faire l'objet enfin désiré de sa mère. Flaubert n'a jamais été le garçon caressé, choyé par sa mère, il est l'enfant frustré et se voir devant le miroir suscite en lui le trouble du désir tel qu'il aurait aimé en être affecté, « tout se passe comme si l'enfant, frustré de caresses, tentait misérablement d'incarner celui qui avait mandat de les lui donner »⁸⁷. Tout de suite après avoir écrit « celui » qui avait mandat, Sartre corrige en précisant « celle » puisqu'en l'occurrence, il s'agit de sa mère. Il sait que sa mère ne l'aime pas, il n'a pas été institué et « puisque sa passivité exige d'être reconstituée par les étreintes d'une déesse-mère; aussi, quand il réclame de gémir sous un homme, il s'efforce de se convaincre *devant sa glace* qu'il a l'autre sexe »⁸⁸. Dans ses écrits, on voit que Flaubert, à plusieurs reprises, s'incarne dans ses héroïnes, transformées en fétiche comme « le clerc en vient petit à petit à transformer Emma en fétiche, c'est-à-dire à la remplacer par un gant »⁸⁹. Dans le miroir, Flaubert se voit comme un objet, « son masochisme profond et son sadisme épidermique s'accordent en un point: l'autre doit être représenté par un *moindre-être*, une présence mineure qui le manifeste à la fois comme force virile et comme objet maniable »⁹⁰. C'est donc en une double modalité spéculaire que s'opère l'*intérieurisation*

révélateurs pour nous qu'une glace. L'attitude que j'ai prise devant le photograhe, les gestes que j'ai faits devant la caméra, ils sont miens, je les reconnais mais je peux les observer dans la mesure ou, dans le moment que je regarde, je ne prends plus celle-là, je ne fais plus ceux-ci: mon image, libérée de moi, tend à devenir celle d'un autre et je tends à la juger avec les yeux des autres ».

⁸¹ Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille*, op. cit., tome I, p. 681.

⁸² *Ibid.*, p. 682.

⁸³ *Ibid.*, p. 683.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 683.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 679.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 684.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 696.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 704.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 716.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 718.

de son être-pour-autrui: d'une part le rire suscité par l'échec de son miroir à être un garçon institué (ou élu), d'autre part le fétichisme comme fonction sado-masochiste.

Le rire cède la place à l'admiration: du « miroir et le rire » au « miroir et le fétiche », Flaubert sait parfaitement que le monde réel existe, mais le monde imaginal est tout de même plus vrai. En effet, « l'objet fétichisé tenant lieu du "tout de même" — ce qui est la définition même d'une disqualification obstinée du réel et de la valorisation délibérée du monde imaginaire »⁹¹. Après la *récupération*, *l'intériorisation* permet à Flaubert de faire son choix entre deux manières d'exister: soit le monde réel de la contingence, « triste marasme où rien n'est faux, ou rien n'est vrai »⁹², soit le monde imaginal dans lequel « il s'irréalise en amant éperdu »⁹³.

2.3. Assomption

Après la *récupération* et *l'intériorisation*, *l'assomption* est la dernière modalité: le monde imaginal dans lequel l'Idiot de la famille s'est réalisé devient son monde réel. L'assomption traduit la réalisation effective de son monde imaginal; dans son accession au statut d'auteur, l'idiote devient génie.

Pour Flaubert, l'objectif est, coûte que coûte, de se sauver de son néant, le manque, en existant pour les autres ou par les autres. Pour cela il faut se voir vu plutôt que se voir, expérience dont il a fait l'épreuve par le stade du miroir. Il va se mettre à exister par son père Achille-Cléophas et sa soeur Caroline, dans l'événement de leur disparition.

D'une part, et Avant (la *Chute*), il jouait « la générosité redistribuée du père sur la petite fille par le vassal intermédiaire »⁹⁴, c'était la période de la vassalité⁹⁵, période pendant laquelle il s'était approprié cette situation du vassal de son père.

L'assomption est la réalisation de son irréalité, cette faculté exceptionnelle de faire exister son monde imaginal. Flaubert sauve ainsi son être du néant, ou encore une réalité de son irréalité. En vérité, dans cette dernière étape, celle de son accession au statut d'auteur, ne fait qu'y approfondir son irréalisation. Son monde imaginal (son imaginaire selon la terminologie de Sartre) est en acte, il est actif, il est placé sous le signe spéculaire du Mal et du Bien, de l'Irréel et du réel poursuivi de cet irréel. Il s'agit toujours de sauver le Bien qu'il n'a pas eu de sa mère, ce Bien qui lui a été retiré par son Père, qu'il joue pour sa soeur.

D'autre part, et Après (la *Chute*), il pervertit son rôle parce qu'il s'identifie à celle que Sartre appelle « la fillette » donataire pour bénéficier de la générosité du donateur qu'il est également, c'est-à-dire que Flaubert s'investit dans deux rôles pour lesquels Sartre utilise

⁹¹ *Ibid.*, p. 721.

⁹² *Ibid.*, p. 677.

⁹³ *Ibid.*, p. 677.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 728.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 330-359.

deux termes du vocabulaire juridique⁹⁶, comme il dit « il [Flaubert] profite du jeu pour s'identifier à la fois à Achille-Cléophas et à Caroline »⁹⁷.

Or, Caroline, à la différence de l'Idiot de la famille, est bien née, elle est attendue, elle est la soeur de ce « *garçon-mal-aimé-devant-être-suivi-d'une-fille-dont-il-usurpe-la-place* »⁹⁸. Par conséquent, elle n'a pas besoin d'un débordement de générosité, elle a simplement besoin qu'on la rende gaie: « Dans le vieil hôpital sinistre, la seule chose qu'une mère passionnée mais sombre, qu'un père accablé de travail ne puisse donner à leur enfant, c'est la gaieté. Gustave l'offre à Caroline. C'est un présent considérable et certainement utile: il a sans doute permis à la petite de vivre en ce triste milieu sans que son caractère constitué s'altérât. Mais cette gaieté qu'il lui donne, le pauvre garçon *ne l'a pas*; il faut donc qu'il la joue. Au terme du processus, un enfant triste, pour rester fidèle à sa générosité imaginaire doit s'irréaliser en *gai luron* extravagant »⁹⁹.

Sartre nous donne un compendium des trois stades successifs permettant à Flaubert de passer de la constitution à la personnalisation, *recupération*, *intériorisation*, et *assomption*: « Dans un premier moment de sa personnalisation, contre l'accusation de ne point ressentir ce qu'il exprime, il cherche à récupérer sa réalité mais n'arrive qu'à se déréaliser davantage, dans un deuxième moment la révolution personnalisante le conduit à intérioriser sa déréalisation permanente, dans le troisième, enfin, il l'assume. Mais, du coup, il faut qu'un Autre lui assure qu'il est bien *objectivement*, c'est-à-dire en soi, l'apparence à laquelle il veut se réduire. Malheureusement pour lui les deux fonctions qu'il assigne à Caroline sont incompatibles: elle ne peut être à la fois le juge de son frère et sa vassale »¹⁰⁰.

Sartre propose deux solutions possibles dans lequel Flaubert va camper son personnage à l'issue de sa trajectoire¹⁰¹: être auteur ou acteur. Dans les deux cas c'est le monde imaginal qui est à l'oeuvre. Acteur est la solution optimiste, Flaubert choisit la solution pessimiste, c'est auteur qui le libère, la voie la pire, celle du sado-masochisme de l'écriture. Acteur est la fin de sa vie imaginaire, auteur devient sa vie réelle.

3. Théologie de l'imaginal

Les deux études précédentes nous invitent à reprendre à nouveaux frais l'articulation des mondes réel et imaginal et leurs implications dans le rapport de la conscience de soi à la connaissance.

⁹⁶ Cet investissement est travaillé par Sartre dans un paragraphe qui a précisément pour titre « La geste du don ». cf. Jean-Paul SARTRE, *L'Idiot de la famille*, op. cit., tome I, pp. 722-761.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 727.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 723.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 734.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 735.

¹⁰¹ Christian GODIN, *La Totalité*, op. cit., 3, p. 935: « Sartre explicite dans l'Idiot de la famille ce travail d'intériorisation-extériorisation dans le passage de la "constitution" à la "personnalisation" de Flaubert, personnalisation qu'il définit comme le dépassement et la conservation (assomption et négation intime), au sein du projet totalisateur de ce que le monde a fait, et continue de faire, de lui ».

Nous nous proposons de répondre à la question d'un contenu d'une théologie des discours du *vilain petit canard* et de *l'Idiot de la famille*, et plus encore, ou préalablement, à la question de la légitimité d'un tel domaine de recherche. Jusqu'ici nous avons traité le sujet en dehors de toute théologie, de toute imagination de la foi, effort conçu même comme de défense de la raison. Le monde imaginal a été observé comme objet d'une non-croyance, d'une absence de croyance, une exploration d'un autre monde non de la religion mais celui de l'imagination. Or, ces deux discours affirment le sérieux du monde imaginal d'une manière qu'il faut bien prendre au sérieux. La force de ces deux discours tient dans la présence persuasive des images, comme détour de l'argumentation. Le message qui nous est adressé nous livre une théorie, dans le sens où *theôria* signifie « ce qui donne à voir ». Le monde imaginal est révélateur de la subjectivité, il a donc un rôle central dans la compréhension que l'homme peut avoir de lui-même. Ce rôle de médiation, au carrefour de la chair et de l'esprit, se situe entre la compréhension des choses et la perception de l'au-delà, le face-à-face est aussi un face-à-Face. Le monde imaginal est une expérience humaine fondamentale, c'est-à-dire qui met à nu le fond de la vie. Cette expérience de la nécessité d'un monde imaginal et aussi de son insuffisance constitue un appel au monde réel qui a pour tâche de donner une réponse. Dans notre vie réelle le monde imaginal est irruption, il surgit comme force religieuse. La théologie se doit d'investir cette structure pour réconcilier une démarche de foi trop souvent négligée au profit d'une vision austère de la théologie. La théologie doit reconnaître dans l'imagination sa fonction particulière de ne pas parler pour ne rien dire. Or, la réponse à un appel, parce qu'il exprime une attente, constitue un acte d'espérance, au sens fort du terme, permettant de voir la lettre et la métaphore, la vie réelle et la vie imaginaire se réconcilier.

Dans le monde imaginal, c'est toujours l'homme idéal, l'« homme éternel »¹⁰² qui apparaît, c'est le Christ qu'on aperçoit en filigrane¹⁰³.

3.1. Inversion

Si l'on affirme que le monde imaginal touche notre expérience dans son intime, cela ne signifie pas qu'elle accède à la connaissance. En effet le monde imaginal contient dans son expression un refus d'expliquer, de connaître. Serait-ce que le monde imaginal nous introduit dans une connaissance énigmatique? L'objet de cette connaissance est-il un invisible? Le monde imaginal a-t-il cette capacité de dévoiler notre invisible? Si le monde imaginal a cette capacité de dévoilement, cette connaissance doit être vérifiée dans sa confrontation avec le monde réel. En un autre sens, notre monde imaginal n'est pas notre monde réel que nous ne voyons pas, mais il est un *au-delà* de notre monde réel. Le monde imaginal nous donne bien à voir ce qui n'est pas visible en ce sens. Il est l'indice d'un chemin, et s'il ne faut pas le croire, il faut tout de même l'en croire. Mais c'est un chemin caché dans

¹⁰² Expression utilisée par Hans Urs von BALTHASAR.

¹⁰³ Hans Urs von BALTHASAR.

un labyrinthe, où on se plaît certes. La question est toujours de savoir si nous sommes sûr qu'une Ariane nous y précède. Peut-on même dire qu'un chemin nous est montré dans notre monde imaginal? Et s'il l'est, jusqu'où va-t-il? Le monde imaginal rend difficile l'idée qu'il permet la connaissance puisqu'il semble nous emmener vers de l'incommunicable. Dans le monde imaginal, est-on au seuil de la vision ou bien a-t-on des visions?

La connaissance que nous avons dans notre monde imaginal n'est pas un savoir facile ni un aveu d'ignorance, notre monde imaginal ne doit nous conduire ni à la gnose ni à l'agnosticisme. Il doit être confronté sans cesse au monde réel, il est mimésis, c'est-à-dire imagination du réel, problématisation du monde réel. Mais aussi, nous avons vu que le monde imaginal est un lieu d'épiphanie. La question est de savoir si cette épiphanie a une portée religieuse. A ce niveau, il y aurait un reniement du monde imaginal car la foi crée une rupture dont l'effet est de nier le monde imaginal puisque la foi concerne l'homme réel¹⁰⁴. Et pourtant les évangiles ont une dimension imaginale. Les raisons de la rupture entre foi et monde imaginal sont de deux ordres.

Du point de vue de l'homme, la raison principale de ne pas accorder à l'imagination une valeur de connaissance est liée à la non-contradiction. L'homme est « fils d'Aristote », à cet égard il n'est pas tenté par le « parricide » et donc il se méfie du monde imaginal. Le monde réel est le monde de la raison, le monde imaginal est celui de la vision. Il est une trouée d'où l'on peut apercevoir les archanges célestes; nos yeux percent ces trous dans le ciel. Ce sont les yeux de ceux qui s'affranchissent de leur cécité habituelle et découvrent au-delà des apparences à la fois ouverture sur le monde et ouverture de l'âme elle-même. C'est au sein de l'imaginal que s'effectuent l'apprentissage et l'itinéraire des yeux. Y a-t-il alors une théologie imaginale possible? C'est-à-dire une théologie du monde imaginal, ou une théologie qui prendrait en compte les visions du monde imaginal qui s'assignerait pour tâche de considérer les implications théologiques des apparitions qui prennent naissance dans le monde imaginal. Il y a un principe communément acquis en théologie selon lequel on n'atteint pas Dieu par l'imagination seule et on ne valorise pas de façon excessive le monde imaginal. En revenant sur la fin du *Vilain petit canard*, la scène dans laquelle il se voit transformé en joli cygne blanc est un achèvement qui est évoqué à l'aide d'une image extatique « Mais que vit-il dans l'eau transparente? Il vit sa propre image au-dessous de lui: ce n'était plus un oiseau mal fait, d'un gris noir, vilain et dégoûtant; il était lui-même un cygne! »¹⁰⁵. Pour notre héros,

¹⁰⁴ Toute l'anthropologie de Barth est une « anthropologie théologique » car elle part de l'homme réel. L'anthropologie non théologique a deux défauts qui la condamne définitivement: elle fait abstraction de la relation de l'homme à Dieu, et par conséquent il est amené à douter de sa nature raisonnable et à la mettre en question; d'autre part elle oublie que l'homme est une âme dans un corps, l'âme dont le propre est de commander à un corps dont le propre est de servir. L'anthropologie non théologique ne s'oblige pas à prendre son point de départ dans le donné inébranlable de la nature raisonnable de l'homme tout entier, alors que l'anthropologie théologique considère que l'homme qu'elle étudie se présente comme un mystère, le mystère de la réalité humaine. L'anthropologie non théologique considère que la nature raisonnable de l'homme, âme et corps, est une question ouverte, une vérité qu'il faut encore découvrir et établir, alors que l'anthropologie théologique connaît cette présupposition. Cf. Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 12, pp. 113 à 120.

¹⁰⁵ Hans Christian ANDERSEN, *La petite sirène et autres contes, op. cit.* p. 113.

c'est « la magnificence qui l'entourait »¹⁰⁶, « c'était pour lui trop de bonheur. »¹⁰⁷. Il peut regarder le soleil en face et supporter une joie à briser le cœur. On voit qu'on est déjà proche de l'extrémité du monde, au sens propre, une proximité qui est métaphore d'une autre proximité. C'est dans le même sens, et non par hasard, que nous les humains nous rejoignons notre monde réel à travers un monde imaginal dans lequel apparaît la résurrection. La fin du *Vilain petit canard* évoque la substance même du religieux; mais cette évocation n'est jamais qu'une image sans tout le sérieux de la vie religieuse, avec sa composante inévitable d'engagement personnel, existentiel. Pour connaître ce sérieux de la vie religieuse il faut s'aventurer dans le monde réel, donc passer du monde imaginal au monde réel. Ce passage est un effort moral pour passer de l'expérience du désir (dans le monde imaginal) à l'expérience de la réalité de la vie (dans le monde réel).

Quelle est la raison pour laquelle la justification a lieu dans le monde réel? Elle vient du fait que le monde imaginal ne suffit absolument pas à lui seul à achever la question. Le monde imaginal est le lieu de l'esthétique en particulier et non celui de l'éthique. Ce qui se passe dans le monde imaginal est un romantisme non encore réalisé. La vie morale, parce qu'elle concerne l'ordre de l'agir, ne fait pas partie de la vie imaginale. Elle ne peut faire partie que du monde réel, lieu dans lequel se déroule l'action. La morale opère dans le passage du monde imaginal au monde réel. Les actes de la vie, c'est-à-dire ce qui se passe dans le monde réel, sont toujours considérés par rapport à leur effet sur la personne. Cette personne vit dans un monde et une condition tels qu'elle ne peut échapper à la catégorie du devoir, parce que le bien ne lui vient pas spontanément. C'est pourquoi nous sommes toujours obligés de nous intéresser à la vie morale. Cette vie morale, comme les règles morales qui la régissent ne sont pas des règles impersonnelles, à cause du fait que le passage du monde imaginal au monde réel consiste en un devenir dans un être d'une certaine qualité, d'une personne. Le respect des règles morales vient du fait que ce passage est un engagement de notre être, le seul que nous connaissions réellement et dont nous soyons responsable. C'est par là que se construit, ou se détruit, ce moi que nous avons à édifier, pour pouvoir poser l'acte religieux par excellence qui est de le donner ou de l'abandonner, de s'abandonner. Abandon du moi et abandon de soi sont essentiels dans une perspective chrétienne. Théologiquement, c'est en le donnant qu'on le construit, selon les paradoxes évangéliques. Le passage du monde imaginal au monde réel sont directement lié à la notion de don.

3.2. Transformation

Or, voici que la moralité n'existe que pour être transformée.

En effet, elle n'existe que pour être dépassée. Elle est indispensable comme « maître d'école » (saint Paul), tant que notre condition n'est pas céleste mais il n'y a pas de moralité dans la vie éternelle. Pour pouvoir la transformer, il est nécessaire de l'avoir

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 114.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 114.

pratiquée, c'est-à-dire de l'avoir expérimentée dans notre monde réel. Ceci étant, le moralisme (ou la vie morale) qui est nécessaire à notre monde réel ne doit empêcher l'élan qui porte l'homme au delà du domaine qu'il régit. Il y a deux moralismes: celui qui permet la réalisation du monde imaginal et celui qui l'empêche parce qu'il cache le désir. Peut-on mener une vie morale sans être chrétien? Certes oui, non pas parce qu'une morale peut être non chrétienne, mais plutôt parce que la vocation du christianisme n'est pas de soutenir la morale mais de la dépasser.

Le monde imaginal est point de départ, qu'il ne faut pas confondre avec le monde réel qui est point d'arrivée. Le monde imaginal peut nous faire ignorer le voyage, nous persuader que nous sommes déjà arrivés. Or, il n'en est rien. Si nous pensons cela, alors nous sommes conduit à nier l'irréductibilité du monde réel. Mais la conscience du passage à effectuer ne suffit pas. La morale permet le début de notre histoire réelle, notre histoire imaginaire ne suffit pas à l'achever car elle demeure dans l'ordre esthétique. Ainsi, la transformation est nécessaire, sinon une certaine sorte de complaisance dans le monde imaginal, un arrêt au niveau du monde imaginal, ne peut être qu'une impasse. L'enthousiasme imaginal ne peut être une religion, le monde imaginal est un monde « sous-religieux ». Il est un substitut. Malgré ce qu'il peut y avoir de « sub-chrétien » dans certaines expériences on peut y succomber, on peut succomber à une sorte de religiosité nébuleuse. Le passage du monde imaginal au monde réel est un dépassement de l'esthétique, alors il prend la forme d'un renoncement. Si l'on en reste au monde imaginal, le sujet se cantonne à une religiosité et ne parvient pas au religieux puisqu'il en reste à un monde imaginaire. Si au contraire il y a un engagement dans le monde réel, il y a nécessairement, un engagement moral. A ce niveau, il y a une discontinuité des ordres, comme chez Pascal. On peut être désorienté par cette rupture, surtout si on donne une valeur centrale à la vie imaginaire. Mais si l'on admet cette rupture et peut-être cet arrachement, on évite la valorisation du monde imaginal dans l'ordre de la connaissance.

La distinction monde imaginal/monde réel s'inscrit délibérément dans la tradition du dualisme platonicien qui est le sens profond de son rationalisme¹⁰⁸. Ce dualisme affirme qu'il y a des arrière-mondes, ou plutôt un arrière-monde, le christianisme comme le platonisme croient tous deux à un « autre » monde. Nous avons vu que Louis Aragon avait mis en évidence dans *La mise à mort* notre monde réel (le pays) qui comporte un arrière-pays (le monde imaginal). Notre langue (le texte) est semé d'obstacles, de trappes, de verticalités (les arrières-textes): « L'arrière-texte est la chambre seconde où je ne puis entrer. Mais je nourris cette fièvre de mon sang, à croire que si je te jetais les clefs de mon âme, peut-être, alors, me laisserais-tu voir dans la tienne, et serait le miroir qui t'abrite brisé »¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cet aspect est approfondi dans le paragraphe suivant consacré à la théologie du bovarysme.

¹⁰⁹ Louis ARAGON, *La mise à mort, op. cit.* p. 132 et p. 143: « Il y avait au moins deux conversations : celle qu'on pouvait entendre, et l'autre, ce que tu appelles l'arrière-texte », p. 145: « Est-ce que tu sais ce que c'était, ce soir-là, mon arrière-texte à moi? », p. 148: « Fougère, l'arrière-texte, tu sais, cette autre chambre que je n'ai pas besoin de te décrire, l'arrière-texte dans la douceur à crier de tes bras, est-ce que tu savais seulement, de quoi il parlait, il me parlait à l'oreille, tout le temps, tout le temps? Eh

Ce dualisme exprime le fait que le monde imaginal est un savoir du non-savoir, un « savoir du manque »¹¹⁰ selon l'interprétation que fait Endre von IVÁNKA du *Banquet* de Platon, ce

« "savoir venant du manque... chose de désir, qui sait dans la privation ce qui lui manque et qui reconnaît même au coeur de la découverte, ce qui la comble, comme ce dont le regret l'a si longtemps habitée"¹¹¹. C'est ainsi que Gerhard Krüger a magistralement formulé l'idée fondamentale du *Banquet* de Platon. Ces deux éléments désormais, la "prescience" de la pensée montant par-delà les conditions vers l'inconditionné, et le "savoir venant du manque" qui est le fait de l'effort amoureux à la recherche de la perfection et du Bien en soi, devront être identiques à la connaissance immédiate, en embrassant d'un *seul* regard de l'esprit toutes les possibilités de déploiement dans l'être, et pourtant sans division ni rupture de son unité interne; identique à l'*intuition* de l'absolu postulé, présupposé par tout acte véritable de pleine connaissance, purement intellectuel¹¹².

Le monde réel est toujours « iconoclaste » selon C. S. Lewis¹¹³: la femme réelle qu'on aime triomphe de la femme imaginaire qu'on idéalise, elle brise les images. Mais pour que la femme réelle soit préférée, il y a un prix à payer, celui de l'ascèse qui se traduit dans la fidélité, qui assure la pérennité de l'amour conjugal.

non, mon amour, ce n'était plus de cette femme. L'arrière-texte de toute la vie. Fougère, c'est uniquement la mort ».

¹¹⁰ La joie, est-elle notre plus grand désir? Nous semblons pris dans un cercle vicieux joie-morale dans lequel nous nous détournons de la joie au nom de la morale, et nous critiquons la morale au non de la joie. Ceci n'est pas à proprement parler une contradiction, c'est plutôt un paradoxe, au sens de Kierkegaard, c'est-à-dire une contradiction qui se situe dans l'existentiel et non le conceptuel. La joie est notre but mais pour l'atteindre il faut, comme au pays du miroir, lui tourner le dos comme dans AUGUSTIN (saint), *Les confessions*, *op. cit.* VII, 21: « C'est une chose de voir de loin le pays de la paix [...], et une autre de prendre le chemin qui y conduit ». Si le savoir du manque comble le désir, comme possession manquante, il est à la source de la joie. D'autre part, il y a un excès du désiré par rapport au désirable, un savoir de transcendance ce que dit Beaufret dans son commentaire de Parménide in PARMÉNIDE, *Le poème*, présenté par Jean Beaufret, Presses Universitaires de France, Paris, 1955 et 1991, p. 48: « Le lieu du Poème de Parménide, s'il est bien la transcendance, n'est donc pas la transcendance évasive qui, depuis Platon, est métaphysiquement nôtre, mais une transcendance fondative qui ne sera nulle part plus éclatante qu'ici ».

¹¹¹ Gerhard KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Francfort, 1939, p. 202, cité dans Endre von IVÁNKA, *Plato Christianus, la réception critique du christianisme chez les Pères de l'Église*, traduit de l'allemand par Élisabeth Kessler, révisé par Rémi Brague et Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p. 34.

¹¹² Endre von IVÁNKA, *Plato Christianus*, *op. cit.*, p. 34. Ce thème de la prescience a été renouvelé par Augustin toujours selon Endre von IVÁNKA, *Plato Christianus*, *op. cit.*, p. 197: « Augustin, avec sa maîtrise accoutumée, avait déjà exprimé cette idée fondamentale de la prescience, mobile présent et agissant dans la recherche même et l'effort de l'âme, puisqu'il est son essence, dès les *Soliloques*: "Tu ne connais pas encore Dieu: comment sais-tu que tu ne connais rien qui soit semblable à Dieu?" (*Sol.*, I, 2). L'idée se trouve aussi chez Grégoire de Nysse, quand il dit qu'Abraham est parti pour chercher Dieu en ne sachant de lui qu'une seule chose: rien de saisissable qu'il trouverait ne pourrait être Dieu lui-même — mais chez Grégoire elle prend une autre tournure: chez lui cette prescience n'est formulée d'abord que par son aspect négatif, par son côté "obscur", à la manière dont se présente pour la conscience humaine la "lux divina" (*De Trin.*, XIV: 15, 21) augustiniennne ou le "lumen indeficiens" (*Conf.*, XIII, 10); et ensuite Augustin est le seul à désigner d'une façon si résolue et si proche de la formulation platonicienne cette "prescience" au coeur de la recherche même, comme force fondamentale de l'âme, comme son essence véritable ». L'idée fondamentale du *Banquet* in Endre von IVÁNKA, *Plato Christianus*, *op. cit.*, p. 198: « le "savoir à partir du manque", "qui est le fait du désir, lequel connaît dans la privation ce qui lui manque". Dans la christianisation radicale qu'Augustin fait opérer à cette pensée, il s'agit là d'une évidence, mais c'est aussi ce qui donne à sa pensée, à l'opposé de la version platonicienne, sa note particulière, son caractère radicalement chrétien ».

¹¹³ Irène FERNANDEZ, *Mythe, raison ardente*, *op. cit.* p. 410. Ce paragraphe « Transformation » reprend des idées développées dans cet ouvrage.

De même pour Dieu, il est nécessairement, par rapport à notre monde réel et à notre monde imaginal, briseur d'images, il est « le grand iconoclaste »¹¹⁴. Ceci signifie que nous devons toujours nous méfier du monde imaginal, le monde réel peut être image de Dieu alors que toute image de Dieu peut se transformer en idole. Le monde réel est image et Dieu n'a pas d'image conduit tout droit au primat de la théologie négative. Alors que devient cet « autre monde », ce monde imaginal que nous avons exploré? Auquel nous avons accordé une possibilité d'accès à la connaissance de soi-même? Est-il celui de l'imaginaire ou celui de la religion? Serions nous devenus nous-même iconoclastes de notre propre image? C'est ce que nous devons établir.

3.3. Conversion

Le monde imaginal n'est pas le lieu du sacré ce qui ne veut pas dire, pour autant, que qu'il n'a rien à dire sur le sacré. De même que l'affirmation de la transcendance de Dieu n'est pas la négation de toute figure de Dieu. Sinon, cela voudrait dire qu'on pose Dieu comme absolument et définitivement inconnaissable. Dire que Dieu est inconnaissable, parler de sa cognoscibilité, dire qu'il est de l'autre côté du miroir, tout ceci est déjà dire quelque chose de lui par cette affirmation, ou cette négation même. Dire que l'on ne peut rien dire de Dieu c'est d'emblée nier cette assertion même. Dès lors, même si l'on reconnaît un sens à l'altérité divine, le terme de « Tout Autre » devient problématique¹¹⁵.

Il n'en est pas moins que dès que l'on parle de Dieu que ce soit pour en dire quelque chose ou bien pour dire que l'on ne peut rien en dire est déjà une prise de position théologique et, par conséquent, que Dieu n'est pas ineffable. La transcendance de Dieu créateur ne peut aller sans son immanence à sa création. Ce discours, en tension, sur Dieu est de la même nature que celui qui nous concerne: monde imaginal et monde réel sont en tension, tension que l'on maintient entre proximité et distance. Dieu est en nous, au même titre que monde imaginal et monde réel sont en nous. Il s'ensuit que Dieu est en effet autre.

Alors, qu'en est-il? Dieu est-il « tout-autre », « autre que moi » ou « non-autre »? Si Dieu est autre que l'homme au même sens que le reste des êtres et des choses, nous faisons de Dieu une idole. Donc il est autre dans un sens différent. On peut donner un nom à cet autre sens, celui de « tout autre » pour le sortir des étants. Et là, surgit dans ce nom une autre question qui est celle d'accepter le paradoxe selon lequel Dieu puisse être « tout » et que l'homme soit quand même « quelque chose »¹¹⁶. Selon Nicolas de Cuse, on ne peut nommer Dieu le « Tout Autre » que si on le nomme aussi le « Non-Autre »¹¹⁷. Pour Dieu, nous

¹¹⁴ Toujours selon C. S. Lewis, d'après Irène FERNANDEZ, *Mythe, raison ardente*, op. cit. p. 410.

¹¹⁵ Chez les gnostiques, le dieu est inconnu et inconnaissable alors que la connaissance s'identifie à la foi. cf. Simone PÉTREMENT, *Le Dieu séparé, les origines du gnosticisme*, Éditions du Cerf, collection Patrimoines, Paris, 1984. p. 463-464: « Dieu qui n'est pas ».

