



HAL
open science

Les horizons du diable: Une étude herméneutique de la figure littéraire du diable, notamment au travers du mythe de Faust

Pierre-Adrien Marciset

► To cite this version:

Pierre-Adrien Marciset. Les horizons du diable: Une étude herméneutique de la figure littéraire du diable, notamment au travers du mythe de Faust. Philosophie. Université Côte d'Azur, 2020. Français. NNT: 2020COAZ2029 . tel-03180905

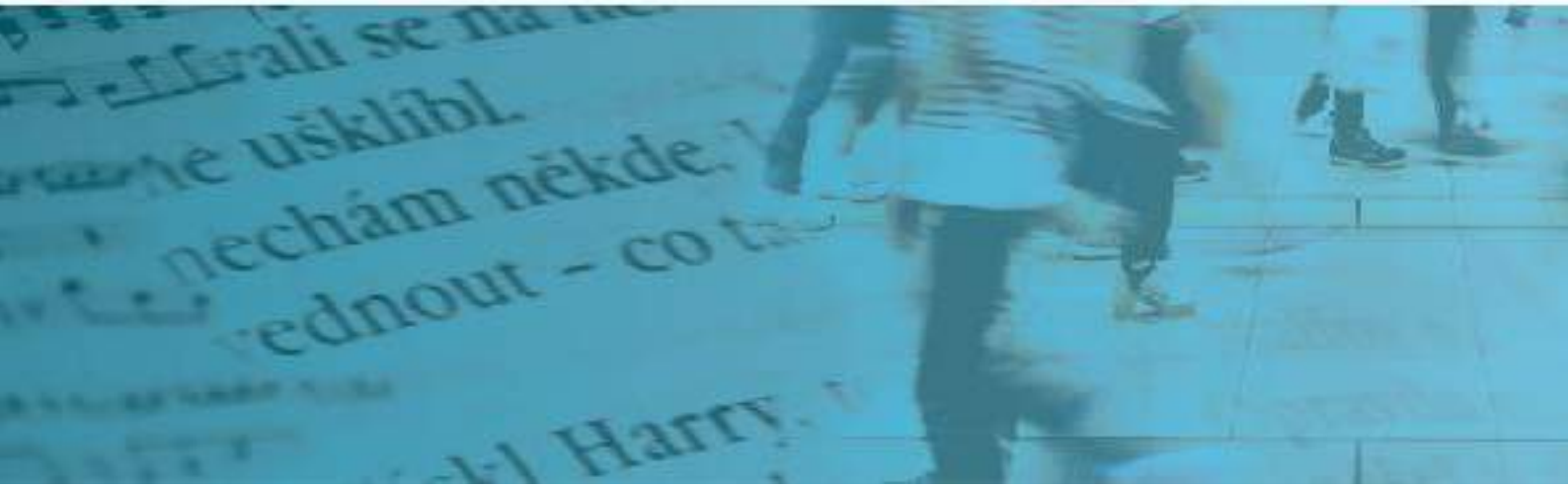
HAL Id: tel-03180905

<https://theses.hal.science/tel-03180905>

Submitted on 25 Mar 2021

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.



« LES HORIZONS DU DIABLE,
Une étude herméneutique de la figure littéraire du diable,
notamment au travers du mythe de Faust »

Pierre-Adrien Marciset

Centre de Recherches en Histoire des Idées (CRHI)

**Présentée en vue de l'obtention
du grade de docteur en philosophie
d'Université Côte d'Azur**

Dirigée par : Philippe Audegean

Soutenue le : 10 décembre 2020

Devant le jury, composé de :

David Hamidović, Université de Lausanne
(Suisse)

Luc Langlois, Université Laval (Canada)

Josianne Rieu, Université Côte d'Azur
(France)

Martin Rueff, Université de Genève (Suisse)

Les horizons du diable

Une étude herméneutique de la figure littéraire du diable, notamment au travers du mythe de Faust

Directeur : Monsieur Philippe Audegean, Professeur des Universités en philosophie, Centre de Recherche en Histoire des Idées (CRHI), Université Côte d'Azur (France)

Rapporteurs :

- Monsieur David Hamidović, Professeur ordinaire de Littérature apocryphe juive et Histoire du judaïsme dans l'Antiquité, Institut romand des sciences bibliques (IRSB), Université de Lausanne (Suisse)
- Monsieur Martin Rueff, Professeur ordinaire du Département de Langue et Littérature Françaises Modernes, Université de Genève (Suisse)

Monsieur Luc Langlois, Professeur titulaire, Doyen du département de philosophie de l'Université Laval, (Québec, Canada)

Madame Josianne Rieu, Professeure de Littérature Française, Centre Transdisciplinaire d'Épistémologie de la Littérature et des arts vivants (CTEL), Université Côte d'Azur (France)

Résumé :

Cette thèse a pour objet de proposer une lecture herméneutique des apparitions cycliques de la littérarité du diable, notamment au travers de l'un de ses foyers récurrents d'activité : le mythe de Faust. Il s'est agi de tenter de trouver dans cette récurrence un phénomène qui ne fût pas une coïncidence, en tant que chacune de ses occurrences s'est déployée simultanément d'un effondrement des modes de représentation religieux, philosophiques et littéraires qui président à la ce que Blumenberg appelle la « lisibilité du monde ». Dès lors, nous sommes partis du potentiel signifiant de la figure néotestamentaire du diable afin de proposer une décomposition en quatre perspectives (complémentaires mais distinctes), avant de nous pencher sur les usages exploités dès le XVI^e siècles avec les premières apparitions de la littérarité du mythe de Faust. Nous avons pu nous étendre sur une certaine dimension du genre romantique, avant de nous attacher à rechercher les implications ontologiques et phylogénétiques de cette figuration littéraire pour les conditions de travail et d'actualisation des conditions formelles de la conscience et de cette « lisibilité du monde », dont nous avons choisi de parler sous le thème d'une « activité cosmo-téléologique ». Ce travail de fond, ancré dans une analyse d'éléments récurrents fonctionnant comme autant de noyaux du travail des systèmes de représentation dans le mythe de Faust (des « mythèmes »), nous a ensuite permis de réfléchir aux perspectives déployées vis-à-vis de question aussi fondamentales que celle d'une « définition » du Mal (comme phénomène structurel décomposable), du rapport entre cosmos et chaos, et aux déterminations de toute activité dynamique du mythe, à la querelle néoplatonicienne entre Unité et Multiplicité, au concept du mouvement entre angoisse et liberté (que nous avons appelé le « principe d'ambivalence », au titre d'un moteur existentialiste dans l'Histoire des Idées), et enfin, par exemple, des relations épistémologiques et conceptuelles induites par l'appropriation croissante de la figure du diable,

depuis le théologème originel peu déterminé jusqu'à l'usage moderne du diable comme « personnage », voire comme support d'un « ego expérimental ». *In fine*, il est peut-être paru que le diable paraissait en littérature à la veille de chaque grande charnière et qu'il servait de machine de siège employé par les différents acteurs de l'Histoire des idées pour faire tomber le paradigme épistémologique dominant afin de laisser la place à la revitalisation des conditions formelles et matérielles du rapport à la connaissance.

Mots clefs : Diable, Enfer, Mal, Faust, Nouveau-Testament, Herméneutique, Histoire des Idées, Littérature, Philosophie, Théologie, Structuralisme, Blumenberg, Cassirer

Abstract :

The purpose of this thesis is to offer a hermeneutical reading of the cyclical appearances of the literateness of the devil, in particular through one of its recurring centers of activity: the myth of Faust. It was a trying to find in this recurrence a phenomenon which was not a coincidence, insofar as each of its occurrences was deployed simultaneously from a collapse of the religious, philosophical and literary modes of representation which preside over the what Blumenberg calls "readability of the world". Therefore, we started from the signifying potential of the New Testament figure of the devil in order to propose a breakdown into four perspectives (complementary but distinct), before looking at the uses exploited from the 16th centuries with the first appearances of the literary nature of the myth, by Faust. We were able to expand on a certain dimension of the romantic genre, before focusing on researching the ontological and phylogenetic implications of this literary figuration for the working conditions and the updating of the formal conditions of consciousness and of this "readability of the world", which we have chosen to speak under the theme of "cosmo-teleological activity". This in-depth work, anchored in an analysis of recurrent elements functioning as so many cores of the work of representation systems in the myth of Faust (of the "mythemes"), then allowed us to reflect on the perspectives deployed vis-à-vis questions as fundamental as that of a "definition" of Evil (as a decomposable structural phenomenon), of the relationship between cosmos and chaos, and of the determinations of any dynamic activity of the myth, of the Neoplatonic quarrel between Unity and Multiplicity, of the concept of movement between anguish and freedom (that we have called the "principle of ambivalence", as an existentialist motor in the History of Ideas), and finally, for example, epistemological and conceptual relations induced by the growing appropriation of the figure of the devil, from the undetermined original theologem to the modern use of the devil as a "character", even as a support for an "experimental ego". Ultimately, it may have appeared that the devil appeared in literature on the eve of each great hinge and that he served as a siege machine employed by the various actors of the History of Ideas to bring down the dominant epistemological paradigm in order to to leave room for the revitalization of the formal and material conditions of the relationship to knowledge.

Keywords : Devil, Hell, Evil, Faust, New Testament, Hermeneutics, History of Ideas, Literature, Philosophy, Theology, Structuralism, Blumenberg, Cassirer

« REMERCIEMENTS »

Je souhaite remercier en premier lieu mon directeur de recherche, Philippe Audegean, dont la confiance, l'estime et l'affection ont conditionné plusieurs des choix essentiels de ma vie d'adulte. En outre, je tiens à souligner l'ampleur de la dette de ce que ce travail doit à Philippe Audegean, tant il n'a cessé d'attendre de mon travail qu'il soit le plus pédagogique possible, exigeant la plus grande clarté possible, même dans les moments peut-être plus techniques de ma progression.

Je souhaite également remercier celle qui partage ma vie et commande à son sens, pour la finesse de son regard et l'intransigeance de ses remarques, mais aussi pour les nombreuses conversations sans lesquelles jamais je n'aurais pu aller si loin dans ce sujet. Je voudrais aussi rendre hommage à André Dabezies, grand lecteur et critique du mythe de Faust, décédé en février 2019, qui favorisa de façon décisive mon intérêt intellectuel pour le diable et la forme que prit mon propre travail de recherche au travers de nos discussions régulières, et dont les livres m'accompagnent depuis dix ans maintenant.

Je souhaite remercier monsieur Hervé Pasqua de l'Université de Nice Sophia-Antipolis pour sa bienveillance, la chaleur de ses conseils et de ses remarques sur la philosophie médiévale et le théâtre dans lequel s'affrontèrent, dans l'histoire des idées, histoire de l'imagination et histoire des concepts, raison calculatrice et raison spéculative, qui permirent une forme à plusieurs des intuitions fondamentales de ma thèse. Également, je remercie monsieur Philippe Despoix, du département de littérature comparée de l'Université de Montréal, pour les groupes de lectures qu'il anima sur Ernst Cassirer, et qui me permit d'avancer dans le miracle de la philosophie des formes symboliques.

Enfin, je voudrais remercier tous ceux qui m'ont encouragé, soutenu, et qui se reconnaîtraient s'ils lisaient ces lignes, sans qu'il me faille tous les nommer car j'écrivis toujours dans l'espoir qu'ils puissent lire un jour ces pages sur le diable.

Pierre-Adrien Marciset.
Montréal, septembre 2020.

« J'ai toujours pensé que dans les histoires surnaturelles,
il fallait des passages qui dépassent la compréhension humaine. »

Mike Mignolia, *Hellboy t. 8*, p. 14

*À mes deux parents,
Jean-Marie et Dominique.*

INTRODUCTION

Philosophie, théologie et littérature sont les trois disciplines qui contiennent à elles trois la forme et la perspective — les formes et les perspective, pourrions-nous également écrire — de cette notion, de ce concept, de cette idée, de cette figure, qui est « le diable ». La nature problématique de cet objet (de la pensée) tient donc à la fois au chevauchement des trois disciplines, à l'ubiquité numérique de sa ou ses représentation(s), à la problématisation de sa définition qualitative, et, enfin, aux événements dont il a été le transfuge, le support ou le prétexte. Le diable fait peur et, parfois, on a oublié quelles sont les raisons de ce qu'il suscite, si bien qu'il n'y a plus que cela qui l'aurole et l'identifie : l'effroi. Nous avons souhaité commencer notre introduction sur une approche originale du caractère problématique du diable, en tant que la recherche qui nous occupa quatre années durant (d'octobre 2016 à novembre 2020) est double. Dans un premier temps, notre recherche se caractérise par une approche méthodologique qui, si elle n'est pas nouvelle, renvoie cependant à des usages qui ne sont pas, aujourd'hui, courants dans la littérature scientifique francophone. Dans un second temps, notre façon d'étudier le diable : comme support de sens d'une part et comme « balise océanique » (nous reprenons l'image à plusieurs reprises dans le corps de cette étude) des phénomènes de fond qui courent dans les quelques siècles de la modernité d'autre part. Nous étudions le diable en ce qu'il est lui-même, et à ce titre nous espérons que le lecteur bénéficiera d'une connaissance correcte du diable et de ses horizons à l'issue de ces pages. Mais nous étudions aussi le diable pour la générique des matériaux qu'il véhicule, au titre de l'unité du mythe et des théories de la connaissance, c'est-à-dire comme problème *critique* des modes de constitution de la conscience et problématisation de la mutabilité de ses évolutions ; *car il est simultanément ceci et cela*. Car enfin, pour reprendre quelques mots d'un penseur majeur qui vient de nous quitter, l'espèce humaine est « dominée » par les images que sa conscience a traversées et par lesquelles sa conscience évolue.

Ce n'est pas le passé lui-même qui nous domine, sauf, peut-être, par le biais des déterminations biologiques. Ce sont les images du passé. Celles-ci sont, souvent, tout aussi puissamment structurées et contraignantes que les mythes. Images et constructions symboliques du passé se gravent dans notre sensibilité, presque à la façon des informations génétiques. Chaque ère nouvelle se contemple dans l'imaginaire de sa propre histoire ou d'un passé emprunté à d'autres cultures. C'est là qu'elle met à l'épreuve son identité, son intuition d'un progrès ou d'un recul. Les échos grâce auxquels

une société s'efforce de déterminer la portée, l'influence et la logique de sa propre voix, proviennent toujours de l'arrière — les mécanismes en jeu sont évidemment complexes et pétris d'un besoin confus, mais fondamental de continuité. Aucune société ne peut se passer d'antécédents.¹

À ce titre, nous avons envisagé le diable comme un signal obsédant, et ses variations comme un faisceau de signaux sur l'évolution des images de la conscience chrétienne. Le diable pourrait bien avoir joué, parmi d'autres figures laissées seules dans le grand débarras de la culture occidentale, le rôle de catalyseur de certains parmi ces « antécédents ».

Pourchassés, interrogés et brûlés, les sorciers qu'on dit idolâtres et infanticides, magiciens parfois, sodomites souvent, nous offrent, par les écrits qu'ils ont suscité, le miroir de quelques-unes des inquiétudes, des attentes et des haines de leur époque. Et sans doute la peur, la haine, toujours changeantes, toujours bavardes, sont-elles l'un des plus vifs témoignages que les cultures nous laissent d'elles-mêmes.²

La peur stupéfie et fige l'image d'une culture, les formes de l'« effroi » s'inscrivent dans l'histoire. Voilà bien l'une des conditions essentielles à l'élaboration du noyau de la métaphore et, autour d'elle comme un vaste système se complexifiant, produit se construisant par son propre processus, le mythe. Il n'est pas difficile d'envisager que le diable serait un candidat idéal à l'activation de ces mécanismes. Une telle figure, en effet, catalyserait en les réunissant tous les aspects de l'effroi tels qu'ils apparaissent et se constituent en fonction du monde dans lequel elle émerge, et qu'elle sert par le dynamisme de son activité représentationnelle — ces « images » venus depuis les antécédents de la culture. Monstrueux, ambigu, inquiétant, catalysant l'effroi et l'horreur, cristallisant sur sa bestialité tous les vices et, sur la tragédie de sa trajectoire, bien des formes modernes de l'héroïsme, le caractère complexe de la stratification esthétique et métaphysique qui remplit sa silhouette a peut-être préservé jusqu'alors une sorte de « virginité critique » ou analytique, qui nous permet aujourd'hui de le saisir pour interroger le processus de crise de nos modes de représentations. Titre tardif, « *Les horizons du diable* » désigne donc à la fois ce qui environne cette notion, cette idée, cette figure, à la fois ce vers quoi tend le contenu de son masque mais aussi ce dont cette recherche est l'activité, la production interrompue, et, surtout nécessairement inachevée ; l'horizon vers lequel une enquête sur le diable permet de tendre la conscience analytique du lecteur. Le terme « horizon » est aussi une façon pour nous de lier la matérialité théologique et littéraire de notre étude sur le

1 — STEINER, *Dans le château de Barbe-Bleue, Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Seuil, 1973, pp. 13-14.

2 — HOUDARD, *Les sciences du diable, Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Cerf, 1992, p. 25.

diable à la perspective constructiviste des néokantiens de Marbourg, et à la tradition des théories de la connaissances que l'on pourrait envisager comme un effort tendu vers un inaccessible horizon. La connaissance ne saurait alors saisir *in fine* une quelconque substance de la vérité du monde, des objets ou du sujet, mais se contenterait de poursuivre ce qui fuit, de tendre, de façon infinitésimale, vers le décodage des modes de fonctionnement de la conscience dans l'activité du connaître. Ainsi, nous ne prétendons pas donner une quelconque approche de la vérité de quelque problème que ce soit, ni même le « sens » d'un « ce que serait vraiment » le diable, et nous serions déjà très heureux de parvenir à convaincre le lecteur que les pistes et les aires de pensée que nous avons découvertes permettent bien de progresser dans la perspective d'une tâche par nature infinie.

Dès lors, nous pourrions présenter un jeu pour enfant avec des formes géométriques aimantées. En suivant les modélisations de cartes, qui convertiraient le dessin d'animaux particuliers en formes géométriques, l'enfant devrait les agencer sur un tableau magnétique afin de reproduire la schématisation des animaux. Chaque carte présenterait donc sur chacune de ses deux faces un petit dessin de l'animal (une souris, un perroquet, un poisson, un chien) surplombé de la conversion en formes géométriques. Chacune de ces faces renverrait donc à sa face opposée par une quelconque logique, déterminée par un principe causal dont nous pourrions rechercher les motifs : par exemple, la face de la carte qui schématiserait le lapin pourrait, intuitivement, présenter sur son autre face la schématisation d'une tortue. Cette association pourrait ne présenter aucune logique, et pourtant, les *Fables*³ de La Fontaine auraient tendance à soutenir une telle parité. De même, toujours selon le référencement du moraliste français, un chien renverrait à un loup, une cigogne à un renard, un corbeau à un renard, etc. Depuis la fable du Lièvre et de la Tortue de La Fontaine, l'association lapin-tortue présente une efficacité figurative qui a largement débordé de son support littéraire, de sorte que les enfants peuvent trouver assez instinctivement qu'ils sont des *opposés*, sur le plan qualitatif de la vitesse de déplacement — ou sur le plan moral, par imprégnation, entre effort et paresse. Cette analogie procède donc d'une histoire et son efficacité comme sa disponibilité à être réemployée dépendent donc de la vitalité des implications poétiques et, nous dirions presque, philosophiques, de cette opposition — et de l'intérêt moral qui justifierait que l'on *poursuive*, dans l'actualisation, le discours contenu dès la Fable. L'intérêt historique d'une analyse des rejets de la fable de La Fontaine pourrait bien montrer qu'une figure simple, constituant une analogie par l'opposition, les conditions de sa constitution ou de sa détermination, par la récurrence de ce qui varie et de ce qui, au contraire, ne change pas dans son propos, a une historicité, une forme fixe et

3 — LA FONTAINE, Livre VI, Fable 10, *Le Lièvre et la tortue*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, pp. 189-190.

des attributs variants, et, surtout, une portée collective depuis l'énoncé particulier. Et cela, sans même évoquer la première version du poète grec Ésope et les potentielles versions qui menèrent du grec jusqu'à la cour du Roi Soleil, nous voyons le caractère problématique des implications de toute « figure ».

Il faudrait certes convoquer les théories littéraires pour saisir l'économie d'une telle figure, mais il faudrait également s'intéresser aux conditions philosophiques qui permettent de passer d'un monde grec, où la fable aurait telle ou telle répercussion sur les modes de représentations de l'association du lapin et de la tortue, à un monde moderne, où la fable aurait telle ou telle autre répercussion sur les modes de représentation de l'association du lapin et de la tortue. Mieux encore, il faudrait mêler à cela l'étude des conditions formelles de la métamorphose qui permet de passer d'un monde à l'autre, et chercher en quoi ces mondes sont conditionnés par des impératifs métaphysiques différents, et, aussi, ce que signifient la différence entre ces impératifs, leurs modifications et certaines des étapes les plus saillantes ou spectaculaires de ces modifications, dans la perspective de leurs influences sur les deux versions du texte. En somme, une étude herméneutique de l'analogie lapin-tortue nous mènerait bien au-delà du seul cadre des fabulistes et pourrait même nous aider à saisir les différents « fonds » métaphysiques et esthétiques, responsables des formes d'un « monde » en particulier. Arrêtons-nous hâtivement sur le terme clef de l'herméneutique⁴ : il s'agit d'un terme surtout associé, dans la philosophie du XX^e siècle, à la tradition initiée par l'œuvre du philosophe allemand Hans-Georg Gadamer, pour qui cela désigne une pratique « *évoquant les notions d'interprétation (herméneuien en Grec) et de signification d'un point de vue non-dogmatique (sans autoritarisme, ni référence institutionnelle)* », dirigée par une « *perspective globale, portant sur l'intelligence des actions humaines, qui s'y trame, dont les grandes lignes ne peuvent être résumées qu'à condition de faire l'impasse sur de nombreux sous-ensembles* ». Nous faisons plutôt le choix d'envisager l'herméneutique à partir des travaux de Hans Blumenberg, parce que, à notre sens, se pose chez Gadamer le problème de toute relation de la méthode herméneutique à la « vérité » ou à la « substance » de l'objet d'étude. Or le choix qui est le nôtre se tourne plutôt vers les postulats de Paul Natorp, membre de l'école à laquelle s'oppose Gadamer et dans la filiation de laquelle s'inscrit une grande part des travaux de Blumenberg, ce que nous verrons en deuxième partie, avec la reprise des travaux de Salomon Maïmon par l'école

4 — « Signalons que *herméneuien* est un dérivé du nom du dieu Hermès, l'interprète du message divin auprès des hommes (rappel in AC, II, p. 143), ce qui donne à herméneutique l'aspect d'un acte, celui de transmettre ce qui a été dit par d'autres grâce à un effort personnel de transfert. », association du terme au dieu grec faite par la note 1 de RUBY, « Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique. », *EspacesTemps.net* [En ligne], Travaux, 2002, <https://www.espacestemp.net/articles/hans-georg-gadamer-lhermeneutique-description-fondation-et-ethique/>

néokantienne de Marbourg. De plus, nous évoquerons en troisième partie de quelle façon il se pourrait qu'il y ait confrontation entre une lecture normative de l'herméneutique et ce contre quoi Blumenberg met justement en garde dans l'inversion des processus d'interprétation et de représentation, par la « préfiguration » des systèmes de représentation⁵. En outre le travail de Blumenberg sur le mythe dans le sillage de Ernst Cassirer, qui a édifié le système de la philosophie des formes symboliques⁶, postule la démarche herméneutique comme moyen de décomposition des systèmes des théories de la connaissance, comme, par exemple, son travail sur la « métaphorologie »⁷, et non la quête d'un accès à une quelconque « vérité », ni des objets, ni même dans la justesse de la « science de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*). La posture de Blumenberg est, nous dirions, plus extérieure à l'objet que ne pourrait l'être celle de Gadamer⁸, et cherche au plus près d'une phénoménologie de l'activité de l'esprit, ou, pour reprendre la formule cassirérienne, la décomposition des conditions d'une *phénoménologie de la connaissance*. C'est d'ailleurs à ce titre qu'une analyse herméneutique nous paraît gagner en profondeur au contact d'un travail synthétique sur les formes symboliques, la simultanéité des deux regards permettant d'envisager un objet dans le détail qui procède de sa totalité, et dans l'ensemble qui constitue la nécessité des différentes relations de chacune de ses déterminations. La lecture de Gadamer est riche et extrêmement pertinente pour toute ambition philosophique qui voudrait saisir le monde non pas comme un produit mais comme une production des modes de l'activité de la connaissance. Pour autant, la focalisation d'une perspective épistémologique à partir de la recherche cassirérienne sur la dimension symbolique, et des travaux de Blumenberg sur les matériaux esthétiques, ont justifié que nous fassions le choix d'une herméneutique qui soit littéraire d'une part, et s'intéresse au mythe d'autre part. Ainsi et si nous nous exposons à ce que certains aspects doctrinaux de cette thèse

5 — Blumenberg accorde quelques pages que nous jugeons décisives sur le statut de la phénoménologie de Heidegger (issue de Husserl), et de la méthode pour discriminer la méthode herméneutique qui analyse les phénomènes, dans son ouvrage *Description de l'homme*, Paris, Cerf, 2011, pp. 406-411. Blumenberg questionne le rôle du sujet dans la phénoménologie de Husserl et pose le problème de l'implication du sujet (entendu comme « *Dasein* »), et conclue ainsi : « à la place du dédoublement transcendantal entre spectateur et spectacle, elle [l'« ontologie fondamentale »] pose une simple équivoque. [...] La fonction directrice du mode d'être humain, appelée *Dasein*, n'est donc pas univoque : le *Dasein* comprend exclusivement ce qui est compris, et il l'est, du moins de manière prérogative. » (p. 407). Il semble que Blumenberg ait lui-même relevé l'absence d'une certaine extériorité, d'une certaine « virginité » du sujet dans la lecture husserlienne (école dont est issu Gadamer) de la phénoménologie. Le sujet, dans l'herméneutique de Blumenberg, serait peut-être moins dépendant d'une quelconque « volonté » *vis-à-vis* la conscience formelle qu'il aurait de sa propre implication, le dégageant pour beaucoup du risque de toute *préfiguration* (voir *infra* pp. 450 *sq.* et 489 *sq.*). Nous reviendrons sur la relation entre nature et volonté, du point de vue d'une telle phénoménologie, dans le dernier mouvement de ce travail, avec notre tentative pour une définition du mal.

6 — Voir CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques* en trois volumes : 1. *Le langage*, 2. *La pensée mythique* et 3. *La phénoménologie de la connaissance*, Paris, Minuit, 1972.

7 — Voir BLUMENBERG, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 2006.

8 — Pour plus à ce sujet, voir la préface de Gadamer à la deuxième édition de son propre ouvrage posant les fondements de la démarche herméneutique : GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, et particulièrement pp. 8-19, par lesquelles Gadamer nous a semblé envisager une démarche normative.

puissent être attaqués par certaines remarques déployées par Gadamer ou par son exégèse, il n'en demeure pas moins qu'il nous aurait paru inopportun de concilier des traditions qui, au moins sur les plans de la visée et de la fonction prêtées à la connaissance, mais aussi, peut-être, sur celui du but donné à l'analyse herméneutique elle-même, s'opposent. Dès lors, nous avons fait le choix de nous consacrer à une herméneutique qui mobilise des technologies issues du néokantisme de Marbourg, caractérisées par un soin du texte et des formes esthétiques qui le composent. En outre et pour finir avec cette précision qui tint notre chemin à distance de l'herméneutique philosophique de Gadamer, nous avons travaillé les formes de l'imaginaire au cœur de l'activité de l'esprit, ce qui, dans l'histoire des idées, peut s'entendre comme la médiation entre histoire de l'imaginaire et histoire des concepts, histoire des énoncés et histoire des figures. Nous n'avons pas saisi la méthode herméneutique comme l'ambition universalisante de la saisie de la conscience, et, toujours, nous gardons à l'esprit que nous travaillons sur un matériel littéraire, c'est-à-dire sur une phénoménologie des conditions de représentation et de l'économie des systèmes signifiants qu'ils assurent. Dès lors, nos analogies sont des occasions de saisir le caractère structuraliste des autres modes de représentation, et, de façon plus générale, des théories de la connaissance.

L'étude synchronique des attributs majeurs de la littérature d'une culture en une époque précise pourrait alors nous donner un aperçu spécifique des mécanismes intuitifs d'analogie, d'opposition et de classification du monde par l'esprit d'une époque ; l'étude diachronique de ces mêmes attributs dans leurs transferts d'une culture à l'autre, des conditions de leurs variations et du substrat qui résiste aux modifications pourrait nous aider à saisir sous quelles conditions formelles fonctionne l'activité noétique dans les processus de représentation et leurs rapports aux structures de sens qu'ils véhiculent. Nous avons pris l'exemple de la fable de La Fontaine car cela permet de montrer de quelle façon l'herméneutique littéraire permettrait de manipuler des figures plutôt univoques. Nous aurions pu en prendre d'autres, et nous voulons d'ailleurs en prendre un qui soit beaucoup plus proche de notre époque et qui désigne, par la grande plurivocité des multiples figures saisies, l'une des limites de la rigueur herméneutique en tant qu'elle se doit d'isoler une figure pour en étudier la diachronie. En outre, l'exemple que nous allons saisir va nous permettre d'introduire une notion supplémentaire à celle de la « figure littéraire » : l'objet mythique, et l'herméneutique du mythe.

La culture occidentale contemporaine est très familière de la « légende » des Chevaliers de la Table Ronde et du Roi Arthur, notamment issue des œuvres de Chrétien de Troyes à la fin du XII^e siècle. L'exemple que nous voudrions saisir se penche sur l'intérêt que nous désignons à étudier les potentialités exploitées dans le passage d'une version à une autre : plusieurs versions

cinématographiques ont « interprété » la geste arthurienne, de près ou de loin, au fil de l'histoire du cinéma, ne serait-ce que depuis le début du XXI^e siècle — sans même considérer la très grande quantité de variations et réinterprétions littéraires du thème de la table ronde, de la quête du Graal et de sa fonction symbolique extrêmement fertile⁹. Prenons-en trois adaptations cinématographiques récentes pour illustrer notre propos : *Lancelot, le premier chevalier*¹⁰ en 1995, *Le Roi Arthur*¹¹ en 2004 et *Le Roi Arthur : la légende d'Excalibur*¹² en 2017 ; dix ans séparent le premier de nos exemples du deuxième, et treize la deuxième version de la troisième. L'étude de la répartition des rôles, de leurs participations à l'intrigue, indépendamment de leurs noms, de la caractérisation des personnages, de l'incarnation même par les acteurs, de ces personnages presque millénaires (la première occurrence littéraire d'une légende du Graal remonterait au XI^e siècle), nous en apprendrait beaucoup sur les focalisations esthétiques de chacune de ces trois instantanés cinématographiques et, surtout, sur ce qu'ils disent des modes de projection de leur époque dans les implications dont elles les investissent. La violence du dernier opus n'a rien en commun avec la perspective presque théâtrale du premier — Guenièvre est dans la version de 2004 une guerrière picte qui tire à l'arc et n'a rien de la princesse éthérée, le personnage féminin de 2017, associée par certains sites critiques à Guenièvre est désignée dans la distribution sous le titre de « The Mage » et pourrait tout à fait être Merlin lui-même ou, pour garder le genre féminin, une version farouche de la Dame du Lac¹³. Il serait tout à fait possible de tirer les lignes structurelles des différentes « couches » figuratives du texte originel pour isoler chaque figure, en étudier les variations et ce que la saisie, par chaque époque, des interprétations précédentes pour constituer la sienne signifie à la fois des modes d'analogie et d'opposition d'une époque, mais aussi ce que cette lecture des variations structurelles signifierait de la structure elle-même, et du noyau de signification qui repose et agit au centre de l'édifice esthétique, à la fois sur les plans métaphysiques et culturels. S'il fallait décomposer ces trois films à partir d'un texte original, que nous fixerions par exemple à la version

9 — Pour voir plus à ce sujet, lire GOERING, *La Vierge et le Graal, Les origines d'une légende*, Paris, Belles Lettres, 2010.

10 — *First Knight*, 1995, réalisé par Jerry Zucker, avec Sean Connery dans le rôle d'Arthur, Richard Gere dans le rôle de Lancelot et Julia Ormond dans le rôle de Guenièvre.

11 — *King Arthur*, 2004, réalisé par Antoine Fuqua, avec Clive Owen dans le rôle d'Arthur, Ioan Gruffudd dans le rôle de Lancelot et Keira Knightley dans le rôle de Guenièvre.

12 — *King Arthur: Legend of the Sword*, 2017, réalisé par Guy Ritchie, avec Charlie Hunman dans le rôle d'Arthur ; pas de Lancelot ni de Guenièvre mais Goosefat Bill, acolyte d'Arthur incarné par Aidan Gillen qui n'est pas sans rappeler le personnage shakespearien de Falstaff (Henri V) et « The Mage » incarnée par Astrid Bergès-Frisbey, qui laisse libre cours à l'interprétation quant à son statut, disciple de Merlin ou Merlin elle-même.

13 — Pas que saute allègrement, pour une toute autre immersion mythodynamique, Mike Mignola : l'une des antagonistes les plus farouches de son héros n'est autre que « Nimue », un autre nom de Viviane, Dame du Lac. Hellboy est d'ailleurs par sa mère humaine le dernier descendant vivant de la lignée d'Arthur, et donc l'héritier légitime du trône d'Angleterre.

du corpus de Chrétien de Troyes, nous pourrions étudier la validité de chacune des figures, son efficacité, les conditions et les raisons de ses métamorphoses et une telle étude édifierait ainsi une intelligibilité à la fois de la geste arthurienne mais aussi, et surtout, de ce à quoi répondait la geste arthurienne à chacune de ces époques. En d'autres termes, en quel sens l'actualisation du matériel littéraire aurait répondu à une actualisation de structures plus profondes et à l'économie de besoins fondamentaux, récurrents en fonds, mobiles en formes. Autrement dit, si nous menions une telle enquête herméneutique au travers des souches de récurrences figuratives, nous irions rechercher les énoncés dialectiques que ces figures supposent et font évoluer en recherchant à maintenir l'identité d'une *geste* au travers de ses variations. Les modifications matérielles des modes d'énonciation du récit témoignent du cœur signifiant de la légende, en même temps qu'elles annoncent l'évolution des préoccupations par le biais de focalisations différentes. Du triangle amoureux de la première version jusqu'au parcours initiatique de la dernière version¹⁴, ce décalage entre les deux enjeux serait déjà suffisant pour dire de quelle façon la culture occidentale n'est plus du tout en 2017 celle qu'elle était en 1985, en tant qu'une culture centralise une appréciation de la conscience collective et des enjeux qui sont les siens. De même, la présence d'éléphants gigantesques, la scénographies des combats entre mages, ou encore l'association de la pierre qui renferme Excalibur au corps agenouillé d'Uther Pendragon sont très loin de la représentation du premier opus — et même du deuxième, où Excalibur n'a pratiquement aucun rôle en propre. Les intensifications narratives ne reposent pas sur les mêmes termes de la représentation, et chaque nuance nous informe à la fois sur la plasticité première du texte originel et sur l'activité souterraine qui commande à chaque époque la forme et les enjeux de son récit. Il y a donc intrication entre saisie, interprétation, du côté du particulier, et fonds commun, cadre textuel, du côté de l'universel. Si l'on voulait étudier ces différentes actualisations de la légende arthurienne, notre ambition consisterait à comprendre de façon simple les structures complexes multi-stratifiées, à partir de leur foyer de signification propre, dans l'identification à un principe esthétique fixe, comme une figure, théologique, philosophique ou littéraire, et l'économie fondamentaliste à laquelle répondent les mobilisations de ces figures. Toutefois, il paraît difficile de trouver une méthode qui permette d'envisager la complexité d'une structure dans son unité, en même qu'elle désignerait la simplicité de la nécessité de sa totalité. Certains textes ont œuvré dans ce sens et ont identifié le caractère foisonnant de la « pop-culture »

14 — La version 2017 de Arthur (réalisée par Guy Ritchie) perd son père tout petit garçon, tué par son oncle Vortigen, à la suite à un pacte maléfique de celui-ci avec des sortes de monstres qui allient les attributs de sirènes aux pouvoirs des parques grecques, et doit, tout au long du film, *assumer* de saisir ce qu'il doit devenir, en commençant par se confronter aux souvenirs qu'il cherche inconsciemment à oublier et dont Excalibur commande qu'il les assume et les dépasse, s'il veut qu'elle lui prête le pouvoir de sa magie, et sa juste place de Roi d'Angleterre.

telle qu'elle s'est manifestée dans le cinéma américain des deux dernières décennies du XX^e siècle. La richesse en soi des formes, en plus de la richesse de chacune de ces formes, constitue dès lors une raison signifiante qu'il s'agit d'intégrer dans toute problématisation de l'économie de ces formes. En manipulant de manière structuraliste certaines théories deleuziennes, Patricia Pisters a par exemple cherché à comprendre le caractère matriciel de la « culture visuelle »¹⁵ en recoupant les formes récurrentes dans trois films en particulier, afin d'en saisir la signification, les conditions et les limites. Autrement dit, les figures sont ramenées à des principes signifiants, à des réseaux efficaces de significations qui ont un usage et une performance dans l'économie de ce qui anime de façon souterraine la nécessité de la saisie de ces formes. En somme et si l'on suit une application herméneutique du mythe qui serait structuraliste, dégageant le particulier de l'universel et déduisant l'universel du particulier, dès qu'une récurrence littéraire est observée il faudrait l'examiner soigneusement et l'interroger, car il se peut fort qu'il y ait signification et non coïncidence. Ainsi découverte, toute récurrence figurative dans un mythe pourrait signifier qu'il y a récurrence formelle des conditions de signification. C'est là l'objet de notre réflexion.

Une récurrence importante s'était manifestée dans nos études sur le mythe de Faust, antérieures à cette thèse : le diable y apparaissait de façon récurrente en littérature et, en plus de cela, à chacune de plusieurs de ses grandes apparitions, en quantité comme en qualité dans l'ordre des transformations, les modes paradigmatiques de société et de représentation changeaient de façon radicale. Sur un modèle désigné d'abord par les travaux de littérature comparée sur le mythe de Faust de André Dabezies, nous identifions trois apparitions décisives : au XVI^e siècle, au XVIII^e siècle, puis enfin au XX^e siècle. Il fallait donc saisir l'ambition herméneutique en croisant au moins trois époques dans chacune des cultures convoquées par les occurrences littéraires principales du mythe de Faust (allemande, anglaise et russe). Nous avons ensuite tenté dans le cadre de cette thèse d'étendre cette pratique herméneutique littéraire à l'élément le plus inamovible du mythe de Faust : la relation de l'homme au diable. Mais réfléchir sur le diable mettait les différents modes analytiques en crise en ce que sa figuration appartient à plusieurs disciplines, s'exprime par plusieurs traditions et sa consistance (matérielle et formelle) a été débattue dans l'histoire sous différents régimes et à différentes époques. Nous avons en outre la chance de bénéficier depuis peu d'un grand nombre de traces écrites nous permettant de suivre la mutabilité de cette figure au fil des siècles. Certains textes fondamentaux pour notre travail, comme les réflexions de Richard de Mediavilla sur les démons, ou même certaines traces de l'apocalyptique juive n'ont fait l'objet

15 — Pour voir plus à ce sujet, lire PISTERS, *The Matrix of Visual Culture, Working with Deleuze in film theory*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

d'éditions critiques que tout récemment. La figure littéraire du diable ne nous a pas directement convoqué pour sa seule difficulté méthodologique : c'est tout ce qu'elle signifiait et appelait en nous qui justifia que nous nous penchâmes avec autant de soin sur sa silhouette. Sa plurivocité et sa pluridisciplinarité nous ont vite paru receler ce que cette figure avait de particulièrement signifiant, presque au cœur de la culture occidentale comme l'un de ses nœuds fondamentaux, rarement approchés, jamais dénoués. Nous avons donc voulu saisir le diable parce qu'il est un objet tellement problématique que sa « figure littéraire » n'est qu'une dimension de l'objet mythique plus vaste et infiniment plus profond qu'il constitue, et nous avons refusé de nous contenter de sa matérialité littéraire : elle n'était bientôt que le phénoménal visible de quelque chose de plus souterrain qui commandait à ses récurrences et à la mobilité de ses attributs, mais qui ordonnait aussi les conditions formelles et matérielles d'autres principes fondamentaux de l'activité de représentation. Dès lors, un travail herméneutique qui se serait contenté de son caractère littéraire ne se serait pas révélé capable, à notre sens, de saisir le motif et les fonctions de chacune de ses variations, ni d'étendre motif et fonctions à ce que la figure contient d'universel, ni, enfin, de comprendre de quelle façon la représentation (la littérarité) pouvait elle-même être objet d'étude et conduire à une interprétation herméneutique de l'activité de l'esprit. Nous avons donc étendu notre analyse sur les caractères structurels et systématiques des conditions formelles de sa matérialité : comment la figure littéraire du diable apparaît-elle et en quoi cette récurrence est-elle la signification d'un « quelque chose » plutôt qu'une coïncidence obstinée ? De quoi l'apparition cyclique de la figure du diable pourrait-elle être le signe ? C'est sur cette question que commença véritablement notre recherche. Dès lors, il nous fallait partir des principes structurels de la figure du diable, et plus seulement « littéraire », pour saisir quelles fonctions de l'activité des modes de représentation étaient à l'œuvre dans cette récurrence. En étudiant le détail théologique des étapes de la stratification qui a permis la lente et progressive émergence d'une littérarité de la figure du diable, nous avons trouvé que nous cherchions en fait l'universel et le particulier de chaque ligne qui constituait l'épaisseur de cette figure et de sa littérarité, à l'échelle de l'objet mythique que le diable constitue. En outre, nous avons cherché à comprendre quelles règles fondamentales justifiaient la nécessité de chacune de ces étapes, et à quel objectif elles visaient toutes, nous menant de plus en plus certainement vers une problématisation métaphysique d'un « problème » de la figure littéraire du diable, vis-à-vis de ce qu'implique la mobilisation d'un objet mythique dans l'histoire des idées. En travaillant non pas sur ce que les énoncés ont de particuliers mais sur ce qu'ils ont de commun, c'est-à-dire en travaillant les champs de la variation et de la similarité structuraliste des idées contenues dans un texte, nous espérons arriver à saisir ce que *signifie* le diable et, partant, atteindre

au plus près de ce qu'il est. Car le diable paraissait bien incarner l'une des figures de l'échec de la signification. Mais par ailleurs la richesse rarement démentie de la matérialité diabolique, du monstrueux, la grande fertilité des schèmes romantiques incessamment actualisés depuis, la grande publicité de l'imaginaire démoniaque montre une ambivalence : résistance à la théorie critique d'une part, terre de prédilection de l'imaginaire d'autre part (les deux étant sans doute liées), le caractère signifiant de la figuration du diable et de ses attribut est difficilement contestable.