¹¹⁶ Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique Divine*, op. cit., II/1, p. 164.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 165: « si Dieu est "tout" et qu'on ajoute le monde, le résultat ne fait pas un "plus"; de même, aucune réalité finie, même si elle est libre, ne peut entrer en compétition avec lui: une contraposition n'a de sens, en effet, que s'il existe une limite de part et d'autre; de même, Dieu en tant qu'unité pure et simple ne peut être caractérisé comme l'"Autre" — et encore moins comme le "tout-autre"— vis-à-vis de

éprouvons la même tension que celle qui existe entre monde imaginal et monde réel. Le monde réel raisonne par analogie, le monde imaginal produit ses images. Néanmoins, il faut se garder des idoles et pour cela il ne faut pas tenter d'annuler nos images mais il faut les relativiser. En fait, toute chose est elle-même image. Le monde est ainsi l'expression de Dieu, ou la traduction de sa gloire ce qui contribue à l'expression de son éclat et de sa puissance. Il y a une tension en nous entre l'affirmation et le rejet des images car les deux sont nécessaires.

Cette tension dans l'appréhension de Dieu est la conséquence de son incognito. Nous ne pouvons échapper à la présence de Dieu, mais il est toujours difficile de le percevoir, comme il est difficile de percevoir la réponse qu'il donne à l'homme dans la justification. Il faut être attentif. C'est notre monde imaginal qui peut, parfois, le démasquer car il nous transporte à la frontière du visible et de l'invisible, du dicible et de l'indicible. Notre monde imaginal peut deviner l'ineffable. En l'occurrence, il découvre une réalité plus solide que nous le pensons. Grâce à notre monde imaginal, nous pouvons vivre une véritable expérience de Dieu comme rayonnement réel qui reste flou en même temps. Des écrivains nous font partager ce type de lueur comme les poètes, les saints, les mystiques, et même des figures humaines comme celle de Béatrice qui apparaît dans la divine comédie comme vision fugitive d'un réel de toute éternité. La vision de Béatrice est fugitive mais elle n'est pas tromperie, une vision transitoire n'est pas une vision du transitoire. Dans le cas présent elle est même attestation de pérennité, celle de l'amour. Il s'agit de la vision de l'invisible, donc forcément d'une vision indirecte. Dans l'amour de Béatrice elle n'est pas implicite, elle ne peut être qu'énigmatique. Etant non volontaire, elle tient de l'obscurité. L'obscurité du monde imaginal, son caractère indirect ou oblique, tient à la nature des choses. Si donc le monde réel se dérobe au langage au point que d'aucuns pensent qu'il s'agit d'une « illusion référentielle »¹¹⁸ qui affecterait tout discours, que dire lorsqu'il s'agit de parler de Dieu dont l'essence est d'échapper à toute prise? Le propre du monde imaginal est cette capacité d'exprimer du non-conceptualisable de l'existence sans essayer de le commenter. Dieu même, qui est une réalité « pareille à une fugue »¹¹⁹ que nous devinons dans la Création et dans la Révélation se fait connaître dans le monde imaginal. Ainsi lorsqu'André Frossard dit « Dieu existe, je l'ai rencontré », cette assertion est non-contestable puisque, comme nous l'avons établi précédemment, nous

l'être fini: il faut donc dire avec Nicolas de Cuse, qu'il est le Non-Autre, le *non-aliud*. Et du fait qu'en raison de notre liberté finie nous pouvons toujours nous désigner, face à Dieu, comme les "autres", il ne suit pas que, pour Dieu, nous soyons des "autres". Il nous faut plutôt nous demander si nous, qui devons tout (y compris notre liberté) au Tout de la liberté divine, nous apparaissions aux yeux de Dieu comme des "autres" puisque c'est en lui, et non à l'extérieur de lui, qu'il nous connaît et nous fait être. Ce sont là des paradoxes inévitables, à la fois saisissants et réjouissants, que le chrétien doit garder à l'esprit lorsqu'il s'adresse à Dieu en lui disant "Tu", chose que lui recommandent l'Ancien et le Nouveau Testament, encore que ce soit toujours dans la "crainte du Seigneur", qui lui rappelle que Dieu est plus grand que ce que l'homme pourra jamais mesurer, à la fois plus lointain et plus proche ». Et, à la page 165: « citons ici C.S. Lewis: "...D'une part, d'un homme qui ne reconnaît pas Dieu comme différent de lui, on ne peut affirmer qu'il ait de la religion. Mais, d'autre part, si je tiens Dieu pour différent de moi au sens où le sont les objets en général et les autres hommes, alors je commence à faire de lui une idole" ».

¹¹⁸ D'après Umberto ECO, l'« illusion référentielle » est le résultat d'un acte de langage qui vise à faire paraître vrai.

¹¹⁹ C. S. LEWIS, d'après Irène FERNANDEZ, *Mythe, raison ardente*, op. cit. p. 416.

n'avons pas accès au monde imaginal de l'autre. Ce monde est une présentation indirecte de Dieu, et comme tout incognito, Dieu est fait pour être percé et respecté. Il faut attribuer au monde imaginal cette capacité de présentation de l'irreprésentable.

Pour être en paix avec le monde imaginal, il faut faire la même chose que fait Karl Barth avec l'Écriture, en faire aussi une lecture « naïve », c'est-à-dire sans trop chercher à comprendre. Cette lecture permet d'aller au-delà du penser et du sentir. Nous pouvons espérer, de façon fugitive, penser au-delà du pensable, à saisir des pensées qui échappent ordinairement à la raison. L'importance de cette façon de lire notre monde imaginal, c'est pour ne pas manquer le fait que sa fonction est de nous introduire à une certaine expérience, une expérience sous le régime de l'imagination, toujours entachée d'une certaine obscurité. De plus, le monde imaginal est aussi la trace d'un ancien savoir jamais totalement perdu.

Comme nous l'avons établi dans le chapitre sur la justification, le « comme ne » requiert un temps long à caractère messianique en présentant le monde imaginal comme un négatif du monde réel. Le monde imaginal, d'une certaine façon, échappe au temps, il permet une expérience messianique ordinaire. Car la fin n'est pas seulement à venir, la fin du temps est irruption d'une éternité qui n'est pas plus dans le futur que dans le passé, mais aussi dans le présent. Dans la mesure où le monde imaginal est capable de susciter cette messianité, il nous projette brièvement dans le royaume des fins. Le monde imaginal est aussi une chronique des fins des choses, il dissipe un aspect faussement définitif du monde qui nous est donné, il nous invite à nous demander ce qu'il est au fond. Le monde imaginal est un lieu de surgissement de figures apocalyptiques. De ce point de vue, *Le Vilain petit canard* et *L'Idiot de la famille* ont une dimension eschatologique parce que le monde inexistant qu'ils décrivent (celui dans lequel le premier deviendra un joli cygne blanc et celui dans lequel le deuxième deviendra un génie) joue à l'égard de leur monde réel, le rôle d'un négatif qui met en évidence ce qui n'est pas « ici et maintenant ». Ce négatif met en évidence le secret du monde présent et la promesse de réalités futures et définitives à venir. Du coup, on peut voir dans le monde imaginal une *praeparatio evangelica*¹²⁰. Ceci pour dire que toute expérience dans le monde imaginal n'est pas antichrétien, mais « sub-chrétien » pour indiquer à la fois une proximité et une disposition à pouvoir s'accomplir dans le christianisme.

La conversion traduit ce fait que ce qui se passe dans le monde imaginal est appelé à s'accomplir dans le monde réel. Dans ce sens, on peut parler aussi d'achèvement ou de « vraie religion » non pas comme religion vraie au milieu des erreurs, mais comme aboutissement d'une recherche. Le monde imaginal n'est pas un lieu de croyance. Il est un lieu d'éveil au mystère du monde, ouvert à une expérience permettant de susciter une *praeparatio evangelica*, et pour cela il faut que le monde imaginal soit baptisé pour qu'il ne s'égaré pas dans les chemins qui mène à la gnose. Le monde réel est toujours désenchanté et la fonction du monde imaginal est de le réenchanter en le faisant passer de la *psyché* au *pneuma*, c'est-à-dire dépasser le plan psychologique et pour le faire approcher du spirituel.

¹²⁰ Expression empruntée à l'ouvrage d'Eusèbe de Césarée.

C'est le paradoxe de l'expérience imaginaire qui devient manifeste. Le monde imaginal nous prépare à recevoir ce qu'en dit l'Évangile qui est dans le monde réel.

3.4. Conclusion

Dans les deux paragraphes précédents, on avait l'impression que *Le vilain petit canard*, dans le discours du dominé, et *L'Idiot de la famille*, dans le discours du séquestré, étaient des discours sur la liberté d'un point de vue littéraire ou philosophique. Or, ils contiennent une théologie qui développe simplement l'idée la plus générale, qui consiste à considérer que le monde imaginal et son articulation avec le monde réel constitue « une forme voilée de théologie ». Cette théologie n'imagine pas qu'elle sait, mais sait qu'elle imagine. Elle se développe en trois temps: Inversion, ou du point de vue de l'homme, Transformation ou point de vue de Dieu et Conversion avec la nomination de Dieu.

Le but assigné de ce paragraphe concernait ce que peut être la théologie, de ce qu'elle doit faire. L'étude du monde imaginal ne doit pas conduire à une théologie syncrétiste ou à une forme moderne d'ésotérisme.

D'autre part nous avons vu que du côté du sujet, le monde imaginal est apparition de ce qui n'apparaît pas. L'homme étant à l'image et à la ressemblance de Dieu, en ce sens on peut dire que Dieu est apparition de ce qui n'apparaît jamais.

4. Théologie du bovarysme

On peut se demander si cette liberté conquise, pratiquée et non sue, comprise et jamais connue, au coeur même du monde imaginal pourrait être soutenue par *Le Vilain petit canard* et *L'Idiot de la famille* sans la foi.

Ici, nous examinons le bovarysme, sa nature, ses conséquences dans le « je » qu'il développe et son surmontement par la nature du « je » tel qu'il est exposé dans l'Épître aux Romains.

4.1. Le bovarysme

Le principe selon lequel « se concevoir autre que ce que l'on est » traduit fondamentalement une façon d'assumer son monde réel par rapport à son monde imaginal sous la forme du refus de son propre monde réel. Le bovarysme entend que le monde imaginal précède le monde réel contrairement à ce que nous avons vu avec Jean-Paul Sartre, il est « le mal d'avoir connu l'image de la réalité avant la réalité, l'image des sensations et des sentiments avant les sensations et les sentiments »¹²¹. En donnant le primat du monde imaginal sur le monde réel, le bovarysme assure tout de même l'existence du monde réel mais il est contredit par son monde imaginal. Il devient même prisonnier de « sentiments

¹²¹ Paul BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, op. cit., p. 148, cité par Jules de GAULTIER, *Le Bovarysme*, op. cit., p. 16.

imaginaires de choses imaginaires qui finissent par obscurcir les réalités, par rendre [les] nerfs inaptes à retirer de la vie des impressions personnelles »¹²². Et, alors cet écart entre monde réel et monde imaginal, cette « disproportion entre la violence des désirs et la platitude des réalités »¹²³ peut être érigée en principe universel et s'appliquer à tous les domaines (philosophique, sociologique, psychologique, etc...). Par le dédoublement du « je », le principe bovaryque a pour conséquence sa multiplication qui apparaît comme « la fiction de l'identité du moi, la fiction d'un moi distinct de la suite des changements où il évolue »¹²⁴. Il y a un écart entre le monde réel et le monde imaginal que Jules de Gaultier propose de mesurer par un « indice bovaryque »¹²⁵.

Cette inclination à « se concevoir autre que ce que l'on est » vient de la dialectique entre monde imaginal et monde réel qui fonctionne comme nous l'avons établi, à partir du fonctionnement de la conscience comme miroir dans lequel se reflète notre monde réel. La première conséquence est l'illusion de la liberté de l'homme dès lors qu'il est enclin à se réaliser tel qu'il se voit dans le miroir de sa conscience. Le « je » est multiple et il est gouverné par l'image qu'il voit donc échappe à sa liberté. Le monde imaginal est le moyen très particulier pour nous permettre de réaliser les modifications, changements que nous souhaitons réaliser. Le principe bovaryque stipule que le monde imaginal se distingue du monde réel en ce sens qu'il est fictionnel, l'être humain crée son image, ou se crée une image, constituant ainsi son monde imaginal. Nous avons jusqu'à présent montré que l'être humain est constitué d'un monde réel et d'un monde imaginal mais qu'aucun des deux n'est fictionnel. Nos deux mondes ont le même rapport à la vérité. Enfin, le principe bovaryque entraîne une dialectique de l'assouvissement et du mécontentement de soi puisque le désir de se concevoir autre conduit l'être humain à vouloir des plaisirs et des connaissances sans cesse autres.

Avant de considérer l'impasse du bovarysme, nous pouvons ici en dégager quelques conséquences. Elles sont multiples. Le « je » ne peut pas se saisir tel qu'il est dans son monde réel, comme on l'a vu dans la structure monde imaginal/monde réel. L'homme ne peut pas (ou ne peut jamais) percevoir le monde tel qu'il est. Notre monde réel a besoin de certitudes durables, faute de quoi il nous est impossible de vivre tout simplement car impossible d'avoir une vie morale, politique, sociale. La vie sans aucune certitude est une vie errante. Or le bovarysme a pour effet de créer sans cesse des « je » qui ont pour conséquence de ne jamais être dans notre monde réel. La conséquence du bovarysme est l'inverse de celle que nous avons développée dans notre présentation de la dialectique monde imaginal et monde réel. Elle n'est pas harmonie mais conflit interne en l'homme entre deux volontés: celle

¹²² Jules de GAULTIER, *Le Bovarysme*, *op. cit.*, p. 14.

¹²³ *Ibid.*, p. 16.

¹²⁴ Georges PALANTE, *La philosophie du bovarysme*, texte établi d'après l'édition Mercure de France, 1912, Éditions du Sandre, Paris, 2005, p. 58.

¹²⁵ Jules de GAULTIER, *Le Bovarysme*, *op. cit.*, p. 11. La valeur de cet indice permettrait d'exhiber différents bovarysmes. Jules de Gaultier cite le « bovarysme sentimental », le « bovarysme intellectuel », un « bovarysme de la volonté », le « bovarysme scientifique », le « bovarysme artistique », le « bovarysme idéologique », le « bovarysme métaphysique ».

de se réaliser selon un idéal (celui du monde imaginal) et celle de se réaliser tel qu'il est (celui du monde réel).

4.2. L'impasse du bovarysme

La particularité d'*Emma Bovary* est de désirer des héroïnes « romantiques dont elle a l'imagination remplie »¹²⁶ et en elle on « retrouve le désir selon l'*Autre* »¹²⁷ car elle, comme les autres héros de Flaubert, « se proposent un modèle et "imitent du personnage qu'ils ont résolu d'être tout ce qu'il est possible d'imiter, tout l'extérieur, toute l'apparence, le geste, l'intonation, l'habit" »¹²⁸. Ainsi le principe bovaryque « consister pour un être à se concevoir autre qu'il n'est » fonctionne selon le désir mimétique car l'imitation se fait par une médiation, que nous n'identifions pas toujours immédiatement chez Flaubert car elle est un modèle rapproché¹²⁹.

Il y a alors, en chacun de nous comme une « *primordiale tension* »¹³⁰ entre le bovarysme et son surmontement. Le bovarysme est l'inclination à se laisser guider par le désir, le surmontement consiste à refuser cette inclination. Celui-là est contingent, celui-ci est liberté d'être soi-même. Ou bien on désire par médiation ou bien on désire spontanément. L'homme est dans le premier cas contingent, dans le deuxième cas libre. Il est soumis à une tension interne que résume saint Paul, dans le registre du faire: « je ne fais point ce que je veux, et je fais ce que je hais »¹³¹. Ainsi, le bovarysme défini par Jules de Gaultier n'est pas un principe général, il ne traduit que l'une des deux composantes de la tension dans laquelle se trouve l'homme d'après saint Paul. Le bovarysme est une dissimulation du désir mimétique, à soi-même autant qu'à autrui, en inscrivant son désir sous la forme d'un principe général, le principe bovaryque, le sujet est « l'émanation d'une subjectivité sereine, la création *ex nihilo* d'un Moi quasi-divin »¹³² qui ne recouvre « qu'un souci morbide de l'*Autre* »¹³³. L'homme bovaryque est celui qui refuse de reconnaître le désir mimétique. Du coup, il s'investit complètement dans son monde imaginal car « se concevoir autre que ce que l'on est » ne permet jamais d'atteindre le monde réel. Le bovaryque se maintient constamment dans son

¹²⁶ René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Hachette, Pluriel, collection Littératures, Paris, 1961, p. 18. René Girard a élaboré le modèle du « désir triangulaire » ou du « désir mimétique » selon lequel tout sujet désirant en imite un autre, réel ou imaginaire, appelé « médiateur ». Le désir, prend naissance toujours par l'intermédiaire d'une « médiation ». Il y a un *Autre*, incarné par un individu, une idée ou un concept, qui nous fait désirer une chose ou une personne. C'est à ce titre que Girard convoque Jules de Gaultier pour commenter Flaubert: « Une même ignorance, une même inconsistance, une même réaction individuelle semblent les destiner à obéir à la suggestion du milieu extérieur à défaut d'une auto-suggestion venus du dedans » (Jules de GAULTIER, *Le Bovarysme*, op. cit. p. 17.)

¹²⁷ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op. cit., p. 18.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁹ Ce thème est étudié en comparant *Don Quichotte* et *Madame Bovary*, in René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op. cit., pp. 15-67.

¹³⁰ Max SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, Aubier, collection Philosophie de l'Esprit, Paris, 1951, p. 89.

¹³¹ Rm, 7, 15.

¹³² René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op. cit., p. 30.

¹³³ *Ibid.*, p. 29.

monde imaginal sous la forme d'une « "parthénogénèse" de l'imagination »¹³⁴. Le bovarysme n'est autre qu'une tromperie de soi-même envers soi-même.

Pour comprendre le processus du bovarysme, on peut se référer à la distinction entre l'amour-désir et l'amour-passion. Est-ce qu'il existe un amour qui peut exister en dehors de toute idéalisation de son objet? Un amour qui ne « se fonde sur un accord parfait entre la raison, la volonté et la sensibilité »¹³⁵ est cornélien. L'amour-passion ne peut exister qu'en dehors du code social. La passion naît et existe même quand le désir a disparu. L'amour médiatisé est une tromperie, seul l'« amour véritable (...) ne transfigure pas »¹³⁶, c'est le seul qui ne soit pas illusoire. Pour sauver le sujet de cette tromperie « Girard préconise la sublimation »¹³⁷. Nous avons vu que c'est la sublimation, ou l'assomption, qui a permis au Vilain petit canard et à l'Idiot de la famille de se sauver de la situation. La mise en valeur de la sublimation a pour conséquence « sa propre libération »¹³⁸. En conclusion sur cette approche par l'amour, « pour Girard, toute forme de bovarysme, intimement liée au désir mimétique, finit par être condamnable, car l'authenticité humaine n'est, à ses yeux, réalisable que dans la paix et la sérénité, où le désir, et notamment le désir érotique, par définition bovaryque, n'a pas de place »¹³⁹. Girard, en accord avec Jules de Gautier, voit en Emma Bovary une incarnation exemplaire du bovarysme, « en écrivant [à Rodolphe], elle percevait un autre homme, un fantôme fait de ses plus ardents souvenirs, de ses lectures les plus belles, de ses convoitises les plus fortes ; et il devenait à la fin si véritable, et accessible, qu'elle en palpitait, émerveillée, sans pouvoir néanmoins le nettement imaginer, tant il se perdait, comme un dieu, sous l'abondance de ses attributs »¹⁴⁰.

Ce détour par la question de l'amour qui pose le désir mimétique comme une loi incontournable nous permet de comprendre l'essence du bovarysme comme « illusion d'autonomie »¹⁴¹. René Girard met en évidence un « désir métaphysique »¹⁴² qui n'est autre

¹³⁴ *Ibid.*, p. 31: « Le romantique défend une "parthénogénèse" de l'imagination. Toujours épris d'autonomie, il refuse de s'incliner devant ses propres dieux. Les poétiques solipsistes qui se succèdent depuis un siècle et demi sont une expression de ce refus ». Dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) et *Le Bouc émissaire* (1982), René Girard dénonce la modernité qui ignore ou néglige, comme le romantisme, le rôle capital joué par le médiateur dans la constitution du désir. Autrement dit, *romantique* est synonyme de « moderne ». *Romanesque*, par contre qualifie plus précisément les romans qui insistent sur le caractère mimétique. Fondamentalement la « vérité romanesque » est la révélation de la nature mimétique ou triangulaire de tout désir, révélation propre surtout aux romanciers des XIXe et XXe siècles.

¹³⁵ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, p. 33.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹³⁷ Per BUVIK, *Le principe Bovaryque*, in Jules de GAULTIER, *Le Bovarysme*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2006, p. 299.

¹³⁸ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, p. 36.

¹³⁹ Per BUVIK, *Le principe Bovaryque*, *op. cit.*, p. 300.

¹⁴⁰ Gustave FLAUBERT, *Madame Bovary*, cité par René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, p. 80.

¹⁴¹ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁴² Cette notion est mise en évidence par l'évolution de Cervantès à Flaubert en passant par Stendhal, in René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, p. 172-175: « Nous avons vu que le désir spontané est encore la nonne chez Cervantès; il est devenu l'exception chez Stendhal. Chez Cervantès le désir métaphysique se détache sur un fond de bon sens, chez Stendhal c'est le désir spontané qui se détache sur un fond métaphysique. Le désir triangulaire est devenu le désir le plus banal (...) Le désir métaphysique se fait toujours plus général. Chez Cervantès la révélation romanesque est centrée sur l'individu, chez Stendhal et les autres romanciers de la médiation interne l'accent se déplace

que le désir mimétique. Ce désir ne confère aucune valeur à son objet en lui-même, « se concevoir autre que ce l'on est » est une pure illusion dont l'origine est subjective et spontanée. Le bovarysme est finalement la suppression du monde réel au profit du monde imaginal.

Le problème du bovarysme, « consister pour un être à se concevoir autre qu'il n'est » réside dans le fait de se créer une superposition de « je » successifs. Dès lors, la difficulté est de repérer les différents « je » que se constitue le sujet par le fait de se « concevoir autre qu'il n'est ». Parmi ces différents « je » il convient de distinguer quel est le « je » véritable puisque se « concevoir autre qu'il n'est » appartient au « je ». Le bovarysme contient en lui-même un paradoxe. D'une part, il dénonce l'illusion, la tromperie; d'autre part, il montre que le sujet s'accomplit dans le changement par l'illusion, la tromperie. Mais le bovarysme est d'inspiration nietzschéenne dans le sens où c'est l'erreur qui est productrice du monde réel.

4.3. Une conscience nouvelle

Il convient désormais de débrouiller cette confusion des différents « je » introduits par le principe bovaryque. L'étude des rapports entre le monde imaginal et le monde réel et la doctrine de la justification chez Karl Barth nous a permis de rendre compte du fait majeur selon lequel la transformation se fait dans l'homme réel. Par conséquent, il n'y pas lieu de « se concevoir autre qu'il n'est » pour être changé. L'apôtre Paul surmonte le principe bovaryque d'une part en fondant la réalité d'un « je » libre en Rm 7, 1-6 et en exhibant la scission du « je » en deux: en Rm 7, 7-24 le « je » est incrédule et en Rm 8, 12-14 le « je » est justifié. Enfin, Rm 8 est déterminant pour comprendre le « je » de Rm 7 car il décrit l'homme justifié, c'est-à-dire la vie dans l'Esprit.

Il y a une scission entre deux « je », celui de l'incrédule et celui du justifié. De même que le monde imaginal est tiré du monde réel, le justifié est tiré de l'incrédule: « la foi parvient à comprendre la nature du péché en saisissant l'état dont nous avons été tirés, en

vers la collectivité. A partir de Flaubert, et en dehors de quelques cas tout à fait spéciaux, tels que *L'Idiot* de Dostoïevski, le désir spontané joue un rôle si mineur qu'il ne peut même plus servir de révélateur romanesque. L'exception flaubertienne conserve d'ailleurs une certaine signification sociale, indirecte et négative. Dans *Madame Bovary* les seules exceptions sont la paysanne des comices qui échappe au désir bourgeois par la misère et le grand médecin qui échappe par le savoir. Ces exceptions jouent un peu le même rôle que chez Stendhal; la vieille paysanne assure un contraste révélateur avec les bourgeois épanouis qui trônent sur l'estrade. De même, le grand médecin fait ressortir la nullité de Charles et de Homais, mais sa présence est trop silencieuse et trop épisodique pour porter le poids principal de la révélation. L'exception ne survit plus que dans les régions tout à fait excentriques de l'univers romanesque (...) Mme Bovary appartient aux régions « supérieures » du désir triangulaire; elle souffre les premières atteintes d'un mal qui débute toujours par la médiation externe (...) Flaubert ne dispose plus de la lumière stendhalienne; les électrodes se sont écartées et le courant ne passe plus. Les oppositions flaubertiennes relèvent presque toutes du type Rênal-Valenod, en plus vide et plus tête encore. Chez Stendhal le ballet des deux rivaux se déroulait en présence d'un témoin qui l'interprétait pour nous. Stendhal n'avait qu'à nous montrer le "rire intérieur" de Julien pour nous éclairer sur la conversion libérale de M. de Rênal. Chez Flaubert il n'y a plus de lumière, plus d'éminence d'où l'on dominerait la plaine ».

contemplant son passé »¹⁴³. Cette scission est le siège de deux contradictions. La première consiste en ce que vouloir le bien est à la portée du sujet en même temps que le fait que le sujet n'est pas habité par le fait de vouloir le bien. Pour Paul, la volonté n'est pas une « volonté bonne mais une volonté qui tend vers le bien, ce qui équivaut à la "vie" »¹⁴⁴. La deuxième contradiction tient au fait que l'homme justifié se plaint de sa situation alors qu'il ne devrait pas se plaindre puisque la foi lui permet de dépasser le stade de se plaindre.

Or, il se plaint car sa plainte se situe sur un plan autobiographique, à savoir que sa plainte n'existe que parce que le « je » se regarde de façon rétrospective, autrement dit il y a plainte parce que le « je » justifié se regarde en arrière vers le « je » incrédule. Le « je » est dissocié, c'est un « je » qui en regarde un autre, celui qui est devant regarde celui qui est derrière. La foi comprend l'homme pécheur en saisissant l'état dont il est tiré, en regardant son passé. Le sujet ne peut pas devenir le racheté au sens d'une rupture ontologique. Le « je » de l'incrédule et le « je » du justifié sont dans une seule identité, il y a continuité ontologique entre les deux états.

Nous pouvons résumer la scission des deux « je » sous la forme de l'opposition entre d'une part le « je » et la loi (« *En effet*, ce que je fais, je ne le connais pas, *car* je n'agis pas selon ce que je veux, *mais* je fais au contraire ce que je déteste »¹⁴⁵) et d'autre part le « je » et le péché (« *En effet*, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir; *car* le bien que je veux, je ne fais pas, *mais* le mal que je ne veux pas, c'est lui que j'accomplis »¹⁴⁶)¹⁴⁷. C'est Rm 7, 7-25 qui expose que la loi est la loi du péché par l'analyse que le « je » fait de la condition naturelle de l'existence en Adam sous la loi.

Qu'en est-il de la loi et du péché d'après Karl Barth? Il y a un face-à-face, un « vis-à-vis »¹⁴⁸ entre le don de grâce (invisible) et la loi (visible). Entre la loi et la grâce Barth utilise le vocabulaire de la rupture brutale: « nulle transition progressive »¹⁴⁹, « rupture brutale »¹⁵⁰, « écart infini »¹⁵¹. La loi, c'est-à-dire la religion, faisant partie du monde réel, est « une donnée parmi d'autres »¹⁵². Si la loi est le péché, alors du fait que la religion est une possibilité parmi d'autres, le péché devient lui aussi une possibilité parmi d'autres. Or le péché est un absolu, Barth le désigne comme « la possibilité de toutes les possibilités humaines comme telles »¹⁵³. Alors, le péché et la grâce sont les deux possibilités de toutes les possibilités qui se

¹⁴³ Hans CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, traduit en français par Étienne de Peyer, Éditions Labor et Fides, collection Nouvelle série théologique n° 21, Genève, 1969, p. 242.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 242.

¹⁴⁵ Rm 7, 15.

¹⁴⁶ Rm 7, 18b-19.

¹⁴⁷ Cette structure est exposée dans un tableau in François VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, Préface d'André Gounelle, Éditions Labor et Fides, collection Le monde de la Bible n° 43, Genève, 2001, pp. 150-151.

¹⁴⁸ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 234.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 233.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 234.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 234.

¹⁵² *Ibid.*, p. 233.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 234.

font face-à-face. La loi n'est pas le péché, elle montre le péché d'après Rm 7, 7b, elle est « la possibilité par laquelle le péché devient visible »¹⁵⁴.

Dès lors, les préceptes de la loi apparaissent: le Bien et le Mal, l'élection et la réprobation, le passé et l'avenir, le médiat et l'immédiat, le visible et l'invisible, le fini et l'infini, le Oui et le Non¹⁵⁵, « est survenue, à présent, cette vie de dualité, où Dieu, saisi comme le partenaire surpuissant de l'homme, et l'homme, en tant que partenaire impuissant de Dieu, s'opposent »¹⁵⁶. Cette dualité prend la forme dans notre expérience existentielle par la dualité monde imaginal et monde réel.

En reprenant l'ensemble du texte de Rm 7, 7-12

Que dirons-nous donc? La loi est-elle péché ? — Qu'ainsi n'advienne! Mais je n'eusse pas connu le péché, si ce n'eût été par [la] loi; car je n'eusse pas eu conscience de la convoitise, si la loi n'eût dit : « Tu ne convoiteras point ». Mais le péché, ayant trouvé une occasion par le commandement, a produit en moi toutes les convoitises, car sans [la] loi [le] péché est mort. Or moi, étant autrefois sans loi, je vivais; mais le commandement étant venu, le péché a repris vie, et moi je mourus; et le commandement qui était pour la vie, a été trouvé lui-même pour moi pour la mort. Car le péché, ayant trouvé une occasion par le commandement, me séduisit, et par lui me tua.

L'apôtre Paul montre que nous sommes trompés par la loi puisqu'elle nous donne l'occasion, par son commandement, de désigner le péché et, ainsi, de le commettre. La situation de l'homme est celle qu'il éprouve lorsqu'il se regarde dans le miroir, « je ne peux que détester ce que je fais; et par le miroir de ce que je fais, je me déteste moi-même qui le fais »¹⁵⁷. L'homme déteste ce qu'il fait et son image dans le miroir lui renvoie un homme qui fait ce qu'il déteste. L'homme est esclave du péché, ce qui a pour conséquence de scinder son « je » en deux.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 235.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 242 et 243.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 242.

¹⁵⁷ Franz J. LEENHART, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Éditions Labor et Fides, collection « Commentaire du Nouveau Testament », Deuxième série, 3e édition, Genève, 1995, p. 110.

CHAPITRE VIII

Questions disputées

Karl Barth aurait-il succombé à un « actualisme » déjà dénoncé lors du Concile de Trente? La grâce a un caractère actuel dans le mouvement de conversion du pécheur. L'action de Dieu, par la justification, le fait entrer dans un état nouveau, défini comme stable, ce qui est sa conversion, dénonçant du coup à la fois tout occasionalisme et tout actualisme¹.

1. Occasionalisme théologique et Actualisme théologique.

L'étude qui suit a pour objet de faire le point sur l'occasionalisme théologique de Barth, tel qu'il est exposé dans l'ouvrage de Jérôme Hamer qui a pour titre *Karl Barth*,

¹ Paul TIHON, « GRÂCE », *Dictionnaire de Spiritualité*, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guilbert, s.j., Beauchesne Éditeur, Paris, 1932-1995, tome VI, colonnes 701-750 (c. 733): « Il faut reconnaître d'abord ce caractère d'actualité de la grâce, calqué sur la diversité des mouvements de l'âme humaine; et on l'observe surtout là où l'homme est en marche vers la conversion, sans être encore converti (cf infra, préparation à la justification). Mais, là même, cette action divine tend à faire entrer l'homme dans un état nouveau et stable, en le transformant intérieurement. C'est ce que souligne le concile de Trente en face d'un "actualisme" un peu unilatéral: la justification y est décrite dans le vocabulaire biblique de la "nouvelle naissance" et du "transfert dans le royaume du Fils bien-aimé" (session VI, ch. 3), plus explicitement encore "comme un transfert de l'état dans lequel l'homme naît fils du premier Adam, à l'état de grâce et d'adoption des fils de Dieu par le second Adam, Jésus-Christ notre Sauveur" (ch. 4); elle n'est donc pas "simple rémission des péchés, mais aussi sanctification et rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons; par là, l'homme d'injuste devient juste, d'ennemi ami..; la justice de Dieu (est) reçue de lui en don qui nous renouvelle au plus intime de l'âme, et par là non seulement nous sommes considérés comme justes, mais nous le sommes vraiment"; la charité "est répandue par le Saint-Esprit dans les coeurs de ceux qui sont justifiés et y demeure inhérente" (ch. 7). La "grâce qui nous justifie" n'est donc pas "seulement faveur de Dieu" qui nous laisserait tels qu'avant, elle "demeure inhérente" dans les justifiés (can. 11, Denzinger, 1523-1524, 1528-1530, 1561 [795-796, 799-800, 821]; Foi catholique, 557-558, 562-565, 593). Non que cet état en devenant nôtre nous soustraie en quoi que ce soit à l'emprise divine: c'est toujours "le Christ Jésus lui-même (qui) communique constamment sa force aux justifiés... Cette justice est dite nôtre, parce que, inhérente à nous, elle nous justifie, et elle est aussi de Dieu, parce que Dieu l'infuse en nous par le mérite du Christ" (ch. 16, Denzinger, 1545-1547 [809]; Foi catholique, 579-580) ».

l'occasionalisme théologique de Karl Barth et sur la question de l'actualisme théologique de Barth, question résumée dans une affirmation du type « seul suffit au chrétien la lecture de la Bible et la lecture du journal quotidien ».

1.1. L'Occasionalisme théologique de Barth

Il faut se garder d'interpréter l'enseignement de Barth comme celui d'un théologien « systématique » et le lire plutôt comme un prophète qui présuppose le Credo, l'Église, la Révélation. L'erreur de Jérôme Hamer² a été de systématiser Karl Barth et de présenter son oeuvre comme un système doctrinal, aboutissant en cela à une impasse³ alors que Barth avait lui-même demandé que l'on lise son oeuvre majeure comme une « glose marginale »⁴.

L'occasionalisme théologique de Barth est le sous-titre de l'ouvrage de Jérôme Hamer qui s'attache tout spécialement à l'étude de la méthode dogmatique de Karl Barth. Le trait caractéristique de la théologie de Karl Barth est « la disjonction établie entre la Parole de Dieu et l'Écriture Sainte »⁵. Il s'agit là en fait d'une tentative de compromis entre la position de l'orthodoxie protestante (Martin Luther), laquelle identifie la Parole de Dieu avec l'Écriture, et la position spiritualiste qui déprécie la lettre pour se fonder exclusivement sur l'Esprit (de Thomas Münzer⁶). La thèse de Jérôme Hamer est que ce compromis échoue étant donné la définition que Barth donne de la Parole de Dieu. L'identification entre la Parole de Dieu et l'Écriture est le dogme fondamental du protestantisme même si « Luther en certains endroits se prononce pour plus de liberté »⁷. Barth fait coïncider la Parole de Dieu avec l'être même de

² Jérôme HAMER, *Karl Barth, l'occasionalisme théologique de Karl Barth, op. cit.* Hans Urs Von Balthasar considère que Jérôme Hamer juge Barth à partir de schémas philosophiques prétendus sous-jacents à sa théologie. Hans Urs Von BALTHASAR, *Karl Barth, Présentation et interprétation de sa théologie*, traduit de l'allemand par Éric Iborra, Éditions du Cerf, Paris, 2008, p. 101: « Pareillement [à Cornelius Van Til], dans la littérature catholique, nous trouverons peu de chose qui ne se plie pas à cette quelque peu simpliste et en tout cas commode "interprétation à rebours". Cela vaut avant tout de l'ouvrage, par ailleurs remarquable à bien des égards, de Jérôme Hamer, o.p., (1949) qui, complètement prisonnier des *Prolégomènes*, et les lisant à la lumière de ce qui les précède, n'a pas remarqué que les volumes ultérieurs de la *Dogmatique* contiennent beaucoup de choses qui vont plus loin, ou qui au moins interprètent la position des *Prolégomènes*, également d'un point de vue méthodologique et gnoséologique ».

³ Jean-Louis LEUBA, *Études Barthiennes*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1986, p. 45: « Le P. Hamer a pris l'oeuvre de Barth pour le "texte" même, et non pour la glose marginale. Il l'a considérée comme prétendant à embrasser la totalité de l'horizon théologique, et non comme une perspective particulière, bien que décisive, de cet horizon. En un mot: il a vu en Barth un systématiseur, et en sa *Dogmatique* une théologie complète ».

⁴ Georges BAVAUD, « Théologie protestante », *Revue thomiste*, XCIII, 1993, pp. 324-325: D'après Leuba, « il [Jérôme Hamer] n'aurait pas tenu compte de cet avertissement donné par Barth: "Ne considérez pas ma contribution à la discussion théologique... comme une entreprise qui voudrait faire concurrence aux théologies conservatrices, libérales... mais comme une sorte de note marginale, de glose qui, à sa manière, s'accorde et ne s'accorde pas avec ces grandes constructions, mais qui, j'en suis persuadé, perdrait son sens dès l'instant où elle voudrait être davantage, où elle revendiquerait sa place et voudrait faire figure de nouvelle théologie à côté des autres" ».

⁵ Jérôme HAMER, *Karl Barth, op. cit.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 20. Thomas Münzer est à l'origine « des premières manifestations de l'anabaptisme, éléments d'une doctrine qui devait appartenir à un vaste ensemble apocalyptique. La secte, contre laquelle Luther devra tant lutter, prêchera l'établissement du règne du Christ sur terre dans une sorte de communauté de "spirituels" où rien ne serait possédé en propre. Les lois et les autorités y seraient superflues, puisque chaque chrétien vivrait conformément à la loi nouvelle inscrite dans sa conscience. Dans cet amalgame, l'élément principal était certes la suppression de l'Écriture au profit du seul Esprit ».

⁷ Jérôme HAMER, *Karl Barth, op. cit.*, p. 17.

Dieu, sa théologie consiste à remplacer le mot « Verbe » par « Parole de Dieu » dans le prologue de Jean⁸. Dès lors, la révélation n'est pas communication d'une vérité à la raison humaine mais elle est présence, présence de Dieu à l'homme. Cette présence est un « événement » par nature incommunicable, « sans dissiper nos ténèbres »⁹, ténèbres qui forme un « voile qui couvre toute révélation en devient finalement le véhicule »¹⁰. La révélation se fait par une présence divine qui nous reste opaque. Dans ces conditions, Barth affirme que l'homme ne peut saisir quoi que ce soit à la Parole de Dieu, il n'y a « aucun rapport entre une humanité complète et la révélation »¹¹. L'homme est doué d'une conscience responsable, il est apte à la vie en société, il entre en relation avec d'autres êtres doués des mêmes possibilités. Barth refuse de mettre la personnalité divine sur le même plan. L'homme peut rester sourd, muet, impuissant devant Dieu, cela malgré l'intégrité de son être personnel, l'activité de son intelligence, la responsabilité de sa conscience. Nous en avons une preuve *a contrario* dans le fait que le Christ est venu sauver les nouveaux-nés, les déficients mentaux, toutes personnes humaines qui n'ont aucune capacité à entrer en relation avec les autres, et donc *a fortiori* avec Dieu. En fin de compte la foi est le seul lieu où s'établit le contact avec la révélation, le révélé. Il a lieu dans la foi et qu'est-ce que la foi? C'est l'événement de la Parole de Dieu. Et, enfin, dans la foi ce n'est pas l'homme qui connaît Dieu, c'est Dieu qui connaît l'homme, « le noeud de la question est là: la connaissance de foi s'identifie avec l'événement de la Parole de Dieu »¹². Dire que La Parole de Dieu est événement a une conséquence ecclésiologique: l'Église est l'Église de la Parole de Dieu. On voit l'évolution: Chez Luther la foi est relation, chez Calvin la foi est un don, chez Barth la foi est intermittence; chez Luther l'Église est l'Église de la foi, chez Calvin l'Église est l'Église des prédestinés, chez Barth l'Église est l'Église de la Parole de Dieu.

A ce niveau, il faut distinguer deux sens à « Parole de Dieu ». Elle est événement spontané et discontinu, événement imperceptible et mystérieux. Ensuite, elle est témoignage, c'est-à-dire livrée dans l'Écriture. Sur la Parole de Dieu comme événement se fonde l'Église invisible, sur la Parole de Dieu communiqué par l'Écriture se fonde l'Église visible. On appartient à l'Église invisible par la foi entendue au sens d'événement, on appartient à l'Église visible au sens de l'accès l'Écriture, « l'appartenance à l'Église visible est un saut dans l'inconnu »¹³.

Or, qu'en est-il de l'événement, qu'est-ce qu'un événement? Un événement n'est pas un point singulier dans le sens infinitésimal, il est toujours un ensemble comprenant des éléments. D'autre part un événement se désigne par un des termes de cet ensemble¹⁴. Si l'on

⁸ Jn 1, 18: « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu ».

⁹ Jérôme HAMER, *Karl Barth, op. cit.*, p. 34.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹¹ *Ibid.*, p. 43.

¹² *Ibid.*, p. 56.

¹³ *Ibid.*, p. 139.

¹⁴ C'est ce que montre Alain BADIOU, *L'être et l'événement*, Éditions du Seuil, collection l'ordre philosophique, Paris, 1988. On peut dire que « Révolution française » désigne un ensemble comprenant des éléments comme: la France entre 1789 et 1794, les électeurs des États généraux, les paysans de la

se pose la question de savoir ce qu'il en est de l'événement et de sa situation, nous voici confronté à une indécidabilité: pour situer un événement, il faut être extérieur à son lieu, or l'événement est un des éléments de l'ensemble qui le constitue, donc le lieu dans lequel on l'examine est intérieur à l'événement: « on voit donc clairement la racine de l'indécidabilité: c'est que la question est circulaire »¹⁵. L'événement est toujours un « il y a eu » qu'il faut reconstruire¹⁶ et son essence est d'être indécidable¹⁷. Ceci se vérifie facilement lorsqu'on fait la lecture d'un événement à rebours pour se poser la question de sa cause, alors on hésite entre le hasard et la nécessité.

Qu'en est-il de la Parole de Dieu? « Elle est la Parole ; c'est-à-dire un événement »¹⁸. Karl Barth nous dit deux choses. D'abord par le fait de la révélation, l'Écriture est la Parole de Dieu et par le fait de la prédication, la Parole de Dieu est contenue dans l'Écriture. Barth a parfaitement compris ce qu'est un événement: la Bible est la Parole de Dieu en même temps que la Bible contient la Parole de Dieu. On peut dire de la Parole de Dieu qu'elle est événement, « ainsi la Bible devient Parole de Dieu, et le mot "est" dans la proposition donnée "la Bible est la Parole de Dieu" concerne son être dans ce devenir »¹⁹.

Par conséquent, s'agissant de l'oeuvre de Dieu, on ne peut pas dire que Barth « considère cette grâce comme un jeu de Dieu qui l'octroie et la retire, soulève l'homme et le laisse retomber sans autre raison que l'exercice de sa pleine souveraineté »²⁰. C'est du point de vue de l'homme que l'événement de la Parole de Dieu est indécidable. Pourtant, s'agissant de la Parole de Dieu, Hamer parle bien de « la succession des événements qui constituent l'histoire du salut humain »²¹ qu'il comprend donc comme événement dans le sens d'un ensemble de termes, mais il ne saisit pas la Parole de Dieu comme comprise dans l'Écriture, donc dans le sens complet d'événement. De plus la Parole de Dieu n'est pas seulement événement mais aussi être de Dieu, « La Parole de Dieu n'a pas besoin d'être complétée par une action. Elle est elle-même l'acte de Dieu »²². Puis Barth apporte une précision importante,

Grande Peur, les sans-culottes des villes, le personnel de la Convention, les clubs des jacobins, le prix des subsistances, la guillotine, les massacres, les Vendéens, les assignats, *la Marseillaise*, une ambiance glacée, etc... auxquels l'historien peut ajouter tous les faits que cette période comporte. Que signifie la déclaration de Saint-Just en 1794 selon laquelle « la Révolution est glacée »? Cela veut dire deux choses pour l'événement « Révolution française »: d'une part « glacée » désigne un ensemble de faits traduisant un climat général qu'on peut qualifier par ce terme, d'autre part « glacée » est pris dans l'un des éléments de l'ensemble. On désigne toujours un événement par un des termes de l'ensemble que désigne cet événement. Cf. Alain BADIOU, *L'être et l'événement*, *op. cit.*, p. 201. De même nous pouvons dire que l'ensemble des paroles de l'Ancien Testament, les textes évangéliques, la prédication consistent la Parole de Dieu. Et, si nous disons, par exemple, « Les Béatitudes » (c'est-à-dire un élément de cet ensemble), elles désignent en elle-même la Parole de Dieu.

¹⁵ Alain BADIOU, *L'être et l'événement*, *op. cit.*, p. 202.

¹⁶ *Ibid.*, p. 213.

¹⁷ *Ibid.*, p. 215.

¹⁸ Karl BARTH, *Dogmatique*, *op. cit.* 1, p. 58.

¹⁹ *Ibid.*, p. 106.

²⁰ *Ibid.*, p. 131.

²¹ *Ibid.*, p. 131.

²² *Ibid.*, p. 139.

non relevée par Hamer, en résumant cette particularité sous la terminologie de « Contemporanéité contingente »²³:

« Contemporanéité contingente » avons-nous dit, pour souligner son caractère d'action, d'événement. Il faudrait même parler d'une double contingence. Car aussi bien dans la relation de la révélation à l'Écriture que dans celle de l'Écriture à la prédication; aussi bien lorsqu'on considère Dieu qui parle comme un *illic et tunc* contingent que lorsqu'on considère l'homme qui écoute — il s'agit d'un *hic et nunc* contingent²⁴.

1.2. L'Actualisme théologique de Barth

Il semble que nombre de prédicateurs soient tentés par un « actualisme »²⁵ qui se traduit par une prédication ne traitant que du fait quotidien en ne faisant référence qu'à l'Écriture, « tels se montrent maints prédicateurs dans leurs chaires. Bible dans une main, journal dans l'autre, comme ils y furent invités jadis par un théologien qui — ils n'y prennent pas suffisamment attention — possédait une ample et solide culture historique »²⁶. L'Écriture et l'actualité du jour suffisent à la prédication. Elle permet, à elle seule de traiter et comprendre les faits immédiats, ceux de l'actualité courante, aux questions qui se posent au

²³ *Ibid.*, p. 145.

²⁴ *Ibid.*, p. 145.

²⁵ Giovanni BUSINO, « Quelques publications italiennes de méthodologie de l'Histoire, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XVIII, 1956, pp. 439-456 (p. 449, n. 3) « Actualisme » définit en Italie cette philosophie qui ramène l'esprit à l'acte. Le principal élaborateur de cette philosophie est Giovanni Gentile ». Maurice CORVEZ, « Chronique de philosophie », *Revue thomiste*, LXXVI, 1976, pp. 647-679 (p. 672): « Gentile professe une philosophie de l'immanence qui récuse à la fois le réalisme et l'idéalisme de ses prédécesseurs, depuis Platon jusqu'à Hegel. A ses yeux [de William A. SMITH, à propos de son ouvrage *Giovanni Gentile, On the Existence of God*, dont il est question dans cette chronique], nul d'entre eux-ci n'a réussi à surmonter le dualisme du sujet et de l'objet. Seul l'actualisme gentilien y parvient en ramenant la totalité du réel à l'acte même de penser, acte éternel et universel en perpétuel devenir, et qui est la vie même de l'homme. Le sujet et l'objet forment ainsi une unité absolue, un acte pur, antérieur à tout, créateur de son objet ». Michèle-F. SCIACCA classe Giovanni Gentile parmi les néo-hégéliens italiens, cf. Michèle-F. SCIACCA, *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, Éditions Mouton, collection « Philosophie de l'Esprit », Paris, 1950. Le motif central de la spéculation de Gentile tient au fait que c'est la pensée qui pose l'objet, « la pensée est la réalité, la réalité est la pensée » (p. 65). En disciple de Hegel, Gentile affirme que la pensée est tout l'Esprit: « la pensée en acte absorbe en sa totalité le contenu de la pensée » (p. 65). En dehors de l'acte de pensée il n'y a pas d'objet, « le Je a conscience de l'objet en tant qu'il a conscience de soi dans l'acte par lequel il pense cet objet (auto-conscience) » (p. 65). L'auteur fait un développement pour exposer l'idéalisme absolu de Gentile (pp. 65-66), sa pensée est un totalisme absolu, au point qu'« il transposait à l'État la formule que saint Paul appliquait au Christ: ce n'est plus moi qui vis en lui, c'est lui qui vit en moi » (Christian GODIN, *La Totalité, op. cit.*, 6, *L'Histoire*, p. 133). Dieu n'est pas transcendant, l'homme s'incline devant Dieu comme « création de son imagination » (Michèle-F. SCIACCA, *Le problème de Dieu, op. cit.*, p. 65). Gentile articule art, religion et philosophie comme Hegel, sauf qu'il récuse l'argument ontologique, la « pensée est acte, concrète, par suite médiate » (p. 67). Le réel est dissous dans la pensée, Gentile revendique l'« actualisme », « on ne peut être aujourd'hui chrétien "sans s'engager sur la voie de l'actualisme", l'actualisme étant l'unique position idéaliste chrétienne » (p. 67). Gentile « appelait sa pensée "actualiste", "méthode de l'immanence absolue" » (Giovanni Gentile, *L'esprit, la vérité et l'histoire*, textes choisis et traduits par J. Moreau, Éditions Mouton, 1962, p. 20, cité par Christian GODIN, *Ibid*, p. 183). Michèle-F. SCIACCA poursuit son étude en écrivant que Gentile ne peut se déclarer catholique comme il l'affirme par rapport à des formulations comme « l'Église est "une communauté illimitée" » (p. 70) ou « chacun est catholique à sa façon » (p. 70). Gentile met sur le même plan « un courant de pensée, qui est une manifestation de l'esprit humain, et une doctrine révélée par Dieu » (p. 71).

²⁶ Pierre PETIT, « Notes sur l'histoire en protestantisme aujourd'hui », *Études Théologiques et Religieuses*, 57, 1982, p. 564.

jour le jour. Le théologien qui a « jadis » invité ces prédicateurs semble être Karl Barth dont certains propos vont dans ce sens: « On peut dire qu'à la lumière de la parole humaine de la Bible, une promesse repose sur la parole humaine en général. En regard de cette promesse, la lecture d'Homère, de Goethe ou même du journal quotidien prend un sens tout nouveau »²⁷. L'actualisme traduit le fait que l'Écriture est présente et agissante directement dans la vie quotidienne sans référence au cours de l'histoire.

Hans Urs Von Balthasar présente le problème en affirmant que pour Barth la dialectique est une méthode possible pour la théologie dont la fonction est d'orienter son regard vers l'objet qu'elle étudie²⁸. Celle-ci n'étant que méthode ne permet pas d'accéder au contenu de cet objet, elle ne fait qu'éveiller l'attention, et donc « au delà [de la dialectique], se pose toujours le problème de l'expression conceptuelle de ce contenu [de la dialectique]: problème qui n'est plus de méthode, mais qui touche à la substance de *l'id quod* théologique. Karl Barth a tenté de répondre aux exigences de ce problème inévitable en appliquant au donné religieux un système de catégories conceptuelles que l'on peut désigner dans son ensemble sous le nom d'actualisme théologique »²⁹. Une autre présentation de l'actualisme théologique de Barth consiste à le faire dériver de sa conception de l'Esprit Saint qui habite l'homme justifié parce qu'il est une oeuvre déjà réalisée dans le Christ³⁰. Par conséquent, il s'exprime quotidiennement dans notre vie. Ceux qui dénoncent l'« actualisme » de Barth considèrent que l'action de l'Esprit n'est plus dans la catégorie de l'Être mais dans celle de l'Événement³¹, raison pour laquelle Hans Urs Von Balthasar traite la question de l'actualisme

²⁷ Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit. 4, p. 15. Pierre Petit évoque « diverses formes et leurs variantes, quelles que soient leurs composantes, post-barthiennes ». cf. Pierre PETIT, op. cit., p. 564.

²⁸ Hans Urs VON BALTHASAR, « Deux notes sur Karl Barth », *Recherches de Science religieuse*, XXXIX, 1948, pp. 92-111.

²⁹ *Ibid.*, pp. 101-102.

³⁰ Jean-L. WITTE, « ESPRIT SAINT. VI. Le Saint-Esprit dans la spiritualité des Églises séparées », *Dictionnaire de Spiritualité*, op. cit., tome IV, colonnes 1246-1333 (c. 1330): « K. Barth développa très tôt une pneumatologie fondée sur 2 Cor. 3, 17, compris comme l'expression de la souveraineté de l'Esprit Saint, c'est-à-dire de sa domination personnelle sur la création et l'humanité. Le vieil homme, dit le jeune Barth, avec ses actions et ses tendances, doit être jeté sous le jugement accablant de Dieu pour que l'homme nouveau, en qui habite l'Esprit, vive par pure grâce et fasse ainsi apparaître l'absolue souveraineté de l'Esprit. Cependant, le point central de cette théologie se déplace peu à peu de l'homme à racheter, placé sous le jugement divin, vers le Christ, déjà jugé et glorifié. Dans le Christ Jésus, Dieu a réconcilié le monde avec lui. Cette ouverture de Dieu dans le Christ est crue dans l'Esprit Saint. K. Barth insiste de plus en plus sur le fait que l'oeuvre de la rédemption est déjà réalisée dans le Christ (Barth réserve le mot "rédemption" pour l'achèvement de l'oeuvre rédemptrice après le jugement dernier et emploie ici en réalité le terme de "réconciliation objective"). Cette oeuvre était déjà établie de toute éternité dans la libre décision concernant le Christ préexistant, de sorte que sa théologie en acquiert un caractère christologique excessif. La rédemption subjective (ce que Barth appelle la "réconciliation subjective") n'est autre chose que "connaître, reconnaître et confesser" l'acte salutaire de Dieu, déjà réalisé dans le Christ, en qui nous sommes déjà l'"homme nouveau" (*Die kirchliche Dogmatik*, t. 4, 1e p., p. 839). L'Esprit Saint, habitant dans l'homme justifié, ne cause que cette connaissance, reconnaissance et confession ».

³¹ Jean-L. WITTE, op. cit., colonnes 1246-1333 (c. 1330): « L'influence de l'"actualisme" barthien a conduit de nombreux théologiens oecuméniques à concevoir cette action de l'Esprit comme un "événement", formant à tout moment les croyants à la communauté unique du Christ dans le Saint-Esprit, qui s'accompagne de la négation plus ou moins radicale d'une participation continue au Christ glorifié, — oeuvre de l'Esprit —, par l'Église et son autorité. L'apostolicité de l'Église est comprise simplement comme l'impulsion missionnaire universelle, produite par l'Esprit et suscitée sans cesse: il arrive que l'être de l'Église soit identifié à cette apostolicité dynamique ».

de Barth dans une deuxième partie de son article sous le titre « Être et Événement »³². Enfin, Jérôme Hamer explique l'« actualisme » de Barth par rapport à sa conception de la Parole de Dieu³³. Dans la parole humaine on peut distinguer un fond et une forme. La forme est la locution, l'assemblage de mots et de phrases proprement dits, le fond est constitué par l'ensemble des idées transmises dans le message. Lorsqu'un homme prononce une parole, elle reste dans la mémoire de ceux qui l'ont entendu, ils peuvent la répéter, elle constitue un témoignage. La parole humaine a une existence propre. La Parole de Dieu a un statut différent. En Dieu, la forme et le contenu sont identiques. Contrairement à la parole humaine, lorsque le locuteur (Dieu) ne parle plus, alors sa Parole (son contenu) a disparu. La Parole est une personne, elle n'est pas un message qui nous est transmis et que l'on peut redire. Elle est personne à la fois dans sa forme et dans son contenu. Cette personne, c'est le Christ qui est à la fois son enseignement et l'acte d'enseigner: « ce que le Christ dit, c'est (encore) lui-même »³⁴. Ainsi, la parole humaine et la Parole de Dieu sont toutes les deux actuelles mais en des sens différents. La parole humaine est actuelle au moment où elle est dite et son contenu demeure puisqu'un autre qui l'a écoutée peut la redire. La Parole de Dieu est actuelle, dans le sens de contemporanéité³⁵, elle nous met en présence de Dieu, dans une référence immédiate, « que la Parole de Dieu soit acte de Dieu, cela fait ressortir d'abord son caractère de contemporanéité contingente »³⁶. Du coup, qu'il s'agisse de Jérémie, Jésus, Paul ou Luther (entre autres), « nous pouvons [les] fréquenter comme de véritables contemporains »³⁷. Jérôme Hamer condamne l'actualisme de Barth en développant un argumentaire selon lequel le croyant ne trouve pas Dieu par un retour au passé³⁸. Or, Barth avait indiqué que « chaque fois que la Parole de Dieu nous est révélée dans sa contemporanéité, elle devient susceptible d'une connaissance historique »³⁹. Il est vrai qu'on peut difficilement imaginer que se rendre contemporain d'un événement passé occulte, ou efface, la connaissance historique que l'on peut en avoir.

Si Hans Urs Von Balthasar présente la question sous le titre « Être et Événement », c'est précisément pour montrer que cette question est du domaine philosophique autant que théologique d'une part et qu'il est trop caricatural de penser qu'entre nature et grâce il y

³² Hans Urs VON BALTHASAR, « Deux notes sur Karl Barth », *op. cit.*, pp. 101.

³³ Jérôme HAMER, *Karl Barth, op. cit.*

³⁴ *Ibid.*, p. 32.

³⁵ *Ibid.*, p. 32: « En dehors du face à face qui met en présence immédiate le Christ et le chrétien, en dehors de ce contact actuel de deux personnes dont l'une parle et l'autre écoute, il ne peut y avoir d'authentique Parole de Dieu. Sous une forme à peine différente, tel est encore le contenu du thème de la contemporanéité (*Gleichzeitigkeit*) qui joue un si grand rôle dans la théologie de Kierkegaard et dans celle de Barth ».

³⁶ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 1, p. 140.

³⁷ *Ibid.*, p. 142.

³⁸ Jérôme HAMER, *Karl Barth, op. cit.*, p. 32: « L'actualisme de Barth s'oppose donc à toute immanence réelle et continue. La vie chrétienne n'est que l'aboutissement d'un acte ou d'une série d'actes de Dieu. En elle-même elle n'a pas de consistance. Elle n'est pas, comme la grâce ou la révélation de la théologie catholique, un don octroyé autrefois par Dieu et maintenu dans l'existence par son soutien constant. Non, elle n'est qu'une suite de moments, une ligne formée par une juxtaposition d'événements: les interventions de la Parole de Dieu ».

³⁹ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 1, p. 149.

aurait la « nature » qui est dans la catégorie de l'« Être » alors que la grâce serait dans la catégorie de l'« Événement ». Mais surtout, c'est pour montrer que Karl Barth ne se situe pas dans une ligne d'un « actualisme pur »⁴⁰. Il y a, certes, dans l'histoire de la pensée, une direction générale qui a fait passer la philosophie d'une philosophie de l'« essence » à celle de l'« existence », de la Nature à l'Histoire, du général à l'individuel, de la réflexion à la volonté. Ces évolutions ont été suivies sur le plan théologique, elles ont marqué aussi un durcissement entre des positions confessionnelles différentes (catholiques et protestants). La théologie est passée du conceptuel au volontaire (Thomas d'Aquin et Duns Scot), d'un essentialisme naturel à un existentialisme personnel, de la nécessité à la liberté.

Selon Hans Urs Von Balthasar, « l'image de Dieu que trace Barth est évidemment d'un modèle à prédominance volontariste — mieux: personnaliste »⁴¹ pour deux raisons: il utilise volonté dans le sens d'équivalent à personne et l'aséité devient liberté. Dieu est conçu comme un être de liberté souverain. La liberté divine est une détermination de Dieu, elle est à la fois « suprême nécessité » et « suprême hasard », en Dieu les deux coïncident. La « coïncidence » est le maître mot utilisé par Barth pour exprimer l'identité du libre et du nécessaire, du vouloir et du savoir, sans qu'aucun des deux termes ne prime sur l'autre. Barth précise qu'il ne s'agit pas d'un « paradoxe », ni d'une « coïncidentia oppositorum », mais qu'il s'agit de la simple expression de la déité de Dieu, « car le fait que, selon la propre science qu'il possède de lui-même, l'homme existe simultanément dans deux domaines, celui de l'être, où il se pense, et celui de la décision, où il se fait, celui de la communauté avec tout ce qui est, et celui de la liberté; le fait qu'il peut passer de l'un à l'autre sans pourtant cesser de rester dans celui qu'il semble avoir quitté »⁴². Ici, tout est dit sur le fait que pensée et acte comme être et agir existent de façon simultanée. Par conséquent l'essentialisme ne prime pas sur l'existentialisme pas plus que l'inverse.