Au titre de cette double économie, il demeure résolument un objet de fascination et soutient une familiarité avec différentes doctrines qui se tiennent apparemment à distance de la science sur le plan de la méthode : par exemple l'hermétisme, le symbolisme, l'ésotérisme ou les religions. Pourtant, il nous a paru assez vite dans nos travaux que ces différentes disciplines ne sont pas différentes de la science sur le plan structuraliste de leur visée : en effet, elles visent toute à donner accès à une « lisibilité du monde », pour reprendre un titre de Hans Blumenberg. Leurs supposés paradigmatiques diffèrent, souvent s'affrontent et parfois se rejettent, mais elles ont toutes une seule et même ambition : dire le monde, faire le monde, le rendre accessible et manipulable. Comment visent-elles cet objectif ? Comment prétendent-elles venir à bout du caractère codé du monde ? Citons à ce titre le premier quatrain d'un sonnet des *Fleurs du Mal* :

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.¹⁶

La Nature est un monde à déchiffrer, dont le sens véritable est dissimulé et pour lequel il faut que l'homme recherche le sens des « échos » et ce qui en constitue une « ténébreuse et profonde unité » ; c'est ainsi que nous avons considéré le diable : comme une forêt de symboles dont il fallait saisir, jusque dans son apparente hétérogénéité, l'unité fondamentale qui se donnait à voir par de multiples signes et réseaux de signes. Qu'y a-t-il de commun entre tel et tel des attributs littéraires d'un foyer symbolique aussi foisonnant ? Et, d'abord, que serait, sous la rigueur d'un structuralisme herméneutique, un symbole ? Qu'impliquerait-il ? Comment les conditions formelles du mythe, de la religion ou des mathématiques pourraient être rapprochées, pour peu que l'on admette que chacune de ces disciplines envisagent toutes de rendre le monde « lisible » par l'homme ? En somme, quelle pourrait être l'économie commune à ces différentes disciplines et de quelle pratique

16 — BAUDELAIRE, « IV Correspondances » dans *Les Fleurs du Mal, Œuvres complètes I*, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1975, p. 11.

celles-ci pourraient n'être que des ramifications particulières ? Étudier le diable nous a mené à poursuivre sur une telle pente les fonctions communes du mythe, de la religion et des applications spécifiques de leur matérialité dans la littérature, et les dérivations de leurs formes dans l'histoire de l'imaginaire. Une lecture analytique du problème soulevé par le sonnet de Baudelaire nous encouragerait à chercher une philosophie qui travaille sur les implications des figures en particulier, et sur l'efficacité des formes symboliques en général. Poursuivre le double impératif que cela constitue a consisté pour nous en la méthode déjà nommée d'un « structuralisme herméneutique » du mythe, qui recherche à la fois l'unité minimale du symbole et la concrétion des symboles en structure complexe de sens (micro et macro), c'est-à-dire en figures et en mobilisations narratives du devenir de ces figures. Dès lors la littérarité d'un objet mythique se fait occasion d'un travail des systèmes de représentation et l'étude de cette économie du mythe permettrait d'approcher les structures recouvertes par l'activité de ces systèmes, par ces systèmes eux-mêmes et, au fond, permettrait de cartographier l'économie des besoins auxquels cette activité répond. Ainsi par une approche épistémologique des modes et conditions de formation de la matérialité de l'imaginaire d'un champ, ici, le diable, il se pourrait que nous parvenions à saisir l'horizon ou la direction du *sens* et des origines de l'activité ontogénétique de sa littérature.

Le problème du diable illustre par ailleurs à quel point toute figure étudiée doit l'être avec minutie et prudence, afin de ne pas mélanger ensemble deux temps très éloignés dans les implications herméneutiques d'une figure. Par exemple, parler du diable chrétien en ne citant que l'Ancien Testament ne peut pas résister à l'examen critique : si le diable chrétien ne peut pas être compris en faisant l'impasse sur la forme vétérotestamentaire du principe diabolique, il est cependant impensable de ne pas faire l'inventaire des particularités formelles et matérielles du diable tel qu'il apparaît ou n'apparaît pas dans le Nouveau Testament. C'est-à-dire que le diable présente le problème d'être un phénomène en même temps qu'il est la constitution de ce phénomène, un sujet et la détermination de son prédicat, de sorte qu'il paraît difficile de vouloir proposer une historicité linéaire de sa figure. Il faut incessamment faire des allers et retours entre l'efficacité de ses implications et les motifs de ses apparitions, si l'on veut autant que possible en obtenir une vue d'ensemble. *Le diable est une méthode*¹⁷ et une catégorie, en même temps qu'il est l'objet de celles-ci. Il est la brisure d'une représentation de l'histoire qui se ferait sous le signe de la linéarité, son motif, sa condition formelle et le principe de son dépassement, aussi paraîtrait-il compliqué de ramasser l'épaisseur multidimensionnelle de sa stratification à la coupe d'une seule

17 — C'est le titre d'un petit essai de Guillaume Sire. Voir SIRE, *Le diable est une méthode : petit traité d'éthique à l'encontre des Pharisiens*, Paris, Ovidia, 2019.

perspective. Il faut se pencher sur un cadre de référence, déterminer clairement les conditions paradigmatiques de sa visée et du caractère opératoire de cette visée, puis il faut saisir les occurrences afin d'en décomposer les différentes strates fonctionnelles. Nous avons ainsi procédé dans notre recherche, consacrant un vaste premier mouvement à l'étude de la signification et de la « raison » de la figure littéraire du diable (I), définissant pour ce faire à partir la notion d'un socle textuel, ou source (A), avant de travailler la matérialité des occurrences néotestamentaires diaboliques (B), afin d'en extraire le modèle de quatre fonctions de sa figure théologique (C) et de s'en servir pour saisir la particularité de l'apocalyptique (D). Une fois cela posé, nous avons porté notre regard sur le processus de fracture cosmo-téléologique (II) dans la culture chrétienne, tendue entre angoisse et liberté (A), notamment au travers des cinq siècles du mythe de Faust (B). La littérarité de ce mythe nous a permis d'étudier deux choses : l'économie de la mythyndynamie par le biais d'unités mythiques récurrentes, les « mythèmes » (C), et le rôle de ces mythèmes dans la détermination du monde (D). Pour finir, nous nous sommes consacrés à la compréhension de ce dont la figure du diable est l'un des vecteurs exclusifs : la structure du mal (III). Après une rapide approche de ce qui pourrait être une *disputatio* sur l'ontologie du diable (A), nous avons interrogé la définition du mal (B) et le rôle que jouerait le diable dans la représentation (C).

I. SIGNIFICATIONS ET « RAISON » DE LA FIGURE LITTÉRAIRE DU DIABLE

La littérarité du diable ne paraît pas procéder pas d'un mécanisme spontané en ce qu'elle appartient à une historicité triple dans l'histoire des idées : une historicité théologique, dont il s'agit pour nous de définir la fonction fondamentale ; une historicité figurative ensuite, dont il s'agit d'étendre et de limiter les fonctions épistémologiques et narratologiques ; une historicité proto-littéraire enfin, dont il s'agirait d'étudier le champ potentiel de l'usage qui en est fait par la suite, ce qui mène à la considération des implications esthétiques et conceptuelles d'un tel levier métaphorologique. Autrement dit, de l'historicité du diable dans le corpus théologique, nous nous déplacerons vers l'historicité d'une figure qui, s'affranchissant peu à peu du cadre théologique auquel elle appartient, ouvre la voie à de possibles saisies littéraires.

Cette appartenance aux histoires de trois disciplines donne un caractère fuyant à l'épistémologie de la figure du diable et a sans doute concouru à ce que les approches du diable comme phénomène signifiant, c'est-à-dire comme signe de l'activité de la pensée, puisse souvent pâtir de l'imprécision inhérente à un matériau dont les champs disciplinaires s'entrecroisent sans jamais se confronter les uns aux autres. Ainsi ce caractère cumulatif, procédant d'un mécanisme de stratification et de multiplication des valeurs et des fonctions dans l'histoire des idées, nous paraît-il désigner spécifiquement le diable comme une occasion particulièrement adaptée à la mise en œuvre des théories de la phénoménologie de la connaissance sur laquelle aboutit la philosophie des formes symboliques, depuis Kant jusqu'aux paradigmes pour une métaphorologie de Hans Blumenberg. La littérarité de la figure diabolique semble supporter toutes les caractéristiques du personnage de mythe énoncées par Hans Blumenberg, à la fois sur les plans formel, conceptuel et esthétique.

La première caractérisation herméneutique effectuée dans ce travail de recherche a pour ambition de présenter une figure esthétique (le diable) comme émanation d'une forme spécifique (l'état de crise entre télos et cosmos) de la « lisibilité du monde » chère à Blumenberg. Nous nous employons pour cela à l'étude herméneutique des formes de l'imagination, et de leur aboutissement depuis le mythe jusque dans la forme de la métaphore, nous offrant de leur trouver une efficacité équivalente en dignité à celle que l'histoire des concepts donne à l'entendement. Plus précisément, il est question pour nous d'interroger la capacité vectorielle d'une figure théologique, mythique puis littéraire, en tant que celle-ci pourrait se révéler le transfuge d'informations sur les mécanismes opératoires de la conscience, au même titre que les différentes disciplines de la philosophie qui concourent toutes à produire, par l'activité de l'entendement, une édification conceptuelle du

monde. L'étude herméneutique du mythe et de la littérature, telle que la promeut Hans Blumenberg dans certains de ses ouvrages, se propose, dans le sillage d'une actualisation critique du néokantisme de l'école de Marbourg¹⁸ par les travaux de Ernst Cassirer sur la philosophie des formes symboliques¹⁹, d'approcher les phénomènes de la connaissance par une complémentarité concept-image, c'est-à-dire par la reconnaissance de l'implication esthétique des théories de la connaissance et, enfin, par celle de l'intrication et de l'hybridation des modes de constitution du concept de réalité au fil des cadres et des époques. Hans Blumenberg va toutefois plus loin qu'une simple étude du mythe comme étape génétique des formes symboliques, et il tend même à lui octroyer une fonction épistémologique plus forte, supplétive au langage, essentielle, au point de lui donner, ou de lui rendre, le rôle d'une médiation conciliatrice dans le conflit qui oppose monde et connaissance, cosmos et finalité de l'homme, c'est-à-dire une rationalité.

Le souci de développer une philosophie du mythe, et plus généralement, des formes d'expression non scientifiques, s'inscrit moins ici dans le sillage de Schelling (encore que l'auteur de *Philosophie de la mythologie* soit cité par Blumenberg et que plusieurs points de recoupement puissent être observés entre leurs approches) que du néo-kantisme :

« À l'intérieur du néo-kantisme [est né] une philosophie du mythe — pas seulement du mythe, mais de ses phénomènes d'expression qui ne sont, de leur côté, pas théoriques, pas encore scientifiques. » (*Arbeit am Mythos*, p. 58) En effet, avec Cassirer, la théorie du concept s'est élargie au mythe et aux formes symboliques ; mais elle l'a fait sur un mode insatisfaisant pour Blumenberg dans la mesure où le mythe est toujours pensé comme tenant-lieu provisoire et dépassable d'une raison à venir. « La théorie des formes symboliques permettait seulement de corréler les moyens d'expression du mythe à ceux de la science, mais encore dans un rapport historiquement irréversible et avec la prééminence irrémédiable de la science — *terminus ad quem*. » (*Arbeit am Mythos*, p. 59) On sait déjà comment « continue » l'histoire — vers la science — et c'est cette « suite » qui donnerait au mythe sa valeur :

« Cette philosophie conçoit le mythique comme la forme par excellence de ces opérations qui sont encore possibles et nécessaires par surcroît pour supporter un monde et vivre dans un monde qui n'a encore aucune théorie. » (*Arbeit am Mythos*, p. 59) Le problème de cette approche, c'est qu'elle renonce à penser le mythe hors de l'élément du concept et de la théorie, posés comme télos. « Un tel pré-savoir de la fin supposée

18 — La devise du néokantisme de Marbourg est énoncé en ces termes par Hermann Cohen : « *C'est la production même qui est le produit (Erzeugen)*. », COHEN, *La logique de la connaissance pure*, Paris, Vrin, 2000, page 70.

19 — Pour lire un résumé aussi efficace que synthétique de la philosophie des formes symboliques de Cassirer, dans une perspective comparatiste vis-à-vis des auteurs majeurs qui furent les contemporains de cet ouvrage, voir EILENBERGER, *Time of the Magicians, Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the decade that reinvents philosophy*, New York, Penguin Press, 2020, p. 16.

exclut de thématiser le mythe comme forme d'élaboration de la réalité, authentiquement juste », souligne Blumenberg. [...]

« Il devrait être clair que l'antithèse du mythe et de la raison est une invention tardive et funeste, dans la mesure où elle renonce à voir la fonction du mythe — celle de dépasser toute l'étrangeté archaïque du monde — comme une chose rationnelle, quelque indigents que puissent paraître ces moyens. (*Arbeit am Mythos*, p. 56) »²⁰

Il serait donc possible pour nous de chercher, dans la lecture de l'héritage que fait Blumenberg de l'interprétation cassirienne du néokantisme, une « troisième voie »²¹ de la connaissance qui permette de réconcilier la raison calculatrice et le mythe. Ce dernier serait ainsi l'occasion d'une recherche du dépassement de « toute l'étrangeté archaïque du monde », en tant que ne coïncident pas le monde tel qu'il se manifeste et le monde tel que l'explique l'entendement. Les structures narratives propres au mythe auraient de ce fait une perspective logico-formelle proche de l'ordre de celle des mathématiques, à ceci près que le « pathos » est dès lors considéré comme partie prenante des éléments constitutifs d'une rigueur de la lisibilité du monde. Dans une telle perspective, ainsi, subjectif et objectif ne s'excluent pas au sein de la dimension narrative, mais concourent tous deux à y produire du sens sur le sens. Ainsi donc, outre l'étude du cas particulier de la figure biblique, puis théologique, puis mythique et enfin littéraire du diable, nous insistons sur l'inscription de cette recherche dans la tradition épistémologique. La dynamique de notre recherche souhaite s'inscrire dans la lignée des théories de la connaissance qui, depuis Kant, permettent d'étudier, pour chercher à les comprendre, les mécanismes de l'esprit qui mèneraient à ce que Ernst Cassirer lui-même appelle la phénoménologie de la connaissance. Ainsi nous paraît-il fécond de nous consacrer à une mise en application directe de ces traditions qui préparèrent le travail, par le caractère de leur interdisciplinarité, au débrouillage du nœud gordien entre signification, fonction et, finalement, rationalité de figures telles que celle du diable. Ces figures constitueraient des structures homogènes fonctionnelles, par lesquelles la conscience du sujet se représente les objets de la connaissance pour interagir avec et édifier une intelligibilité générale du monde — dans la pure descendance de Kant, Hans Blumenberg appelle ainsi « raison du mythe » l'arc dynamique de cette activité double (entendement-sensibilité) de l'esprit.

20 — MONOD, *Blumenberg*, Paris, Belin, 2007, pp. 165-167.

21 — Pour plus à ce sujet, lire JANZ, *Globus Symbolicus, Ernst Cassirer, un épistémologue de la troisième voie ?*, Paris, Kimé, 2001.

A. Le socle méthodologique du texte source

Afin de saisir l'effectivité d'une figure (ici, celle du diable) comme partie d'un tout, comme unité de sens fonctionnelle au sein d'un réseau de systèmes signifiants, il nous faut préalablement présenter le cadre paradigmatique préparé puis mis en place par Blumenberg. La théorie d'une analyse herméneutique de matériaux littéraires s'inscrit dans une théorie de la connaissance pratique : il s'agit d'observer les formes ponctuelles et régulières de l'activité de la connaissance dans un cadre récurrent. En géométrie, toute compréhension des formes ne peut se faire sans cadre normé récurrent, établi comme référentiel, dans lequel les objets agissent conformément aux règles établies par ce référentiel précis (par exemple, la trajectoire d'un point étudié dans un référentiel newtonien se comporte différemment de la trajectoire de ce même point étudié dans un référentiel quantique). De même, la compréhension d'un matériau littéraire ne peut se faire qu'à partir d'un référentiel, d'une structure normée : c'est la question du texte rituel. Les développements qui suivent directement seront donc consacrés à l'explicitation de cette notion de texte source, fondamentale pour notre travail, sa constitution, sa fonction et ses limites. Une fois ce socle théorique posé, il nous faudra ensuite étudier dans le détail le texte source de la tradition diabolique qui nous intéresse, celle du monothéisme de la Nouvelle Alliance : le canon biblique du christianisme, mais plus particulièrement les livres du Nouveau Testament.

L'étude du Nouveau Testament comme matériel d'un texte rituel nous permet d'envisager les interactions entre un texte source et l'activité de ses variations, qu'il s'agisse de gloses, d'exégèses ou jusqu'aux réinterprétations dogmatiques (les trois schismes). Pour mener à bien ce travail de fondation et encadrer les conclusions qu'il contient, nous avons effectué une enquête qui a traversé tous les livres du Nouveau Testament : en premier lieu les quatre évangiles qui constituent une unité esthétique et téléologique ; puis les « textes pauliniens », c'est-à-dire tous les textes dont la paternité est attribuée par l'exégèse à un milieu auteur associé à l'apôtre Paul et qui fonde le socle œcuménique du Nouveau Testament entre les différentes traditions rituelles ; suivi des épîtres non pauliniennes, qui regroupent quant à elles Jacques, Pierre et Jean ; enfin, nous avons traité le *livre de l'Apocalypse* comme unité de sens autonome qui justifie son isolement, et qui contient seul certains termes, résurgence d'une tradition spécifique du monothéisme : la tradition dite de l'apocalyptique juive.

Notre enquête consistera donc en une observation des occurrences terminologiques du diable dans le corpus néotestamentaire sur le fondement de six termes²² que nous avons isolés, afin de recueillir la première trace littéraire du diable. Cette enquête s'organisera autour d'un travail essentiellement historique, mythologique et philologique et l'importance de cet inventaire nous permettra de travailler ensuite à partir d'une base documentaire solide, vérifiée et, surtout, référente. Nous avons articulé cette étude des termes par le biais de quatre critères d'intensification littéraire que nous avons nommés des fonctions, de A à D. Avant d'entrer dans le détail de cette enquête, cependant, il nous faut justifier la délimitation du texte rituel de la figure du Diable au seul Nouveau Testament, compte tenu de la méthodologie à partir de laquelle nous travaillons. En effet, Cassirer et Blumenberg nous offrent le double caractère analytique et synthétique de la lecture des unités symboliques, perçues à partir des conditions formelles du langage par lesquelles ces unités prennent corps dans la conscience du monde ; ce que nous appelons une "herméneutique structuraliste". Ainsi poétique et herméneutique, mais aussi formes symboliques et structures de sens, permettraient peut-être à une étude sur le diable de saisir les réseaux de signification et de décomposer les fonctions (A, B, C et D) qui travaillent le cœur d'un phénomène théologique et littéraire comme la figure du diable.

1. De Cassirer à Blumenberg

Ernst Cassirer présuppose le *λόγος* (*lógos*) comme unité signifiante fondamentale d'exercice de la conscience, dans une tradition de l'étude des formes de réalisation de l'esprit qui remonte à Kant. Son postulat fondamental n'est pas éloigné d'une interprétation néokantienne du poème de l'Être de Parménide : en effet Cassirer donne-t-il au *lógos* le rôle d'une première mise à distance de l'être²³. Autrement dit, le langage permet au sujet de se distinguer de l'objet qu'il considère, engendrant ainsi la capacité réflexive de l'esprit. Par la distinction de l'objet, le sujet devient un sujet pensant, un sujet classant, un sujet qui étudie les conditions et les formes d'apparitions des objets. Plus loin, ce sujet pourra dépasser le stade *physique* d'une interrogation des conditions et des formes d'apparition des objets de la nature (*φύσις*, *phúsis*, ayant donné « physique »), et se mettre à questionner les conditions et les formes de constitution de sa propre compréhension des conditions

22 — Un septième terme n'apparaît que dans un seul des livres, et il lui donne un statut singulier : le terme de « Bête » apparaît uniquement dans le *livre de l'Apocalypse*, et matérialise une tradition esthétique-théologique dont nous allons proposer qu'elle est le creuset de la forme spécifique de la littérature diabolique en Europe.