Barth développe ce point de vue sur plusieurs plans dans la partie de la Dogmatique qui traite de l'anthropologie⁴³. Au plan cosmologique, « Le ciel correspond manifestement à l'être et au faire de Dieu. Et la terre correspond à l'être et au faire de l'homme. Enfin la coexistence du ciel et de la terre correspond à l'alliance dans laquelle l'être et le faire de Dieu et de l'homme coïncident »⁴⁴. Au plan des oeuvres du Christ et de sa personne « l'oeuvre du Sauveur, que l'on doit dire ce qu'il faut dire de Jésus lui-même: à savoir qu'elle est identique à sa personne agissante et que, par conséquent, l'auteur de l'action et l'action coïncident ici parfaitement »⁴⁵. Au plan noétique, « La connaissance de Dieu et celle de l'homme se conditionnent mutuellement, et elles coïncident en ce sens que la première doit précéder la seconde »⁴⁶. Au plan de la temporalité, lorsque Jésus apparaît à

⁴⁰ Hans Urs VON BALTHASAR, « Deux notes sur Karl Barth », *op. cit.*, p. 106.

⁴¹ *Ibid.*, p. 104.

⁴² Karl BARTH, *Dogmatique*, *op. cit.*, 11, p. 104.

⁴³ cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, *op. cit.*, 11, 12 et 13 dont le sujet traité a pour titre « La créature ».

⁴⁴ Karl BARTH, *Dogmatique*, *op. cit.*, 11, p. 11.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 79. cf. Jean CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, Éditions Kerygma, Aix-en-Provence, Éditions Farel, Marne-la-Vallée, Livres premier et second, 1978 et 1995, I, 1, 1, pp. 3-4: « Comment la

Thomas⁴⁷ il y a coïncidence entre un événement de foi et la présence de Jésus: « Dieu lui-même, l'objet et la cause de la foi, est entré en scène dans la personne de l'homme Jésus ressuscité. Il y a parfaite coïncidence entre les deux faits. Cet événement a eu lieu: tel est le contenu particulier du souvenir que les apôtres ont gardé des quarante jours »⁴⁸. Au plan du vouloir et de l'agir, il n'y a aucune contradiction. En Dieu volonté et action coïncident, la création est une oeuvre qui conjoint action et volonté dans laquelle Dieu informe et ordonne simultanément: « que Dieu viole ou même abolisse par là telle loi ontique de la création est d'emblée exclu; car cela signifierait qu'il y a contradiction en lui entre le vouloir et l'agir »⁴⁹. Il y a aussi coïncidence de l'histoire sainte et de l'histoire universelle⁵⁰ car il y a coïncidence de l'unité et de l'ordre, « à partir de là, le devenir des êtres et des choses ne peut plus apparaître comme un mouvement informe d'événements quelconques et sans but; au contraire, il prend une forme précise: l'unité et l'ordre qui le caractérisent coïncident avec l'unité et l'ordre qui régissent dans le cadre de l'histoire sainte, et le Seigneur qui le dirige devient identique au Seigneur qui gouverne cette histoire — le roi d'Israël »⁵¹.

La question de l'actualisme se résume de la façon suivante: la révélation est-elle révélation de l'« acte » de Dieu ou de l'« Être » de Dieu? S'il s'agit de l'acte de Dieu, le contenu de la révélation de Dieu est réduit à sa manifestation « révélateur, révélation et révélé » et l'incarnation n'est alors que « l'état concret de ce processus de révélation, et la grâce, que la possibilité subjective de la révélation »⁵². Or, Barth, sur une critique d'Erich Przywara selon laquelle son oeuvre souffre « d'une "pénible" réduction »⁵³ fait la distinction entre « Dieu en soi » et « Dieu pour nous », c'est-à-dire entre l'histoire éternelle de Dieu et l'action temporelle de Dieu:

connaissance de Dieu et de nous sont conjointes, et du moyen de cette liaison ».

⁴⁷ Jn 20, 27ss.

⁴⁸ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 12, p. 134.

⁴⁹ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 13, p. 125. cf. Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 11, p. 161: « La volonté de Dieu à l'endroit de sa créature est une volonté à la fois agissante et révélatrice, vivifiante et illuminatrice — on ne saurait séparer ces deux aspects, ni exalter le premier au détriment du second. En conséquence, l'objet même de l'élection gratuite est à la fois une créature qui agit et parle concrètement: elle agit en parlant et elle parle en agissant, elle est l'origine de la vie et l'origine de la lumière au sein du monde créé ».

⁵⁰ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 23. Dans ce volume qui traite de « la gloire du médiateur », les parties 2 (« la lumière de la vie ») et 3 (« Jésus est vainqueur ») traitent de « la réconciliation comme révélation » (p. 40). L'ensemble, en une grande fresque narrative, se présente comme l'histoire sainte qui vient prendre place dans l'histoire universelle dans un style qui rappelle la forme du théâtre du monde de Hans Urs von Balthasar (cf. *La Dramatique Divine*). Jésus-Christ, comme sujet agissant de l'histoire entre en scène (p. 84). L'histoire de Jésus-Christ est l'histoire de Dieu qui entre sur la scène du monde (p. 84). Ensuite, prennent place les récits des drames de l'histoire (p. 148). Puis vient le *theatrum gloriae Dei* (pp. 151, 164 et 166). Le héros du drame entre en scène (p. 187) pour accomplir l'issue du drame (p. 189). Le drame se déroule entre conflit et événement (p. 195). Le texte expose clairement le caractère dramatique du combat (pp. 190 à 196). Nous sommes ensuite dans le tableau (p. 198). Dans cet événement, Jésus-Christ se place en face de l'homme (p. 199) d'où vient la confrontation avec Jésus-Christ. Le combat est celui de l'opposition de la connaissance et de la non-connaissance qui se produit au sein de l'existence humaine (p. 214). Le combat (pp. 259ss.) consiste en l'offensive de la lumière contre les ténèbres (p. 260). Nous sommes spectateur du théâtre du monde (p. 267) et du cours de l'histoire (p. 267).

⁵¹ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 13, p. 189.

⁵² Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 1, p. 167.

⁵³ *Ibid.*, p. 167.

Alors il apparaît non seulement fécond mais nécessaire de distinguer nettement et rigoureusement entre la Trinité telle que nous pouvons la connaître dans la Parole révélée, écrite et prêchée, et la Trinité immanente à Dieu; donc, entre « Dieu en soi » et « Dieu pour nous », entre « l'histoire éternelle de Dieu » et son activité temporelle. Alors il faut toujours nous rappeler que le « Dieu avec nous » n'est pas un état de Dieu que nous pourrions définir et affirmer en partant de la participation de l'homme à la révélation, mais qu'il est une action, un pas que Dieu fait à la rencontre de l'homme, lequel, et par ce seul acte, devient participant de la révélation⁵⁴.

Pour conclure, il faut reconnaître avec Hans Urs Von Balthasar, que la révélation, pour Barth est un événement qui n'est pas à regarder dans l'actualité de notre vie, au sens quotidien ou temporel, mais qu'elle est événement dans le sens où elle nous permet de dépasser notre condition humaine dans son immanence. La révélation est « acte » dans le sens d'un « acte total » comme décision divine irrévocable. Du point de vue de Dieu il y a continuité et discontinuité du point de vue humain, « dès lors va s'apaiser la hantise inquiète d'un pur "actualisme", qui semblait être et qui fut d'abord celui de Barth »⁵⁵.

2. À propos de la formule « *Simul Peccator et Justus* »

La formule « à la fois pécheur et juste » est reprise dans la catégorisation de notre conception du sujet en tant qu'*ego interrogans* avec les stades bascule du regard, traversée du miroir et brise-glace. Le sujet comme *Simul peccator et justus* est inversion totale, face-à-face et épreuve.

2.1. L'inversion totale

La formule « à la fois pécheur et juste » pourrait laisser penser que nous sommes à la fois nous-même et notre contraire. Or, dans le miroir, même si nous nous voyons autrement, dans un inversion, cette inversion est toujours partielle. En effet, nous nous reconnaissons et si nous ne nous voyons jamais tel que nous sommes nous ne nous voyons pas comme étant un « non-moi ». « Moi » dans le miroir n'est pas un « anti-moi », mon monde imaginal a quelque chose à voir avec mon monde réel, il ne serait pas un « anti-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁵ Hans Urs VON BALTHASAR, « Deux notes sur Karl Barth », *op. cit.*, p. 110. Même si Hans Urs von Balthasar tempère le « pur actualisme » dans cet article de 1948, il confirmera plus tard, *in* Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, *op. cit.* que « le caractère profondément existentiel de la dogmatique de Barth est fondé sur les catégories de l'actualisme sur lesquelles s'appuie tout le reste. C'est l'actualisme seul qui justifie, à l'intérieur de cette pensée, l'audace de la doctrine de la prédestination. L'un et l'autre vont de pair. Une théologie qui tendrait à amoindrir ou à exclure la dimension d'événement au profit d'une simple "vision essentialiste" des vrais contenus et faits aurait perdu le "droit" à cette lumière centrale » (p. 326). « Être et nature sont, dans ce qu'ils ont de plus intime, événement et histoire, et c'est parce qu'ils sont cela qu'ils sont encore être et nature » (p. 350). Il montre comment s'articulent être et agir dans la théologie de Barth: « agir opposé à être: dans la mesure où être est une catégorie universelle tandis qu'agir est une grandeur qui, en tant que véritablement concrète, ne peut être finalement atteinte par aucune conception. Et Dieu est justement acte pur: pure décision-action » (p. 169), « La dogmatique actuelle s'habitue donc à comprendre Dieu non seulement comme *actus purus* [acte pur], mais aussi comme *actio pura* [action pure], sans pour autant nier ou négliger sa "nature" divine » (p. 493), ainsi il peut dire que « le caractère événementiel de l'être n'exclut pas son caractère naturel mais au contraire l'inclut, comme condition de possibilité d'être événement » (p. 492).

monde »⁵⁶. La formule n'est pas une contradiction pure, ontique, dans le sens où le blanc est noir, et le noir est blanc. Karl Barth écarte cette interprétation: « c'est en "étant ennemis" que nous sommes "réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils" et, à aucun moment, cette présupposition dialectique ne saurait se durcir, se lignifier, se muer en une donnée immédiate »⁵⁷, en se fondant sur selon l'apôtre Paul pour qui « en effet, si, étant ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils »⁵⁸.

Nous ne sommes pas des êtres dont la contradiction serait un élément constitutif. Nous sommes pécheurs, la nature de l'homme est d'être pécheur et par là ennemi de Dieu, « dans la mesure où nous ne sommes pas justes devant Dieu [...] nous nous trouvons, en effet, en état de guerre avec lui »⁵⁹. La formule « pécheur et juste » n'est pas à comprendre comme étant habitée d'une contradiction interne mais comme « l'homme est pécheur » dans le cœur de son essence, l'union qui nous lie à Dieu dans son essence « a pour objet le Non-Dieu »⁶⁰. Par conséquent, le péché n'est pas seulement une possibilité, un état ou un mode du sujet, mais il est le sujet lui-même.

Le sens du « et » dans « pécheur et juste » est celle du face-à-face lorsque le sujet se regarde dans le miroir. Comme le sujet qui se regarde précède son image, le sujet pécheur précède le sujet juste de même que le monde réel précède le monde imaginal. La préposition « et » a un sens eschatologique. Elle a aussi un sens d'exclusion et non de réunion car il signifie que l'homme est définitivement pécheur et que c'est son « tel-état », « pas d'illusions sur la situation effective de notre existence et de notre tel-état! »⁶¹. Du coup, « il lui incombe de porter encore le fardeau *entier* du péché et la malédiction *entière* de la mort »⁶². Bien que le monde réel soit la substance de l'homme, il n'en est pas moins que cela, sans son monde imaginal, et l'homme pécheur ne saurait être uniquement cette substance, il est aussi l'homme justifié.

2.2. Le face-à-face

Mais encore, une nouvelle perspective s'ouvre à nous. Si le monde réel précède le monde imaginal, si notre image est tirée de nous, il n'en demeure pas moins qu'elle apparaît lorsque nous sommes devant le miroir en cet instant même. De sorte que cette eschatologie n'est pas une conversion à venir. Elle n'est pas à comprendre dans un sens historique comme si la justification était à venir. La justification est certes un passage, mais il s'agit d'un

⁵⁶ Au bord du précipice et de l'indicible, après une greffe de son cœur, le philosophe Jean-Luc Nancy pose la question de son « moi » dans un récit autobiographique, in Jean-Luc NANCY, *L'intrus*, Galilée, Paris, 2000, p. 13: « J'ai (qui, « je »?, c'est précisément la question, la vieille question: quel est ce sujet de l'énonciation, toujours étranger au sujet de son énoncé, dont il est forcément le moteur, l'embrayeur ou le cœur) ». Après avoir parlé de « moi-même qui deviens mon intrus » (p. 36) et de « l'étrangeté de ma propre identité » (p. 36), il conclut que « l'intrus n'est pas un autre que moi-même » (p. 45).

⁵⁷ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, op. cit., p. 160.

⁵⁸ Rm 5, 9.

⁵⁹ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, op. cit., p. 147.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁶¹ *Ibid.*, p. 44.

⁶² *Ibid.*, p. 44.

passage qui s'accomplit en tout temps, aujourd'hui et maintenant. Nous mourons et ressuscitons en chaque instant avec le Christ. Chaque fois que nous nous présentons devant le miroir notre image arrive. Dès que nous venons à l'état de veille nos pensées s'accompagnent d'images, notre monde imaginal apparaît. Chaque fois que nous nous présentons aux autres, alors que nous nous montrons pécheur, aussitôt nous apparaissions comme déclaré juste par Dieu, « dans un face-à-face du Oui et du Non »⁶³. Nous sommes donc justifiés et pourtant nous péchons tous les jours. Nous vivons sur une frontière, c'est un mystère, le « mystère de l'homme irrémédiablement déchu de Dieu et inamissiblement lié à Dieu, mystère qui se voile dans la dualité d'Adam et du Christ afin de se dévoiler dans leur unité »⁶⁴. Cette frontière est « la frontière entre le péché et la justice, entre la mort et la vie, celui-là orienté vers l'arrière, celui-ci orienté vers l'avant »⁶⁵.

Ici, nous pouvons expliciter le fait que le miroir est « catégorie transitionnelle ». Catégorie transitionnelle signifie passage, de pécheur il devient justifié, d'esclave du péché il devient affranchi du péché, de libre à l'égard de la justice il devient esclave de Dieu⁶⁶, « frontière entre le péché et la justice, entre la mort et la vie, celui-là [le mystère de l'homme déchu] orienté vers l'arrière, celui-ci [le mystère du Christ] orienté vers l'avant »⁶⁷. D'autre part, quand est-ce que se réalise ce passage: hier, demain, aujourd'hui, toujours, jamais? Nous pouvons répondre par oui et par non car notre temps est dans les mains de Dieu, mais le temps de Dieu ne nous appartient pas, pour nous il est dans le dehors des choses. Dans le face-à-face de notre monde réel et de notre monde imaginal, le temps de notre monde réel nous appartient, celui de notre monde imaginal ne nous appartient pas comme dans le face-à-face de l'homme avec Dieu, le temps de Dieu ne nous appartient pas.

Conformément à notre catégorisation, la formule *Simul peccator et justus* ne signifie ni que notre justice n'est pas ni que notre justice est à venir tandis que notre état de pécheur est présent. Notre monde imaginal n'est pas « à venir » de notre monde réel, il est plus exactement « tiré » du monde réel. Notre état de justifié est tiré de notre état de pécheur. Entre monde imaginal et monde réel, se tiennent séparation et échange, passage de l'un à l'autre, pour le maintien de notre être dans son unité. Il y a un va-et-vient de chaque instant entre nos deux mondes. Notre état de justifié nous tire de notre état de pécheur, au sein de chaque moment particulier de la vie. La formule *simul peccator et justus* exprime un « mouvement vers ». Le pécheur est destiné à être justifié, il s'agit d'un mouvement d'une situation donnée vers une situation vraiment nouvelle, « un mouvement authentique ne peut avoir lieu que dans le passage irrévocable et définitif de ce qui est semblable vers ce qui est totalement dissemblable »⁶⁸. La particule *simul* signifie deux choses: elle lie deux états

⁶³ *Ibid.*, p. 203.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 220: « Gracié, l'homme sait qui il est: "esclave du péché", coupable et victime de son apostasie par rapport au Dieu vivant, "libre à l'égard de la justice", n'ayant cure de la parole du pardon et du Jugement, voilà... ce qu'il était; "affranchi du péché", "esclave de Dieu", voilà... ce qu'il est ».

⁶⁷ *Ibid.*, p. 171.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 162.

différents en exprimant en même temps le mouvement de l'un vers l'autre. A ce sujet on peut parler d'événement. La vie est faite de ces événements au cours desquels l'homme pécheur se découvre justifié. Il ne s'agit pas d'un événement qui a eu lieu mais d'un événement qui est en train d'avoir lieu ici et maintenant. Ceci sous-entend aussi que nous ne pouvons pas comprendre notre justification sans le jugement. Le *simul* n'est pas statique, par conséquent il n'est pas une contradiction interne, le *simul* est dynamique, il est tout le temps en passe de se surmonter lui-même.

Ce qu'il faut retenir aussi c'est que le *simul* ne signifie jamais une détermination égale entre les deux termes du « et », en ce sens qu'elle nous autoriserait à nous considérer à la fois juste et pécheur de la même façon, dans le sens d'une réunion des deux termes. Il y a un rapport entre les deux termes qui est de même nature que le rapport entre contenu et contenant. Le Non de l'homme est contenu dans le Oui de Dieu, le pécheur est contenu dans le justifié. Du coup, le sens de la formule est celui du changement et du devenir eschatologique. Alors, le mot *juste* n'est pas à prendre au sens juridique strict mais au sens du miroir. Le sujet est pécheur et juste lorsqu'il se regarde. Son image est celle du *Vilain petit canard* lorsqu'il se regarde dans la mare, ce n'est pas l'image du pécheur, « c'est l'image, au contraire, d'une irruption véritable, d'une pure prise de possession »⁶⁹. La distance entre le pécheur et le juste est identique entre celle de notre monde imaginal et notre monde réel, elle est à la fois proximité et éloignement, une proximité malgré l'éloignement⁷⁰.

Il faut bien parler de « monde » car nous connaissons deux mondes (monde réel et monde imaginal). Le monde dans lequel nous vivons n'est pas « le péché », il est le lieu dans lequel règne la loi du péché⁷¹, le lieu de la convoitise et de la concupiscence⁷². Le monde est la terre sur laquelle pousse le péché comme l'herbe peut pousser dans un champ. Dès lors, on ne peut pas établir une frontière nette entre le péché et le monde en tant que terreau sur lequel croît le péché. Cette distinction est faite de façon évidente pour des motifs pastoraux dont l'objet est de faire prendre conscience du péché que nous commettons. En fait, il convient de traiter le péché en le reliant au monde sans pour autant l'interpréter uniquement comme développement d'une racine déjà présente dans ce monde. Nous ne pouvons pas être déclaré juste totalement tant que nous serons dans ce monde car, bien qu'étant justifié, nous demeurons et restons attaché au monde, solidaire du péché dans le monde. Nous sommes en Christ, qui a vaincu le monde dans le monde réel. Dire que le monde imaginal est celui dans lequel vous voudrions être alors même que nous sommes dans le monde réel est une manière de comprendre que le chrétien est *dans* le monde sans être *du* monde⁷³. On peut comprendre

⁶⁹ Hans Urs VON BALTHASAR, « Deux notes sur Karl Barth », *op. cit.*, p. 95.

⁷⁰ cf. Lambros COULOUBARITSIS, *La proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde*, Éditions Ousia, Bruxelles, 2005.

⁷¹ cf. Rm 5, 13.

⁷² cf. 1 Jn 1, 16.

⁷³ Pour le Christ, il s'agit de ne pas se compromettre avec le monde qu'il condamne dans l'évangile de saint Jean, en particulier dans le grand discours d'adieu du Jeudi Saint « *Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a hait le premier. Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui lui appartient; mais vous*

ceci en disant que dans le monde imaginal nous ne sommes plus dans le monde, et dans celui-là nous sommes dans un monde sans péché. Or, l'imaginal crée du réel, donc il peut parfois me délivrer du péché. Mais ce qui est perçu comme idéal (dans le monde imaginal) est très loin de ce qui est réalisé (dans le monde réel). On peut dire aussi que le chemin qui va de la foi à l'intelligence (*fides quaerens intellectum*) est un chemin qui se fraye entre monde imaginal et monde réel.

Enfin, il nous faut examiner l'ambivalence du face-à-face. Il concerne la proximité de nous-même avec nous-même lorsque nous nous regardons dans le miroir. Ce face-à-face comme nous l'avons vu est aussi un face-à-Face. Entre nos deux mondes nous faisons l'expérience à la fois de la distance et de la proximité. La distance qui nous sépare de nous-même est à la fois proximité et éloignement. De cette tension qui est en nous surgit une autre tension, autrement moins semblable, celle de Dieu d'avec nous-même. Cette tension est l'impossibilité pour l'homme pécheur de se rendre juste à ses yeux par quelque forme humaine que ce soit (oeuvres ou action morale). Il n'y a rien à faire, aucun agir possible, tellement la distance entre Dieu et l'homme est grande, infinie, même s'il n'avait pas péché. Si cela était le cas, l'homme sentirait aussi cette distance mais d'une autre façon, ce serait une distance dans la paix alors qu'avec le péché il s'agit d'une distance dans la douleur. Comme le péché n'était pas nécessaire le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas analogue au rapport entre la grâce et le péché. Il faut dire que c'est dans ce rapport que nous ressentons la distance qui nous sépare de Dieu, nous pourrions la ressentir dans un autre rapport mais ce n'est pas le cas de notre situation.

2.3. L'épreuve

Le vécu de cette distance entre nous même et nous même est une épreuve. Au niveau de l'« être » c'est la distance, au niveau de l'« existence » c'est l'épreuve. La distance est ontologique, l'épreuve est existentielle.

L'épreuve est la forme existentielle de la justification. L'accomplissement de la justification, c'est-à-dire se reconnaître justifié est une épreuve parce qu'il s'agit d'une transformation eschatologique qui nous concerne nous-même: le NON est aussi un OUI, Le jugement est une grâce, la condamnation est un pardon, la mort est la vie, l'enfer est le ciel, le Dieu qui est en colère est le Père qui aime. Cette transformation nous délivre. Mais elle est précédée de la nuit obscure par la mort comme ce qui est bon: « *Le péché, afin de se révéler péché, m'a préparé par ce qui est bon la mort* ». Par ce qui est bon! Par cette chose

n'êtes pas du monde: c'est moi qui vous ai mis a part du monde et voilà pourquoi le monde vous hait » (Jn 15, 18-19). « *Dans le monde vous aurez à souffrir. Mais gardez, courage! J'ai, vaincu, le monde* » (Jn 16, 33). Or, quel est ce monde? Il ne s'agit pas de la Création car Dieu l'a trouvé bon. Le mal vient quand l'homme abuse de la création. Il ne s'agit pas non-plus de l'humanité dans son ensemble mais de ce monde pour lequel il a refusé de prier (Jn 17, 9). Il s'agit du monde dont le maître est le diable, qui conspire contre le Royaume de Dieu. Ces forces se sont déchaînées contre le Christ: la haine, l'arrivisme, la veulerie, la trahison, l'égoïsme, la bêtise. Ces forces ont un visage aussi: Hérode, Caïphe, Ponce-Pilate, Judas, les Pharisiens, la foule aussi parce que la foule est souvent versatile, indifférente, ou manipulée.

nécessaire! Par cette chose inéluctable! Par ce vers quoi nous tendons les mains, quand enfin nous sommes devenus honnêtes, comme vers le fétu de paille sauveur! Par la possibilité qui, dès l'instant que nous la découvrons, se fait jour en nous comme une lumière dans la nuit obscure! »⁷⁴. Cette lumière n'est pas réservée, elle luit au fond de chaque conscience. Simplement, chacun ne la voit pas et ne la voit pas forcément au moment où il faudrait la voir. L'épreuve consiste en ce que nous pouvons penser que la grâce n'est pas possible, c'est le moment de la nuit obscure. Dans ces moments-là, parce qu'il s'agit d'une possibilité réelle, la mort comme possibilité ou désir, comme l'exprime *Le Vilain petit canard*, correspond à une situation bien réelle. C'est la perception de la distance sans aucun espoir, perception de notre perte.

Mais cette perte est surmontée, c'est finalement le « oui » qui surmonte le « non », « pour dire un "oui" univoque à la création, ce "oui" impliquant également un "non", mais un "non" qu'il surmonte et laisse derrière lui »⁷⁵. Pour Barth, la justification est vraiment l'union du jugement et de la grâce.

2.4. L'événement Christ

Il faut bien comprendre maintenant que tout ceci n'est possible que parce que le Christ a vécu cette épreuve, celle du père qui réprovoque son fils. C'est en lui que se fait de façon exemplaire l'unité du jugement et du pardon. Par excellence il est le *simul peccator et justus*.

Pour comprendre cela, nous procédons en plusieurs étapes: la colère de Dieu nous introduit au dyptique Amour et Colère, ensuite l'élection de Jésus et la victoire contre Satan nous permettent de comprendre ce qu'est l'être élu.

Jésus est celui qui est, dans son abaissement, sous la colère éternelle de Dieu, « le véritable jugement de Dieu, c'est bien la crucifixion du Christ seul »⁷⁶. En effet, Jésus a déjà été durant toute sa vie le révélateur de tout le pathos de Dieu, il est aussi le révélateur de son amour comme de sa colère contre le refus d'amour. Ce que le Christ a enduré à cause de nous, c'est-à-dire la colère de Dieu que nous avons méritée, il l'a souffert pour nous. Dans la déréluction, se cache déjà le « oui » de la justice de Dieu. La raison, c'est que celui qui sur la croix a assumé et subi la colère, n'est autre que le propre Fils de Dieu. Le Christ est l'élu et le réprovoqué. Il subit la contradiction, celle du Dieu offensé par l'homme et celle de l'homme voué à la mort sous le jugement de Dieu. En lui est prononcé le jugement et le résultat est la « révélation de la colère de Dieu contre toute impiété et toute injustice des hommes »⁷⁷ sans

⁷⁴ Karl BARTH, *L'Épître aux Romains*, op. cit., p. 248.

⁷⁵ Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 14, p. 30. cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 11, p. 203: « A tous égards, le oui prononcé par l'homme en réponse au oui divin, sa connaissance de Dieu et son obéissance envers lui ne peuvent jamais avoir que la force et la portée d'un simple écho. Devenu responsable et actif, l'homme s'approche de Dieu dont il procède, il franchit les limites de la créature, c'est vrai; mais il ne saurait le faire avec cette netteté, cette continuité et ce "naturel" qui caractérisent la démarche divine ».

⁷⁶ Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique Divine*, op. cit., III, p. 316.

⁷⁷ Rm 1, 18.

laquelle la révélation ne serait pas révélation de Dieu. Dans la colère de Dieu sur Jésus, il y a une unité entre la colère accablant le serviteur sur la croix, et l'amour miséricordieux du Père pour le monde. L'expression de cette unité contribue à résoudre l'énigme apparemment insoluble de Rm 1, 17-18. Les deux termes, amour et colère, apparemment opposés, convergent vers la même réalité à reconnaître, mais qui ne peut être saisie que « par la foi et pour la foi ». En effet, saint Paul affirme que Jésus est mort pour nous, alors que nous étions encore pécheurs, « puisque maintenant nous sommes justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous par lui sauvés de la colère »⁷⁸. Ces textes visent un point où se rencontrent la colère et celle de l'amour. Or, cela n'est possible que si l'objet de la colère de Dieu est replacé dans la relation trinitaire d'amour entre le Père et le Fils. En effet, le Fils ne s'écarte jamais de la volonté du Père, au contraire il l'exécute jusqu'au bout, en même temps qu'il n'abandonne jamais non plus sa solidarité avec tous ses frères pécheurs. La colère de Dieu l'atteint en lieu et place des hommes pécheurs. La colère de Dieu nous projette devant le mystère le plus profond de la Trinité. L'opposition des Personnes dans l'immanence devient ici le plus manifeste. La distance est causée par la colère, le Père et le Fils sont malgré tout, en ce qui concerne leur oeuvre commune d'amour envers le monde, plus proches que jamais l'un de l'autre dans l'économie. La colère de Dieu contre le rejet de son amour atteint un autre amour divin, celui du Fils, lequel s'expose à la colère, la désarme et la rend littéralement sans objet.

A partir de ce que nous venons de voir, il ressort que nous pouvons prolonger la réflexion précédente en passant des notions d'amour et colère à celles de voilement et de dévoilement, à celles de loi et évangile, à celle d'exigence et promesse, aux notions de lettre et d'esprit, d'élu et de réprouvé, de colère de Dieu et de grâce de Dieu: « La colère et le jugement de Dieu ne sont que la dure écorce, l'*opus alienum* de la grâce divine; mais justement, celui qui sait ce que c'est que la grâce, l'*opus Dei proprium*, est le seul à savoir aussi ce que sont la colère et le jugement de Dieu »⁷⁹. La colère de Dieu qui atteint l'homme dans son commandement, quoi qu'elle puisse signifier, est dans tous les cas aussi la preuve de l'amour de Dieu pour l'homme: « Une colère véritable n'est possible qu'en vertu et dans le cadre d'un amour authentique »⁸⁰. En effet, si l'homme était étranger, indifférent à Dieu, il n'y aurait pas de confrontation et aucune explication possible même pour le résultat le plus négatif de l'amour de Dieu. Or, « la colère de Dieu est le feu de son amour »⁸¹. Il faut que la confrontation entre l'homme et Dieu ait lieu, il faut que Dieu intervienne souverainement dans la vie de l'homme. Dans ce cas Dieu mesure l'homme à son commandement d'amour. Cela signifie dans tous les cas que Dieu veut être avec nous. Chez Saint Jean, le contraste entre la

⁷⁸ Rm 5, 9. On retrouve cette idée dans Rm 9, 22-23: « Si donc Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec beaucoup de patience des vases de colère tout prêts pour la perdition, et ceci afin de faire connaître la richesse de sa gloire envers des vases de miséricorde que d'avance il a préparés pour la gloire ».

⁷⁹ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 1, p. 174.

⁸⁰ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 9, p. 219.

⁸¹ *Ibid.*, p. 219.

lumière et les ténèbres devient massif. La lumière est l'amour, elle se heurte aux ténèbres, jugement et colère. Ici l'opposition est comparable à celle de la tragédie grecque, où la colère enserre et pénètre tous les rôles et la totalité de l'action⁸². La différence, c'est que, dans la tragédie, la colère reste sur la frange d'un horizon lointain, tandis que chez saint Jean la sévérité du jugement est celle de l'amour divin offensé. C'est dans l'Apocalypse que le moment encore inexprimé de colère éclate au grand jour. Le livre reprend tout l'appareil du symbolisme vétéro-testamentaire, avec le brasier, les coupes de colère et le vin qui donne le vertige, les coupes répandues sur la terre, les pressoirs de colère d'où jaillit le sang; et il s'agit non seulement de la colère de Dieu, mais explicitement de « la colère de l'Agneau »⁸³.

La colère exprime les différences de manière d'être de Dieu. Comprendre la colère de Dieu c'est comprendre les manières d'être de Dieu le Fils et de Dieu le Père. Porter atteinte à la colère de Dieu, la nier ou l'ignorer c'est affaiblir l'opposition entre l'homme originel et l'homme après le péché, c'est atténuer le péché originel, par conséquent entre la création et le monde d'après la chute. Supprimer la colère de Dieu revient à supprimer ces antinomies et à les réduire à une simple tension interne à l'homme. Dès lors, la révélation en tant que réconciliation menace de perdre tout son mystère. Cela revient à identifier le Dieu de la création et le Dieu de la réconciliation. Nous pouvons nous passer de la personne de Jésus. Ici, Karl Barth remarque que c'est l'erreur de Schleiermacher, pour qui le péché n'est qu'un défaut de l'ordre quantitatif, et qui a interprété la Trinité au sens modaliste. La différence entre les trois manières d'être de Dieu se trouvent, chez lui, abolies dans l'essence intime de Dieu. L'élimination de la colère de Dieu produit l'erreur d'une doctrine trinitaire qui ne vise pas à maintenir les distinctions des personnes⁸⁴. L'amour de Dieu précède et domine son jugement, et c'est pourquoi son jugement est amour. Le jugement de Dieu est aussi l'instrument de son amour, en tant qu'il doit inévitablement prendre la forme de la colère car « le feu de sa colère est le feu de son amour dévorant, et non celui de la haine »⁸⁵ et, par conséquent, « il est impossible de résister à sa colère, parce qu'elle est celle de son amour »⁸⁶.

La création, c'est-à-dire conforme à la volonté de Dieu, signifie l'élection de l'homme Jésus, et par conséquent, elle porte sur l'homme créé à son image et destiné à être son image. En même temps, elle signifie aussi le rejet de Satan, l'ange qui s'est dressé contre Dieu, en tant qu'il représente la possibilité que Dieu n'a pas choisie. Il incarne ainsi la créature qui, ne voulant plus savoir qui elle est et à quoi elle est destinée, cherche à devenir elle-même un dieu afin d'être comme Dieu. C'est la colère de Dieu qui est le motif de l'élection: « Le fait que l'homme Jésus soit élu signifie donc: une colère explose, une sentence est prononcée, un châtement s'accomplit, un rejet se produit. Ainsi en est-il décidé de toute éternité. C'est de

⁸² cf. René GIRARD, *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1972, p. 102 à 125. La colère est, dans la tragédie attique, un élément du tragique. Ce n'est pas une colère aveugle, mais une démesure démonique du vouloir, inscrite dans le naturel de la personne tragique, et qui va avec la nécessité et le destin.

⁸³ Ap 6, 16; cf. Ap 14, 10.

⁸⁴ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 2, p. 207.

⁸⁵ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 12, p. 305.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 305.

toute éternité qu'un jugement est prévu par le fait même que Dieu veut que sa gloire déborde à l'extérieur, et que, dans sa condescendance incompréhensible, il entend non seulement agréer sa créature mais encore devenir lui-même créature au prix du don total de sa personne »⁸⁷. Satan, et en lui tout le domaine du mal, c'est-à-dire du démoniaque⁸⁸, fait éclater l'élection de l'homme Jésus. Comme tel, il ne peut qu'être l'objet que d'un rejet de Dieu, et de sa colère. C'est de son existence, de sa puissance et de son efficence, que découle la chute originelle où l'homme fait précisément sienne la convoitise satanique. L'homme, dont la liberté est d'ordre créaturel, n'a pas le pouvoir de rejeter ce que Dieu rejette. Il est confronté avec Satan. Il est incapable de résister à la tentation. C'est pourquoi c'est Jésus, l'homme élu, qui se comporte ici comme l'homme devrait se comporter⁸⁹. Jésus se trouve placé sous la colère de Dieu. C'est la réponse que Dieu donne à la créature qui « viole et outrage »⁹⁰ sa condition. C'est parce que Dieu aime les hommes qu'il fait porter de toute éternité le poids de la colère qu'ils se sont attirés, Jésus, celui-là même en qui il les aime et qu'il a élu afin qu'il prenne leur place. Jésus est le seul être obéissant, le seul qui peut l'être de toute éternité, c'est celui qui peut subir ce que tous les autres ont mérité par leur désobéissance, c'est-à-dire à porter le châtement que réclame la justice divine outragée. Dieu ne peut faire porter sa colère que sur celui qui lui est obéissant jusqu'au bout. De son côté, Jésus fait preuve de rien d'autre que de son empressement à prendre sur lui la colère qu'exprime Dieu, celle qui pèse sur les autres hommes. Il accepte de souffrir ce qu'ils doivent souffrir eux-mêmes. Jésus, l'homme élu, est destiné à souffrir et à mourir. C'est ainsi que le Nouveau Testament comprend son élection. La libre grâce de Dieu est tournée « en lui » vers la créature. Le Fils de Dieu qui se départit de sa condition divine choisit l'obéissance jusqu'à la mort de la croix⁹¹.

Mais voici la bonne nouvelle: l'objet de la colère de Dieu est la victoire contre Satan. L'homme Jésus est aussi l'homme que Dieu a aimé de toute éternité. L'élection de Jésus, c'est élever cet homme au rang de partenaire de l'alliance que Dieu a conclu avec les hommes. L'homme ne peut pas résister aux tentations de Satan, à ses insinuations, à ses séductions. En se laissant séduire, tenter, l'homme devient l'ennemi de Dieu, le créateur. C'est à ce titre que Dieu exprime sa colère. Jésus, de par la volonté de Dieu, prend la place de tous les autres hommes. Comme Dieu lui-même, il a le pouvoir de rejeter Satan, c'est-à-dire de montrer le bienfait que constitue la création et la destination de l'homme. On voit en Mt 4 qu'il use de ce pouvoir en faveur de tous ceux que Dieu élit « en lui » . La victoire sur Satan

⁸⁷ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 2, p. 207.

⁸⁸ Satan est l'ombre nécessairement projetée par la lumière. Le démoniaque est la volonté de néant contrairement au démonique qui est la tension permanente en chacun de nous entre la volonté de créer et de détruire. Cf. Paul TILLICH, *La dimension culturelle de la religion. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, traduit de l'allemand par une équipe de l'Université de Laval, avec une introduction de Jean Richard, Éditions du CERF, Éditions Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, Paris, Genève, Laval, 1990

⁸⁹ Mt 4, 1-11.

⁹⁰ Karl BARTH, *Dogmatique, op. cit.*, 2, p. 207.

⁹¹ Phil. 2, 6 ss.

qu'il est appelé à remporter au bénéfice de tous ceux qui sont élus « en lui », objet de l'amour de Dieu, c'est la justice de Dieu qui suit son cours de telle sorte que Jésus, « l'agneau immolé », « l'image du Dieu invisible », la subisse à leur place. Ceci nous conduit à poser la question de la substitution. Un individu est appelé à vivre à la place de beaucoup d'autres le mystère de la communion avec Dieu, et avec plus de profondeur. Prendre la place d'un autre, précisément, a pour objet de lui épargner la souffrance. La substitution est foncièrement « exclusive ». Mais cette exclusion n'est qu'apparence. Elle paraît exclusive parce que celui qui se substitue reste solitaire dans sa souffrance. En fait la substitution est toujours dans son sens « inclusive » parce qu'elle fait entrer le pécheur dans la communion avec Jésus. En effet, Jésus fait ce qui est impossible pour nous. Son action est donc d'abord exclusive. Mais, sur la croix, il se porte garant pour nous devant Dieu. C'est pour cela, parce qu'il paie pour nous qu'elle devient inclusive.

L'Évangile affirme que le Fils de l'homme est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu: « ce Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu »⁹². Ce sont les malades qui ont besoin du Christ⁹³. Il y a plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent, que pour quatre vingt dix neuf justes qui n'ont pas besoin de repentance⁹⁴. Un être élu est un homme qui était mort et qui est revenu à la vie, « il était perdu et qui est retrouvé »⁹⁵. Le fait que Jésus a souffert puis est mort signifie que Dieu, en devenant l'homme Jésus, a pris entièrement sur lui les conséquences de la mort. La grâce de Dieu descend jusqu'à se donner lui-même à la créature. Dieu veut rejeter l'homme pécheur. Dieu opère ce rejet dans la personne de Jésus, l'homme élu. L'homme élu est celui qui est choisi pour occuper la place de tous les autres. Dès lors, c'est lui, Jésus, que frappe la colère de Dieu. Or, il s'agit de son propre Fils, et par conséquent lui-même. Alors Dieu lui-même intervient en faveur des hommes injustes, parce que sa justice est une justice miséricordieuse et que c'est ainsi précisément qu'elle est la justice parfaite. Dieu reste fidèle dans sa miséricorde à l'élus, comme lui-même reste fidèle à Dieu par l'empressement à faire sa volonté. Des deux côtés, il y a la persévérance. En effet, d'une part, Dieu maintient fermement sa grâce au sein de la décision à laquelle il soumet son élu. Il maintient aussi son amour sur celui qu'il frappe de sa colère. D'autre part, l'élus persévère dans l'obéissance envers Dieu, il l'invoque lui seul dans sa détresse, il se confie à lui sans réserve. Le mystère proprement dit de l'élection dont Jésus est l'objet se joue dans l'unité de ces deux aspects. Jésus accepte d'être à la fois le prêtre et la victime, le serviteur et Seigneur. La colère de Dieu est salutaire. Il incarne le royaume de Dieu lui-même. La colère de Dieu exprime que l'élection de Jésus est vraiment le commencement de toutes choses.

En conclusion, le *simul peccator et justus* ne peut être possible que dans le sens où la forme du Christ devient notre forme. Nous sommes pécheurs tandis que le Christ est le

⁹² Lc 19, 10.

⁹³ Mc 2, 17.

⁹⁴ Lc 15, 7.

⁹⁵ Lc 15, 32.

juste. En devenant péché, le Christ n'a pourtant point péché⁹⁶. Mais il a cependant pris sur lui la forme du péché et du monde pécheur. L'épreuve du Christ a été épreuve dans laquelle l'opposition du péché à Dieu a été épuisée et soufferte jusqu'au bout et, en cela, surmontée, et alors « la forme décisive du simul est le simul du Christ et non le nôtre »⁹⁷. Pour Barth les deux « moi » sont un « moi » pécheur et un « moi » eschatologique. En premier il y a un décret, le décret divin qui accorde sa grâce en Jésus-Christ. De part ce décret notre nature humaine est enracinée dans la grâce. Nous sommes définitivement justifiés par l'acquiescement. La conséquence est que, quoi que nous fassions, nous participons, en Jésus-Christ à son union avec son Père. Cette union avec le Père, en Jésus-Christ est en nous de manière cachée. Elle est, de cette façon, voilée, elle est ontologique, invisible, eschatologique. Le péché est la raison de ce voilement, il est un voile jeté sur notre existence authentique. C'est pour cela que l'opposition de nos deux « moi » est aggravée: le « moi » historique est le « moi » pécheur et visible, le « moi » eschatologique est le « moi » réel et invisible.

⁹⁶ 2 Cor 5, 21.

⁹⁷ Hans Urs VON BALTHASAR, « Deux notes sur Karl Barth », *op. cit.*, p. 100.

CHAPITRE IX

Glossaire

Ce glossaire n'est pas un dictionnaire dans le sens courant du terme où il donnerait une définition systématique de chaque terme. Il s'agit plus de soulever des questions que d'apporter des définitions formelles. Il reprend quelques termes spécifiques de la catégorisation mise en oeuvre autour du miroir, monde imaginal et monde réel.

A rebours, érotétique à rebours: Le terme à *rebours* signifie que la pensée s'oriente en sens inverse du sens habituel. Husserl voit dans l'intentionnalité l'essence même de la conscience. C'est le fait d'être en tension vers quelque chose d'autre, l'essence même de la conscience, qui fait d'elle toute sa nature. La conscience n'est pas quelque chose qui est d'abord et qui se transcende ensuite, mais que de par son existence la conscience se transcende. Par exemple un sentiment *visé* quelque chose, il n'est pas doté d'un contenu auquel s'ajoute une intention dirigée sur l'objet, il se dirige *vers* quelque chose auquel on accède par son contenu. Lévinas exprime l'idée d'un « mouvement à rebours de l'intentionnalité ». L'expression « à rebours de » signifie une nouvelle orientation de la pensée et traduit l'idée d'une suspension du mouvement naturel ou *essentiel*. Lévinas inscrit sa pensée à l'inverse de la pensée essentialiste. La relation interrogative entre monde réel et monde imaginal s'inscrit dans une logique « à rebours ». En me regardant dans le miroir, je suis interrogé. Cette interrogation de moi-même par moi-même se fait en trois temps: Bascule du regard, Traversée du miroir et Brise-glace. Le mouvement « à rebours » a une fonction créatrice dans ce sens où le monde imaginal crée du monde réel.

Bascule du regard: La « bascule du regard » est l'état d'être questionné par l'expérience « je me regarde dans le miroir ». La bascule du regard fait passer l'expérience propre du monde réel dans le monde imaginal. Dans cette expérience, le sujet prend conscience de son monde imaginal questionnant son monde réel.

Bovarysme: le bovarysme est un principe universel de changement et d'évolution énoncé par Jules de Gaultier. Il n'est pas seulement un mode de représentation mais la mobilité incessante de la réalité. Alors que la structure imaginal/réel n'est pas mobilité, elle atteste simplement de notre expérience quotidienne de la vie. Dans le bovarysme, n'est réel que ce qui est représenté: il y a complète identification entre le réel et la pensée. La conséquence la plus immédiate est que toute réalité est un compromis entre deux forces contraires. Toute réalité n'est que pensée. Pour Barth, le bovarysme serait la théologie naturelle sans la grâce, car ce principe n'appartient pas à la grâce mais à la révélation naturelle. Sa formulation est « se concevoir autre que ce que l'on est ».

Brise-glace: Le « brise glace » est l'opération consistant à briser le miroir, c'est-à-dire à créer plusieurs miroirs, ce qui est déjà à l'oeuvre avec le tryptique pour permettre une vision simultanée selon plusieurs angles. A la limite, l'idéal est de briser le miroir en une infinité de miroirs. C'est ce que nous verrons avec Nicolas de Cuse. Nous proposons la figure du brise-glace qui met le miroir en morceaux lorsque le sujet est en mouvement (s'exprime) permettant ainsi une vision dynamique de lui-même.

Buisson ardent (le): Dans l'épisode du Buisson ardent, la parole demeure le secret de quelque chose qui reste voilé. Nous avons affaire à un secret que seul un autre secret peut enseigner. Le secret du feu qui enflamme un buisson sans le détruire enseigne le secret de celui qui se révèle.

Catégorisation: Le monde imaginal est un lieu de catégorisation du monde réel.

Dispositif catégoriel: ensemble plus ou moins structuré de catégories, pourvu ou non d'un fil directeur.

Érotétique des monde imaginal et monde réel: Dans le miroir, considéré comme métaphore de la pensée interrogeante, il y a une érotétique fonctionnant selon trois étapes: (1) La « bascule du regard », (2) La « traversée du miroir », (3) Le « brise glace ».

Événement: Un événement est un ensemble de faits, même aussi petit soit-il, il ne peut pas être réduit à un point infinitésimal. Un événement E qui porte sur un ensemble X, est soit un élément de cet ensemble soit un événement. Un événement peut s'écrire sous la

forme mathématique suivante: $E_x = \{x \square X, E_x\}$. L'événement est toujours un « il y a eu » qu'il faut reconstruire et son essence est d'être indécidable. Ceci se vérifie facilement lorsqu'on fait la lecture d'un événement à rebours pour se poser la question de sa cause, alors on hésite entre le hasard et la nécessité¹. Un événement du monde imaginal est réel.

face: C'est l'image de moi-même. L'image est réelle, elle est, elle existe. Il existe une phénoménalité imaginal, c'est-à-dire du monde imaginal. La face est apparition de ce qui n'apparaît pas. Le réel ne se réduit pas au monde réel, il inclut aussi l'image. Par la face, l'image nous introduit dans un nouveau type d'interrogation: je suis interrogé. Du coup nous devons nous interroger différemment sur notre monde imaginal que sur notre monde réel. Par la face, le monde réel ne se révèle plus seulement phénoménal mais il devient aussi épiphanique, voire théophanique. Il est épiphanique aussi car la face est également le lieu où apparaît l'événement. De plus, l'image a une dimension énigmatique d'après saint Augustin pour qui le miroir ne montre pas seulement une image mais une image et une énigme. Donc en regardant ma face, je ne dois pas me limiter à un réel ni lui retirer sa dimension énigmatique. Cette dimension énigmatique consiste à faire apparaître ce qui n'apparaît pas. La face n'est pas la copie du modèle.

Face: Lorsque nous nous regardons dans le miroir, nous ne savons pas si la Face qui nous fait face est Face de Dieu, la face d'une autre chose, d'un autre être (« je » est-il un autre?), de moi (« soi-même comme un autre »?), etc... Le face-à-face est-il un face-à-face, un face-à-Face, un Face-à-face? La Face est-elle un thème susceptible de rendre compte d'une dialectique existentielle du divin et de l'humain? L'homme a accès à la Face, en se regardant dans le miroir, et, par là, il a accès au *Deus absconditus* qui devient par la Face objet de connaissance. La Face est la forme théophanique du « Dieu caché » qui devient « Dieu qui se révèle ». Dieu inconnu se révèle. La Face que je vois dans le miroir connaît Dieu, Dieu me connaît dans la Face que je vois. La Face sous laquelle Dieu se révèle à l'homme est la face par laquelle l'homme se présente à Dieu, la face tel qu'il se connaît lui-même selon saint Augustin « Dieu n'est pas à chercher à l'extérieur mais en nous ». Dieu se révèle lui-même à nous par nous-même, ce qui ne veut pas dire que la Face s'identifie à la face (Dieu n'est pas strictement celui que je vois dans le miroir, il est « autre » dans celui que je vois). La Face de Dieu n'est donc pas à proprement parler l'image que je vois dans le miroir, elle est

¹ Par exemple, je rencontre une personne dans une soirée thématique. Je me suis trouvé dans ce lieu parce que je m'intéresse au sujet traité, cette personne s'intéresse aussi à ce sujet. Nous avons eu connaissance de cette soirée parce que nous avons lu la même revue qui en faisait état. J'ai fait l'achat de cette revue, cette personne aussi. Je l'ai achetée car c'est un ami qui me l'a fait connaître, je connais cet ami par un voisin que j'ai rencontré dans une réunion de quartier, etc... etc... la probabilité pour que l'ensemble des éléments qui composent cet enchaînement qui m'amène à avoir rencontré cette personne est proche de zéro. La question de savoir si une probabilité voisine de zéro est le fruit du hasard ou de la nécessité est non décidable car le choix entre l'un et l'autre est identique. Si c'est le hasard comment expliquer l'histoire et l'humanité en marche, le progrès, le mieux? Si c'est la nécessité comment expliquer le désordre, l'entropie? Il faut alors « poser » un argument: rien ou prédestination.

une représentation dans ce que je vois. L'image que je vois dans le miroir est la manifestation de la *Face*, elle est indissociable de la *face*.

face-à-face: Position dans laquelle se situent imaginaire et réel, parole humaine et parole divine, moi et moi. L'expression face-à-face signifie, par la répétition du mot face, deux choses:

D'une part, il y a deux entités différentes qui se font face. Leurs caractéristiques est d'être à la fois le même et pas le même. En effet, moi dans le miroir c'est moi, donc le même. En même temps ce n'est pas moi puisque c'est toujours moi dans une inversion². On ne pourrait pas dire un face-à-pile car le pile et le face ne se voient jamais.

D'autre part, les tirets indiquent que les deux entités sont liées l'une à l'autre. Le deuxième face est tiré du premier face. Devant le miroir, si le sujet se (re)tire alors son image se tire. Le monde imaginal se tire du monde réel. Ève se tire d'Adam par la côte qui est le turet.

Le *face-à-face* est de plusieurs ordres: imagination et réel, monde imaginal et monde réel, parole humaine et parole divine, homme et Dieu, soi-même et soi-même.

face-à-Face: En se regardant dans le miroir le *face-à-Face* est aussi un *face-à-Face*. L'image que nous voyons est théophanie, elle n'est pas sublimation de notre face mais elle est manifestation du divin. Le divin se montre sous la forme de notre face. Il y a une première théophanie à laquelle nous accédons, celle de notre propre *face* et celle-ci se révèle aussi être celle de notre *Face* puisque, d'après saint Augustin, celui qui se connaît connaît Dieu. Dieu se connaît par l'intermédiaire de sa créature, il est parfaitement normal qu'il se manifeste lorsque sa créature se regarde dans le miroir. Le regard que l'homme porte sur lui-même n'est pas différent du regard que Dieu porte sur lui-même. La première théophanie à laquelle nous accédons est celle de notre *face* qui se révèle être la connaissance de nous-mêmes puis celle de celle de Dieu.

Histoire imaginale: L'histoire qui se déroule dans notre monde imaginal témoigne à la fois de notre histoire réelle et de l'histoire de Dieu. Elle est à l'intersection des deux. Le temps de l'histoire imaginale n'est pas notre temps, il est le temps de Dieu. Le temps dans lequel se déroule notre histoire imaginale est un temps qui est propre au monde imaginal. Les événements qui s'y déroulent ne sont pas soumis au temps réel, existentiel dans lequel nous vivons.

Imaginal: L'imaginal nous renvoie à un monde intermédiaire où a lieu l'articulation entre l'intelligible et le sensible, l'essentiel et l'existentiel. L'imagination est un organe de connaissance médiateur entre l'intellect et les sens, aussi légitime que ces derniers.

² cf. chapitre 3. Justification et authenticité.

Imaginaire: Dans *L'Imaginaire*, Sartre fait une analyse de l'imaginaire de l'homme inspirée de la phénoménologie. L'imaginaire ne peut pas rejoindre le réel. Le réel nous est donné que par la conscience qui perçoit. Sartre distingue cette conscience de la conscience qui imagine. La conscience qui perçoit pose son objet comme présent et réel; la conscience qui imagine au contraire, se donne un objet qui est absent. Par exemple imaginer une chaise n'est pas la percevoir. Ces deux consciences s'excluent l'une de l'autre: je ne peux pas en même temps percevoir et imaginer. En dehors de la perception, le réel n'est qu'un néant. Lorsque la conscience, intentionnellement, forme une image, elle réduit le monde réel à néant. Dans *L'Être et le Néant*, lorsque j'entre dans un café pour y rencontrer Pierre

il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître. Et cette organisation du café en fond est une première néantisation. Chaque élément de la pièce, personne, table, chaise, tente de s'isoler, de s'enlever sur le fond constitué par la totalité des autres objets et retombe dans l'indifférenciation de ce fond, il se dilue dans ce fond. Car le fond est ce qui n'est vu que par surcroît, ce qui est l'objet d'une attention purement marginale. Ainsi cette néantisation première de toutes les formes, qui paraissent et s'engloutissent dans la totale équivalence d'un *fond* est la condition nécessaire pour l'apparition de la forme principale, qui est ici la personne de Pierre. Et cette néantisation est donnée à mon intuition, je suis témoin de l'évanouissement successif de tous les objets que je regarde, en particulier des visages, qui me retiennent un instant (« Si c'était Pierre? ») et qui se décomposent aussitôt précisément parce qu'ils « ne sont pas » le visage de Pierre³.

Lorsque j'imagine Pierre, il cesse d'exister réellement, il « est absent de *tout* le café; son absence fige le café dans son évanescence, le café demeure *fond*, il persiste à s'offrir comme totalité indifférenciée à ma seule attention marginale, il glisse en arrière, il poursuit sa néantisation »⁴. Pour Sartre, le réel de Pierre est devenu passif, c'est l'imaginaire de Pierre qui devient actif. L'imaginaire n'est pas le réel. Les objets que j'imagine ne sont pas ceux que je perçois.

Pour reprendre cet exemple dans notre catégorisation, nous dirions qu'il n'y a pas un réel de Pierre et un imaginaire de Pierre dans cette rencontre. Il y a mon monde réel et mon monde imaginal. Mon réel est le trajet que j'effectue pour rejoindre Pierre (ouvrir une porte, éviter une personne, dire bonjour, etc...), pendant que j'effectue ce trajet des images apparaissent et changent au fur et à mesure que le réel de mon action se déroule. Le réel ne prend pas le pas sur l'imaginal ou vice-versa. Ma rencontre avec Pierre se fait dans les deux lieux que j'habite: réel et imaginal. On peut dire avec Sartre qu'ils ont une existence propre mais pas qu'imaginer « néantise » le réel.

Miroir: Le miroir est médium, comme médiation vers soi-même. Le miroir est le lieu d'un retour puisqu'il nous renvoie la face. Il nous renvoie trois choses: ce qui apparaît,

³ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁴ *Ibid.*, pp. 45.

notre face et la Face de Dieu (cf. Maître Eckhart). Le motif du miroir est utilisé dans deux formes de catégorisation. D'une part il caractérise la réversibilité faisant du regardant le regardé; d'autre part il révèle notre face, dévoilement de nous-même secret de nous-même. Le miroir est médium du dévoilement.

Miroir Brot: Le miroir Brot effectue une synthèse de plusieurs images. Il est mieux apte à rendre compte de la complexité du réel. Il rend mieux compte de la dynamique du sujet. Le fait de se voir trois fois exprime mieux une « image vivante ». En faisant apparaître la relativité des points de vue, il éclaire le sujet. La « scène du miroir »⁵ dans laquelle le narrateur se voit dans le miroir Brot et voit le personnage qui se trouve derrière lui est une situation d'inquiétude: « Je me sentais très mal à l'aise. Naturellement, d'abord je m'étais regardé; au fond, à droite, à gauche... et puis quoi? à gauche, à droite, au fond... »⁶. Puis, cette scène qui rend l'homme triple (en trois personnages, en trois images) le fait se découvrir comme mystère: « Le miroir à trois faces avait agi comme une machine à diviser les composantes de Christian, un démultiplicateur des traits, un appareil à démêler les esquisses superposées, à pratiquer sur l'image complexe le travail inverse de celui par quoi l'on arrive au portrait-robot d'un homme vu par plusieurs personnes, à la résultante abstraite par quoi l'on prétend figurer le Français type, par exemple. Cette machine à refléter avait révélé à ce garçon bien habillé le mystère de sa Trinité humaine. Ce mystère-là, l'expliquer n'était pas plus facile que quand il s'agissait de la divinité. Mais du moins, devant les trois glaces, l'existence du phénomène se trouvait-elle constatable, contrôlable. L'homme auquel j'avais eu affaire ressemblait au personnage »⁷. Enfin, le labyrinthe de miroirs⁸ permet de se voir dans la complexité. Par rapport au miroir simple dans lequel « on se regarde pour voir si on a les dents propres »⁹ le miroir multiple permet de s'aviser que « les glaces peuvent aussi refléter l'âme »¹⁰. Le miroir Brot tente, sur le mode de la mise en abîme, de retrouver le mouvement créateur qui a été à l'origine de l'oeuvre. Mais nous voyons bien les limites du miroir Brot même s'il permet de multiplier les angles de vue. Il est trop achevé pour suggérer le développement infini de l'image et l'espace de questionnement. C'est le miroir dans le tableau (Van Eyck) qui permet de diviser l'espace, ici l'oeuvre me regarde et me questionne.

Monde imaginal: Le monde imaginal est l'autre monde dans lequel nous vivons, celui que nous voyons dans le miroir. Nous ne pouvons pas exister sans ce monde imaginal. Il s'agit bien d'un « monde », dans le sens où l'on y trouve des images, des personnes, des dialogues, des odeurs, des souvenirs, une vie. Il est problématisation de notre monde réel, lieu de notre personne en tant qu'*ego interrogans*, lieu dans lequel surgit le questionnement

⁵ Louis ARAGON, *La Mise à mort*, op. cit., p. 78.

⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁰ *Ibid.*, p. 94.

de nous-mêmes sur nous-mêmes. Il est une sorte de doublure à l'état subtil de notre monde réel. Il se construit de lui-même, il apparaît, il est apparition. Il crée des formes imaginales, et non des formes imaginaires, ce qui signifie que leur statut est réel. Il témoigne aussi des relations entre notre monde intelligible et notre monde sensible. Au sein du monde imaginal, le spirituel prend corps¹¹ et le corporel devient spirituel. Il est non-localisable, à ce titre « non-lieu » pourrait être le nom de son lieu. C'est un monde de l'événement et comme l'événement est situé, le monde imaginal est « situatif »¹². Du coup, le spirituel a un lieu, ses manifestations peuvent advenir en tant que telles. Le monde imaginal est réel. En effet, monde imaginal et monde réel sont tous les deux dans le dedans des choses, si le monde imaginal n'y était pas nous n'y aurions pas accès, or le dedans des choses s'appelle aussi le réel, donc le monde imaginal est réel. Le dedans des choses s'appelle aussi le réel car si le réel n'était qu'une partie du dedans des choses, alors qu'en est-il de la situation du reste par rapport au dedans des choses: peut-il être dans le dedans des choses sans être du réel? Si le dedans des choses contient le réel et l'imaginal et que l'imaginal n'est pas le réel, alors l'imaginal est rejeté hors du dedans des choses du fait que celui-ci s'appelle le réel.

Monde réel: Nous vivons dans deux mondes, le monde réel et le monde imaginal. Nous avons deux vies, une vie réelle et une vie imaginaire. Le monde réel est le monde que voit l'autre, le monde imaginal est celui que je vois. L'autre n'a pas accès à mon monde imaginal.

Texte, textualisation, lecture, écriture: Monde réel et monde imaginal renvoient à un autre face-à-face: celui de la parole humaine et de la parole divine. L'Écriture devient un monde imaginal pour une parole venue de Dieu. Le texte est installé dans le monde réel pour une parole humaine. Texte et Écriture, parole humaine et parole divine, monde réel et monde imaginal renvoient au face-à-face écriture et lecture. La relation entre écriture et lecture est difficile à exprimer et à saisir. Toutes les deux ont un rapport au texte. On peut les appréhender comme deux activités différentes autant que deux activités identiques. Comme l'image de moi-même que je vois dans le miroir, qui est la fois « moi » et « pas moi », lecture et écriture semblent être à la fois la même chose et deux choses différentes. Lire et écrire sont identique et différent. Passer de la lecture à l'écriture et de l'écriture à la lecture est un passage, un acte « transitionnel », un jeu de « différence et répétition »¹³.

L'écriture et la lecture sont un désir pour la parole humaine d'advenir dans un lieu. L'écriture est la réponse à ce désir car c'est l'acte de fixer le cheminement de la parole humaine. En principe la lecture doit suivre logiquement l'écriture. Or, Ève a commis le péché de « lecture anticipée », c'est-à-dire d'avoir voulu lire avant d'écrire. Ainsi, la lecture la

¹¹ Pour cette raison, il est impossible de contester une affirmation telle que celle d'André Frossard: « Dieu existe, je l'ai rencontré ».