23 — Notamment le fragment 8 du poème. Voir PARMÉNIDE, *Le Poème*, traduit et interprété par Jean Beaufret, Paris, PUF, 1955, page 83 pour la version française, 82 pour le texte original.

et des formes d'apparition des objets de la nature. Ce deuxième temps de la connaissance, non plus des objets de la nature, mais des formes selon lesquelles l'esprit constitue les représentations qu'il a des objets de la nature, voilà qui appartient légitimement à l'idée d'une *métaphysique*, c'est-à-dire une réflexion portant *au-delà de la nature*, et, sans nous plonger dans les anecdotes historiographiques qui émaillent l'histoire de l'invention puis de l'usage de ce terme, c'est à ce geste spécifique que Kant consacre la première de ses trois *Critiques*²⁴. Le *lógos* pourrait bien être le moyen d'une objectivation du monde par la capacité à nommer la distanciation allant de l'esprit à ce sur quoi l'esprit exerce son entendement.

Le problème philosophique de l'origine du langage et de son essence est au fond aussi vieux que le problème de l'essence et de l'origine de l'être. Car ce qui caractérise la première réflexion consciente sur la totalité du monde, c'est que précisément pour elle le langage et l'être, le mot et le sens ne sont pas encore séparés l'un de l'autre et qu'au contraire ils lui apparaissent comme une unité indissociable. Parce que le langage même est une présupposition et une condition de la réflexion, parce que c'est en lui et par lui que la « délibération » philosophique s'éveille, la conscience première de l'esprit trouve toujours le langage déjà donné comme une réalité, une « effectivité » comparable à la réalité physique, et de même valeur. Le monde du langage enveloppe l'homme dès l'instant où ce dernier dirige son regard vers lui, d'une manière aussi déterminée et nécessaire que lorsque le monde des choses se présente à lui, et avec une « objectivité » identique. Là comme ici l'homme a devant lui une totalité qui possède en elle-même sa propre essence, et ses propres relations, soustraites à tout arbitraire individuel. À ce premier degré de la réflexion, l'être et la signification des mots, pas plus que la nature des choses, ou la nature immédiate des impressions sensibles, ne se rapportent à une libre activité de l'esprit. Le mot ne désigne pas, il ne nomme pas, il n'est pas un symbole spirituel de l'être, mais en est lui-même un fragment réel. La conception mythique du langage, qui partout précède la conception philosophique, se caractérise entièrement par cette absence de différenciation entre le mot et l'objet. Pour elle l'essence de chaque chose est enfermée dans son nom.²⁵

24 — C'est surtout à la tradition fondée par la *Critique de la raison pure* (1781, puis surtout 1787 pour la 2^e édition, enrichie des *Prolégomènes à toute métaphysique future*) que l'on souhaite rapprocher l'activité qui est la nôtre, dans le lignage direct de ce qu'emprunte l'herméneutique littéraire de Blumenberg à la philosophie des formes symboliques de Ernst Cassirer, cette dernière cherchant, dans le prolongement de ses réflexions sur le problème de la connaissance, à réunifier les deux mouvements de la *Critique*, le mouvement idéaliste et le mouvement réaliste, résistant au travers du concept de « chose en soi ». Pour plus à ce sujet, voir FICHTE, *La destination de l'homme*, 1800, qui propose une résolution du conflit entre période idéaliste (de la pure activité de l'esprit) et période réaliste (où l'esprit ne peut être sujet sans l'objectivation de ce qui lui est extérieur) par une alternance dynamique allant de l'un à l'autre.

25 — CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome I, le langage*, Paris, Minuit, 1972, pp. 61-62.

S'il est la pierre angulaire par laquelle l'esprit sépare le sujet de l'objet, permettant la relation fondamentale entre l'esprit et le monde d'où naît toute théorie de la connaissance, le langage semble déjà procéder pour Cassirer, de l'ordre de l'expérience sensible, de ce qui est déjà constitué avant toute saisine par l'esprit en tant que le langage est déjà constitutif du monde au même titre que les objets. C'est ainsi qu'il parle d'une *conception mythique* du langage²⁶. Pour autant, Cassirer donne au langage la fonction de ce qui serait une « *manifestation primitive* » de l'esprit, selon une sorte de classification au sein de sa philosophie des formes symboliques, premier réflexe que suivrait de très près l'édification de l'homogénéité systémique d'un réseau de structures signifiantes opératoires, c'est-à-dire le mythe. Si bien que le mythe apparaît bien vite comme une étape dans la théorie de la connaissance, nettement distincte de la méthode analytique qui préside aux théories scientifiques, par son caractère, cette fois, *synthétique* :

La « philosophie des formes symboliques » accepte cette idée fondamentale de l'entreprise critique, ce principe sur lequel repose la révolution copernicienne de Kant, pour ensuite l'élargir. Elle ne cherche pas les catégories de la conscience de l'objet uniquement dans la sphère intellectuelle du théorique et elle part de l'idée selon laquelle des catégories de ce genre doivent être à l'œuvre partout où, à partir du chaos des impressions, se forme un cosmos, une image caractéristique du monde. Une telle image du monde n'est possible que par un acte particulier d'objectivation, qui in-forme les simples impressions pour en faire des représentations qui ont en elles-mêmes une figure précise. Mais, si l'on peut retrouver de cette manière le *but* de l'objectivation jusque dans les couches qui précèdent la conscience théorique de l'objet d'expérience et notre image scientifique du monde, le *chemin* suivi par ce processus d'objectivation et les *moyens* employés changent à mesure que nous descendons dans ces couches. Tant qu'on n'a pas reconnu et désigné de manière générale la direction de ce chemin, on ne peut éclairer son trajet particulier, les étapes qui le constituent, ses haltes et ses tournants. Cette direction n'est pas « univoque » et toujours identique, et l'on peut montrer que les manières de rassembler le divers des impressions en unités spirituelles admettent à leur tour les nuances de signification les plus diverses : cette conclusion générale à laquelle nous ont amenés nos remarques précédentes se trouve nettement confirmée si nous examinons maintenant la distance qui sépare le processus mythique d'objectivation et le processus théorique.²⁷

26 — Pour aller plus avant dans l'étude des rapports génétiques de Ernst Cassirer entre mythe et langage, nous référons au court texte *Langage et mythe*, traduit en français par les éditions de Minit, Paris, 1973.

27 — CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome II, le mythe*, Paris, Minit, 1972, pp. 49-50.

La condensation, c'est-à-dire la force de rassemblement du divers des impressions en unités spirituelles, le caractère synthétique du mythe que souligne Cassirer, nous permet d'envisager un principe théorique qui n'a pas le caractère analytique de la science. La science procède par distinction et par séparation du général en unités particulière ; au contraire, le réflexe spirituel de ce que Blumenberg appelle plus tard une « raison du mythe » (une *rationalité formelle* qui serait propre à l'énoncé du mythe) procède par esprit de synthèse en tant que l'ensemble permet de donner le sens de la partie. Il nous semble d'ailleurs que Cassirer le préfigure déjà, avant les travaux de Blumenberg, lorsqu'il écrit à propos de la relation entre l'objet et le nom, vis-à-vis du sujet :

Chaque élément particulier est donc rapporté directement ou indirectement, dans la construction théorique du monde cohérent de l'expérience, à un terme universel qui le mesure. La « relation de représentation à l'objet » ne dit rien d'autre, en dernière analyse, et n'est au fond que l'acte de subsumer cette représentation sous un ensemble cohérent et générique, dans lequel elle se voit attribuer une place univoque. La saisie, la simple appréhension du singulier s'effectue donc, dans cette forme de la pensée, *sub specie* du concept de loi. Le singulier, l'être particulier et l'événement concret, est et demeure ; mais ce statut permanent ne lui est assuré et garanti que dans la mesure où nous pouvons et nous devons le penser comme un cas particulier d'une loi universelle ou, plus exactement, d'un ensemble, d'un système de lois universelles. L'objectivité de cette image du monde n'est donc rien d'autre que l'expression de sa clôture intégrale, c'est-à-dire l'expression du fait que nous pensons avec chaque terme singulier la forme du tout, et que nous regardons l'élément singulier comme une expression particulière et comme un « représentant » de cette forme globale.²⁸

Ainsi le sujet, qui a mis le monde des objets à distance, maintient-il sa distinction du monde des objets et assure-t-il son statut de sujet par la répétition de son expérience des objets, et par la fonctionnalité du système rationnel par lequel l'intelligibilité de son expérience dans un monde homogène se vérifie, encore et encore. La répétition du caractère opérationnel des conditions et des formes des objets, et, si l'on voulait l'écrire sous un registre de l'ordre de la théorie scientifique, l'efficience des capacités d'anticipation des comportements des objets, donne à l'esprit sa qualité de sujet. Le mythe serait ainsi le caractère de l'homogénéité de la structure formée par les réseaux d'unités significantes donnant au monde son homogénéité (nous parlerons beaucoup plus tard d'un κόσμος, *kósmos*, traduisible par « monde »). Le mythe est alors une forme synthétique de

28 — CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome II, le mythe*, Paris, Minuit, 1972, page 52.

l'intelligibilité du monde par la constitution des formes du sensible, et c'est à ce titre qu'il est une véritable *forme de l'aptitude théorique* (ou théorisante) de l'esprit :

Mais cette *tâche* qui est proposée à la pensée théorique de l'expérience produit aussi les *moyens* intellectuels dont celle-ci doit se servir pour parvenir à l'accomplir. Alors que son but est d'effectuer la synthèse la plus haute et la plus générale possible, c'est-à-dire rassembler et unifier tous les termes particuliers dans l'unité statistique de l'expérience, les méthodes qui lui permettent seules d'atteindre ce but prennent, semble-t-il, la voie inverse. Les contenus, avant de trouver leur place dans le monde et de pouvoir s'insérer dans la forme du système total, doivent subir eux-mêmes une métamorphose : ils doivent être réduits à leurs éléments ultimes, non plus les éléments saisissables dans une impression sensible, mais les éléments que seule la pensée théorique peut poser. C'est une manière de décomposition, mais, si elle ne posait pas ces éléments, la pensée législatrice de l'expérience et de la science n'aurait pas de substrat auquel elle pût s'attacher. Car les contenus indécomposés de la perception en tant que tels n'offrent aucune prise et aucun point d'appui à cette pensée. Ils n'entrent dans aucun ordre stable et général, ils n'ont nulle part de qualité véritablement univoque et, à les prendre dans l'immédiateté de leur être-là, ils se présentent comme un flux insaisissable qui résiste à toute tentative pour distinguer en lui des « limites » exactes et bien nettes. On ne peut déterminer ces limites que lorsqu'on régresse de l'être-là et de la nature immédiate des phénomènes à un quelque chose d'autre qui n'apparaît pas lui-même et qui est pensé comme « fondement » du phénomène.²⁹

La difficulté du double mouvement épistémologique de tout rapport de l'esprit aux objets semble tenir, pour Cassirer — mais c'est aussi et surtout l'argument polémique fondamental du geste kantien des fondements d'une métaphysique des moeurs — à ce que cette réflexion sur les capacités de l'esprit à la production théorique dans le champ de la culture (art, morale et religion) conditionne à la fois les objets de la culture et les modes de représentation de ces objets. Autrement dit, la tâche de la pensée théorique produit aussi les moyens intellectuels dont elle doit se servir pour comprendre les conditions formelles de cette tâche. Il s'agit donc pour Cassirer d'une véritable *catégorie* de l'activité de l'esprit, qui est celle d'une mise en structure des moyens intellectuels tirés de l'expérience sensible du monde, à la fois selon le mode d'une *intelligibilisation* du monde, mais aussi sur le principe d'une réduction des conditions de l'expérience sensible à ce que cette dernière a de plus *ultimement signifiant* au sein du système homogène et cohérent (mythique) qui fonde le monde à partir des formes de la raison sensible³⁰. Avant même, donc, que Blumenberg ne lui

29 — CASSIRER, *Ibid.*, pp. 52-53.

30 — Pour aller plus loin sur ce sujet, voir plus spécifiquement ce que Cassirer, étudie comme la « pyramide conceptuelle » dans *Substance et fonction*, Paris, Minuit, 1977, pp. 15-17.

adjoigne la logique d'une activité de la raison, le mythe paraît déjà, sous la plume de Cassirer, le produit d'une activité de la connaissance synthétique qui fonctionne en mêlant les principes *a priori* de l'entendement et les nécessités sensibles, issues des objets sensibles tels que ceux-ci se manifestent à la conscience, constituant par là-même le système d'une *cosmologique* de la raison sensible. C'est ce à quoi Cassirer réfère directement chez Kant, lorsqu'il évoque la « pensée législatrice de l'expérience » : la capacité de l'esprit à ériger en loi systématique le phénomène particulier de l'expérience sensible, de sorte que, bientôt, la paire « phénomène-signification sensible » intègre définitivement une récurrence dans l'intelligible (ou ordre) des formes et des conditions des objets qui constituent le monde. Or les motifs paradigmatiques qui fondent la logique de ces paires ne se peuvent comprendre qu'en tant qu'ils sont envisagés comme constitutifs d'un tout plus vaste, plus large, *synthétique*, et dont la totalité seule permet d'envisager le particulier de chaque paire « phénomène-signification » dans et par la théorie du mythe.

Nous avons estimé, au fil de la progression de cette recherche, retrouver dans la figure protéiforme du diable le double mouvement d'une généralisation de l'expérience sensible intuitive : le premier à son caractère le plus général, celui que l'on peut le plus simplement vérifier et constater dans l'imaginaire de chacun, et le second à son principe le plus ultime, réduisant toutes les singularités pour le porter au statut d'un archétype théorique, demeurant fonctionnel par delà les impressions individuelles (ici, les occurrences et les particularités propres à chacune des nombreuses saisies littéraires). Ainsi la figure du diable acquière-t-elle la dignité d'une figure mythique au sens où le présente ici Cassirer, c'est-à-dire comme signe et support d'une étape génétique de la capacité de l'esprit au théorique : comme processus à la fois synthétique et restrictif d'une forme du sensible en vue de déployer la capacité *rationnalisante* de l'esprit, par le biais de ce que Blumenberg, pour sa part, déploie plus tard sous le régime plus explicite d'une *métaphorologie*.

Le mythe serait donc à la fois le processus synthétique de la raison sensible et son résultat. C'est là qu'intervient Blumenberg, qui ne semble pas satisfait d'une conception du mythe qui serait aussi résolument tournée vers la seule conception d'un « stade prélogique » de la pensée, ou, autrement dit, d'un travail proto-conceptuel, ou *ante-conceptuel* de la raison sensible³¹. En effet, si le mythe est bien le principe synthétique d'une totalité homogène, l'espace noétique d'une intelligibilité

31 — Il ne faut pas non plus réduire l'approche de Cassirer à cela puisque ce serait en partie un contre-sens et même en partie fautif ; considérons simplement, pour les besoins de la progression de notre exposition, que Blumenberg cherche à revenir en partie sur ce qui pourrait laisser penser cela dans les travaux de Cassirer.

cohérente systématique du monde, il est aussi le lieu de son propre dépassement. La récurrence performative du mythe dans le langage permet de clore les potentialités cosmologiques du monde :

La forme cyclique fondamentale était pour les Grecs, par-delà les différences entre les écoles, une orientation évidente. Lorsqu'on comprend la réalité comme cosmos à partir d'une antithèse avec le chaos, la stable invraisemblance de la forme sphérique et de la trajectoire circulaire signifient une distance maximale vis-à-vis de la menace du chaos. L'événement qui fit retour en soi ne manifeste pas le manque de possibilités tout autres, du trésor encore inconnu de ce qui pourrait également être ou encore naître, ainsi que le Moyen Âge finissant commencera à en avoir le sentiment à partir de ses spéculations sur la *potentia absoluta*. Le cosmos, dans ses mouvements circulaires, se présente comme l'insurpassable évidence des possibilités réalisées, à laquelle ni la nature, ni l'art qui l'imité, ni le hasard, ni la liberté ne peuvent rien ajouter d'essentiel. L'alternative est entre la répétition cosmique et le chaos.³²

La participation des hommes au « caractère itératif » du mythe s'opère au moyen d'une répétition de la paraphrase mythique, c'est-à-dire des formules qui *participent* au mythe, accentuant de façon significative l'importance de la voix humaine dans l'intelligibilité du monde comme homogénéité fonctionnelle³³. La forme cyclique, ou sphérique, est condition *sine qua non* de la vérifiabilité du monde des objets extérieurs au sujet, comme nature domptée, autrement dit comme *cosmos*. Et pour effectuer cette vérification, il faut que l'intelligibilité du caractère cyclique soit assuré, répété, renouvelé par la performance du discours qui devient un rituel. Le rite devient alors la performance intermédiaire qui permet d'ajuster, nous dit Blumenberg, le mythe à la visée de la cohérence ; le rite est le garant de l'adéquation entre la finalité de l'action du sujet dans et sur le monde des objets, et le mythe tel qu'il s'édifie comme discours sur la connaissance du monde.

On peut comprendre au mieux [la] plurivocité du mythe à partir du modèle de l'« ajustement symbolique » de l'histoire racontée et de l'action expliquée. L'histoire doit faire ses preuves dans l'interprétation de l'action, mais l'exigence d'un « ajustement » y est pour peu de choses, car on peut la satisfaire arbitrairement de diverses façons. L'histoire doit faire apparaître l'action à laquelle elle est attribuée comme tellement significative que sa manifestation itérative s'en trouve justifiée. Inversement, la répétition

32 — BLUMENBERG, *La raison du mythe*, Paris, Gallimard, 2005, page 119.

33 — C'est du reste le sens d'un petit ouvrage de Joachim Ritter, *Paysage, Fonction de l'esthétique dans la société moderne*, Besançon, Éditions de l'Imprimeur, 1997, qui réfléchit à la conversion du paysage comme occasion de constitution d'un « *cosmos* » dans la poésie du pétrarquisme, notamment lors de l'ascension du mont Ventoux, voir plus spécifiquement RITTER, *op. cit.*, pp. 59-89 : l'exigence de l'unification de la multiplicité de l'expérience des phénomènes de la nature en une homogénéité qui puisse être intelligible.

du rite est une mise à l'épreuve continuelle de la signification que la paraphrase du mythe lui prête. La sélection de ce qui est signifiant parmi une diversité quelconque est une fonction de répétition. C'est là un moment important dans la relation entre rite et mythe.³⁴

Une telle répétition paraphrastique joue donc la fonction double d'être à la fois la garantie de l'adéquation entre le sujet et le monde des objets, et l'expression de cette garantie ou de cette adéquation, par la médiation du rôle qu'elle donne ainsi au mythe comme homogénéité de l'intelligible qui se vérifie, pour ainsi dire, à chaque étape du processus de réalisation du système mythique. Cheville ouvrière de la vérification du mythe, le rite participe de l'activité du retour du même cyclique de la forme cosmologique du concept de réalité. Nous n'interrogeons pas encore les origines que Blumenberg donne à une rationalité mythique et nous contentons simplement de montrer l'affinement qu'il apporte sur le rapport cassirérien au mythe. En effet, c'est précisément cette approche pratique de Blumenberg qui est décisive pour notre propre recherche, en tant qu'elle se préoccupe des liens entre le champ de la poétique (des formes de l'expression de la conscience) et une application herméneutique de la philosophie des formes symboliques. Les mythes recouvrent donc la nécessité qui avait justifié que l'on recherche certaines réponses et participent de cet que Blumenberg appelle l'« oubli ». Ils constituent des mondes et instituent des référentiels valables dans lesquels se déploient par la suite l'activité de l'esprit : religieux, artistique, et même philosophique. En tant qu'ils sont des ensembles complexes, les mythes se déplacent difficilement dans l'histoire des idées puisqu'ils sont les garants d'une hyperstructure épistémologique dans laquelle peut se déployer une théorie de la connaissance. C'est ainsi que, prenant l'exemple de la pensée grecque, Blumenberg illustre l'adéquation de toute la pensée antique avec le caractère cyclique d'une certaine représentation cosmologique.

Même lorsque la philosophie, chez les Grecs, prétend pouvoir refouler le mythe et le surpasser, elle n'arrive pas à se défaire d'un concept de réalité caractérisé par des figures préposées et à forte empreinte. Non seulement les formes des éléments, atomes, Idées et formes essentielles, mais aussi ce que Friedrich Schlegel, dans le fragment 161 de l'*Athenaeum*, a appelé « la nature cyclique de l'essence suprême chez Platon et Aristote » — tout cela est la présentation abstraite d'une structure ritualisée sur laquelle on ne s'interroge plus, et qui donne son empreinte au cosmos grec dans son ensemble, dont l'« ordre » est comme un unique cérémonial de la répétition du même et dans lequel la forme sphérique et la trajectoire circulaire de tous les corps célestes garantissent une

34 — BLUMENBERG, *Ibid.*, pp 70-71.

périodique sûre qui se prête à une présentation théorique des phénomènes, mettant ainsi en évidence la substance même de leur rationalité.³⁵

La « répétition du même » est à la fois critère du rite et condition de réalisation du réel. C'est par le même que le réel se maintient comme intelligible et s'offre à la raison, se donne à la théorisation, par l'être humain, des limites du réel : « *la substance même de [a] rationalité* ». Ce vaste univers cohérent dans lequel se meut ou œuvre une « *structure ritualisée sur laquelle on ne s'interroge plus* », ce *cosmos*, devenue *Idée*, ce pourrait être « Dieu ».

C'est depuis cette récurrence, la confirmation infinie du même, depuis la stabilité d'un *muthos* dans lequel la raison (le *lógos*) peut se déployer selon des critères identiques, que peut naître la capacité à la réflexion sur le *mythos*, c'est-à-dire sur les critères du *cosmos*. Autrement dit, le *lógos* qui s'exerce sur un *muthos* invariable a conditionné une réflexion sur l'univers, le cosmos et en ce sens la mythologie apparaît comme une préfiguration de la théologie.

L'autarcie, l'immortalité, voire la félicité des dieux font retour comme prédicat du cosmos. Dans la répétition cyclique considérée comme forme fondamentale du cosmos, mouvement et repos s'unissent, de même que, dans la métaphysique d'Aristote, les sphères célestes imitent par leur rotation le premier moteur. Cela n'est pas seulement, et pas en premier lieu, un reste de platonisme ; c'est en même temps la présentation qui apparaît, encore pour notre tradition métaphysique, comme suprêmement rationnelle. Le mouvement se réalise dans l'horizon fini des possibilités préformées eidétiquement, un horizon dont la finitude n'est pas ressentie comme une limitation, qui révèle au contraire la répétition comme mode de confirmation et de vérification dans le retour au toujours-identique. Si l'on adopte le point de vue du concept moderne de réalité, l'opposition entre *mythos* et *logos* devient ici secondaire : le concept ouvert admet toujours du nouveau à l'infini et compense l'incertitude de l'attente grâce au calcul de la prévention scientifique et technique. En revanche, dans l'horizon fermé de l'évidence momentanée, toute certitude existait sur le mode d'une connaissance préalable de ce qui pouvait venir.³⁶

Nous retrouvons là une certaine vigilance de Cassirer contre un langage considéré comme *intérieur* à l'esprit : le concept de réalité que caractérise le mythe chez les Grecs, de même que le langage, appartient à l'ordre du « *donné* »³⁷, et non à la faculté de la raison *a priori*. Autrement dit, et

35 — BLUMENBERG, *Ibid.*, pp. 114-115.

36 — BLUMENBERG, *Ibid.*, pp. 115-116.

37 — La première lecture de Heidegger en 1919, comme assistant de Husserl à Freiburg, résume, en un sens, la phénoménologie husserlienne à la question "gibt es etwas ?", (« y a-t-il une chose donnée ? »), rapporté par EILENBERG, *op. cit.*, pp. 48-50. Nous allons utiliser une dizaine de fois l'expression « *donné* » sans nous enfoncer plus avant dans sa définition, car nous y reviendrons avec Maïmon, cf. « *Faust* », *infra* pp. 231-275.

quoique cherchant à s'en défaire dans la philosophie, il semble bien qu'on ne puisse surpasser le mythe qu'en s'appropriant son ambition ; à ce titre la *raison* du mythe, quant à elle, change simplement de méthode et d'aspect. On cherche à *recupérer* les attributs épistémologiques du mythe, et non à nier sa fonction : comme à l'issue d'une querelle, on cherche à le déposséder, à la faveur d'une méthodologie qui ne soit plus limitée par le caractère cyclique fermé du *lógos* qui lui permet d'être.

Ainsi, plus qu'un résidu prélogique de la pensée, le mythe ressemble chez Blumenberg à une fonction fondamentale, catégorielle de l'esprit — et non pas pré-catégorielle ou *prélogique*, c'est-à-dire qui serait *pré-lógos*³⁸. Elle serait ainsi dépendante de ses propres normes et féconde de sa propre perspective épistémologique, quel que soit par ailleurs son domaine d'activité. Cette singularité, non plus prélogique mais presque rationnelle, appartiendrait peut-être moins à une raison conceptuelle qu'intuitive, c'est-à-dire à la catégorie de la raison sensible. Mais Blumenberg postule ailleurs que le mythe, outre son caractère « cosmogénique », est à la fois le milieu de vie de ce qu'il appelle la « métaphore absolue » et le résultat de la systématisation métaphorologique naturelle de toute métaphore absolue. « *La vérité de la métaphore*, écrit Blumenberg, *est une vérité à faire* »³⁹, en tant que la métaphore « guide » l'esprit vers ce qu'il n'explique pas encore, et, nous pourrions dire, fonctionne comme pionnière de continents nouveaux abordés par les théories de la connaissance.

Dans un sens plus large, [la vérité des métaphores absolues] est d'ordre *pragmatique*. En tant que repère pour des orientations, leur contenu détermine une attitude, elles donnent une structure à un monde, elles représentent la totalité de la réalité dont on ne peut jamais faire l'expérience et que l'on ne peut jamais entièrement appréhender. Elles indiquent donc au regard historique les certitudes, les conjectures, les jugements de valeur fondamentaux et porteurs à partir desquels se sont régulés les attitudes, les attentes, les actions et les omissions, les espérances et les déceptions, les intérêts et l'indifférence d'une époque.⁴⁰

38 — Blumenberg rend d'ailleurs explicitement hommage à la démarche de Cassirer et revendique de vouloir l'amener plus loin, donnant toutefois au mythe le caractère d'une prélogique : « *Plus plausible est la tentative d'Ernst Cassirer d'attribuer à la pensée mythique une constitution précatégoriale, de lui conférer aussi une plus grande marge de manœuvre en même temps qu'une rigueur moindre dans la liaison des phénomènes. La thèse qu'il s'agit de développer ici fait un pas de plus dans cette direction. Elle tente de faire comprendre les structures précatégoriales du mythe mises en évidence par Cassirer à partir de la différence qui existe dans la compréhension mythique de la réalité [...].* » (*Raison du mythe*, page 74). Nous justifierons par la suite comment et pourquoi nous ne suivons pas entièrement Blumenberg sur ce point, à la fois dans l'interprétation qu'il donne de cette lecture de Cassirer, et dans ce qu'il paraît choisir d'en faire.

39 — BLUMENBERG, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 2006, p. 25, en français dans le texte.

40 — *Ibid.*, pp. 24-25.

Ainsi la métaphore « *indique au regard historique* » toutes les apories épistémologiques de la forme cosmologique d'une époque : la métaphore absolue se projette, éclaire, la zone de la pensée qui ne peut pas encore être atteinte, cette « *réalité dont on ne peut jamais faire l'expérience* » et qui, pourtant, ne peut pas être ignorée puisque cela fait partie de la forme efficiente du cosmos. C'est en cela qu'elle peut apparaître comme une pionnière jetée loin en avant, au beau milieu de la *terra incognita*, à propos de laquelle peut toutefois s'exprimer l'intuition d'un *lógos*. La métaphore absolue pourrait donc s'envisager comme germe de toute métaphorologique, de toute systématisation qui, dès lors qu'elle devienne homogène et cohérente, fonde le *muthos* nécessaire à l'élargissement itératif de ses modes de vérifications jusqu'au stade d'un *kósmos*, un ordre organisé qui soit fonctionnel. La métaphore aurait alors la fonction d'une visée et permettrait de diriger l'attention de la capacité de l'esprit à la théorie (qu'il s'agisse de raison sensible ou de l'entendement) vers un lieu encore dépourvu d'intelligibilité. Blumenberg nous dit que les théories de la connaissance ne sauraient fonctionner autrement que par la médiation d'une activité intermédiaire (la métaphore absolue) entre la raison sensible et la raison conceptuelle. Il paraît difficilement envisageable de supposer que l'esprit s'attaque au monde sans le truchement de l'intuition. Les métaphores absolues peuvent être rapprochées de l'activité fondatrice de l'intuition dans l'ordre des formes de la connaissance, si bien qu'elles disposent d'un statut hybride entre sensibilité et concept.

Car dans son exigence à la fois imprécise et hypertrophique, une question comme « qu'est-ce que le monde ? » ne peut pas constituer le point de départ d'un discours théorique ; en revanche, ce qui se manifeste ici, c'est un besoin implicite de savoir, qui dans le « comment » d'une attitude se sait tributaire du « quoi » d'une totalité englobante et porteuse et qui cherche à orienter son « s'organiser ». Cette interrogation implicite s'est de manière récurrente « livrée » dans les métaphores, déduisant de métaphores des styles de relations au monde. La vérité de la métaphore est une *vérité à faire*. Bien que depuis les antinomies de Kant, il soit vain de faire des déclarations théoriques sur la totalité du monde, il n'est en revanche absolument pas vain de chercher à identifier les images, qui représentent à titre de « substitution » cette totalité inaccessible en tant qu'objet.⁴¹

L'esprit ne se jette pas sans médiation dans le monde de l'expérience sensible et, nous l'avons vu avec Cassirer, le langage œuvre comme première forme possible de médiation, quoique son efficacité souffrît encore du caractère nécessairement prédéterminé. Le langage n'est pas de ce point

41 — BLUMENBERG, *Ibid.*, page 25.

de vue le résultat de la raison sensible, tout au plus son acquisition peut-elle être nuancée par les singularités de la raison sensible, mais il est le produit d'un « *donné* » : celui du monde des formes et des concepts pré-établis par la structure du langage — et donc par l'historicité de la culture. La métaphore absolue pourrait être l'une des formes les plus autonomes qui soient de l'intuition sensible du sujet et, plus tard, en les associant à la faculté poétique, Blumenberg leur prête la dignité d'un langage métaphorologique, ou d'une métaphorologique⁴². Le mythe serait le milieu naturel dans lequel s'épanouissent, se développent et se systématisent les métaphores, de sorte que, bientôt, on peut lire de la main de Blumenberg lui-même une nuance à la conception du caractère précatégorial du mythe dans l'histoire des idées. Ce ne serait donc pas tant le mythe en soi que la compréhension que nous en avons qui correspondrait à une étape génétique de la connaissance :

L'exégèse allégorique des mythes, telle qu'elle a d'abord été pratiquée par la sophistique et ensuite surtout par le stoïcisme, a interprété le mythe comme une « forme préalable » <*Vorform*> du *logos*, le considérant comme un énoncé essentiellement convertible. À ce schéma correspond une interprétation du mythe qui est encore couramment admise aujourd'hui et qui voit en lui un phénomène « prélogique », ordonné à un stade primitif de « l'évolution » de l'esprit humain, qui a été dépassé et remplacé par des formes plus précises de la compréhension du monde. Mais en résistant à sa traduction en concepts, ce qui dans nos réflexions nous est apparu comme « métaphore absolue » indique qu'un tel cartésianisme avant la lettre applique au constat historique une norme inadéquate. Le mythe aussi contient des questions qui se déroberont à une réponse théorique, mais dont on ne peut pas pour autant faire l'économie. Ici, la différence entre mythe et « métaphore absolue » ne serait que purement génétique : le mythe porte la marque de son origine ancestrale insondable, de sa garantie divine ou inspiratrice, alors que la métaphore peut tout à fait se présenter comme une fiction, ne devant s'attester qu'en rendant lisible une possibilité de compréhension.⁴³

Blumenberg illustre plus loin la démonstration d'une génétique entre mythe et métaphore absolue par une lecture historiographique (ou herméneutique) de l'usage du mythe de la caverne, qu'il prend, à partir de Platon, comme mise sous tension de l'indicible du rapport au savoir. L'activité de la métaphore absolue qui couve sous l'homogénéité du mythe contient ici le noyau conceptuel, gravitationnel, de la finalité cosmologique du monde mythique. Avec le mythe de la caverne, par

42 — Pour aller plus loin sur les implications de la théorie et de la métaphorologique dans la naissance de la théorie de l'inconceptualité, voir BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur*, Paris, L'Arche, 1994, pp. 100-104. Et plus spécifiquement : « *C'est un mythe en une seule phrase qui ne déclenche même pas notre imagination, mais qui n'est qu'une formule pour quelque chose qui n'aurait pas pu être exprimé de façon conceptuelle.* », page 105.

43 — BLUMENBERG, *Paradigmes*, *op. cit.*, pp. 101-102.

exemple, la fonction téléologique du savoir. Ainsi pourrions-nous aisément nous représenter la métaphore absolue comme le substrat irréductible, le *télos*, du mythe au centre duquel elle agit comme foyer dynamique, comme force fondamentale. Nous nous approchons déjà de ce que nous pensons chercher dans la figure du diable, en tant qu'il serait la ou l'une des quelques métaphores absolues qui agissent comme moteur du mythe de Faust. Ainsi donc le couplage resserré du mythe dans l'espace copernicien de la métaphore absolue permettrait d'établir le cadre référentiel qui nous permette par la suite une approche herméneutique des manifestations, dans l'histoire des idées, à la fois des concepts (comme foyers, comme points d'une densité extrême dans les systèmes des révolutions planétaires de l'histoire des idées) et de la raison sensible, en tant que celle-ci gravite et tournoie autour du point central, *téléologique*, et s'étend tout autour comme surface mythique de l'intelligible. C'est ainsi qu'à l'aide de la métaphorologie, Blumenberg continue d'étendre à la suite de Cassirer la structure épistémologique du mythe, comme un horizon, si bien qu'il la dote d'une *rationalité* propre et singulière, et nous permet d'appliquer le champ des formes symboliques, en tant que manifestations phénoménales du problème de la connaissance, à l'étude esthétique des textes et des récurrences mythiques.

Il s'agit pour nous désormais de nous pencher plus attentivement sur les implications directes de la conception du mythe par Blumenberg, qui l'étudie minutieusement et cherche à définir la forme du mythe pour mieux saisir sa fonction dans l'économie noétique et anthropologique. Le mythe n'est pas seulement le double caractère (formel et matériel) de la phénoménologie de la connaissance, chez Blumenberg, il est aussi une activité toute spécifique de l'application anthropologique de ces possibilités⁴⁴. Le mythe, cette fois comme cadre de l'activité mythologique, est pour lui le contexte possible d'un bouillonnement des activités de l'esprit, mais on doit aussi l'interroger pour ce qu'il est, pour la tradition esthétique à laquelle il répond.

On peut naturellement se représenter l'image presque mécanique d'une espèce d'« histoire de l'efficience » [« Wirkungsgeschichte »] de la mythologie [...]. Une telle représentation n'explique rien, elle n'explique surtout pas comment, loin de leur origine et de leur fonction authentique, des contenus mythologiques peuvent être encore et

44 — Au sujet de cette dynamique de Blumenberg, voir la *Description de l'homme*, paru aux éditions du Cerf, qui étend ses travaux dans une perspective très explicitement anthropologique, malgré les différents « interdits » qui frappent la phénoménologie à cet égard. Voir MONOD, J.-C., « « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », in *Revue germanique internationale*, 10 | 2009, 221-236. Lire aussi, pour une première approche des problèmes de cette dynamique, TRIERWEILER (dir.), *Hans Blumenberg, Anthropologie philosophiques*, Paris, PUF, 2010 ; et plus spécifiquement les contributions de SCHNEL, « Le projet blumenbergien d'une anthropologie phénoménologique » et MONOD, « La pulsion de savoir et son destin ».

toujours repris et interprétés, variés et accentués différemment, pour servir de figures directrices en vue de déterminer de manière élémentaire notre conception de nous-mêmes et du monde.⁴⁵

L'activité mythologique est le signe d'une prolifération du mythe, de ce que l'on peut associer à une vérification de sa fonctionnalité : les variations mythologiques à l'intérieur du cadre mythique donnent à voir la vitalité du mythe. C'est une conception du mythe comme « histoire de l'efficiencia » dont il s'agirait donc. Mais il reste encore à tenter de saisir la justification téléologique de cette efficacité selon Blumenberg : comment et pourquoi le mythe s'édifie-t-il ? Il répondrait à un besoin religieux, venant suppléer à l'épuisement de l'efficacité du rituel qui, jusqu'ici, parvenait à conjurer l'« effroi » fondamental du sujet face à la nécessité de composer sa propre constitution dans l'activité de compréhension qui lui permettrait de rendre la multiplicité et la complexité du monde des objets intelligibles, c'est-à-dire unitaire. Blumenberg s'attache à décomposer le processus du mythe, c'est-à-dire à comprendre de quelle nécessité relève la formation d'actes rituels.

D'après un mot de Saloustios, contemporain et ami de l'empereur Julien, dans son livre *Des dieux et du monde*, le mythe parle de ce qui n'a jamais eu lieu, mais cependant est toujours. Un tel phénomène se présente en quelque sorte sous une « forme intermédiaire », par la médiation de la répétition cyclique. À cela correspond la supposition suivant laquelle, du point de vue génétique, le rituel précède le mythe :

« Au lieu d'expliquer la pratique rituelle à partir du contenu de la foi, considéré comme un simple contenu de représentation, nous devons prendre le chemin inverse et comprendre ce qui, dans le mythe, appartient au monde théorique de la représentation, ce qui chez lui est simple récit ou narration à laquelle on prête foi, comme une interprétation médiate de ce qui est immédiatement vivant dans l'action de l'homme, dans ses affects et sa volonté. » (E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, t. 2, pages 60 et 61).

L'action ritualisée comporte l'obligation de sa répétition, et cela entraîne le danger de l'oubli, avec le temps, de son utilité et de sa signification originelle.⁴⁶

Blumenberg s'interroge donc sur le processus génétique du mythe qui rend possible une quelconque idée de son « efficacité mythologique ». Pour ce faire cherche-t-il à remonter à l'origine du mouvement de répétition qui sous-tend, nous l'avons vu, la dynamique mythique : le caractère

45 — BLUMENBERG, *La raison du mythe*, Paris, Gallimard, 2005, p. 12.

46 — BLUMENBERG, *Ibid.*, p. 63.

itératif du mythe provient directement du *rite* dans sa dimension liturgique. Autrement dit, il provient de l'action ritualisée dont le but est la conjuration d'une angoisse fondamentale — d'un *effroi*. Car ce n'est pas la curiosité qui est première, selon Blumenberg, dans les motifs téléologiques du mythe, mais bien la conjuration de l'effroi. Tant que demeure prégnante la conscience de cet effroi, tant que ses origines restent visibles et « efficaces », le rituel garde sa fonction conjuratrice. Toutefois, la répétition de l'action de conjuration génère ce que Blumenberg identifie comme un phénomène d'oubli : l'oubli de l'effroi confère la primauté à *ce qui est raconté* pour le conjurer par rapport à la conjuration elle-même. L'exemple du panthéon grec permet de nous représenter la fonctionnalité catharsistique de l'effroi sublimé :

Héphaïstos, à l'origine un dieu de l'effroi face au feu, devient un dieu inventeur [...]. Si Zeus était une divinité météorologique aux attributs effroyables, il ne pouvait donc y avoir de plus grande liberté, en sortant de la “dépendance absolue”, que de raconter sur son compte ces histoires qui le faisaient paraître plus humain que tout homme. Apollon, qui était à l'origine “celui qui apporte la ruine”, devint un dieu rayonnant d'une gentillesse prononcée, alors que sa mère Léto était originellement une divinité appartenant à cet espace où la peur est chez elle : la nuit.⁴⁷

En d'autres termes, la nécessité de raconter l'histoire remplace la nécessité de conjurer l'effroi :

Ici, l'effroyable, le *tremendum* et le *fascinatum*, a déjà été transformé pour qu'il devienne supportable, sinon esthétique au sens actuel du terme. Si l'origine du démoniaque remonte au moment où l'on a donné un nom pour la première fois au pur effroi et aux incertitudes absolues, ici on s'est depuis longtemps familiarisés avec les moyens qui servent à bannir l'effroi, à le mettre au service de l'utile, à chercher en lui des protagonistes de la culture.⁴⁸

« L'oubli des « anciennes significations » est la technique même de la constitution des mythes »⁴⁹, nous dit Blumenberg. On ne répète plus pour conjurer, on répète pour expliquer encore et encore, pour répondre au besoin de répétition exprimé par « *ce qui est resté vivant malgré l'oubli de son sens* », c'est-à-dire ce que Blumenberg nomme la « paraphrase explicative »⁵⁰. Le sentiment d'effroi, qui justifiait la formation puis la cristallisation du rituel par sa répétition, est remplacé par

47 — *Ibid.*, p. 40.

48 — *Ibid.*, p. 39.

49 — *Ibid.*, p. 111.

50 — *Ibid.*, p. 64.

le mythe. La paraphrase mythique a pour fonction de maintenir la répétition alors même que l'effroi ne la nécessite plus :

La paraphrase explicative, réclamée par ce qui est resté vivant [dans le texte rituel] malgré l'oubli de son sens, doit tenir compte du fait que l'explication du rituel soumis à la contrainte de répétition a besoin de son côté de la validité de ce qui se laisse répéter. Lorsque le mythe rend de telle sorte compréhensible ce qui fait l'objet d'une présentation depuis toujours, il se met alors, comme succédané verbal d'une contrainte liturgique faiblissante, à la place de ce qui, autrement, a pu être investi par des associations relatives à l'effroyable, à la présence immédiate des puissances démoniaques, et exigeait de ce fait, pour le conjurer et le repousser, l'observance exacte dans sa célébration.⁵¹

Nous venons donc de voir en suivant de près le texte de Blumenberg que le mythe naît de l'espace laissé vacant par la disparition de l'effroi dans le processus de répétition du rituel. Mais le philosophe analyse que la relation qu'entretient le mythe, au sein de cet espace de liberté, avec l'origine effroyable du rituel, n'est pas de l'ordre du contenu.