¹² cf. chapitre 8. Questions disputées, § 1.1. L'Occasionalisme théologique de Barth.

¹³ cf. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit.

précède également, quoique en ayant son origine dans l'écriture: avant d'être liée à l'écriture, elle est directement liée au désir de la parole humaine d'*advenir* en tant que telle. Écrire et lire s'inscrivent ainsi dès l'origine comme le fait d'un désir *purement* humain. Dans ce sens, Dieu n'écrit pas et ne lit pas. Mais, la parole humaine, par l'écriture du Livre, est en contact avec la parole divine. Ce face-à-face avec la parole divine lui permet de s'énoncer en tant que parole humaine. La lecture est l'accomplissement éventuel de l'écriture.

Traversée du miroir: La « traversée du miroir » consiste en ce désir de connaître le dehors des choses, « de l'autre côté du miroir ».

Zorglub: Zorglub est une clé de compréhension des mondes imaginaire et imaginal. Zorglub n'est ni bon ni mauvais mais semi-mauvais. Il crée un monde imaginaire (comme le monde dans lequel évolue Harry Potter) dont la structure est celle du monde imaginal puisqu'il est l'image-miroir de son monde. Par ailleurs son monde n'est pas dans la catégorie de la vision mais dans celle du langage puisqu'il est construit à partir d'une langue qu'il parle, la Zorglangue en l'occurrence, dont la particularité est de n'être comprise que par les personnages créés par Zorglub. A la différence du « verlan » qui est un travail sur les déplacements de syllabes, qui reste compréhensible pour quelqu'un qui ne le parle pas, la Zorglangue est incompréhensible¹⁴. Zorglub établit une confusion entre les deux mondes (imaginaire et imaginal) puisqu'il crée un monde imaginaire qui se veut imaginal sans l'être. Comme Lewis Carrol l'a établi, notre image dans le miroir n'est pas nous-mêmes mais nous-mêmes dans une inversion, il n'en est rien pour Zorglub car Bulgroz est Zorglub. Ici, le miroir a pour fonction de renvoyer un inversé qui est soi-même. Zorglub se voit à l'envers comme étant lui-même, son inverse c'est lui. La confusion des inverses est l'essence même de son personnage. Zorglub ignore totalement le questionnement sur lui-même. En lui, le miroir n'a pour but que de confirmer sa nature contrairement à un autre humain pour qui le miroir a pour fonction de se questionner sur soi. Par rapport à lui-même, Zorglub est un personnage aux limites (« borderline »): en lui se conjoignent monde imaginal et monde réel pour s'absorber l'un l'autre (Bulgroz est Zorglub). Zorglub ne connaît pas le principe du tiers exclu car, en lui, lui-même et la négation de lui-même constituent un et un seul personnage. Pour Zorglub, parce que Bulgroz est Zorglub, l'image de lui-même n'est pas un « autre », elle est « l'inverse interdit ». Sur le plan du questionnement, Zorglub ne questionne pas Zorglub, par conséquent Zorglub ne répond pas à Zorglub. Il échappe au modèle Question/Réponse par essence. La conséquence est que son monde est un monde totalitaire. Monde réel et monde imaginal sont tous les deux fusionnés dans la confusion pour le pire.

¹⁴ Par exemple « passe moi le beurre » en verlan se dirait « passe moi le reubeu », ce qui se comprend alors qu'en Zorglangue cela se dit « errueb el iom essap » ce qui est incompréhensible.

CONCLUSION

De la justification à la justification

Peut-on conclure un travail qui est structuré par le miroir et sa fonction circulaire selon laquelle celui qui regarde est regardé à son tour, puis se regarde à nouveau en changeant légèrement l'angle et ainsi de suite, comme deux miroirs se faisant face-à-face. D'image en image, le sujet s'y voit un nombre incalculable de fois, jusqu'à l'infini. C'est vertigineux, fascinant, troublant. Très vite, on s'aperçoit qu'on ne parvient pas à se voir nous-mêmes. On peut tenter de modifier la succession de ces images en cascade qui se répercutent, il y a toujours cette dérive inexorable consistant à intercepter le regard que nous avons sur nous-mêmes pour mettre fin au processus de démultiplication. Et puis, la dérive des images ne s'effectue pas seulement dans une direction ou dans une autre, mais aussi vers des tailles de plus en plus petites. Chaque nouvelle image (dans le cas de deux miroirs se faisant face) est un peu plus petite que la précédente, ce qui n'est pas étonnant, d'ailleurs, puisque c'est le même objet que l'on voit chaque fois un peu plus loin derrière le miroir, dans la profondeur de l'espace des images. Ainsi, même s'il n'y avait pas de dérive latérale, la « fuite » vers le minuscule suffirait à nous empêcher de saisir un nombre infini d'images.

Puisque les images dérivent, il y aurait bien une solution: augmenter la taille des miroirs. Mais on aura beau la doubler, la décupler ou la multiplier, on ne fera jamais que doubler, décupler ou multiplier le nombre des images, ce qui nous laissera toujours aussi loin de l'infini. La solution au problème, c'est de disposer de miroirs infinis, et donc pour se connaître il faut accéder à l'infini. Pourrions nous dans le regard que nous avons sur nous-mêmes empêcher que les images ne dérivent? Pour cela, il nous faut nous tenir parfaitement en face de notre propre image dans le miroir.

Ce faisant, le sujet fait écran à la lumière qui vient de derrière, empêchant d'éclairer le miroir il empêche ainsi de former son image. On ne peut éviter la dérive, et donc la limitation du nombre d'images. Pour que le sujet accède à son image en position de « face-à-face », il faudrait qu'il disparaisse pour laisser place à la lumière mais alors son image cesserait d'être dans le miroir. Maintenant si l'on examine l'aspect des tailles des images qui rétrécissent de plus en plus au fur et à mesure qu'elles se reflètent, si l'on veut en voir une infinité alors nous allons vers l'infiniment petit. Pour éviter le rétrécissement, il faut éviter la dérive vers les bords, pour aller vers l'absence totale de dérive il faut se tenir vraiment dans l'axe de sorte que le sujet se superpose parfaitement à lui-même. Et là, ou bien le sujet cache totalement la lumière et son image disparaît, ou bien il est transparent pour permettre à la lumière de passer et il voit dans le miroir du transparent et alors il ne se voit pas.

1. Le problème avec la question

On comprend bien la difficulté qui apparaît dans l'action de se voir. Elle constitue un véritable problème. Elle révèle que la communication avec soi constitue toujours un problème. Jamais nous ne pouvons être entièrement sûr qu'il s'agit d'une relation transparente, ce que nous avons vu avec Joyce dans *Ulysse*, il n'est pas sûr que le dialogue que j'ai avec moi-même soit transparent. Le problème est aussi une question, ce qui ne veut pas dire qu'on puisse l'identifier à une proposition interrogative au sens linguistique ou logique du terme. Dans le problème, on s'interroge sur quelque chose, on exprime un doute, mais, en règle générale, ces interrogations et ces doutes ne se laissent pas enfermer dans une proposition, « l'interrogation, à son tour, exprime donc la manière dont un problème est démembré »¹. Le problème n'est certainement pas une question d'un type particulier, c'est-à-dire une proposition qui commencerait par « est-ce que ».

Ce travail commençait par la question « suis-je justifié? » (proposition du type « est-ce que ») que l'on a formulé sous la forme « le vilain petit canard que je suis peut-il se regarder dans la glace et dire: "je suis transformé en joli cygne blanc" ». Voilà que l'objet miroir et sa fonction nous a ouvert à une problématique, celle du face-à-face de moi-même avec moi-même que nous vivons par cette confrontation entre monde imaginal et monde réel. Nous avons mis en évidence cette problématique par James Joyce (les questions-problèmes) et Lewis Carroll (problématique par les mots-valises)². La question de la justification devient problème dans son traitement par la fonction miroir. Et le problème à son tour devient sens de la question, « le sens est dans le problème lui-même. Le sens est constitué dans le thème complexe, mais le thème complexe est cet ensemble de problèmes et de questions par rapport

¹ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 204.

² Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 162: « Chaque série s'explique ou se développe, mais *dans* sa différence avec les autres séries qu'elle implique et qui l'impliquent, qu'elle enveloppe et qui l'enveloppent, *dans* ce chaos qui complique tout. L'ensemble du système, l'unité des séries divergentes en tant que telles, correspond à l'objectivité d'un "problème"; d'où la méthode des questions-problèmes dont Joyce anime son oeuvre, et déjà la façon dont Lewis Carroll liait les mots-valises au statut du problématique ».

auquel les propositions servent d'éléments de réponse et de cas de solution »³. Puis ce face-à-face est aussi un face-à-Face. Par rapport à la création, Dieu a choisi et voulu une seule chose, il a refusé le néant en lui donnant la sagesse. La créature n'est pas Dieu: « De même qu'il a fabriqué l'univers pour l'homme, il a fabriqué l'homme pour lui, comme prêtre du temple divin et spectateur des oeuvres célestes ». Ce que Dieu a renié acquiert un pouvoir de négation sans mesure. Il faudrait admettre que Dieu n'a voulu créer une réalité différente de lui que pour la rejeter aussitôt, n'a suscité la lumière que pour la faire disparaître. Alors, la création pourrait être comprise comme une oeuvre issue de la colère de Dieu. Il y a dans la chrétienté des représentations de Dieu dans laquelle Dieu n'aurait conçu et exécuté son projet de création que pour l'annuler aussitôt. En face de Dieu, le néant serait lui seul réel et glorieux au sein de sa propre vie divine comme il l'est de toute éternité. Mais la créature a besoin, pour vivre, de savoir que la volonté de Dieu n'est pas une volonté marquée par la colère. Le « oui » de Dieu, bien qu'étant assorti d'un « non », est un « oui », parce que Dieu ne donne pas à ce qu'il a renié le pouvoir de remettre en question ce qu'il a créé⁴. Ce qu'il faut dire ici, c'est que la création comporte une vertu négative. En effet, elle fait apparaître ce dont elle est séparée, le non-être, la non-existence, le néant, le chaos, en somme la négation de la réalité de la création décidée par Dieu. Cette force n'est pas opposée à Dieu, elle est « l'ombre de son oeuvre, ombre suscitée par sa colère mais qui, à peine surgie, se trouve éliminée »⁵.

Le problème n'est pas une proposition interrogative, pas plus qu'un ensemble de propositions interrogatives. Une problématique est un processus mental au cours duquel son sens se remplit peu à peu. Le sens du problème se constitue par le fait d'être expliqué, développé, précisé ou dans le cours de son élucidation de ce qui est seulement « signifié » par la conscience. La fonction miroir nous introduit à une problématique dont le sens est ainsi compris dans le problème lui-même, dans sa structure et dans ses transformations. Une problématique ne se développe pas selon un schéma consistant en un problème d'un côté et sa solution d'un autre côté. Déjà, la visée intentionnelle du problème se modifie sans cesse au fur et à mesure que l'on redessine ses contours, son périmètre⁶. On a alors un phénomène de

³ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 204.

⁴ Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 13, p. 76: « C'est en vertu de la colère de Dieu qu'il se manifeste, qu'il acquiert importance et pouvoir — vis-à-vis de la créature, entendons-le bien. En prononçant son oui plein de sagesse et tout puissant lors de la création, Dieu — et c'est là sa colère, sa réprobation et son jugement — a aussi prononcé un non plein de sagesse et tout-puissant, délimitant ainsi la réalité positive de la créature par rapport à ce qu'il n'a ni choisi, ni voulu, ni créé ».

⁵ Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit., 13, p. 76.

⁶ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 204: « Le sens est dans le problème lui-même. Le sens est constitué dans le thème complexe, mais le thème complexe est cet ensemble de problèmes et de questions par rapport auquel les propositions servent d'éléments de réponse et de cas de solution. Toutefois, cette définition exige qu'on se débarrasse d'une illusion propre à l'image dogmatique de la pensée: il faut cesser de décalquer les problèmes et les questions sur les propositions correspondantes qui servent ou peuvent servir de réponses. Nous savons quel est l'agent de l'illusion; c'est l'interrogation, qui, dans le cadre d'une communauté, démembre les problèmes et les questions, et les reconstitue d'après les propositions de la conscience commune empirique, c'est-à-dire d'après les vraisemblances d'une simple *doxa*. Par là, se trouve compromis le grand rêve logique d'un calcul des problèmes ou d'une combinatoire. On a cru que le problème, la question étaient seulement la neutralisation d'une proposition correspondante. Comment ne pas croire, par conséquent, que le thème ou le sens est seulement un double inefficace, calqué sur le type des propositions qu'il subsume, ou même sur un élément présumé

remplissement de sens du problème. La solution d'un problème est la conséquence de ce remplissement de sens. En résumé, un problème ne trouve pas sa solution dans son rapport à la vérité mais d'après son sens: « une solution a toujours la vérité qu'elle mérite d'après le problème auquel elle répond; et le problème, toujours la solution qu'il mérite d'après sa propre vérité ou fausseté, c'est-à-dire d'après son sens »⁷. Le problème se remplit de sens signifie qu'il se charge de plus en plus de sens au fur et à mesure qu'il est pensé. La question de la vérité n'est pas extérieure au problème, elle est ontogénèse au sein même du problème: « l'essentiel est que au sein des problèmes, se fait une genèse de la vérité, une production du vrai dans la pensée. (...) Une production du vrai et du faux par le problème, et dans la mesure du sens, telle est la seule manière de prendre au sérieux les expressions "vrai et faux problème" »⁸. Le problème est « quelque chose que je rencontre »⁹, qui me barre le chemin. Il est rare que je trouve le problème « tout entier devant moi »¹⁰. Le problème ne fait que se dessiner à l'horizon, frôlant toujours la zone des possibles et ne cessant de mettre en cause des affirmations apodictiques.

Ces considérations qui précèdent nous permettent de pénétrer plus profondément dans la structure du problème. En tant qu'acte intentionnel, il s'oriente toujours vers un objet, bien que celui-ci ne soit pas encore indiqué avec précision, surtout au moment de la naissance du problème. Même si la question prend le caractère de plus en plus positif, son objet doit rester flou. Il arrive souvent, en effet, qu'on ne sache guère ni comment demander, ni sur quoi précisément, puisqu'on ne voit que la direction générale de la question. La pensée tend à préciser son objet, à en fixer les contours de plus en plus nettement.

Nous comprenons maintenant pourquoi se reconnaître justifié est un long, un très long travail sur soi-même. La problématique née à partir de la fonction miroir se remplit de sens, elle se charge de sens. Ce travail de remplissement prend de l'énergie et du temps, comme nous l'avons vu avec le Vilain petit canard et l'Idiot de la famille. Ce remplissement de sens constitue le problème, ses contours changent, se modifient dans le temps jusqu'à permettre au sujet de répondre à la question « suis-je justifié? ».

C'est le texte qui fournit la base de cette recherche que nous avons exploré à travers plusieurs types de textes: le conte, le roman, la biographie, la bande dessinée, le discours philosophique, l'oeuvre théologique. De part sa structure le texte signifie, il faut y

commun de toute proposition (la thèse indicative)? Faute de voir que le sens ou le problème est extrapropositionnel, qu'il diffère en nature de toute proposition, on rate l'essentiel, la genèse de l'acte de penser, l'usage des facultés ». Le problème n'est pas non plus une question sous la forme d'une proposition alternative, cf. Barbara SKARGA, *Les limites de l'historicité, continuité et transformations de la pensée*, traduit du polonais par Malgorzata Kowalska, préface de François Chirpaz, Éditions Beauchesne, collection « Bibliothèque des archives de philosophie », Paris, 1997, p. 48: « Comme l'a fait remarquer Deleuze, il n'est pas exact non plus d'affirmer que la seule différence entre la question et le problème consiste en ce que, suivant la définition d'Aristote, ce dernier prend la forme alternative. En effet, s'il en était ainsi, chaque proposition interrogative pourrait être transposée en problème par la pure modification de sa forme linguistique ».

⁷ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 206.

⁸ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 210.

⁹ Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Éditions Montaigne, Paris, 1935, p. 169.

¹⁰ Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, op. cit., p. 169.

chercher les conditions de son sens. Il ne se découvre pas entièrement devant nous, mais demande à être dévoilé. Avant tout, le texte nous parle de quelque chose. Il faut donc voir de très près ce que le texte lui-même peut nous apprendre. Le texte dissimule aussi un sens plus profond, caché derrière les termes qu'on aborde à la première lecture. La construction même du discours est signifiante, « le sens est dans le problème lui-même »¹¹. Une autre raison nous invite à nous arrêter sur le texte, c'est l'expression d'un *continuum*. Le texte exprime la continuité dans le travail de la pensée humaine, c'est-à-dire de la continuité du problème. Le texte ne connaît pas de rupture, il est comme une mélodie. Il est le *continuum* de la pensée pourvue de sens, donc exprimable par la parole. Le texte crée des entités de sens toujours nouvelles bien que les significations des mots particuliers s'enchaînent les unes aux autres. Par rapport à la parole qui se situe dans le temps le texte n'éprouve pas la durée. Le texte présente une multitude de métamorphoses qui ne se laissent pas lier en une suite. Puis, différents textes et des co-textes permettent de considérer le problème sous des formes différentes. Est-il encore le même? La répétition qui entraîne des différences, n'en compromet-elle pas, par définition, l'identité? Nous voilà revenus à la question de l'identité, question philosophique essentielle, dans le contexte du rapport de la répétition à la différence à travers les différents co-textes. La production d'un texte est toujours suivie d'une reproduction qui ne respecte jamais l'identité absolue, constituant en cela un nouveau texte. La répétition du texte est la condition de sa création, comme dans la vie tout est quasi-répétition (les saisons de l'année, les moments de la journée, les phénomènes astronomiques et terrestres, la marée haute et la marée basse, les naissances et les morts, etc.). Mais chaque répétition est changement à la fois, l'identité n'y existe pas.

2. Stabilité et variabilité de la catégorisation

La pensée tente de formaliser le problème jusqu'à lui donner une forme mathématique. Ce n'est pas toujours possible ni utile. Les problèmes gagnent en univocité, mais la formalisation empêche la richesse des associations dont la pensée, normalement, a besoin.

Ce que nous faisons avec la catégorisation, c'est d'effectuer ce remplissage de sens du problème. Le travail effectué ici a consisté à étudier la question par la fonction miroir qui nous introduit au problème que nous étudions dans les catégories des mondes imaginal et réel. Le degré de remplissage du sens est loin de nous satisfaire et nous ne croyons l'avoir épuisé que dans certaines questions de détail. Mais nous pourrions poursuivre ce travail.

Certaines catégories sont devenues célèbres comme fonction explicatrice globale propre à la pensée intellectuelle d'une époque, d'un moment.

La qualification d'une catégorie comme explication signifiante est du reste un postulat, une pétition de principe plutôt qu'un fait expérimental étudié et validé. Au fil des

¹¹ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 204.

temps les types de catégories, leur utilisation prennent des formes très variées¹². Nous soutenons ici une définition de la catégorie comme expliquant fondamental (au sens de Francis Jacques), avec comme fonction principale l'orientation de la pensée et non son explication. La catégorie posée comme *a priori* constitue une pétrification de la pensée. Elle devient une habitude extrêmement difficile à surmonter. L'histoire de certaines catégories vérifie la thèse selon laquelle la fonction du langage consiste non seulement à communiquer, mais aussi à perpétuer différentes acquisitions intellectuelles, tant positives que négatives. Cette capacité de la langue à conserver les préjugés et à les perpétuer pétrifie la forme au point que la vie d'une catégorie comprend un stade où elle en est réduite à l'état de stéréotype. La pensée ne peut s'arracher de cette phase qu'avec beaucoup de peine et beaucoup de temps.

Nous avons proposé, par ce travail, d'inverser le processus. Au départ, il y a le texte. La catégorisation « est au travail dans le texte »¹³. Les catégories ne sont pas préalablement connues. Elles apparaissent à la lecture du texte. A la lecture, la pensée manifeste la tendance bien visible à organiser le problème autour de certaines « catégories » qui surgissent du texte. Le texte catégorise. Ces catégories ne sont pas immuables, ni universelles, ni nécessaires, de toutes les façons non posées *a priori*. Elles ont une portée suffisamment large pour orienter la

¹² Barbara SKARGA donne une histoire de ces catégories comme formes *a priori* utilisées dans des acceptions de postulat. Elle décrit la naissance, la vie et la mort de catégories très célèbres. cf. Barbara SKARGA, *Les limites de l'historicité, continuité et transformations de la pensée*, op. cit. La catégorie de « fait » est caractéristique du XIXe siècle, elle fournit un exemple d'un mot enraciné depuis longtemps dans la langue, qui, soudain, est devenu « mot-dogme », appelé à fonder la science toute entière (p. 149). Le mot « compréhension », qui vient lui aussi de la langue courante, a fait carrière dans les sciences humaines et dans la philosophie dans les cent dernières années (p. 150). Le mot « rencontre », devient particulièrement important pour la métaphysique, la réflexion morale et la politique (p. 150). Puis viennent le « totalisme », le « totalitarisme », l'« historicité » (on écrit *Geschichlichkeit* pour reprendre Hegel, Dilthey et surtout Heidegger). Parfois la catégorie devient un « obstacle verbal » comme c'est le cas pour la catégorie d'« éponge » qui n'est autre qu'une « espèce de mode linguistique » (le fer absorbe le fluide magnétique à l'instar d'une éponge, le corps humain, ainsi qu'une éponge, absorbe l'air, etc..) (p. 151). On a cherché partout au XVIIe siècle la catégorie de « fluide » (l'électricité, le magnétisme, l'eau, l'air, la maladie, la fièvre, la mauvaise humeur, etc... étaient des fluides) (p. 151). La catégorie de « genèse » est typique du XIXe siècle, elle exige que les phénomènes soient expliqués par leur source et par leur histoire (p. 151). La notion de « force » est un cas particulier car « soumise à une rationalisation », elle s'est détachée de son statut de catégorie (p. 152). La notion de « nature humaine » est typique des Lumières (p. 155). La catégorie de « raison » a organisé autour d'elle la pensée de plusieurs siècles (p. 157): « on examinait son essence, ses fonctions, sa source, on y voyait un souffle de divinité, on reconnaissait son pouvoir absolu, on la portait aux cieux » (p. 157). Avec la critique positiviste, la raison a été détrônée, en devenant « une des propriétés biologiques de l'homme » (p. 157). Le XIXe siècle a érigé la notion de « liberté » au statut catégorial (p. 158). Ensuite viennent les concepts d'« information » dans la science du gène, d'« évolution », dans les sciences naturelles (p. 159) puis l'organisme humain est pensé comme « organisation » (p. 162). Avec le structuralisme, la structure devient une catégorie (p. 162), érigé en principe d'explication définitif: « il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution et à chaque coutume, pour obtenir un principe d'explication valide » (Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 22). Enfin, un traitement tout à fait particulier est fait à la notion d'« élément » (pp. 170 à 181). Dans l'Antiquité, « élément » est une catégorie des plus importantes (p. 170). Aristote élargit la définition qu'en donnaient Diogène Laërce, Anaximandre, Zenon, Chrysippe, Archimède en dehors de la physique (p. 171) en lui donnant trois significations principales: ontologique, épistémologique, langue courante (p. 172). Après Descartes qui considère que l'élément n'est pas indivisible (pp. 176-178), « cette catégorie n'était plus alors qu'un obstacle épistémologique qui empêchait l'acceptation des nouveaux paradigmes scientifiques, aussi, en fin de compte, a-t-elle été entièrement éliminée du langage de la science » (p. 179). Aujourd'hui, les catégories de « marché », « sécurité », « transparence » fonctionnent à plein régime.

¹³ Francis JACQUES, *L'arbre du texte et ses possibles*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Problèmes et Controverses », Paris, 2007, p. 331.

pensée. Elles n'ont pas un caractère formel, mais elles atteignent un haut degré de généralité, grâce à quoi on peut les utiliser pour comprendre le texte et faire apparaître de nouvelles conclusions. Le seul *a priori* acceptable est que le nom d'une catégorie qu'on exhibe fait partie, fatalement, de la langue. De fait, la langue apparaît toujours comme ce qui est déjà là avant nous. Il est impossible d'échapper à ce seul apriorisme. Ainsi va le monde, lorsque l'enfant apparaît et qu'il grandit, il est comme enfermé dans la langue. Dès lors qu'une catégorie apparaît, elle est toujours menacée d'être elle-même qualifiée de phraséologique, sous le coup de la mode, d'être moderne, de se donner des allures d'énoncés pseudo-scientifiques. Quant à la catégorisation elle-même son but est double. Elle désigne un problème et elle présente un objet d'analyse. La catégorisation est une structure polysémique qui enferme plus d'un sens et parfois des sens multiples.

Nous voici donc amené à passer de la stabilité de la catégorisation à sa variabilité. Pour Aristote, la catégorie est un mode de jugement sur les objets qui permet de les classer en dix classes de jugements. Ces classes sont invariables et limitées quant à leur nombre ce qui empêche de classer¹⁴. Ce classement repris par Kant¹⁵ a été dénoncé par Hegel parce qu'il empêche de classer, il est incompatible avec la réalité de la pensée dans son développement historique, il « arrête la pensée »¹⁶. On voit bien la nécessité de passer à la notion de variabilité.

En effet, la stabilité de la catégorisation crée des catégories stéréotypes qui menacent la pensée. La catégorisation n'arrête pas la pensée dès lors qu'elle est variable, c'est-à-dire lorsque les catégories apparaissent à la lecture du texte et non comme posées *a priori*. La variabilité de la catégorisation ne pose pas de problème, seule la stabilité en pose lorsque la catégorie fonctionne comme stéréotype. Mais la stabilité n'est pas à rejeter dès lors qu'elle oriente la pensée et qu'elle correspond à un questionnement bien construit. Il y a donc une dialectique entre stabilité et variabilité de la catégorisation qui rend possible l'interrogation. La chose est exposée par son énoncé et le texte choisit les mots pour la présenter. Ils ne sont pas indifférents mais là pour présenter et communiquer la chose. C'est parce que les mots changent de sens qu'ils ne doivent pas être enfermés dans des catégories stables. La variabilité autorise une nouvelle vision des choses, une nouvelle expérience.

¹⁴ Ce que montre l'exemple de la pêche à la ligne, in Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 83: « Suivant Aristote, il s'agit de diviser un genre en espèces opposées; or, ce procédé ne manque pas seulement de "raison" par lui-même, manque aussi une raison pour laquelle on décide que quelque chose est du côté de telle espèce plutôt que de telle autre. Par exemple on divise l'art en arts de production et d'acquisition; mais pourquoi la pêche à la ligne est-elle du côté de l'acquisition ? ce qui manque, ici, c'est la médiation, c'est-à-dire l'identité d'un concept capable de servir de moyen terme ».

¹⁵ cf. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, t. I. Le classement des catégories correspond rigoureusement au classement de tous les jugements possibles.

¹⁶ Alexandre KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des idées », Paris, 1961 et 1971, p. 196: « C'est que Hegel le dit très nettement: la "terminologie" arrête la pensée; par contre, l'usage des termes du langage vivant, dans la mesure précisément où ces termes ont des significations différentes, invite la pensée à ne pas se fixer, mais au contraire, en passant de l'une de ces significations à l'autre, à découvrir des rapports internes entre choses, au prime abord, entièrement différentes, à découvrir — ou à retrouver — à la place de l'identité morte et rigide de l'abstrait, l'identité vivante du concret ».

Quant à notre question, la justification selon Karl Barth, le « face-à-face », le « vis-à-vis » sont utilisés de façon ordonnée dans l'oeuvre complète pour présenter la situation de l'homme face à Dieu, face à lui-même et aussi pour étudier les questions théologiques dans leur ensemble: autorité et liberté, élection et réprobation, réel et possible, justification et satisfaction, temps de l'attente et temps du souvenir, histoire de la révélation et histoire humaine, etc... L'objet miroir et sa fonction polysémique apparaît de façon naturelle dans la théologie de Karl Barth. Dès lors les catégories induites par le miroir s'imposent, en particulier moi devant moi, le réel et le possible, monde imaginal et monde réel. Ceux-ci sont dans le même espace logique d'interlocution avec les conséquences qui s'y rapportent: personnes réelles et imaginaires, situations, histoire, dialogue. Ce dialogue comprend des paroles et un questionnement. Le questionnement se fait « à rebours » en trois moments: bascule du regard, traversée du miroir, brise-glace.

Qu'en est-il de notre monde imaginal? Par le fait qu'il est problématisation et reconstruction de notre monde réel, il est un monde textuel¹⁷ et le discours imaginal ne cesse pas « d'être référentiel »¹⁸. Qu'en est-il de la catégorisation mise en oeuvre? Elle n'est pas terminée et peut se poursuivre à l'infini. Mais, comme le faisaient les médiévaux, Pierre Abélard en tête, il convient de l'arrêter non pas parce que nous avons atteint un point terminal, mais par décision, sans oublier la question de départ: « suis-je justifié? ». Ceci signifie qu'elle peut, à tout moment, être remise en chantier pour la compléter. Voici quelques exemples non traités ici. Qu'en est-il du monde imaginal lorsque le miroir est embué, lorsqu'il est fendu, brisé? Nous avons travaillé l'investissement du monde réel dans le monde imaginal avec *l'Idiot de la famille*, mais pas l'inverse, la « sensation de déjà vu ». Qu'en est-il du non-voyant: la mémoire sensitive du non-voyant se transforme en mémoire visuelle dans un phénomène de compensation. Lorsque le non-voyant se déplace ou parle, des images mentales se forment, il a un monde imaginal. Dans la méditation les yeux fermés, le sujet ferme les yeux comme pour mieux les ouvrir à une autre image¹⁹. Ce faisant, dans ces deux exemples le non-voyant n'est pas celui que l'on croit. Le rêve est encore un monde imaginal qui se construit par une utilisation intensive et optimisée des sens en laissant des traces mnésiques d'origine auditives, tactiles, kinesthésiques, olfactives, gustatives. Ces traces constituent le matériel de souvenirs inconscients donnant lieu aux images mentales qui constituent le rêve.

¹⁷ Francis JACQUES, *De la textualité. Pour une textologie générale et comparée*, Librairie d'Amérique et d'Orient Jean MAISONNEUVE, Paris, 2002, pp. 78-79.

¹⁸ Francis JACQUES, *De la textualité. Pour une textologie générale et comparée*, op. cit., p. 55 et p. 58: « un discours imaginaire est référentiel ».

¹⁹ Le photographe Gilles Saussier travaille à des projets expérimentaux qui entrecroisent les genres de la photographie documentaire, de l'art conceptuel et l'anthropologie visuelle, en particulier sur les situations les yeux fermés. Il travaille sur le projet « Living in the fringe », un corpus de portraits et de paysages consacré aux habitants des îles fluviales (chars) du Brahmapoutre et du Golfe du Bengale. Il propose une médiation poétique sur la cohabitation des usages et les imaginaires du paysage. En refusant la saisie immédiate du regard, la photographie rend présente, à défaut de rendre visible, ce que les sujets photographiés éprouvent intérieurement, l'imagé désirée. Image perdue du photographe qui recueille la rêverie interne des paysages, une image absente.

Enfin, la catégorisation a un objet de production, produire de nouvelles conclusions. Pour ce qui concerne notre sujet, la conclusion essentielle est que la réponse à la question « suis-je justifié? » est dans l'ordre du visuel. Le monde imaginal est comme une fenêtre dans notre monde réel. Par cette fenêtre nous pouvons voir des choses que nous ne voyons pas dans notre monde réel. Nos yeux découvrent au-delà des apparences. La fenêtre est ouverture, dans l'imaginal c'est le regard qui s'effectue, il est le lieu de la lumière intérieure. L'imaginal peut voir la lumière et la déceler là où apparemment la lumière ne semble pas se répandre contrairement au monde réel. Que voit-on? Nous nous voyons autre, le Vilain petit canard se voit joli cygne. Puis les autres nous voient autrement. Le regard est l'acte éthique par excellence, il est la prémisse d'un acte réfléchi: « *Apprendre à regarder est le premier acte éthique. Apprendre à regarder, soutenir et maintenir l'intensité du regard le plus longtemps possible revient à libérer la lumière de l'oeil* »²⁰. Se voir justifié se réalise par un principe de vision. La justification se prépare dans le monde imaginal pour mieux s'achever au sein de notre monde réel. La vision opère comme un véritable changement. Elle est l'agent interne qui provoque les réactions sensibles. L'imaginal devient proprement source d'action et vecteur de liberté.

3. Sommes-nous interrogeant ou cherchant?

La question est la manifestation de la pensée interrogeante, le problème est la manifestation de la pensée cherchante.

Les chapitres successifs de ce travail montrent aussi qu'il est difficile d'établir des frontières nettes entre monde imaginal et monde réel. A chaque moment ces frontières se dessinent différemment. Contrairement aux projets des structuralistes, ou de Michel Foucault, le sujet se laisse-t-il neutraliser? N'est-il pas présent dans chaque énoncé? Il s'agit de donner à l'énoncé une forme qui paraît révélatrice, qui dévoile des faits, des phénomènes, des propriétés, des aspects des choses qui passent inaperçus. Si l'énoncé est modifié, c'est parce qu'il y a un auteur et il n'est pas vain de se demander qui a dit ceci ou cela, dans quelles circonstances et dans quel contexte. Il est difficile de considérer qu'un processus de transformations de la pensée se déroule comme au dessus de la conscience humaine, quasi spontanément. Le texte n'anéantit pas le monde dont il doit parler. Le texte indique des tournants, des seuils, des accélérations, des ruptures, des sauts, des diffractions, etc... Il faut admettre que le texte est logiquement premier par rapport au problème. Le seul présumé est l'existence humaine.

Le domaine de la pensée cherchante est celle qui travaille dans l'espace des problèmes, le domaine de la pensée interrogeante est celle qui travaille dans l'espace de la question.

Comprendre n'est pas saisir le sens d'un seul mot, mais saisir l'énoncé entier et la compréhension de celui-ci s'enrichit de l'ensemble des co-textes. Contrairement à l'opinion de Michel Foucault, le texte ne prend pas naissance dans un vide, comme s'il était en lui-même

²⁰ Cynthia FLEURY, *Métaphysique de l'imagination*, Éditions d'écarts, collection « Diasthème », Paris, 2000; p. 122.

l'objet exhaustif de recherche. Avec lui, le texte ne joue plus le rôle médiateur entre soi-même et les autres.

Ce qu'il y a de commun entre la pensée cherchante et la pensée interrogeante, c'est qu'elles ne s'arrêtent pas. Elles conçoivent toujours à nouveaux frais le sens du monde qui l'entoure. Les valeurs changent également même si les changements des valeurs sont des phénomènes lents dans le temps et l'histoire.

Il en est de la catégorisation et textualisation comme de la stabilité et variabilité, imaginal et réel, pensée cherchante et interrogeante, différence et répétition.

Mais nous voulons voir et pour voir, il faut arrêter, il faut bien que la lumière s'arrête sur l'objet²¹. Nous voulons aussi un discours, un texte. Ce texte qui est nous est donné par le regard que nous avons sur nous-même est « auto-bio-diction ». Elle est « auto » puisqu'il s'agit d'un discours sur soi, « bio » comme biographie puisqu'il s'agit d'une textualisation de notre vie et « diction » puisqu'il s'agit d'un dit dont on ne sait pas s'il est réel ou imaginal ou les deux à la fois. Cette expérience permet de catégoriser un problème, celui de la justification et d'en démontrer une solution.

Voir et textualiser, c'est un sens de l'« actualisme », thèse dont on a reproché à Karl Barth de l'avoir faite sienne. Une des significations de l'« actualisme » est de proposer que la lumière s'arrête sur l'objet à regarder. C'est un sens possible pour cette attitude consistant à passer de la Bible au « journal du jour ». La lecture du « journal du jour » est actualisation de la lecture de la Bible.

« Actualisme » est un seul mot pour nouer deux termes: « présence » et « réalisation ». Entendons par ce terme si vague l'activité créatrice et actuelle de la pensée inséparable d'un ordre humain total contre ce qui tend à le châtrer de toute violence spirituelle et créatrice. Il veut définir un climat qui permette et suscite l'aventure spirituelle. Il nous invite à nous détourner d'un conformisme à rebours. Comment se défendre de la brutalité de

²¹ cf. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 128-129: « Or, cette liaison est une véritable synthèse de reproduction, c'est-à-dire un Habitus. Un animal se forme un oeil en déterminant des excitations lumineuses éparses et diffuses à se reproduire sur une surface privilégiée de son corps. L'oeil lie la lumière, il est lui-même une lumière liée. Cet exemple suffit à montrer combien la synthèse est complexe. Car il y a bien une activité de reproduction qui prend pour objet la différence à lier: mais plus profondément il y a une passion de la répétition, d'où sort une nouvelle différence (l'oeil formé ou le moi voyant). L'excitation comme différence était déjà la contraction d'une répétition élémentaire. Dans la mesure où l'excitation devient à son tour élément d'une répétition, la synthèse contractante est élevée à une seconde puissance, précisément représentée par la liaison ou l'investissement. Les investissements, les liaisons ou intégrations sont des synthèses passives, des contemplations-contractions d'un second degré. Les pulsions ne sont rien d'autre que des excitations liées. Au niveau de chaque liaison, un moi se forme dans le Ça; mais un moi passif, larvaire, contemplant et contractant. Le Ça se peuple de moi locaux, qui constituent le temps propre au Ça, le temps du présent vivant, là où s'opèrent les intégrations correspondant aux liaisons. Que ces moi soient immédiatement narcissiques s'explique aisément si l'on considère que le narcissisme n'est pas une contemplation de soi-même, mais le remplissement d'une image de soi quand on contemple autre chose: l'oeil, le moi voyant, se remplit d'une image de soi-même en contemplant l'excitation qu'il lie. Il se produit lui-même ou "se soutire" à ce qu'il contemple (et à ce qu'il contracte et investit par contemplation). C'est pourquoi la satisfaction qui découle de la liaison est forcément une satisfaction "hallucinatoire" du moi lui-même, bien que l'hallucination ne contredise nullement ici l'effectivité de la liaison. En tous ces sens, la liaison représente une synthèse passive pure, un Habitus qui confère au plaisir la valeur d'un principe de satisfaction en général; l'organisation du Ça, c'est celle de l'habitude ».

l'existence sinon même par l'affirmation de l'identité nécessaire de la pensée et de l'action; sinon par l'effort d'instaurer une économie générale de la vie impliquant cette identité et fondant sur elle ses valeurs les plus hautes et les plus quotidiennes à la fois. Que signifie être-là? Par existence, nous ne pouvons essentiellement entendre que décision concrète, décision devant un possible parmi tous les possibles, qui dans cette décision vérifie pour nous sa réalité et sa réalisation. Elle n'est pas une hypostase ni une fixation théorique, elle a lieu chaque fois dans l'instant. Le travail que nous venons de terminer pourrait avoir comme conclusion qu'il nous faut une morale simple, pour faire droit à la pensée de Karl Barth. Dans un monde où l'éthique se résume à « faites comme tout le monde, et pensez ce que vous ne ferez jamais », nous proposons la formule « faites ce que vous pensez et pensez ce que vous faites ». Cette formule se veut être une réponse à l'apôtre Paul: « je fais ce que je ne voudrais pas faire et je voudrais faire ce que je ne fais pas ».

Plus que jamais, « être justifié » nous contraint aux tâches immédiates, c'est-à-dire à l'actualisation de notre réalité, une « Actualité » inséparable d'une « Réalisation », le programme barthien « Hic et Nunc ».

Chapitre Bibliographique

Corpus de lectures

Cette bibliographie est organisée dans une forme thématique. Mis à part les ouvrages de référence, elle ne contient que des livres et articles de revues qui ont été effectivement lus dans leur totalité, sauf quelques uns qui figurent dans la rubrique « ouvrages consultés ».

La section « ouvrages cités » recense les ouvrages cités dans le texte en note de bas de page pour la plupart. La section « ouvrages non cités » recense les ouvrages lus et non cités dans le texte qui contiennent des éléments relatifs à la théologie de Karl Barth.

1. Textes de références

L'Initiation à la pratique de la théologie est une vaste somme de théologie contemporaine (à dominante Catholique, mais faisant sa part aux autres religions chrétiennes, voire non chrétiennes). Le tome 3 (*Dogmatique II*), p. 770-776 contient une bibliographie avec un Index des noms et des matières dans le tome 5. Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* est une mine de renseignements et de textes, notamment en ce qui concerne les Pères de l'Église, la tradition médiévale et la scolastique tardive. Le *Dictionnaire de Spiritualité*, oeuvre monumentale, parue de 1932 à 1995, regroupe des articles de très bonne qualité contenant souvent une dimension philosophique.

1.1. Dictionnaires et encyclopédies.

Dictionnaire critique de théologie, publié sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, collection « Quadrige », Paris, 1ère édition 1998, 1ère édition « Quadrige » 2002

Dictionnaire de Spiritualité, Beauchesne Éditeur, Paris, 1932-1995.

Dictionnaire de Théologie Catholique, Éditions Letouzey & Ané, Paris, 1003 à 1950 (tables parues en 1960, 1967, 1972)

Dictionnaire Sartre, sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2004

Initiation à la pratique de la théologie, sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé, Éditions du Cerf, Paris, 1982-1983

1.2. Revues.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge
 Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance (BHR)
 Bibliothèque de l'École des Chartes (BEC)
 Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français (BSHPF)
 Études Théologiques et Religieuses (ETR)
 Évangile aujourd'hui
 Lumen Vitae
 Nouvelle Revue Théologique (NRT)
 Recherches de Science Religieuse (RSR)
 Revue Historique et Archéologique du Maine (RHAM)
 Revue thomiste (RT)

1.3. Articles de revues.

Cette section comprend des articles de revues qui ont été lus, les articles de revues cités dans le texte sont placés dans la section « ouvrages et articles cités ».

- BAVAUD Georges, « L'éthique de Karl Barth », *Revue thomiste*, C, 2000, pp. 79-90
 BAVAUD Georges, « Théologie protestante », *Revue thomiste*, XCIII, 1993, pp. 321-327
 BOSCH Jean, « Karl Barth et l'humanité de Dieu », *Études Théologiques et Religieuses*, 43, 1968, pp. 179-185.
 BOUILLARD Henri, « Mystique, métaphysique et foi chrétienne », *Recherches de Science religieuse*, LI, 1963, pp. 30-83.
 BOULNOIS Olivier, « Augustin et les théories de l'image au Moyen Âge », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91, 2007, pp. 75-91
 BRETON Stanislas, « Christianisme: Paul ou Jean? », *Esprit*, 292, 2003, pp. 66-78.
 BROCHIER Jean-Jacques, « entretien avec Louis Aragon », *Le Magazine littéraire*, n° 10, Septembre 1967
 CARDON-BERTALOT Philippe, « Karl Barth, praticien et théoricien de la prédication », *Études Théologiques et Religieuses*, 72, 1997, pp. 114-118.
 CORSET Paul, « Une Aufklärung "à la lumière de l'Évangile": Karl Barth », *Recherches de Science religieuse*, LXXII, 1984, pp. 483-526.
 CUVILLIER Élian, « Paul, un homme au carrefour des cultures. Continuités et ruptures de la pédagogie paulinienne », *Lumen vitae*, LII, 1997, pp. 285-296.
 FOESSEL Michaël, « Saint Paul, la fondation du christianisme et ses échos philosophiques », *Esprit*, 292, 2003, pp. 79-84.
 GERADIN P., « La genèse de l'option théologique de Karl Barth », *Nouvelle Revue Théologique*, XCVI, 1974, pp. 389-405.
 GREINER Albert, « La théologie de Luther sur l'Etat et l'Église », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 130, 1984, pp. 281-293.
 HAMER Jérôme, « Un programme de "christologie conséquente": le projet de Karl Barth », *Nouvelle Revue Théologique*, LXXXIV, 1962, pp. 1009-1031.
 HONORÉ Jean, « Qui est Bonhoeffer? Le sens d'un témoignage », *Lumen vitae*, XXV, 1970, pp. 315-330.
 KELLER Adolf, « Le rapprochement des Eglises et la théologie dialectique de Karl Barth », *Études Théologiques et Religieuses*, 7, 1932, pp. 191-223.
 MALEVEZ Léopold, « Karl Barth: Existence chrétienne et vie éternelle », *Nouvelle Revue Théologique*, CVI, 1969, pp. 225-242.
 MALEVEZ Léopold, « L'Anthropologie chrétienne de KARL BARTH », *Recherches de Science religieuse*, XXXVIII, 1950, pp. 37-81.

- MALEVEZ Léopold, « La pensée d'Émile Brunner. Sur l'homme et le péché son conflit avec la pensée de Karl Barth », *Recherches de Science religieuse*, XXXVIII, 1947, pp. 407-453.
- MALEVEZ Léopold, « Un mouvement récent de la théologie protestante: l'École de Karl Barth », *Nouvelle Revue Théologique*, LV, 1928, pp. 650-663.
- MARLÉ René, « Foi et Parole: la théologie de Gerhard Ebeling », *Recherches de Science religieuse*, L, 1962, pp. 5-31.
- MEHL Roger, « Du néo-calvinisme au barthisme. Quelques remarques sur la théologie d'Auguste Lecerf, de Pierre Maury et de Jean Bosc », *Études Théologiques et Religieuses*, 52, 1977, pp. 403-415.
- MOELLER Charles, « La grâce et la justification », *Lumen vitae*, XIX, 1964, pp. 532-544.
- MONOD Jean-Claude, « Destins du paulinisme politique: K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes », *Esprit*, 292, 2003, pp. 113-124.
- MORVAN Françoise, « Le monde comme si », *Les Temps Modernes*, 608, 2000, pp. 61-75.
- NIVAT Georges, « Juger et punir chez Dostoïevski », *Esprit*, 337, 2007, pp. 178-190.
- OST François, « L'invention du Tiers. Eschyle et Kafka », *Esprit*, 337, 2007, pp. 147-165.
- Plusieurs auteurs, « Dialogue, dialectique en philosophie et en droit », *Archives de philosophie du droit*, tome 29, éditions Sirey, Paris, 1984
- POTTIER Bernard, « La "Lettre aux Romains" de K. Barth et les quatre sens de l'Écriture », *Nouvelle Revue Théologique*, CVIII, 1986, pp. 823-844.
- RAHNER Karl, « L'avenir de la théologie », *Nouvelle Revue Théologique*, XCIII, 1971, pp. 3-28
- RICOEUR Paul, « Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes », *Esprit*, 292, 2003, pp. 85-112.
- VIVARÈS Patrice, « La validité de la prédication dans la dogmatique de Karl Barth », *Recherches de Science religieuse*, LXXI, 1983, pp. 109-120

2. Karl BARTH

L'oeuvre écrite de Barth s'ouvre en 1919 sur le *Commentaire de l'Épître aux Romains*, plusieurs fois réédité, premier engagement dans un renouveau de la réflexion théologique. Le commentaire sur Saint Anselme (en 1930), est un exposé sur le « Dieu tout autre », il peut être considéré comme l'ouverture à son *opus magnum*, les 26 volumes de la *Dogmatique ecclésiastique* (1932-1967) dont la traduction (quasi simultanée, 1953-1980) en français est due à Fernand Ryser. La dogmatique est ecclésiastique parce qu'elle est une lecture critique de la prédication de l'Église, parce qu'elle est au service de la prédication toujours enracinée dans l'histoire contemporaine. Il s'agit de décrypter l'interpellation de la Bible sur l'actualité. Cette somme, restée inachevée au seuil de ce qui aurait dû traiter de la Rédemption, se rapporte à la relation de Dieu à l'homme, de Dieu aux hommes, et de tout ce que la médiation christologique en montre en pleine humanité. Elle le fait sur différents registres (les points forts liés au « *sola fide* » et au « *sola scriptura* », leurs inscriptions dans la vie de l'Église, etc...). Dans cette perspective, la théologie n'est pas l'alternative au progrès des sciences et des techniques, elle permet au contraire de mieux s'ouvrir aux richesses de la pluridisciplinarité. Elle vise ainsi à prendre au sérieux les richesses des ressources du monde séculier, sa dynamique, comme à en décrypter les chimères, y compris celles qui prendraient l'apparence d'une loi morale. Le contenu de la Dogmatique a été la matière de tous les cours de Barth à Bâle pendant les années 1935 à 1962. A cet ouvrage théologique monumental, s'ajoutent des essais, recueils d'articles ou de conférences parmi lesquels il faut citer (dans leur traduction française) *Parole de Dieu, Parole humaine* (1933, édition allemande en 1924), *Une voix suisse* (1939-1944), ainsi que le *Credo* dédié à ses amis de l'Église confessante (1936), le *Culte raisonnable* (1934), *Communauté chrétienne, communauté civile* (1945). En 1957, paraît en français, *l'Humanité de Dieu*, un écrit plus concis dans lequel il souligne que la reconnaissance du Dieu tout autre implique tout autant le souci des hommes et de leurs souffrances. Cette reconnaissance n'est en effet possible que dans la médiation de Jésus Christ, pleinement Dieu, mais aussi pleinement homme. Enfin, *l'introduction à la théologie évangélique* est le dernier cours qu'il a professé à Bâle en 1962. Barth a aussi écrit un hommage à Mozart, en 1956, à l'occasion du bicentenaire de la naissance du compositeur:

« Je ne suis pas sûr que les anges, lorsqu'ils sont en train de glorifier Dieu, jouent de la musique de Bach, mais je suis certain, en revanche, que lorsqu'ils sont entre eux, ils jouent du Mozart, et que Dieu aime alors tout particulièrement les entendre ».

Dans les notes de bas de page, nous donnons les références à la Dogmatique dans sa version française sous la forme « Karl BARTH, *Dogmatique*, op. cit. ttt, p. nnn », « ttt » désigne le numéro du volume et « nnn » le numéro de la page dans le volume considéré.

2.1. Oeuvres.

BARTH Karl, *Dogmatique, Index général et textes choisis*, préface de Eberhard Busch, Éditions Labor et Fides, Genève, 1980

BARTH Karl, *Dogmatique*, traduction française de Ferdinand RYSER, Éditions Labor et Fides, Genève, 1953-1972, 26 volumes.

BARTH Karl, *Esquisse d'une dogmatique*, traduction française de Fernand Ryser et Édouard Mauris, préface de Pierre Gisel, Éditions Labor et Fides, collection « Traditions chrétiennes », Genève, 1984

BARTH Karl, *Éthique I et Éthique II, cours donnés à Münster au semestre d'été en 1928 répétés à Bonn durant le semestre d'été 1930*, texte établi par Dietrich Braun, traduit de l'allemand par Philibert Secretan, révisé par Jean-Yves Lacoste et Marie-Béatrice Mesnet, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Paris, 1973 et 1998

BARTH Karl, *Introduction à la théologie évangélique*, traduction française de Fernand Ryser, Éditions Labor et Fides, Genève, 1962

BARTH Karl, *L'Épître aux Romains*, traduit de l'allemand par Pierre Jundt, Éditions Labor et Fides, Genève, 1967

BARTH Karl, *L'humanité de Dieu*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1956, Éditions A la carte, reprise des Cahiers du Renouveau, n° 14, Paris, 1999

BARTH Karl, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle, préhistoire et histoire, avec une postface sur Friedrich D. E. Schleiermacher*, traduction française de Lore Jeanneret, Éditions Labor et Fides, Genève, 1946 et 1969

BARTH Karl, *Petit commentaire de l'Épître aux Romains*, traduction française de Mme H. Parlier-Joseph, sous la direction de Fernand Ryser, Éditions Labor et Fides, Genève, 1956

BARTH Karl, *Saint Anselme, Fides quaerens intellectum, la preuve de l'existence de Dieu*, traduction française de Jean Corrèze, préface de Michel Corbin, Éditions Labor et Fides, collection « Lieux théologiques » n° 7, Genève, 1985

BARTH Karl, *Wolfgang-Amadeus Mozart, 1756-1956*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1956

2.2. Ouvrages sur Karl BARTH.

Beaucoup de livres et essais ont été écrits sur le théologien et sur son oeuvre, y compris par Hans Urs von Balthasar, lequel était l'un de ses auditeurs fervents à l'université de Bâle et par Hans Küng.

BOUILLARD Henri, *Karl BARTH, *, Genèse et évolution de la théologie dialectique ; Karl BARTH, **, Parole de Dieu et existence humaine, première partie ; Karl BARTH, ***, Parole de Dieu et existence humaine, deuxième partie*, Aubier Éditions Mouton, collection « Théologie » n° 38 et n° 39, Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Paris, 1957

BOURGINE Benoît, *L'Herméneutique théologique de Karl BARTH, Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirliche Dogmatik*, Préface de Martin Leiner, Leuven University Press, Presses Universitaires de Louvain, Universitaire Pers Leuven, collection « Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium », CLXXI, Leuven, Paris, Dudley, MA, 2003

BROMILEY Geoffrey W., *Introduction to the theology of Karl Barth*, T & T Clark, Edinburgh, 1979

CASALIS Georges, *Portrait de Karl BARTH*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1960

- COLLECTIF, *Hommage et reconnaissance, recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl BARTH*, Éditions Delachaux & Niestlé, collection « Cahiers théologiques de l'actualité protestante » hors série n° 2, Neuchatel, 1946
- DELHOUGNE Henri, *Karl BARTH et la rationalité, période de la Dogmatique*, Éditions du Cerf, atelier national, reproduction des thèses, Université Lille III « Thèses », Paris, 1978
- HART Trevor, *Regarding Karl BARTH, towards a reading of his theology*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1999
- LEUBA Jean-Louis, *Études barthiennes*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1986
- LEUBA Jean-Louis, *Résumé analytique La Dogmatique ecclésiastique de Karl Barth, premier fascicule, La doctrine de la Parole de Dieu*, Éditions Delachaux & Niestlé, collection « Cahiers théologiques de l'actualité protestante », n° 12, Neuchatel, 1945
- MÜLLER Denis, *Karl BARTH*, Éditions du Cerf, collection « Initiation aux théologiens », Paris, 2005
- REYMOND Bernard, *Théologien ou prophète? Les francophones et Karl Barth avant 1945*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1985
- SHARP Douglas R., *The Hermeneutics of Election, The Significance of the Doctrine in Barth's Church Dogmatics*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1990
- WEBSTER John, *BARTH*, Continuum, collection « Outstanding christian thinkers », Series editor Brian Davies, O. P., London and New York, 2000

3. Méthodologie

Francis Jacques montre que les analyses du langage permettent de repenser les questions philosophiques et théologiques. Son oeuvre a servi à catégoriser et textualiser le problème de la justification. C'est l'ensemble de son oeuvre qui a été utilisée.

COLLECTIF, *Du dialogue au texte: Autour de Francis Jacques*, Textes présentés par Françoise Armengaud, Marie-Dominique Popelard et Denis Vernant, Actes du colloque Cerisy, 1er au 8 novembre 2000, Éditions Kimé, Paris, 2003

JACQUES Francis, « Interroger », *Interrogation philosophique et interrogation religieuse*, Séance académique du 4 juin 1999, Institut Catholique de Paris, publiée dans *Transversalités*, Revue de l'Institut Catholique de Paris, janvier-mars 2000, n° 73

JACQUES Francis, « Le statut de la pensée apophatique, dire, dédire, redire », in *Théologie négative*, textes réunis par Marco M. OLIVETTI, Biblioteca dell'« Archivio di Filosofia », Éditions CEDAM, Milan, 2002, pp. 15-56

JACQUES Francis, *De la textualité. Pour une textologie générale et comparée*, Librairie d'Amérique et d'Orient Jean MAISONNEUVE, Paris, 2002.

JACQUES Francis, *Dialogiques, recherches logiques sur le dialogue*, Presses Universitaires de France, collection « Philosophie aujourd'hui », Paris, 1979

JACQUES Francis, *Différence et subjectivité*, Aubier Montaigne, collection « Analyse et raisons », Paris, 1982

JACQUES Francis, *L'arbre du texte et ses possibles*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Problèmes et Controverses », Paris, 2007

JACQUES Francis, *La croyance, le savoir et la foi, une refondation érotétique de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005

JACQUES Francis, *Le moment du texte, in Le texte comme objet philosophique*, Beauchesne, Paris, 1987

4. Corpus

Les « ouvrages et articles cités » sont ceux qui ont été cités dans le corps du texte et référencés en note de bas de page. La rubrique « ouvrages non cités » est un ensemble d'ouvrages dans lesquels on trouve des références à l'oeuvre et la pensée de Karl Barth que nous avons utilisés.

4.1. Hans Christian Andersen

- ADAM J. M. & HEIDMANN U., « Réarranger les motifs, c'est changer le sens. Princesses et petits pois chez Andersen et Grimm », in PETICAT A. (sous la direction), *Contes : l'universel et le singulier*, Lausanne, Payot, Paris, 2002
- ANDERSEN Hans Christian, *La petite sirène et autres contes*, traduction par D. Soldi, E. Grégoire et L. Morand, Chronologie et préface par Maurice Gravier, Garnier-Flammarion, Paris, 1970
- AUCHET Marc (sous la direction), *(Re)lire Andersen, Modernité de l'oeuvre*, Éditions Klincksieck, collection « Circare », Paris, 2007
- BÖÖK Frederik, *Hans Christian Andersen*, traduit du suédois par T. Hammar et M. Metzger, Éditions Je sers, Paris, 1942.
- BREDSORFF Elias, *Hans Christian Andersen*, traduit de l'anglais par Claude Carne, Presses de la Renaissance, Paris, 1989
- DALAGER Stig, *Le Voyage en bleu. Une biographie romancée d'Andersen*, traduit du danois par Anne-Charlotte Struve, Actes-Sud, Paris, 2004
- FLAHAULT François, *L'Extrême existence. Essai sur les représentations mythiques de l'intériorité*, Maspero, Paris, 1972
- JAN Isabelle, *Andersen et ses contes. Essai suivi de cinq contes*. Aubier, Paris, 1977.
- STIRLING Monica, *Le Cygne sauvage, Andersen et son temps*, traduit de l'anglais, Éditions Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1966

4.2. La question du « je »

- BOYER-WEINMANN Martine, *La relation biographique, enjeux contemporains*, Éditions Champ Vallon, collection « Essais », Seyssel, 2003
- DIAZ José-Luis, *L'écrivain imaginaire, Scénographies auctoriales à l'époque romantique*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2007
- DUBREUCQ Eric, *Le cœur et l'écriture chez saint Augustin, Enquête sur le rapport à soi dans les « Confessions »*, Presses Universitaires du Septentrion, collection « Philosophie », Paris, 2003
- FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, édition établie par Frédéric Gros, Éditions Gallimard/Éditions du Seuil, Paris, 2001
- GASPARINI Pierre, *Est-il Je ? Roman autobiographique et autofiction*, Éditions du Seuil, collection « Poétique », Paris, 2004
- LAVELLE Louis, *L'erreur de Narcisse*, Bernard Grasset, Paris, 1939, Éditions de La Table Ronde, Paris, 2003
- LAVELLE Louis, *La conscience de soi*, Christian de Bartillat, Paris, 1993
- MARIN Louis, *De l'entretien*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1997
- MATHIEU-CASTELLANI Gisèle, *Le Tribunal Imaginaire*, Éditions du Rocher, collection « Voix intérieures », Paris, 2006
- MATTIUSSI Laurent, *Fictions de l'ipséité, Essai sur l'invention narrative de soi (Beckett, Hesse, Kafka, Musil, Proust, Woolf)*, Librairie Droz, collection « Histoire des idées et critique littéraire », vol. 399, Genève, 2002
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990

4.3. Saint Paul et l'Épître aux Romains

- AGAMBEN Giorgio, *Le temps qui reste, un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit de l'italien par Judith Revel, Éditions Payot & Rivages, collection « petite bibliothèque », Paris, 2004
- BRETON Stanislas, *Saint Paul*, Presses Universitaires de France, collection « Philosophies », Paris, 1988

- CERFAUX Lucien, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Éditions du CERF, collection « Lectio divina », n° 6, Paris, 1958
- LECLERC Gérard, *Saint Paul*, Éditions Pygmalion Gérard Watelet, collection « Chemins d'Éternité, Paris, 1997
- LEENHART Franz J., *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Éditions Labor et Fides, collection « Commentaire du Nouveau Testament », Deuxième série, 3e édition, Genève, 1995
- MURPHY-O'CONNOR Jerome, *Histoire de Paul de Tarse*, traduit de l'anglais par Dominique Barrios-Delgado, Éditions du CERF, collection « Initiations bibliques », Paris, 2004
- PRAT Ferdinand, s.j., *La théologie de saint Paul*, Beauchesne et ses fils, collection « Bibliothèque de théologie historique », sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut Catholique de Paris, 2 tomes, Paris, 1913, 33ème édition 1942
- RICCIOTTI Giuseppe, *Saint Paul apôtre*, avec 44 photos et 5 cartes, traduit de l'italien par Fernand Hayward, Robert Laffont, Paris, 1952