La fonction d'interprétation d'un rituel laisse ouverte la possibilité d'un nombre indéterminé de paraphrases. [...] L'ajustement du mythe au rituel n'est pas de l'ordre du contenu (comme ce serait le cas si le rituel était la mise en scène et la présentation secondaires du mythe), mais plutôt de nature symbolique. Le mythe n'a pas de rapport « réaliste » à la signification originelle de l'action ou de la règle d'action, mais il agit plutôt après coup sur le rituel pour le déformer ou le compléter.⁵²

Ce qui, pour Blumenberg, distingue fondamentalement le mythe de la simple répétition paraphrastique réside d'une part dans la liberté que confère le mythe et d'autre part dans le plaisir que donne le mythe à la variation au sein de sa propre structure (les deux critères qui rendent possible l'« efficacité mythologique »). C'est bien parce que le mythe possède cette ascendance directe mais archaïque avec l'effroi qu'il trouve tant de « joie » dans la variation : « *On ne saurait comprendre la liberté du mythe dans sa spécificité — comme joie de la variation par contraste avec la puissance de la répétition — sans rappeler les frayeurs et les contraintes qu'elle a surmontées.* »⁵³ C'est le lien génétique dont nous venons de suivre pas à pas la formation qui différencie le mythe de la simple histoire. Le mythe offre une structure avec des bornes, mais à

51 — *Ibid.*, p. 64.

52 — *Ibid.*, p. 68.

53 — *Ibid.*, p. 67.

l'intérieur desquelles la dynamique est à toujours plus de variation. Voilà ce qui, selon Blumenberg, permet au mythe d'engendrer la poétisation par le phénomène perpétuel de réinterprétation de ses propres éléments :

Le pur oubli de ce qui se trouvait derrière ces figures, de ce qui a précédé leur anthropomorphose, ne procure pas cette distance qui, dès qu'elle est suffisamment grande, permet au mythe de s'échapper finalement de sa fonction d'interprétation du rituel, afin de conquérir en quelque sorte sa liberté définitive dans l'élément poétique.⁵⁴

Cette fois encore Blumenberg souligne la force du lien génétique qui court depuis l'effroi jusqu'à l'activité poétique : de même que le mythe puisait sa vitalité et sa puissance évocatrice à l'archaïque conjuration de l'effroi, de même la poésie n'aurait-elle pu selon lui se révéler aussi féconde si le mythe qui lui avait donné naissance ne contenait pas déjà les ferment de cette vitalité. Ainsi donc, la poésie a-t-elle eu l'opportunité d' « accomplir l'étape décisive » demeurée formellement hors de portée du mythe en ce qu'elle est libérée du rituel tout en conservant les paradigmes précatégoriaux du mythe.

La poésie pouvait accomplir l'étape décisive, même si je voudrais supposer aussi qu'elle devait trouver le mythe déjà disposé à un traitement aussi léger, afin d'en user aussi librement, sans égards, comme elle le fit. Mais grâce à la poésie, cette liberté est devenue — si on me permet cette formule paradoxale — une licence canonisée.⁵⁵

Nous envisageons de proposer une rapide synthèse qui nous permette de tirer de la *raison du mythe* la formule concentrationnaire d'un « *texte rituel* »⁵⁶. Il s'agirait donc d'un corpus capable de faire la synthèse entre les conditions d'un *lógos* liturgique, apte à jouer le rôle d'une canonisation des fonctions du rituel (répétition des formes de conjuration de l'effroi) et les arguments téléologiques qui justifient la forme précise du mythe cosmologique (toute structure noétique dont l'oubli a recouvert ce qui en fonde la nécessité). Le Nouveau Testament œuvre pour nous comme le texte rituel du christianisme, et fonde le socle épistémologique, même ambigu et complexe, de l'herméneutique du diable. Ainsi le « *texte rituel* » définit de manière systématique le socle des croyances et des rapports au savoir que noue la culture issue d'une tradition religieuse particulière aux impératifs formels et matériels du monde (*kósmos*) dont elle est issue, et qu'elle travaille par sa

54 — *Ibid.*, pp. 67-68.

55 — *Ibid.*, p. 27.

56 — Mentionné dans *op. cit.*, p. 68, p. 113 et p. 115.

capacité à la poétisation. Le « texte rituel » ne prendrait ainsi sa vitalité que dans la vitalité de la poétisation des formes mythiques originaires.

2. Spécificité et nécessité de la méthode herméneutique

Cet horizon disciplinaire étant établi, nous sommes face à un véritable problème quant à toute tentative d'analyse ou de résolution de sa compréhension. Le mythe relève donc chez Blumenberg à la fois de la littérature, de philosophie, de la religion et de textes fondateurs de culture ; comment étudier un tel matériau pluri-disciplinaire ? Comme on le verra dans les lignes qui suivent, Blumenberg se heurtait déjà dans sa réflexion sur le mythe à ce problème en particulier, et en soulevait certaines conséquences. Les conditions formelles du mythe sont en elles-mêmes déjà problématiques : si le mythe restaure et remplace l'activité du rituel, comme nous venons de le voir, nous avons établi aussi qu'il est l'espace de l'activité du rituel, c'est-à-dire des conditions de la répétition de ce qu'il remplace, mais aussi la *matrice* de l'intuition qui, sous la forme de métaphores, s'élançait vers ce qui est encore inconnu pour anticiper toute théorie sur le phénoménal. Si le mythe *descend* de l'activité rituelle, d'un rite performatif dont nous dirions qu'il est génétique en ce qu'il est la réponse immédiate de la raison sensible à l'effroi, le mythe est aussi ascendant de l'activité rituelle : une activité rituelle qui organise la pérennité de cette réaction dans la sinuosité du mythe. Nous parlerons donc de deux étapes rituelles : l'étape génétique et l'étape mythique. La confluence des pluridisciplinarités que complexifie une telle diachronie organique (ou *formelle*) rend nécessaire la mise à disposition d'une pratique analytique qui soit aussi une pratique synthétique. En d'autres termes, allier une pratique qui met en valeur les distinctions du particulier à une pratique qui constitue, à partir de ces particules, l'unité de l'économie structurelle. La méthode herméneutique construit une logique de lecture critique à partir de laquelle Blumenberg propose d'envisager le mythe dans toute sa plurivalence à des fins, non de réduction ou d'extension, mais de la plus optimale compréhension matérielle du mythe ; c'est-à-dire à ce que nous appelons les modes de sa *valence* (nous nous attardons sur ce terme dans les deux dernières parties de nos recherches). Mais avant toute production méthodologique, avant même d'étudier une quelconque *rationalité* qui serait intrinsèque et propre à la forme du mythe, Blumenberg lui-même affirme la difficulté d'une démarche critique, en tant que le mythe exprime simultanément bien des élans de l'esprit et qu'il se manifeste dans l'usage simultané des différentes voix d'expression de l'esprit. Nous devons

convoquer de nouveau ce qu'écrivait Cassirer à propos de l'hybridation à la fois composite et plurivalente du mythe :

Mais cette *tâche* qui est proposée à la pensée théorique de l'expérience produit aussi les *moyens* intellectuels dont celle-ci doit se servir pour parvenir à l'accomplir. Alors que son but est d'effectuer la synthèse la plus haute et la plus générale possible, c'est-à-dire rassembler et unifier tous les termes particuliers dans l'unité statistique de l'expérience, les méthodes qui lui permettent seules d'atteindre ce but prennent, semble-t-il, la voie inverse. Les contenus, avant de trouver leur place dans le monde et de pouvoir s'insérer dans la forme du système total, doivent subir eux-mêmes une métamorphose : ils doivent être réduits à leurs éléments ultimes, non plus les éléments saisissables dans une impression sensible, mais les éléments que seule la pensée théorique peut poser. C'est une manière de décomposition, mais, si elle ne posait pas ces éléments, la pensée législatrice de l'expérience et de la science n'aurait pas de substrat auquel elle pût s'attacher.⁵⁷

L'étude du mythe telle que la pratique Blumenberg s'inscrit dans la continuité de la reconnaissance d'une telle complexité, assortie d'une grande ambiguïté phénoménologique dans la hiérarchie des causes et des conséquences, des formes et des conditions — et même une application *pratique* souffre de ce caractère chaotique. Sans prendre le risque d'une simplification, il s'agit donc d'identifier des points de crête sur les lignes dynamiques du mythe afin d'en arrêter certaines fonctions, tant dans le champ de l'épistémologie que dans celui d'une phénoménologie esthétique. C'est là un programme que nous nous proposons directement de suivre à propos de la figure littéraire du diable en tant que l'histoire des idées l'arrache à son texte source puis rituel (néotestamentaire) pour le rendre disponible à la variation de la poétisation (littérature), quoiqu'il conservera, notamment dans le mythe de Faust, le caractère objectif et métalogue d'un *lógos* irréductible et commun à toutes ses occurrences : un *muthos*.

Il s'agit d'abord de rattacher notre programme herméneutique dans une perspective semblable aux ambitions du groupe de recherche *Poetik und Hermeneutik* fondé par Hans Blumenberg, Clemens Heselhaus, Wolfgang Iser et Hans Robert Jauss au début des années 1960. Si les quatre auteurs ont produit ensemble et séparément une abondante littérature théorique sur la

57 — CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome II, le mythe*, Paris, Minuit, 1972, pp. 52-53.

défense d'une nécessité littéraire de l'herméneutique⁵⁸, c'est un abord *depuis les problèmes du mythe* qui nous retient particulièrement auprès de la lecture de Blumenberg. Outre le statut phénoménologique précatégorial ou catégoriel d'une « raison du mythe », le mythe est chez Blumenberg un registre de l'histoire des idées, dont l'efficience se vérifie en dehors de toute attribution définitive au règne de l'une ou l'autre des formes de la raison. Cela constitue d'ailleurs la singularité de son intérêt pour le philosophe, et le sens de son exhortation à la prudence par une recherche méthodologique préalablement ajustée à l'objet étudié.

La perspective de la nécessité de la recherche interdisciplinaire ne s'accompagne pas toujours d'attentes prudentes quant à ce qui peut s'y passer. L'avantage que l'on croit pouvoir procurer à l'objet d'étude implique de faire des concessions à la logique. On peut bien prendre comme point de départ que les limites établies de fait entre les disciplines n'ont pas encore rendu justice à « la chose en question » et que c'est seulement dans la zone intermédiaire entre les branches du savoir que pourront émerger de nouveaux aspects et de nouvelles interrogations. En établissant ses tâches et son programme, une telle entreprise devra donc assumer la vertu d'une précision moindre que celle revendiquée dans les branches canoniques du savoir. Parmi les particularités, non seulement de toute spécialisation poussée, mais déjà des sciences confortées dans leur conscience d'elles-mêmes, il y a le fait qu'elles croient toujours savoir avec bien plus de précision qu'on ne peut savoir ; en aucun cas n'a-t-on obtenu le rétrécissement et l'isolement de l'objet d'étude sans contrepartie.⁵⁹

L'objet d'une méthode herméneutique ne tendrait donc pas à la quête d'une quelconque vérité, objet noétique dont Blumenberg se méfie tout au long de ses travaux, mais plutôt à celle d'une *justesse* du sens du texte, d'une progression dans la compréhension de la finalité d'un objet textuel. Autrement dit l'étude herméneutique s'inquiéterait donc de la fonction téléologique de chaque épisode textuel d'un objet. La vérité est d'ailleurs l'un des motifs les plus archaïques, articulée dans l'imaginaire de la lumière, de la « métaphore absolue »⁶⁰. Autrement dit, s'il faut employer la logique d'une lecture entre les disciplines, il faut également prendre garde à penser une telle lecture hors des réflexes propres à ces disciplines. La précision du savoir d'un objet ne se peut concevoir qu'en tant que ce

58 — On pense surtout aux efforts conjoints de Heselhaus et Jauss pour une *théorie de l'effet esthétique*, le second des deux ayant même poussé jusqu'à l'affirmation d'une « herméneutique littéraire » (*Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, 1988 pour la traduction française). Nous renvoyons pour notre part à la lecture de l'ouvrage de Wolfgang Iser, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Sprimont, Mardaga, 1995, pour la traduction française. La démarche de Iser permet d'envisager comme les théories structuralistes sont une étape, dans l'histoire des idées, de la progression de la compréhension du texte comme unité homogène de sens.

59 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, pp. 7-8.

60 — Voir à ce titre BLUMENBERG, *Paradigmes pour une métaphorologie*, pp. 13-70 et *L'imitation de la nature*, pp. 41-75 avec l'émancipation de la nature induite par la figure de l'*idiot* chez Nicolas de Cues.

savoir est spécifiquement relatif à la perspective précise d'une application formelle et d'une condition matérielle arrêtées de cet objet. Les logiques inhérentes à la figure littéraire du diable telles que nous allons les étudier entre le XV^e et le XX^e siècle ne vaudraient peut-être pas pour une extension jusqu'au XXI^e siècle. De même, nos conclusions sur la fonction de la figure de l'antagonisme à la formule osmotique du principe divin, le diable, pourrait bien ne pas du tout se vérifier si l'on transposait cela dans le registre mythologique de l'Empire du Milieu, ou même, pour demeurer dans un principe monothéiste, dans le judaïsme. Il faut donc se prémunir soi-même contre tout réflexe généraliste et accepter la « contrepartie » du « rétrécissement et de l'isolement » qui sont nécessaires à l'efficacité de toute méthode herméneutique. Mais Blumenberg ne se contente pas d'une prescription méthodologique, et s'il convoque le geste critique de Kant, c'est parce qu'il cherche à soutenir une actualisation méthodologique qui soit au service de cette indétermination qui résulte de la défense et de la nécessité de la pluridisciplinarité :

Les instigateurs de cette nouvelle indétermination se trouvent un peu désemparés devant les décombres de leur conception vague ; mais ils ont en même temps la chance et la tâche d'étudier l'entrecroisement de leurs suppositions et attentes en le comprenant comme une information sur l'état de chose thématisé. Cette façon de procéder repousse la possibilité de définir des concepts au terme du processus théorique, suivant en cela Kant, qui refuse dans la « Discipline de la raison pure » l'exigence de définitions préliminaires en philosophie, puisqu'ici « la définition, comme distinction proportionnée, doit plutôt terminer l'œuvre que la commencer », étant donné que la définition ne se rapporte pas comme en mathématique *ad esse*, mais *ad melius esse*. À plus d'un puriste contemporain, il faudrait opposer la remarque de Kant : si l'« on ne pouvait rien entreprendre avec un concept avant de l'avoir défini, on serait bien en peine de philosopher ». Toute fascination par la façon de procéder en mathématiques mise à part, il s'ensuit qu'« en philosophie, on ne doit pas imiter la mathématique en commençant par les définitions, à moins que ce ne soit à titre de simples essais ». Il faut toujours reconstituer de nouveau le point de départ d'éventuelles tentatives.⁶¹

Notons d'ailleurs rapidement ce que nous explorerons plus minutieusement plus tard : cette *tâche* qui incombe dans la théorie de Blumenberg à la métaphore absolue, semble faire directement écho à la deuxième citation de Kant (« *on ne pouvait rien entreprendre avec un concept avant de l'avoir défini, on serait bien en peine de philosopher* »⁶²). Le principe de la métaphore absolue permet à la raison sensible d'établir le noyau définitionnel, intuitif, de ce dont il s'agira, par la suite, de

61 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, pp. 8-9.

62 — KANT, *Œuvres complètes I*, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1980, pp. 1310-1311.

comprendre le tout et la partie, le phénoménal et le systématique. Ainsi qu'une agrégation métaphorologique à partir de la métaphore absolue, une intelligibilité mythique des objets du monde se forme, tandis qu'esthétiques et concepts s'agglutinent depuis l'indétermination. Or c'est bien d'une certaine vigilance vis-à-vis de l'indéterminé, et du caractère signifiant des motifs de cette indétermination, que naît l'impératif d'une étude qui se tienne volontairement loin des formes conceptuelles et sensibles déjà déterminées — une sorte de rappel de l'injonction à la virginité d'une raison *a priori*.

S'il veut se tenir hors des disciplines afin d'en éviter les embûches méthodologiques et les impasses épistémologiques, le geste herméneutique tel que le pense Blumenberg cherche aussi à se tenir loin des considérations polémiques qui nuisent, pour des motifs extérieurs à la recherche du sens, à l'injonction d'un retour de la raison *a priori*. C'est-à-dire qu'il ne suffirait pas de concevoir le vague du nouveau champ d'étude comme l'espace d'une actualisation de la pratique de l'histoire des idées : il faudrait en sus, et surtout, affirmer l'histoire des idées comme une démarche rigoureuse en soi et pour soi, qui permettrait de recevoir l'essor de la méthode herméneutique au titre d'un gain.

À vrai dire, une fois que l'on a pris connaissance du risque considérable que l'objet, retiré à la discipline de points de vue longuement cultivés, explose dans le no man's land des compétences, il ne faut pas se borner à cataloguer ses aspects dans leur nouveau pluralisme, et encore moins faire preuve de résignation face à l'indétermination engendrée. L'objet ainsi arraché à son univocité, elle-même le résultat de délimitations et de conventions ayant désormais une valeur simplement historique, et soumis en quelque sorte à titre expérimental à de nouveaux éclairages, il reste à l'interroger afin de savoir ce qui, en lui et dans ses constellations historiques, le rend en général capable d'une telle fluidification et d'une telle polysémie. La disposition à la plurivocité tient toujours également à l'objet lui-même.⁶³

L'application directe de cet énoncé sur notre objet est manifeste : une fois que l'on retire le diable à ses référents disciplinaires⁶⁴ pour l'étudier tel qu'il apparaît, prédicat isolé dont on cherche à saisir ce qu'il contient de sens, nous devons assumer la distance aux formes du savoir qui, jusqu'ici, pouvaient lui donner une intelligibilité claire et univoque. Il se trouve que notre geste n'arrache pas la figure du diable à un quelconque système unique et récurrent et que cet objet constitue déjà un

63 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, page 10.

64 — Dont nous verrons qu'ils ont souvent justifié la non-*perséité* d'une figure diabolique, si bien que la forme signifiante du diable a fini par se figer (du point de vue de la tradition) dans cette conséquence accidentelle.

problème du point de vue de ses fluctuations épistémologique et téléologique presque inhérentes aux conditions de sa coagulation à partir d'une infinie multiplicité de formes esthétiques, de motifs religieux et d'implications philosophiques. Dès lors, nous pouvons sans craindre de les trahir emprunter à ces disciplines les différentes significations qu'elles ont proposées pour comprendre ce motif particulier — significations différentes dans le temps (diachronie) et différentes, entre elles, en un espace commun (synchronie). L'herméneutique littéraire encourage donc à s'intéresser aux phénomènes, aux figures, indépendamment de leur homogénéité et particulièrement pour ce qu'elles signifient, comme la balise océanique indique les variations de la masse de l'eau en un point précis — où plutôt que l'observation d'un quelconque océan, une telle balise permettrait d'observer ce que Blumenberg (avec bien d'autres) appelle le « concept de réalité ».

[L']historicisation du concept de réalité inscrit assurément Blumenberg dans une ligne de force de la pensée contemporaine, celle qui revisite l'histoire intellectuelle sous l'angle de ses transformations, de ses ruptures et de ses discontinuités. Il est devenu intenable de peser que, « de tout temps » (et en tout lieu !), les hommes auraient les mêmes concepts et les mêmes cadres d'interprétation de « la réalité ». Blumenberg a consacré d'immenses efforts de pensée à repérer les transformations décisives, parfois discrètes et de long terme, qui ont affecté « notre » concept de réalité : sortie du cosmos grec, effets de l'idée biblique de Création, crise de la théologie par absolutisation de la toute-puissance divine, réhabilitation de la curiosité théorique après sa dévalorisation chrétienne, révolution copernicienne, etc. Ce souci d'historicisation lui fait dire, dans son discours d'hommage à Cassirer, qu'il a « *toujours considéré comme un honneur le reproche d'“historicisme”* ». ⁶⁵

Le travail herméneutique paraît donc appartenir à l'histoire de la philosophie (et à une philosophie de l'histoire de la philosophie, ce que l'on appellerait, nous, *l'histoire des idées*) en ce qu'elle cherche à inscrire le phénoménal dans sa participation à la généalogie du concept de réalité. Et, précisément, nous observons en littérature que le diable se manifeste à des étapes clef de l'histoire des idées, à des périodes dont nous dirions qu'elles servent de charnières, ou de point de crise, entre la validité d'une forme conceptuelle du principe de réalité et son déplacement vers une autre. Ainsi l'esthétisation du diable fait-elle partie des suspects : elle est présente dans l'assemblée de chacun des grands effondrements (ou perte de son « efficacité mythologique ») d'un « concept de réalité » entre les XV^e et XX^e siècles. En nous munissant des outils herméneutiques nous espérons pouvoir mener à bien l'application d'une telle simultanéité épistémologique. Plus précisément, en étudiant

65 — MONOD, « Préface » à Hans Blumenberg, *Le concept de réalité*, Paris, Seuil, 2012, p. 15.

une métaphorologique du diable contenue dans le mythe de Faust comme une forme suffisante de déploiement, homogène et répétitivement cohérente d'un monde (*kósmos*) expérimental. En ce sens, notre étude a pour objectif de déterminer à la fois ce que la figure du diable dit du rapport de l'homme aux formes du savoir, et à la fois sur ce que la forme du diable — les variations de cette figure — dit du rapport de l'homme à lui-même. Et, de la sorte, on saisit alors la tournure anthropologique que Blumenberg infuse dans la phénoménologie : il est désormais question, pour lui, d'interroger ce que l'historicité des phénomènes de la raison double (sensible et conceptuelle) de l'homme permet de saisir sur les rapports que l'homme noue avec le monde des objets, c'est-à-dire le « concept de réalité ». Ainsi la prescription à la prudence du groupe *Poétik und Hermeneutik* trouve-t-elle un sens qui permette de défaire le phénoménal de ce dont il est déjà chargé par les autres entreprises du savoir.