4.4. Bibliographie effective (ouvrages cités).

- ADNÈS Pierre, LECLER Joseph, HOLSTEIN Henri, LEFEBVRE Charles, *Le concile de Trente, 1551-1663, deuxième partie*, Histoire des conciles oecuméniques, tome XI, publié sous la direction de Gervais Dumeige, s.j., Fayard, Paris, 1981
- ALBÉRÈS R. M., *Histoire du roman moderne*, Éditions Albin Michel, Paris, 1962
- ALEXANDRE Jérôme, *Une chair pour la gloire, l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Préface d'Yves-Marie Duval, Beauchesne, collection « théologie historique » 115, Paris, 2001
- ANSELME DE CANTORBÉRY (saint), *Proslogion*, Introductions, traduction et notes par Michel Corbin, s.j., Éditions du CERF, Paris, 1986
- ARAGON Louis, *La Mise à mort*, Éditions Gallimard, Paris, 1965
- ARÉNILLA Louis, *Luther et notre société libérale, Rémanences et distorsions d'une pensée*, L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », Paris, 2000
- AUBIGNÉ Agrippa d', *Hécatombe à Diane*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2007
- AUBIGNÉ Agrippa d', *Les Tragiques*, Édition critique établie et annotée par Jean-Raymond Fanlo, Honoré Champion, collection Champion Classiques, Paris, 2006
- AUDISIO Gabriel, *Ulysse ou l'intelligence*, Éditions Gallimard, Paris, 1946
- AUGUSTIN (saint), *Confessions*, II, 10, 18, traduit du latin par Louis de Mondadon, présentation par André Mandouze, Éditions Pierre Horay, Éditions du Seuil, Points, collection « Sagesse », Paris, 1982
- AUGUSTIN (saint), *De Trinitate*, II, « Les images », 1. XV, XXIII, 44, Desclée de Brouwer, Paris, 1955
- AUGUSTIN (saint), *Les Psaumes*, Desclée de Brouwer, traduction A. G. Hamman, 1980,
- AUGUSTIN (saint), *Oeuvres de saint Augustin, 16, La Trinité, Livres VIII-XV*, Institut d'Études Augustiniennes, texte de l'édition bénédictine, traduction P. Agaësse, s.j., notes en collaboration avec Joseph Moingt, 1997
- AUGUSTIN (saint), *Oeuvres de saint Augustin, Soliloques*, t. 5, Études Augustiniennes, Desclée de Brouwer, texte de l'édition bénédictine, traduction par P. Agaësse, s.j., notes en collaboration avec Joseph Moingt, s.j., Paris, 1991
- AVILA Thérèse d' (sainte), *Oeuvres complètes*, traduction de Mère Marie du Saint-Sacrement, Éditions du Cerf, Paris, 1995
- BADIOU Alain, *L'être et l'événement*, Éditions du Seuil, collection « l'ordre philosophique », Paris, 1988
- BALTHASAR Hans Urs Von, « Deux notes sur Karl Barth », *Recherches de Science religieuse*, XXXIX, 1948, pp. 92-111.
- BALTHASAR Hans Urs Von, *Karl Barth, Présentation et interprétation de sa théologie*, traduit de l'allemand par Éric Iborra, Éditions du Cerf, Paris, 2008

- BALTHASAR Hans Urs Von, *La Dramatique Divine*, traduit par André Monchoux avec la collaboration de Robert Givord et Jacques Servais, collection « Le Sycomore », Éditions Lethielleux, Paris, Culture et Vérité, Namur, Pierre Zech Éditeur, Paris, 1984
- BALTHASAR Hans Urs Von, *La Gloire et la Croix*, traduit par Robert Givord, Éditions Montaigne, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1965-1990, 8 volumes. I: *Apparition*, II/1 et II/2: *Styles*, III/1 et III/2: *Théologie*, IV/1, IV/2 et IV/3: *Le domaine de la métaphysique*.
- BALTHASAR Hans Urs Von, *Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*, Médiaspaul, Paris, 1972
- BAUMGARTNER Charles, « Anthropologie: grâce et justification », *Recherches de Science religieuse*, 47, 1959, pp. 125-142
- BEAUVAIS Jean-Baptiste de, *Voir Dieu, Essai sur le visible et le christianisme*, L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », Paris, 2007
- BECHTEL Guy, *Gutenberg*, Fayard, Paris, 1992
- BERDIAEV Nicolas, *De la destination de l'homme*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1979
- BERGSON Henri, *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968
- BERNARD (saint), *Oeuvres Choies de saint Bernard*, traduction de Marie-Madeleine Davy, Éditions Aubier-Montaigne, 1945
- BESSET François, *Il était une fois... le mal, la fracture onto-logique*, Éditions L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », Paris, 2002
- BETTELHEIM Bruno, *Psychanalyse des contes de fées*, traduit de l'américain par Théo Carlier, Éditions Robert Laffont, Paris, 1976
- BLOCH Ernst, *Le principe espérance*, traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart, tome I, tome II, tome III, Éditions Gallimard, Paris, 1976
- BLOCH Ernst, *L'athéisme dans le christianisme*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, et Gérard Raulet, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1978
- BOUILLARD Henri, *Karl Barth, II*, Aubier, Paris, 1957
- BOUILLARD Henri, *Logique de la foi, Esquisses, dialogues avec la pensée protestante, approches philosophiques*, Éditions Aubier, collection « Théologie » n° 60, Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Paris, 1964
- BOURGET Paul, *Essais de psychologie contemporaine* Éditions Lemerre
- BOUTROUX Émile, *note et trad. de La Monadologie de Leibniz*, Librairie Générale Française, collection « Livre de poche », Paris, 1991
- BOUVERESSE Jacques, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance & la foi*, Éditions Agone, collection « Banc d'essais », Paris, 2007
- BOVELLES Charles de, *Le Livre du sage*, traduction Pierre Magnard, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982
- BRITO Emilio, *Dieu et l'Être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Paris 1991
- BROSSE Olivier de la, LECLER Joseph, HOLSTEIN Henri, LEFEBVRE Charles, *Les conciles de Latran V et de Trente, 1512-1517 et 1545-1548, première partie*, Histoire des conciles oecuméniques, tome X, publié sous la direction de Gervais Dumeige, s.j., Fayard, Paris, 1975
- BUVIK Per, *Le principe Bovaryque*, in Jules de GAULTIER, *Le Bovarysme*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2006
- CALVIN Jean, *L'Institution Chrétienne*, Éditions Kerygma, Aix-en-Provence, Éditions Farel, Marne-la-Vallée, Livres premier et second, 1978 et 1995
- CALVIN Jean, *Première épître aux Corinthiens*, Éditions Kerygma, Aix-en-Provence, Éditions Farel, Marne-la-Vallée, Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament, Tome cinquième, premier volume, 1996,
- CAPELLI Valeria, *La Divine Comédie, entrée en lecture*, avant-propos de Benoît Chantre, Éditions Ad Solem, 2003
- CARROLL Lewis, *Oeuvres*, tome I, Robert Laffont, collection « Bouquins », édition présentée et établie par Francis Lacassin, préface de Francis Lacassin, Paris, 1989
- CASALIS Georges, *Portrait de Karl Barth*, Labor et Fides, Genève, 1960

- CASSIRER Ernst, *Individu et cosmos*, traduction de Pierre Quillet, Éditions de Minuit, Paris, 1983
- CERFAUX Lucien, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Éditions du CERF, collection Lectio divina, n° 6, Paris, 1958
- CERTEAU Michel de, « Nicolas de Cues: le secret d'un regard », *Traverse*, mars 1984, n° 30-31, pp. 71-80
- CHANTRAINE Georges, *Érasme et Luther*, Éditions Lethielleux, Presses Universitaires de Namur, Le Sycamore, Namur, 1981
- CHAUNU Pierre, *Brève histoire de Dieu, le coeur du problème*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1992
- CHAUNU Pierre, *Dieu, Apologie*, en collaboration avec Charles Chauvin, Desclée de Brouwer, Paris, 1990
- CHRÉTIEN Jean-Louis, *Promesses furtives*, Les Éditions de Minuit, collection « Paradoxes », Paris, 2004
- CITATI Pietro, *Goethe*, Éditions Gallimard, 1992
- COLLECTIF, *James Joyce*, cahier dirigé par Jacques Aubert et Fritz Senn, Éditions de l'Herne, 1985
- COLLECTIF, sous la direction d'Alexander SCHNELL, *L'image*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2007
- COLLECTIF, sous la direction de K. LEHMANN et W. PANNENBERG, *Les anathèmes du XVIe siècle sont-ils encore actuels? Propositions soumises aux Églises*, trad. de l'allemand, Éditions du Cerf, Paris, 1989
- COMETTI Jean-Pierre, *Philosopher avec Wittgenstein*, Éditions Farrago, Tours 2001
- CONZELMANN Hans, *Théologie du Nouveau Testament*, traduit en français par Étienne de Peyer, Éditions Labor et Fides, collection « Nouvelle série théologique » n° 21, Genève, 1969
- CORBIN Michel, *La paternité de Dieu*, Éditions du Cerf, collection « Épiphane, Tradition ignatienne, Initiations », Paris, 1999
- CORBIN Michel, *Saint Anselme*, Éditions du Cerf, collection « Philosophie & Théologie », Paris, 2004
- COULOUBARITSIS Lambros, *La proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde*, Éditions Ousia, Bruxelles, 2005
- CUES Nicolas de, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, traduction d'Agnès Minazzoli, Éditions du Cerf, collection « La nuit surveillée », Paris, 1986
- CYRULNIK Boris, *Les vilains petits canards*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2001.
- DANTE Alighieri, *La Divine Comédie, Enfer, I, 70-75*, Éditions de la Différence, Paris, 2003
- DARAKI Maria, *Une religiosité sans Dieu, Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Éditions La Découverte, Paris, 1989.
- DAVY Marie-Madeleine, *Initiation à la symbolique romane (XIIe siècle)*, nouvelle édition de l'« essai sur la symbolique romane », Flammarion, collection « Champs », Paris, 1977
- DAVY Marie-Madeleine, *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Flammarion, collection « Homo sapiens », Paris, 1959
- DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », Paris, 1ère édition 1968, 7ème édition 1993
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, collection « Quadrige », Paris, 1962, 1997
- DERRIDA Jacques, *Ulysse gramophone*, Éditions Galilée, Paris, 1987
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Textes et commentaires d'Étienne Gilson, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1987
- DIDI-HUBERMAN Georges, « Le Visage entre les draps », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 41, 1990

- DIDI-HUBERMAN Georges, *L'image ouverte, motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Éditions Gallimard, collection « Le temps des images », Paris, 2007
- DOSTOÏEVSKI Fedor, *Les frères Karamazov*, traduit par Henri Mongault, Éditions Gallimard, Paris, 1948
- DOUCET Dominique, *Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque des philosophie », Paris, 2004
- DUBARLE Dominique, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, collection « Philosophie & Théologie », Paris, 1996
- ECKHART (Maître), *Le Grain de sénevé*, traduction de Alain de Libera, Édition Arfuyen, Paris, 1996.
- ECKHART (Maître), *Sermons, *, **, ****, présentation et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Éditions du Seuil, Paris, 1979
- ECO Umberto, avec Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose, Stefan Collini, *Interprétation et surinterprétation*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Presses Universitaires de France, collection « Formes sémiotiques », Cambridge 1992 et Paris 1996
- ECO Umberto, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, traduction de Maurice Javion, Presses Universitaires de France, collection « Formes sémiotiques », thèse à la Faculté de Philosophie de l'Université de Turin sous la direction de Luigi Pareyson, 1954, publiée en 1956, Milan 1970, Paris 1993
- ECO Umberto, *Sémiotique et philosophie du langage*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Presses Universitaires de France, collection « Formes sémiotiques », Turin 1984 et Paris 1988
- ÉGLISE CATHOLIQUE ET FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, *La doctrine de la justification*, préface de Joseph DORÉ et Marc LIENHARD, Éditions du Cerf, Paris, 2000
- FERNANDEZ Irène, *Mythe, raison ardente, Imagination et réalité selon C. S. Lewis*, Ad Solem, Genève, 2005
- FESSARD Gaston, *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*, textes et documents inédits présentés par Michel Sales, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Paris 1990
- FLEURY Cynthia, *Métaphysique de l'imagination*, Éditions d'Écarts, collection « Diasthème », Paris, 2000
- FORTE Bruno, *A l'écoute de l'autre, philosophie et révélation*, traduit de l'italien par Anne-Béatrice Muller, Éditions du Cerf, collection « Philosophie & Théologie », Paris, 2003
- FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Éditions Gallimard, Paris, 1975
- FRANQUIN André, *L'ombre du Z*, Décors de Vidéhem, scénario de Franquin et Greg, Dupuis, Bruxelles, 1961
- FRANQUIN André, *Tora-Torapa*, Décors de Vidéhem, scénario de Franquin et Greg, Dupuis, Bruxelles, 1961
- FRANQUIN André, *Z comme Zorclub*, Décors de Vidéhem, scénario de Franquin et Greg, Dupuis, Bruxelles, 1961
- FUNKESTEIN Amos, *Théologie et imagination scientifique, du moyen âge au XVIIe siècle*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Rotschild, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Princeton 1986 et Paris 1995
- GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, traduction publiée avec le concours de Inter Nationes, Éditions du Seuil, collection « l'ordre philosophique », Paris 1976 et 1996
- GANDILLAC Maurice de, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris, 1941
- GAULTIER Jules de, *Le Bovarysme*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2006
- GILSON Étienne, *La philosophie au moyen-âge, Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Éditions Payot, « Bibliothèque philosophique Payot », Paris, 1986
- GIRARD René *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Hachette, Pluriel, collection « Littératures », Paris, 1961

GIRARD René, *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1972

GODIN Christian, *La Totalité*, 6 tomes, Champ Vallon, Seyssel, 2000

GOMEZ-MULLER Alfredo, *Sartre, de la nausée à l'engagement*, Éditions du Félin, collection
«

- LAVELLE Louis, *L'erreur de Narcisse*, Bernard Grasset, Paris, 1939, Éditions de La Table Ronde, Paris, 2003
- LAVELLE Louis, *La conscience de soi*, Christian de Bartillat, Paris, 1993
- LEFEBVRE Gaspar Dom, o.s.b. et OSTY Émile Chanoine, *Missel quotidien et vespéral*, précédé d'une lettre de S. Ém. Le Cardinal Liénart, évêque de Lille, à Dom Gaspar Lefebvre, 1961
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm von, *Essais de théodicée*, Éditions Garnier-flammarion, Paris, 1969
- LEIRIS Michel, *L'Age d'homme*, Éditions Gallimard, collection « Folio », Paris, 1982
- LEISEGANG Hans, « Dieu au miroir de l'âme et de la nature », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XVIIe année, 1937, n°2 (mars-avril)
- LEUBA Jean-Louis, *Études Barthiennes*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1986
- LEWIS Clive Staples, *Tactique du diable, lettres d'un vétéran de la tentation à un novice*, Éditions Brunnen Verlag, Bâle, 1980
- LIBERA Alain de, *La mystique rhénane*, Éditions du Seuil, collection « Points », Paris, 1994
- LLOSA Mario Vargas, *La vérité par le mensonge*, traduit de l'espagnol (Pérou) par Albert Bensoussan et Anne-Marie Casès, Éditions Gallimard, collection « Arcades » 1992 et 2006
- LOTZ Johannes B., *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin, Homme-Temps-Être*, traduit de l'allemand par Philibert Secretan, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », 1975 et Paris 1988
- LUTHER Martin, *Du serf arbitre*, Présentation, traduction et notes de Georges Laguarrigue, Éditions Gallimard, collection « Folio », Essais, Paris, 2001
- LUTHER Martin, *Oeuvres*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1983
- MADEC Goulven, *Le Dieu d'Augustin*, Éditions du Cerf, collection « Philosophie & Théologie », Paris, 1998
- MAGNARD Pierre, *Imago Dei, Imago mundi, in Miroirs et reflets*, cahier du centre de recherche sur l'Image, le Symbole, le Mythe, Presses Universitaires de Dijon, Dijon, 1989
- MALET Nicole, *Dieu selon Calvin, des mots à la doctrine*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1977
- MARCEL Gabriel, *Être et avoir*, Éditions Montaigne, Paris, 1935, p. 169
- MARCEL Gabriel, *Homo viator*, Nouvelle édition augmentée de deux textes inédits, postface de Pierre Colin, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 1998
- MARCEL Gabriel, *L'homme problématique*, Éditions Aubier, Paris, 1995, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 1998
- MARCEL Gabriel, *Le mystère de l'Être*, Nouvelle édition, avant-propos de Vaclav Havel, notes et annexes sous la direction de Jeanne Parain-Vial, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 1997
- MARCUSE Herbert, *L'homme unidimensionnel*, traduction de Monique Wittig revue par l'auteur, Éditions de Minuit, Collection « Arguments », Paris, 1968
- MARGEL Serge, *Destin et liberté, La métaphysique du mal*, Éditions Galilée, collection « La philosophie en effet », Paris, 2002
- MARIN Louis, *La critique du discours, sur « la logique de port-royal » et les « pensées » de pascal*, Les Éditions de Minuit, collection « Le sens commun », Paris, 1975
- MAXENCE Philippe, *Pour le réenchantement du monde, une introduction à Chesterton*, Ad Solem Éditions, Genève, 2004
- MELANCHTON Philipp, *La confession d'Augsbourg et l'Apologie de la confession d'Augsbourg*, textes traduits du latin par Pierre Jundt, préface de Pierre Chauvu, Éditions du CERF, Paris, 1989
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, collection « TEL », Paris, 1964
- MICHON Cyrille, *Nominalisme, La théorie de la signification d'Occam*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Sic et Non », Paris, 1994
- MILLET Olivier, *Calvin et la dynamique de la parole, Étude de rhétorique réformée*, Éditions Slatkine, Genève, 1992
- MINAZZOLI Agnès, *La première ombre*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990

- Missel du Dimanche*, présenté par Pierre Journal, Texte liturgique officiel (traductions de l'A.E.L.F., Paris), Desclée, Paris, 1994
- Missel quotidien complet*, préface du Cardinal Joseph Ratzinger, nouvelle édition par les moines de l'Abbaye du Barroux, Éditions Sainte Madeleine, Le Barroux, 1990
- MOINGT Joseph, *L'homme qui venait de Dieu*, Éditions du Cerf, collection « cogitatio fidei », Paris, 1993
- MOLTMANN Jürgen, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, traduit de l'allemand par B. Fraigneau-Julien, Éditions du Cerf, collection « cogitatio fidei », Paris, 1990
- MONTAIGNE Michel de, *Essais*, Éditions Garnier-flammarion, Paris, 1969
- MURPHY-O'CONNOR Jerome, *Histoire de Paul de Tarse*, traduit de l'anglais par Dominique Barrios-Delgado, Éditions du CERF, collection Initiations bibliques, Paris, 2004
- NIETZSCHE Friedrich, *La généalogie de la morale*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Cornelius Heim, Éditions Gallimard, Paris, 1971
- NIETZSCHE Friedrich, *Par delà bien et mal*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Cornelius Heim, Éditions Gallimard, Paris, 1971
- NOTHOMB Amélie, *Mercur*, Albin Michel, Le livre de poche, Paris, 1998
- NOUDELMANN François, *Huis clos et Les mouches de Jean-Paul Sartre*, Éditions Gallimard, Folio, Paris, 1993
- NYGREN Anders, *Érôs et Agapè*, Éditions Montaigne, Paris, 1952
- O'CALLAGHAN Paul, *Fides Christi, The Justification Debate*, with a foreword by Günther Gassman, Four Courts Press, Dublin, 1997
- O'DONOVAN Oliver, *Résurrection et expérience morale, esquisse d'une éthique théologique*, traduit de l'anglais par Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », 1986 et Paris 1992
- Odes de Salomon, Ode 13, in Naissance des lettres chrétiennes*, textes intégraux présentés par Adalbert HAMMAN, o.f.m., Éditions de Paris, Paris, 1957
- ORIGÈNE, *Homélie sur Ezéchiel*, texte latin, traduction et notes par Marcel Borret, s.j., Éditions du Cerf, Paris, 1989
- PALANTE Georges, *La philosophie du bovarysme*, texte établi d'après l'édition *Mercur* de France, 1912, Éditions du Sandre, Paris, 2005
- PANOFSKY Erwin, *La perspective comme forme symbolique*, traduction par G. Ballangé, Éditions de Minuit, Paris, 1975
- PANOFSKY Erwin, *La vie et l'oeuvre d'Albrecht Dürer*, traduction de D. Le Bourg, Éditions Hazan, Paris, 1987
- PELIKAN Jaroslav, *La tradition Chrétienne, V, Tradition chrétienne et culture moderne après 1700*, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Paris, 1994
- PÉTRARQUE (Francesco Petrarca), *Mon secret*, traduction du latin et présenté par François Dupuigrenet Desroussilles, Éditions Payot, Rivages poche/Petite bibliothèque, Paris, 2005
- PÉTREMENT Simone, *Le Dieu séparé, les origines du gnosticisme*, Éditions du Cerf, collection « Patrimoines », Paris, 1984
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Moisis, De Specialibus Legibus, Lib. I-IV, De Decalogo in Oeuvres complètes*, introduction, traduction et notes de Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Éditions du Cerf, 1967.
- PINGAUD Bernard, *La bonne aventure, essai sur la « vraie vie », le romanesque et le roman*, Éditions du Seuil, Points, collection « Réflexion », Paris, 2007
- PLATON, *Banquet*, traduction de E. Chambry, Garnier, 1964
- PLOTIN, *Énéades I*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Société d'Éditions Les Belles Lettres, Paris, 1954
- PRENTER Robert, « Martin Luther, der Lehrer der Kirche », *Theologische literaturzeitung* (article cité)

- PRZYWARA Erich, *Analogia entis*, traduit de l'allemand, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Paris 1990
- PRZYWARA Erich, *Augustin, Passions et destins de l'Occident*, traduit de l'allemand par Philibert Secretan, Éditions du Cerf, collection « La nuit surveillée », 1934 et Paris, 1987
- PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Oeuvres complètes*, traduction, préface et notes de Maurice de Gandillac, Aubier, Paris, 1943.
- RATZINGER Joseph, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, traduit de l'allemand par Robert Givord, révisé par Louis Berger et Françoise Vinel, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Munich 1959 et Paris 1988
- RESWEBER Jean-Paul, *La théologie face au défi herméneutique: M. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner...*, Vander Nauwelaerts Éditeur, Bruxelles, 1971
- RICOEUR Paul, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris, 1997
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990
- ROSIER Irène, *La parole comme acte, Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Sic et Non », Paris, 1994
- SARTRE Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Éditions Gallimard, Paris, 1983
- SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, I, Éditions Gallimard, Paris, 1962
- SARTRE Jean-Paul, DVD, « Sartre, vingt ans d'absence? », « Sartre par lui-même », « le théâtre de Sartre », sources INA 1976, réalisation Guy SÉLIGMANN, Éditions Montparnasse, Paris, 2007
- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1949
- SARTRE Jean-Paul, *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1971 et 1988, trois tomes.
- SARTRE Jean-Paul, *L'imaginaire*, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des idées », Paris, 1940
- SARTRE Jean-Paul, *La Nausée*, Éditions Gallimard, Paris, 1938
- SARTRE Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2003
- SARTRE Jean-Paul, *Situations*, tome X, Éditions Gallimard, Paris, 1976
- SARTRE Jean-Paul, *Théâtre*, Éditions Gallimard, Paris, 1947
- SARTRE Jean-Paul, *Vérité et existence*, Éditions Gallimard, Paris, 1989
- SCHELER Max, *La situation de l'homme dans le monde*, Aubier, collection « Philosophie de l'Esprit », Paris, 1951
- SCHOPENHAUER Arthur, *Parerga & Paralipomena*, traduction et annotation de Jean-Pierre Jakson, Édition Coda, Paris, 2005
- SCHÜRMAN Reiner, *Des hégémonies brisées*, Éditions Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1996
- SCIACCA Michèle-F., *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, Éditions Montaigne, collection « Philosophie de l'Esprit », Paris, 1950
- SILÉSIUS Angélu, *Le pèlerin chérubinique*, traduction de Camille Jordens, Éditions du Cerf, éditions Albin Michel, Sagesses chrétiennes, Paris, 1994
- SKARGA Barbara, *Les limites de l'historicité, continuité et transformations de la pensée*, traduit du polonais par Malgorzata Kowalska, préface de François Chirpaz, Éditions Beauchesne, collection « Bibliothèque des archives de philosophie », Paris, 1997
- SOURIAU Étienne, *Vocabulaire d'esthétique*, article « auteur », Presses Universitaires de France, Paris, 1990
- STUCKI Pierre-André, *Herméneutique et Dialectique*, Éditions Labor et Fides, collection « Nouvelle série théologique », n° 24, Genève, 1970
- SUSO Henri, *Oeuvres complètes*, présentation, traduction et notes de Jeanne Ancelet-Hustache, Éditions du Seuil, Paris, 1977
- TAILLEMONT Claude de, *Chant a plézir*, Temporal, Paris, 1556
- THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme Théologique*, quatre tomes, Éditions du Cerf, Paris, 1984

- TILLICH Paul, *La dimension culturelle de la religion. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, traduit de l'allemand par une équipe de l'Université de Laval, avec une introduction de Jean Richard, Éditions du CERF, Éditions Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, Paris, Genève, Laval, 1990
- TORRANCE Thomas F., *Science théologique*, traduit de l'anglais par Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Oxford 1969 et Paris, 1990
- TRIPET Arnaud, « Aspect de l'analogie à la Renaissance », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, XXXIX-1, 1977, pp. 7-21
- VAN DELFT Louis, *Le moraliste classique*, Éditions Droz, Genève, 1982
- VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Hegel, systèmes et structures théologiques*, Éditions du Cerf, collection « Philosophie & Théologie », Paris, 2006
- VILANOVA Evangelista, *Histoire des théologies chrétiennes*, traduit de l'espagnol par Jacques Mignon, Éditions du Cerf, collection « Initiations », Paris, 1997, trois tomes.
- VIRGILE, *L'Énéide*, Éditions de la Différence, Paris, 1993
- VIRGOULAY René, « Dieu ou l'Être? », *Recherches de Science religieuse*, LXXI, 1984, pp. 163-178
- VOUGA François, *Une théologie du Nouveau Testament*, Préface d'André Gounelle, Éditions Labor et Fides, collection « Le monde de la Bible » n° 43, Genève, 2001
- WEBER Otto, *La dogmatique de Karl BARTH, Introduction et Analyse*, traduit de l'allemand par Fernand Ryser, Jacques de Senarclens et Jean-Georges Bodmer, Éditions Labor et Fides, Genève, 1954
- WELLS Paul, *De la croix à l'Évangile de la croix*, Éditions Excelsis, collection « Théologie », Charols, 2007
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Investigations Philosophiques*, traduction de l'allemand par Pierre Klossowski, introduction de Bertrand Russel, Gallimard, collection « TEL », Paris, 1961
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traduction, préambule et notes de Gilles Gaston Granger, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1993.
- ŽIŽEK Slavoj, *Le sujet qui fache, Le centre absent de l'ontologie politique*, traduit de l'anglais par Stathis Kouvélakis, Flammarion, Paris, 1999

4.5. Ouvrages lus et non cités

- AUDISIO Gabriel, *Ulysse ou l'intelligence*, Éditions Gallimard, Paris, 1946
- BOUILLARD Henri, *Logique de la foi, Esquisses, dialogues avec la pensée protestante, approches philosophiques*, Éditions Aubier, collection « Théologie » n° 60, Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Paris, 1964
- BRITO Emilio, *Dieu et l'Être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Paris 1991
- CAPELLI Valeria, *La Divine Comédie, entrée en lecture*, avant-propos de Benoît Chantre, Éditions Ad Solem, 2003
- COMETTI Jean-Pierre, *Philosopher avec Wittgenstein*, Éditions Farrago, Tours 2001
- CORBIN Michel, *La paternité de Dieu*, Éditions du Cerf, collection « Épiphane, Tradition ignatienne, Initiations », Paris, 1999
- CORBIN Michel, *Saint Anselme*, Éditions du Cerf, collection « Philosophie & Théologie », Paris, 2004
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, collection « Quadrige », Paris, 1962, 1997
- DUBARLE Dominique, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, collection « Philosophie & Théologie », Paris, 1996
- FESSARD Gaston, *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*, textes et documents inédits présentés par Michel Sales, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Paris 1990

- FORTE Bruno, *A l'écoute de l'autre, philosophie et révélation*, traduit de l'italien par Anne-Béatrice Muller, Éditions du Cerf, collection « Philosophie & Théologie », Paris, 2003
- FUNKESTEIN Amos, *Théologie et imagination scientifique, du moyen âge au XVIIe siècle*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Rotschild, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Princeton 1986 et Paris 1995
- JAMES William, *Essais d'empirisme radical*, traduit de l'anglais et préfacé par Guillaume Garreta et Mathias Girel, Éditions Agone, collection « Banc d'essais », Paris, 2005
- KOLAKOWSKI Leszek, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, traduit du polonais par Anna Posner, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », Varsovie, 1965, Paris, 1969 (traduction française) et 1987 (postface)
- LABBÉ Yves, *Dieu contre le mal, un chemin de théologie philosophique*, Éditions du Cerf, collection « Philosophie & Théologie », Paris, 2003
- PRZYWARA Erich, *Augustin, Passions et destins de l'Occident*, traduit de l'allemand par Philibert Secretan, Éditions du Cerf, collection « La nuit surveillée », 1934 et Paris, 1987
- RATZINGER Joseph, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, traduit de l'allemand par Robert Givord, révisé par Louis Berger et Françoise Vinel, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Munich 1959 et Paris 1988
- RESWEBER Jean-Paul, *La théologie face au défi herméneutique: M. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner...*, Vander Nauwelaerts Éditeur, Bruxelles, 1971
- SCHÜRMAN Reiner, *Des hégémonies brisées*, Éditions Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1996
- STUCKI Pierre-André, *Herméneutique et Dialectique*, Éditions Labor et Fides, collection « Nouvelle série théologique », n° 24, Genève, 1970
- TORRANCE Thomas F., *Science théologique*, traduit de l'anglais par Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Oxford 1969 et Paris, 1990
- VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Hegel, systèmes et structures théologiques*, Éditions du Cerf, collection « Philosophie & Théologie », Paris, 2006

4.6. Ouvrages consultés.

- ADORNO Theodor W., *Quasi una fantasia, Écrits musicaux II*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Leleu, avec la collaboration de Ole Hansen-Løve et Philippe Joubert, présentation et notes de Jean-Louis Leleu, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des idées », Frankfurt am Main, 1963, Paris, 1982
- BERTHELOT Marcelin, *La Chimie au moyen-âge*, Leroux, Paris, 1893
- CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, collection « Esprit », Paris, 5ème édition revue et corrigée, 1975
- SAINT-THIERRY Guillaume de, *Commentaire sur le cantique des cantiques*, traduction de Marie-Madeleine Davy, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1958
- SAINT-THIERRY Guillaume de, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, texte latin, introduction et notes de Jean Déchanet, o.s.b., traduction de M. Dumontier, o.c.s.o., Éditions du Cerf, Paris, 1962
- SAINT-THIERRY Guillaume de, *Le miroir de la foi*, introduction, texte critique, traduction et notes de Jean Déchanet, o.s.b., Éditions du Cerf, Paris, 1982
- SAINT-THIERRY Guillaume de, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (lettre d'or)*, Éditions du Cerf, traduction Jean Déchanet, Paris, 1975