La phénoménologie historique concentre son intérêt sur les variations de sens (« ces qui apparaît à une époque... »), les transformations que connaissent ces « évidences » non réfléchies et qui forment l'arrière-plan des transformations conscientes dans l'histoire de la science, des arts ou de la philosophie, en évitant de postuler que ceux-ci s'attachent à un « Réel », un « Beau » ou un « Vrai » posés comme autant de constantes.⁶⁶

C'est pourquoi nous écrivions que le concept de réalité ne pouvait s'étudier qu'à l'aide d'une balise, dont on doit retirer toute implication référant à un système interne aux *conditions formelles* d'un concept de réalité. Autrement dit, si l'on veut comprendre les mécanismes de formation de ce qui fait monde (*kósmos*), il faut se pencher sur les conditions matérielles de ce faire-monde, en tant qu'ils sont des principes généraux. Il faut toutefois se méfier d'eux, pour ce qu'ils ont d'application particulière. Ainsi pourrait-il en aller pour une étude du « Réel », du « Beau » ou encore du « Vrai » : chacune des définitions possibles présuppose une appartenance à *un certain système formel* du concept de réalité. Les métaphores constituent donc à la fois le motif à partir duquel il est possible d'interroger la systématisation métaphorologique, mais deux métaphores identiques, dans des référentiels (mythes) différents, peuvent voir certaines de leurs nuances résister à une démarche épistémologique. Les systèmes ainsi élaborés par les mythes, dont on peut étendre la fonction épistémologique jusqu'à un réseau de systèmes signifiants propres à produire un concept de réalité stable (*cosmos*), doivent être étudiés *en ce qu'ils sont*.

66 — MONOD, *Ibid.*, page 13.

La réalité comme contexte se constituant est un *concept limite* ordonné à la *totalité toujours idéale* des sujets, une valeur de confirmation de l'expérience et de l'apprentissage du monde qui se déroule *dans l'intersubjectivité*. Il n'est pas difficile de voir que ce concept de réalité possède une sorte de structure « épique », qu'il se rapporte nécessairement au tout d'un *monde* à jamais incapable de complétude et jamais épuisé dans tous ses aspects, dont la possibilité d'être partiellement expérimentée ne permet jamais d'exclure d'autres contextes d'expérience et par là d'autres *mondes*.⁶⁷

En somme, le concept de réalité est une structure ouverte sur les occasions de dépassement déjà incluses dans les conditions formelles de sa matérialité : ce que nous avons identifié dans et par la double nature du rite, comme forme génétique puis comme forme dynamique (à l'intérieur du mythe). Plutôt que de paraphraser Blumenberg lui-même sur l'intention de la démarche d'une herméneutique littéraire, nous proposons de lire directement l'invitation qui est la sienne dans le geste de ses travaux et de nous l'approprier en des termes semblables, à l'exception du caractère nécessairement plus modeste (eu égard à l'impératif d'une *réduction* et d'un *isolement* de la seule figure du diable dans l'histoire des idées) :

Les réflexions suivantes ne prétendent pas offrir une réponse aux grandes questions, ni confirmer ou contester les grandes thèses classiques, mais elles voudraient être lues en relation avec elles. Elles s'interrogent sur la fonction des processus de réception du mythe en tant qu'indicateurs de conceptions historiques de la réalité.⁶⁸

Alors qu'il travaille à l'exploration du concept de réalité, Blumenberg illustre directement le rôle auquel il prédestine l'activité de sa pratique philosophique de l'herméneutique, c'est-à-dire le lien entre « *poetik* » et « *hermeneutik* ». Et lorsque Blumenberg cherche dans le roman les systèmes signifiants à l'œuvre, il se confronte aux théories de Georg Lukács, théoricien hégélien du roman, pour qui le roman réalise peut-être la marche de l'esprit.

Que l'on discrimine ou non la linéarité progressiste de l'histoire, que l'on suive ou non l'une des grandes thèses de Hegel, il reste néanmoins que l'on observe assez clairement comme l'activité esthétique d'une époque traduit la perspective de sa connaissance, ses préoccupations et l'ordre de son rapport à ce qui fait corps social. Autrement dit, l'étude des formes esthétiques d'une époque nous renseigne autant sur l'ontogénèse qui préside à l'expérience de chacun de ses participants que sur les enjeux éthiques mais encore, découlant de la conjugaison de ces deux premiers foyers, sur le

67 — BLUMENBERG, *Le concept de réalité*, Paris, Seuil, 2012, p. 43.

68 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, p. 14.

caractère de ce qui est phylogénétique : les conditions de production de la société de cette époque. Notre époque pourrait bien être définie aux yeux de Blumenberg par la pluralité simultanée des implications métaphysiques de ces « possibles » esthétiques, comme l'écrit Jean-Claude Monod :

L'éclatement (et peut-être la fameuse « mondialisation ») de cette époque « post-traditionnelle » voit la coexistence de concepts de réalité extrêmement variés dans une même aire culturelle. Cependant, s'il y a des perceptions diverses de la réalité et de son sens même, il y a bien aussi des seuils historiques, des évidences partagées, des dominantes, des impossibilités qui délimitent ce « champ de dispersion » (pour emprunter une formule à Foucault) et qui font que tout n'est pas possible à n'importe quelle époque, et qu'une formule esthétique entre en correspondance profonde avec une certaine conception de la réalité à un moment déterminé de l'histoire.⁶⁹

Le principe de plurivalence est toujours relatif à un élément qui est, lui, objet de détermination : n'est plurivalent qu'un objet qui est « pluri-investi ». Le caractère même du principe de la plurivalence revêt donc le ou les caractères spécifiques d'un moment déterminé de l'histoire, de sorte que la pluralité des « possibles » esthétiques ne saurait être projetée hors de l'amplitude des implications métaphysiques qui sont les préoccupations d'une époque. Ce n'est pas loin de ce qu'écrit Milan Kundera lorsqu'il propose l'hypothèse du personnage de roman comme « *ego expérimental* ». Ce concept d'ego expérimental permettrait de faire varier les conditions de ce qui fait monde comme monde des objets, ainsi que les conditions de ce qui fait sujet : l'ego expérimental peut passer pour l'idée d'une expérimentation des conditions de subjectivité du personnage imaginaire dans des limites propre au type de monde précis (*concept de réalité* ou une *lisibilité du monde*), déployé dans un espace narratif tel que le roman. Cet usage de l'ego expérimental dans une lisibilité du monde nous mènera jusqu'à l'étude minutieuse des différents degrés de personnification du personnage diabolique, et à ses fonctions de plus en plus abouties, de moins en moins archétypales, dans les variations du texte rituel néotestamentaire — au moyen des fonctions A, B, C et D déjà évoquées précédemment et qui seront développées plus avant dans la thèse.

Il convient toutefois de faire la jonction ici entre les différents enjeux qui nous paraissent entourer les motifs de la fondation de *Poetik und Hermeneutik*. En lui-même, le titre du mouvement annonce une construction en chiasme dans l'histoire des idées : la *poétique* comme théorie des processus structurels qui expliquent comment l'écriture donne au texte sa fonction métaphysique ; l'herméneutique comme analyse de l'évolution des implications structurelles permet quant à elle de

69 — MONOD, « Préface » à BLUMENBERG, *op. cit.*, 2012, p. 19.

chercher dans l'évolution des motifs textuels les raisons de son organisation. Autrement dit, le groupe présidé par Blumenberg rapprocha les préoccupations néokantiennes d'une porte de sortie ouverte à la philosophie : le renouveau *dans* et *par* l'étude des formes *culturelles* de l'esprit. En un sens on pourrait donc considérer qu'en encourageant la lecture doublement métaphysique (individu et collectif) de la littérature, Blumenberg défendait le caractère pratique et l'efficacité de la phénoménologie — pour peu que celle-ci ne fut pas strictement réservée aux cimes abstraites d'une phénoménologie de l'esprit seul. Ainsi donc l'herméneutique littéraire est-elle peut-être pour Blumenberg, et à bien des égards à l'encontre de la tradition de Heidegger, la voie d'une actualisation de la philosophie. L'esthétique à l'œuvre dans le roman moderne est une esthétique métaphysicienne : elle porte du sens en soi, elle renseigne sur les conditions d'expérience du savoir, et elle produit de la structure épistémologique :

La thèse du texte sur le roman vise bien à expliquer "la prédominance du roman dans la réalisation des idées esthétiques fondamentales des Temps modernes". En un sens, cette thèse est classique, on la retrouve dans d'autres approches fameuses du roman, par exemple chez un grand romancier du XX^e siècle qui a théorisé sa pratique et réfléchi sur « l'art du roman » en général en s'armant lui aussi de la phénoménologie : Milan Kundera.⁷⁰

Nous trouvons légitime de rapprocher ouvertement Blumenberg du néokantisme sur ce point : revenir à Kant⁷¹ pour réfléchir aux implications triples d'une enquête critique sur les formes de la culture (connaissance, éthique et religion), en saisissant le phénoménal pour ce qu'il a de signifiant. En tant qu'il se fait l'espace d'une expérimentation du concept de réalité, permettant une variation infinie de ses paramètres structurels, le roman donne à la modernité une certaine liberté épistémologique. Désormais l'exploration du « *donné* », de quelle catégorie que soit celui-ci, peut se faire à volonté dans le champ de la fiction. Le pacte de lecture moderne suppose la virginité esthétique et intellectuelle du lecteur, loin de tout *a priori*, de toute connaissance des mécanismes de l'œuvre vis-à-vis du monde dans lequel il entre. Dans l'œuvre moderne de fiction, c'est jusqu'aux paramètres mêmes de ce qui fait monde qui sont soumis à toutes les possibilités et toutes les variations. C'est à ce titre d'ailleurs, écrit Jean-Claude Monod, que Kundera, comme Blumenberg,

70 — *Ibid.*, page 19.

71 — Face à l'effondrement de l'idéalisme spéculatif à la fin du XIX^e siècle, plusieurs auteurs intiment un « retour Kant ». D'après Philonenko, *L'École de Marbourg*, Paris, Vrin, 1989, Zeller donna le premier le mot d'ordre, « Retour à Kant » en 1862. Otto Liebman ouvrit également la voie avec son ouvrage *Kant et les épigones*, publié trois ans plus tard, 1865. Chacun des chapitres de son livre se terminait par la formule « il faut retourner à Kant ». C'est dans cette dynamique que Hermann Cohen fonde l'école du néokantisme de Marbourg en 1871 avec son livre, *La Théorie kantienne de l'expérience*.

accorde aux romans de Cervantès une place toute spéciale dans l'histoire de la fondation de la modernité. Cervantès, comme Descartes ou Galilée, et, référant à Kant, nous pourrions même écrire, *comme la révolution copernicienne*, contribua à l'avènement d'une « *légitimité des temps modernes* »⁷² qui ne fût pas simple reprise altérée, réduite, du Moyen Âge.

Kundera estime en effet que le roman est une des expressions essentielles de l'esprit moderne, expression qu'ont eu tendance à négliger les approches philosophiques de la modernité comme celles de Husserl ou Heidegger, qui privilégient — et retiennent même exclusivement — les figures de la rationalité scientifique ou métaphysique, comme Galilée ou Descartes : « Pour moi, le fondateur des Temps modernes n'est pas seulement Descartes mais aussi Cervantès. » Pourquoi Cervantès doit-il être considéré comme le premier grand romancier moderne ? En ceci que son « héros », Don Quichotte, entre en scène dans un monde devenu ambigu et incertain de son sens, au moment où décline un ancien ordre de valeur indexé à Dieu.⁷³

Car c'est bien contre cette indexation de l'efficace du concept de réalité au principe de Dieu que Kant se distingue de Descartes. Comme il l'écrit dans sa fameuse « *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772* », le *cogito* de Descartes fautive selon lui par l'usage d'un *deus ex machina* : la justification du sujet est garantie par la perfection divine. Autrement dit Descartes suspend la quête de la cause première et s'en remet aux paradigmes d'une logique qui dépasse les capacités de la raison finie humaine. C'est, écrit-il, un cercle vicieux, qui ne permet pas de résoudre la question du fond ontologique du sujet, puisque celle-ci est renvoyée à la justification par un être dont on ne peut rien savoir. Permettre l'établissement d'une base de recherche ontologique sur les arguments métaphysiques des conditions de l'être, dans la droite ligne de Platon, et s'opposer aussi à Malebranche en plus de Descartes : Kant conclue ainsi que les méthodes qui ont précédé le programme de la *critique de la raison pure* (dont il annonce la prochaine parution) ne peuvent pas résoudre l'inintelligible sans aller jusqu'au fond des choses :

Pourtant, le *deus ex machina* est, dans la détermination de l'origine et de la validité de nos connaissances, ce qu'on peut choisir de plus extravagant, et il comporte, outre le cercle vicieux dans la série logique de nos connaissances, l'inconvénient de favoriser tout caprice, toute pieuse ou creuse chimère. En cherchant de cette manière les sources de la connaissance intellectuelle, sans lesquelles on ne peut déterminer la nature et les limites de la *métaphysique*, je ramènerais cette science à des sections entièrement différentes, et je

72 — C'est d'ailleurs un titre d'un ouvrage de Blumenberg.

73 — MONOD, *Ibid.*, page 19.

cherchais à ramener la *philosophie transcendantale*, c'est-à-dire tous les concepts de la raison pure en totalité, à un certain nombre de *catégories*, non toutefois comme Aristote qui, dans ses *dix prédicaments*, les juxtaposa tout à fait au hasard, comme il les trouva, mais au contraire de la façon dont ils se répartissent eux-mêmes en classes, au moyen d'un petit nombre de lois de l'entendement.⁷⁴

Nous voyons bien dans cette lettre comme le programme critique de Kant veut conduire une compréhension des « lois de l'entendement » : de quelle façon les catégories s'organisent-elles, comment sont-elles constituées, de quelles formes dépendent-elles et, parce que l'on connaît aujourd'hui le contenu des longues années de silence de Kant, comment l'esprit se constitue-t-il comme sujet vis-à-vis du monde des objets ? Le néokantisme, auquel nous associons les singularités de la démarche herméneutique de Blumenberg, semble bien se tourner vers le même faisceau d'interprétation analytique des conditions de formation de la pensée, et de ses manifestations dans toutes les caractérisations matérielles de cette pensée, notamment dans toutes les applications de l'esthétique. Comme la physique ou les mathématiques, qui sont les modes de l'action synthétique de l'entendement, l'art *produit du monde* et discrimine ce qui fait monde, pour chacun, comme sujet d'un monde objectivisé. Comme le souligne Kant, nous avons peut-être plus d'aisance à interroger le mode d'institution des théorèmes mathématiques car ils s'édifient sur des *quantités*, et non sur ce qui affecte directement notre jugement esthétique, c'est-à-dire les *qualités*. Les deux conditions de la spontanéité de l'intuition sensible, qui sont pour Kant l'espace et le temps, constituent le « *donné* » dont l'entendement fera la synthèse analytique afin de *faire-monde* en vue d'une homogénéité récurrente qui soit finie. La *révolution copernicienne* que Kant veut propager dans les théories de la connaissance inverse le rapport du sujet et de l'objet, et focalise notre attention sur les conditions de possibilité d'une adéquation de notre représentation des objets à ce qu'ils sont, indépendamment de la saisine de notre raison⁷⁵.

L'indexation à Dieu n'est donc plus possible, du fait d'une exigence méthodologique qui ne mène pas l'enquête au « cercle vicieux » d'une fuite infinie vers le règne de principes insaisissables par la raison humaine.

Comme Blumenberg, Kundera situe ainsi le roman par contraste avec un *autre* concept de réalité et de monde, pensé comme ordre garanti par un fondement divin. Le roman advient dans le cadre d'une crise des fondements religieux de l'interprétation de la réalité

74 — KANT, *Œuvres complètes I*, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1980, pages 693 et 694.

75 — Voir à ce sujet KANT, *Ibid.*, pages 692 et 693 et, d'une manière beaucoup plus aboutie sur le problème posé par la résistance réaliste des « choses en soi » dans l'idéalisme transcendantal de Kant, voir FICHTE, *Œuvres Choisies De Philosophie Première - Doctrine De La Science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1990, cf. *infra* p. 402.

et des « valeurs ». Par là, les réflexions de Kundera, comme celles de Blumenberg, font explicitement écho à une autre « théorie du roman », celle du livre éponyme, *La Théorie du roman* de Georg Lukács, parue en 1920 (le « jeune » Lukács, donc, encore imprégné de hégélianisme), et notamment à sa fameuse formule, « le roman est l'épopée d'un monde sans dieux ».⁷⁶

Crise des fondements religieux, crise de la réalité, crise, même et surtout, du *concept de réalité*, la fracture induite par la naissance de la modernité met bien fin à l'efficiace de l'homogénéité cosmologique alors en vigueur tout au long de ce long Moyen-âge — et cette crise coïncide avec la première apparition littéraire du diable sous une forme qui deviendra celle d'une tradition récurrente, marquée par la métamorphose, la répétition et la variation de ses motifs : le mythe de Faust. Faust est peut-être l'archétype du sujet qui aspire à un monde encore inexistant, et qui se désespère d'un monde encore trop prégnant. Peut-être même Faust serait-il le mythe par excellence de la crise du concept de réalité.

Synthétisant l'épopée des antiques avec le ou les dieux — disons *l'indexation au principe du divin* — du Moyen Âge, Lukács propose donc une formule qui conjugue les deux grandes caractérisations précédentes du rapport au *faire-monde*. L'emploi des théories littéraires par la phénoménologie conduit donc à une méthodologie intermédiaire qui permet dans un même mouvement deux nouvelles voies d'études. En premier lieu, elle ouvre la voie de l'étude de la verbalisation (pour ce qui est de la littérature) des modes de représentation : c'est-à-dire qu'elle donne au langage la capacité analytique propice à la décomposition du processus noétique qui est à l'origine de la constitution épistémologique. En effet, la raison sensible et l'entendement fonctionnent selon Kant simultanément et agissent conjointement sur les divers domaines du sujet : la raison sensible travaille à partir du « donné », l'entendement est une capacité synthétique *a priori* qui permet de déduire le concept de l'expérience. L'analyse des formes et des structures signifiantes à l'œuvre dans la littérature permettrait donc ainsi d'étudier la raison sensible en tant qu'elle est encore théoriquement dépourvue des résultats de l'activité synthétique de l'entendement. Aussi nous envisagerions une voie qui montre certaines des conditions de formation des théories de la connaissance, remontant jusqu'à un point demeurant sans cela difficilement visible. Gardons toutefois la prudence nécessaire, et écrivons bien comme l'activité de la raison sensible, c'est-à-dire le sens esthétique, ne saurait s'émanciper absolument de la faculté synthétique *a priori* de l'entendement.

Interrogeant les formes produites et leurs structures, leurs dépendances et leurs principes de stratification, la théorie littéraire peut donc prétendre à saisir des informations décisives sur le sujet

76 — MONOD, « Préface » à BLUMENBERG, *op. cit.*, 2012, p. 20.

particulier, ainsi que sur les sujets, en général, dans le rapport d'une historicité ponctuelle au monde. Mais la formule qui est soulevée chez Lukács gagnerait à être saisie dans son entièreté, en tant qu'elle postule justement les liens entre objet et sujet, inter-constitutifs, ainsi que la place prépondérante du rôle que joue le mode de fiction majeur d'une époque :

Le roman est l'épopée d'un monde sans dieux ; la psychologie du héros romanesque est démoniaque, l'objectivité du roman, la virile et mûre constatation que jamais le sens ne saurait pénétrer de part en part la réalité et que, pourtant, sans lui, celle-ci succomberait au néant et à l'inessentialité. Toutes ces formules reviennent au même : elles caractérisent les limites productives imposées du dedans aux virtualités structurantes du roman en même temps qu'elles renvoient sans équivoque à cet instant historico-philosophique où sont possibles les grands romans, où ils deviennent aptes à symboliser l'essentiel de ce qui est à dire. L'esprit du roman est la virilité mûrie, et sa structure caractéristique son mode discontinu, la coupure qu'il implique entre l'intériorité et l'aventure.⁷⁷

En des termes plutôt libres, nous retrouvons le problème d'un monde (fictif, esthétique : romanesque) qui ne peut être engendré que par une raison sensible en conformité avec les conditions de ce monde. Un roman ne peut être écrit qu'en tant qu'il procède de la démarche esthétique d'un auteur qui dépend d'une époque. Ce sont ces « limites productives imposées du dedans » qui rendent identifiables des mouvements littéraires, des strates, thématiques ou esthétiques, dans la littérature, si bien, que porté à son degré le plus poussé, le principe analytique retrouve entre deux auteurs d'un même mouvement des distinctions de forme et de fond telles qu'ils sont considérés comme inconciliables. De l'irréductibilité de cette différence entre deux auteurs tirons-nous la certitude que chaque auteur agit selon les motivations d'un faire-monde différent de tout autre auteur. Dès lors toute appréhension esthétique dépend-elle d'un principe subjectif (du sujet) qui commande d'abord de comprendre les paramètres objectifs de son époque et des préoccupations de celle-ci.

Nous avons cherché à caractériser l'amplitude et les points saillants de la méthodologie qui nous semble nécessaire à l'appréhension de la figure littéraire du diable, eu égard aux formes spécifiques de notre objet. Nous avons tenté de montrer comme le mythe est semblable au vent : principe phénoménal, on peut voir sa présence aux mouvements des branches dans une forêt. Mais si nous nous satisfaisions de cette compréhension et de cette explication, l'essentiel nous échapperait : le mouvement des branches ne correspond pas à l'essence du vent, mais à ce qu'il produit. De même

77 — LUKÁCS, *La théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1989, page 84.

que le vent est à la fois produit (des variations de températures et de pression de l'air sous l'effet de la rotation de la planète) et production (du mouvement des branches), le mythe (du diable) est à la fois l'activité et le siège d'une activité. Il nous faut donc étudier désormais les conditions formelles de sa formation dans le texte rituel, c'est-à-dire à partir des occurrences des termes qui sont utilisés pour désigner le diable dans le Nouveau Testament.

B. La matérialité des occurrences diaboliques

Nous avons choisi de nous concentrer sur le texte rituel qui a le plus marqué les cultures qui nous intéressent, et au sein desquelles nous étudions l'herméneutique de la figure littéraire du diable : le christianisme, au travers de la Russie occidentale, l'Angleterre, l'Allemagne et la France. La tradition du mythe de Faust a connu ses principales occurrences dans ces quatre cultures, et le diable s'y est déployé à l'envie⁷⁸. Chacun de ces quatre pays a constitué sa culture littéraire et sa philosophie autour d'une interprétation propre du christianisme : l'orthodoxie russe, l'anglicanisme, le(s) protestantisme(s) et le catholicisme français — ou *gallicanisme*, qui se différencie des formes encore nuancées des catholicismes espagnols et romains. À ce titre, il nous a semblé essentiel de concentrer notre enquête terminologique sur les vingt-huit livres du Nouveau Testament : cette « nouvelle alliance » (sens étymologique du mot *testament*) a conditionné le rapport de l'Europe à sa représentation du divin, surtout à partir du XIII^e siècle.

1. Pourquoi travailler avec la Traduction Œcuménique de la Bible ?

Sans que les exégètes chrétiens ne nient la valeur culturelle, ou l'*ethos*, de l'Ancien Testament, la nouvelle religion se singularise surtout par les innovations néotestamentaires qui ajoutent à la foi juive : les épisodes synoptiques de la vie de Jésus (les évangiles) ; des sortes de sermons exégétiques de quelques auteurs principaux (les épîtres), au premier titre desquelles l'apôtre Paul — qui expliquent et résolvent des problèmes très concrets de la vie collective de certaines communautés chrétiennes primitives du bassin méditerranéen et valent pour prescription pratiques et métaphysique — ; un « *livre apocalyptique* » dont nous aurons à vérifier le caractère problématique et, en ce qui concerne le diable, extrêmement fertile. Autrement dit, si la loi mosaïque (c'est-à-dire les commandements, les discours et les témoignages portés et apportés par Moïse au peuple hébreu) configure l'univers théologico-historique nécessaire à la diffusion de la Bonne Nouvelle (la naissance du Messie), le christianisme s'incarne dans la foi chrétienne : c'est-à-dire la croyance en la fonction messianique de Jésus-Christ, dans une perspective eschatologique. Les juifs annoncent l'arrivée du messie mais refusent de reconnaître Jésus comme celui-ci ; ils l'attendent toujours aujourd'hui. L'eschatologie chrétienne implique la présence du diable par deux

78 — La langue italienne n'est pas en reste, avec des auteurs comme Dante Alighieri, que nous incorporons évidemment, comme élément du cadre mythique qui, à partir du XIV^e siècle, conditionne grandement l'activité de la littérature du diable ; mais aussi Giovanni Papini, qui pose le problème de la relation entre fascisme et satanisme au XX^e siècle, quoi que nous ne nous permettrions pas de limiter son œuvre à cela, et aborde la « question du diable » avec beaucoup d'ironie et de finesse (voir notamment la préface, pp. 6-10).

aspects : d'une part au travers de sa nécessité sotériologique (la question du salut de l'âme) comme menace mais aussi comme purification ; et d'autre part comme théologème fonctionnel, dont nous n'aurons de cesse d'étudier les différentes possibilités sur les plans métaphysiques, dialectiques et esthétiques tout au long de cette recherche. Quant au contenu de ce que les chrétiens appellent l'Ancien Testament, il intègre notamment les cinq livres du *Pentateuque* (*Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome*) que l'on retrouve dans le judaïsme, auxquels il faut ajouter les vingt-et-un *livres prophétiques*⁷⁹, les treize *autres écrits*⁸⁰ et enfin les quinze *livres deutéracanoniques*⁸¹.

Les réceptions des différentes épîtres pauliniennes ont pu servir de véritables catalyseurs de sensibilités esthétiques souterraines jamais nommées. Ces sensibilités, ces appréhensions presque esthétiques et morales, se manifestaient déjà dans la pratique et l'intimité de certains textes par les chrétiens, avant même qu'un schisme ne consacrât la moindre fracture. Par exemple, les Protestants et les Catholiques consomment une rupture théologique dans le rapport à la mystique et à l'héritage de la tradition apocalyptique, ce que traduit leurs rapports à deux lettres pauliniennes : l'*épître aux Romains* pour les Protestants, et les deux *épîtres aux Corinthiens* pour les Catholiques. En effet, l'exégèse catholique a manifesté pour l'*épître aux Corinthiens* la même passion et le même attachement que celle manifestée par l'exégèse protestante à l'égard de l'*épître aux Romains*, Luther en tête.

Ces textes font partie des canons des deux Églises : affichant leurs préférences respectives, elles n'ont pas non plus rejeté l'autre tradition. Néanmoins la proximité esthétique et théologique à tel ou tel texte conditionne de façon décisive la place que prend le cortège diabolique dans la langue et la culture influencées par chacune de ces deux « écoles » chrétiennes : les cultures germaniques d'une part, les cultures latines d'autre part. Notre outil de prédilection pour procéder à cette collecte terminologique neutralise — dans une certaine mesure — les grands écarts de traductions qui seraient imputables au respect d'une des trois idéologies. Il s'agit de la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), encadrée en France par la Société biblique française dans son édition de 2010 ; la première édition œcuménique étant parue en 1975 après dix ans de collaboration.

On observe un découpage du territoire européen en trois blocs :

79 — Josué, Juges, 1^{er} livre de Samuel, 2^e livre de Samuel, 1^{er} livre des Rois, 2^e livre des Rois, Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel, Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahoum, Habaquq, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie.

80 — Psaumes, Job, Proverbes, Ruth, Cantique des cantiques, Qohéleth (l'Ecclésiaste), Lamentations, Esther, Daniel et *Daniel grec*, Esdras, Néhémie, 1^{er} livre des Chroniques, 2^e livre des Chroniques.

81 — *Esther grec, Judith, Tobit, 1^{er} livre des Maccabées, 2^e livre des Maccabées, Sagesse, Siracide (l'Ecclésiastique), Baruch, Lettre de Jérémie* puis 3^e livre d'Esdras, 4^e livre d'Esdras, 3^e livre des Maccabées, 4^e livre des Maccabées, *Prière de Manassé, Psaume 151*.

- À l'est, les Églises orientales constituent le culte des Églises Orthodoxes. On situe entre le XI^e et le XIII^e siècle, selon le point de crise que l'on choisisse comme véritable séparation des deux Églises, le schisme menant à l'apparition d'une Église d'Orient et d'une Église d'Occident. Si l'Église d'Occident garde son nom, l'Église romaine, l'Église byzantine garde également le sien : l'Église orthodoxe. La théologie orthodoxe donne une place importante aux traditions apocalyptiques, et son iconographie comme sa littérature abondent volontiers en figures démoniaques ainsi qu'en affrontements cosmologiques. Grandes fresques cosmologiques semblables en un sens à celles que produisait la culture hellénistique antique ; le diable et les anges participent d'un principe de civilisation et d'inspiration, d'interprétation et de représentation de la métaphysique et d'une certaine théologie cosmogonique. On pense ainsi à toute la littérature russe, mais aussi grecque, turque et plus généralement slave. Il s'agira surtout pour ce qui nous concerne des ouvrages de Friedrich Maximilian Klinger et Mikhaïl Afanassievitch Boulgakov.

- Au centre, la culture marquée par la Réforme, impliquant le refus de la délégation de sainteté à quiconque (« il n'y a de saint que Dieu ») et le refus de la virginité de Marie, par exemple. Les Protestants refusent jusqu'à la notion de mystique, pourtant très présente chez l'essentiel des Pères de l'Église, grecs ou romains, et ils s'attachent plus volontiers à réfléchir sur les démons et les hommes à partir de l'aristotélisme, c'est-à-dire comme réalisation en chacun, comme influence ; l'image d'un démon sur l'épaule gauche et d'un ange sur l'épaule droite trouve sa source dans cette représentation ontogénétique du Bien et du Mal. Il s'agit des Allemands, d'une partie de la Russie, d'une partie de la Suisse, d'une partie du Royaume-Uni (dont l'Irlande, justifiant la majorité du Protestantisme dans bien des États des États-Unis d'Amérique). Les Protestants sont de très grands commentateurs de la scolastique et la patristique latine, et se sont moins intéressés (toutes choses égales par ailleurs) à la patristique grecque ; ce dans quoi les Catholiques se sont pratiquement spécialisés. L'essentiel de la pratique religieuse protestante se détourne de tout ésotérisme, de tout ornement, et préfère à la générosité poétique des Orthodoxes la sobriété d'un rapport intime et direct à Dieu.

Il n'empêche que le protestant, partisan d'une spiritualité vraiment évangélique, semble craindre d'emblée de devoir être entraîné au-delà d'horizons que sa raison désavoue. Il y aurait en cela, pour lui, comme une ambiguïté, qui mènerait la mystique dans le champ de l'ésotérisme, quand ce n'est pas dans celui de l'enthousiasme et des *Schwarmgeister*

[fanatiques], et qui lui ôterait du même coup de promouvoir une possible théologie fondée sur l'Évangile en l'entraînant à des pratiques qui seraient étrangères à celui-ci.⁸²

Le protestantisme est très attaché à l'authenticité de la parole évangélique, c'est-à-dire qu'il entretient une relation au texte directement contrôlée par l'autorité première du Christ. La rigueur de la stricte tenue à la parole des évangélistes doit servir de garde-fou contre toute appropriation humaine de sa signification, selon les fameuses « quatre-vingt-dix-neuf thèses » que Luther aurait placardé sur les portes de l'Église de la Toussaint, à Wittenberg le 31 octobre 1517. Outre les revendications morales et culturelles, le protestantisme cherche à prémunir le christianisme contre ce que recouvre le terme allemand de « *Schwarmgeister* » (*fanatiques*), c'est-à-dire des fous qui ont perdu le sens de la réalité, et confondent leur inspiration avec l'autorité d'une vision divine. La visée politique est assez explicitement tournée contre la papauté.

Ainsi remarquons-nous que, pour les Protestants, ce qui est théologiquement ambigu est suspect. Nous verrons lorsque nous développerons les fonctions de classification des occurrences néotestamentaires du diable, comme le démoniaque (fonction A) nomme le caractère de l'ambigu, permettant ainsi de l'organiser en « *donné* » intelligible par le biais d'une catégorie ; le vague même de l'inintelligible trouve, dans la terminologie d'un « discours sur le démon », la méthode d'une fixation épistémologique classant tout le phénoménal que l'on ne peut expliquer. La démonologie comme étiquette permet de ranger tout phénomène inconnu, étrange, singulier confus ou chaotique, « ambigu » en somme, dans une perspective épistémologique qui permette de manier cet univers de l'ambigu afin de construire un énoncé rationnel. Il semble que le protestantisme se refuse à entrer dans ce champ de l'expérience limite de la raison. Selon la tradition protestante, nous verrons chez Goethe que le diable est un « tentateur » existentiel, et qu'il n'existe que comme influence intérieure, c'est-à-dire comme *personnage* doué d'un *en-soi*. La foi y est moins une ontologie qu'une pratique, un rapport aux ressources de chacun : « *Je pense, en effet, que ce n'est pas en soi, ontologiquement, que l'Église est un lieu de connaissance de Dieu, mais en pratique, économiquement.* »⁸³

L'enjeu théologique du protestantisme semble être moins une question de *connaissance de Dieu* que d'expérience, de réalisation de soi dans le sein de Dieu. Nous observons peut-être là un rapprochement entre la loi mosaïque et l'importance de la soumission de l'homme à Dieu. Dans ce contexte, le diable n'est qu'une volonté d'influencer l'individu hors de Dieu, et la qualité d'un être

82 — PÉRÈS, « Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse : un point de vue luthérien » dans MAALOUF, *Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse*, Paris, Cerf, 2015, p. 7.

83 — *Ibid.*, p. 12.

autonome incarné recherchant la perte de l'être humain, comme Jésus cherchait son salut, est peu envisageable. Les protestants font prévaloir l'enjeu sotériologique de la théologie, c'est-à-dire individuel, voire même individualiste.

- Enfin, à l'Ouest, la France, l'Italie et l'Espagne — les Catholiques — se revendiquent héritiers légitimes de la tradition inaugurée par l'Église Romaine de la « Grande Église » du II^e siècle, lorsqu'il s'est agi de réunir les communautés en une hiérarchie politique unitaire. La représentation catholique est plus encline à considérer les démons sous la forme d'affrontements directs avec l'homme. Elle est *in extenso* plus favorable aux traditions d'exorcismes, faisant de l'homme l'enjeu véritable de la Création, justifiant que les démons, et le diable en tête, cherchent à s'approprier une âme, c'est-à-dire à voler un nom à la liste figurant dans le « livre de la vie ». Nous voyons bien là toute la fécondité proto-littéraire d'une telle tradition chrétienne, si favorable à l'apparition presque explicite des éléments structurels d'un schéma narratif : antagonistes, élément perturbateur, péripéties... Il s'agirait là du grand triomphe diabolique : parvenir à soustraire une âme à l'immensité du pardon divin. Notre lecture des nuances chrétiennes pourrait nous conduire à considérer les Catholiques comme la mesure intermédiaire entre les deux traditions précédemment présentées. Ils impliquent le diable à la fois dans les enjeux sotériologiques et dans les principes cosmologiques selon lesquels s'édifie la structure sociale en vue d'une réalisation métaphysique collective — principes *phylogénétiques*. L'Église catholique est sans doute la nuance chrétienne qui soit aujourd'hui la plus conforme aux traditions communes ayant institué la figure du diable comme support d'hérésie. Elle a, depuis les schismes, largement favorisé l'existence d'un champ culturel des traditions diaboliques. On connaît par exemple la trace d'une pseudo-liturgie du diable, avec la très ludique « Bible de Satan », ou « bible satanique », écrite en 1969 par Anton Szandor LaVey⁸⁴.

La diversité de ces courants du christianisme justifie que nous ayons recours à un catalogue qui transcrive les informations historiques sur la relation de l'homme au diable, avec une très grande minutie. Nous trouvons cela dans l'œuvre universitaire consacrée au mythe de Faust du jésuite et professeur de littérature comparée André Dabezies. Certains détails, quoique d'apparence anecdotique, ont pourtant conditionné les formes et motifs de certaines récurrences des cinq siècles du diable dont nous nous préoccupons, si bien qu'ils se révèlent essentiels pour la compréhension

84 — Cela étant, ce n'est pas la pratique d'une foi satanique qui mobilise notre hypothèse de recherche, et nous ne nous intéresserons ni à cet ouvrage ni à ses émules.

des nuances qui ont cours dans cette littéarité du diable⁸⁵, avec le mythe de Faust⁸⁶ par exemple — ou même chez les poètes romantiques, dont la tradition littéraire est une résurgence directe de l’apocalyptique juive, hellénisée puis christianisée. C’est à partir du relevé matériel établi par André Dabezies qu’il nous a été possible de construire une grille d’analyse du texte source de la littéarité du diable : le Nouveau Testament tel que la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB) le propose.

L’analyse herméneutique de cette grille nous permet d’interpréter les différents objets et les différents *leitmotivs* mobilisés par les usages que le Nouveau Testament fait de cette terminologie du diable. En effet, le diable est un mythème dont nous verrons qu’il renvoie à quatre possibilités, de la plus archétypale à la forme la plus hypostasée. Nous nous plaçons donc aux deux extrémités d’une dynamique expérimentale propre au domaine de la fiction avec, d’une part, la forme contextuelle d’un diable antagoniste comme chez Marlowe ou Klinger, par exemple, et avec, d’autre part, à l’autre bout, un diable tout à fait capable d’endosser le rôle d’un personnage, comme chez Goethe ou Boulgakov — encore que le cas du diable goethéen soit très complexe

85 — Ce que nous vérifierons avec des ouvrages comme PRAZ, *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1999 ; LAVOCAT et KAPITANIAK (dir.), *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007 ; MILNER, *Le Diable dans la littérature française : De Cazotte à Baudelaire 1772-1861*, Paris, José Corti, 2007 ; AGUERRE (éd.), *Le Diable. Colloque de Cerisy de 1997*, Paris, Dervy, 1998.

86 — Que nous retrouverons dans la partie spécifiquement consacrée à son étude, avec notamment les recherches d’André Dabezies, et les ouvrages dans lesquels il a consigné son évolution en trois temps majeurs : *Visages de Faust au XX^e siècle. littérature, idéologie et mythe*, Paris, PUF, 1967 (il s’agit de sa thèse) ; *Le mythe de Faust*, Paris, Upsilon, 1973 ; *Des rêves au réel. Cinq siècles de Faust, Littérature, idéologie et mythe*, Paris, Champion, 2015. André Dabezies est sans aucun doute le plus grand spécialiste du mythe de Faust au XX^e siècle. Voir à ce sujet la recension faite par Sophie Coudray, pour une approche synthétique, « Une histoire littéraire de Faust, des origines du mythe à nos jours », disponible en ligne sur Acta Fabula ; vol. 18, n°2, 2017. Le titre est peut-être fautif, en tant que Dabezies ne nous a jamais paru « postuler » une « origine » au mythe de Faust, et se contente de limiter son étude aux traces textuelles, spéculant peu sur ce qui appartiendrait à une quelconque oralité de nature « fondatrice » ou « originelle ».

2. Occurrences néotestamentaires de la figure diabolique : six termes + trois

La métaphysique chrétienne suppose que la raison, donnée aux trois espèces d'être « rationnels », les anges, les hommes et les démons, est la capacité donnée à une âme pour retrouver Dieu. À ce titre, en tant que partie du créé, toute nature qui a une âme est divine, et on appelle libre-arbitre la raison comme attribut de l'âme. En somme, les créatures sont ou seraient donc destinées à accomplir le dessein du créateur, et ne pas se détourner du chemin de la vertu. Dans une telle harmonie, l'esprit, la foi et la bonté du créé ne devraient-ils pas garantir l'inexistence du Mal et du diable ? Pourtant il existe, on va voir qu'on le croise même dans le Nouveau Testament. Comment peut-on le justifier ? Suspendons cette question un instant et réfléchissons à l'absence d'ontologie du diable.

Observer une quelconque ontologie diabolique, une ontologie détachée du tout divin, parfaitement libérée de la Providence, reviendrait finalement à doter le diable d'une *essence* puisqu'il ne serait plus *relié* à l'essence du tout qu'est Dieu ; cette âme serait alors *dissociée* du divin. Dans le cas contraire, étudier l'ontologie diabolique revient à étudier l'ontologie divine, or il semble qu'une telle coïncidence des substances soit esthétiquement et théologiquement rejetée par le récit de la Chute, dont on trouve un aperçu dans le dernier livre du Nouveau Testament, le *livre de l'Apocalypse*, écrit par un milieu auteur associé à Jean de Patmos. En outre et si l'on garde l'idée d'une substance séparée, ni les énoncés prêtés au diable ni son action ne témoigneraient d'une aspiration à rejoindre l'essence du tout. Il est déchu, nous le voyons lors du relevé des occurrences, il est précipité hors du ciel (Ap 12,8.9) et il emporte avec lui toute possibilité d'âme. Il est *à jamais* sorti de la Grâce puisque il s'est précipité lui-même hors du royaume de Dieu (à cause d'une faute pour la littérature romantique) ou il en a été exclu à l'issue d'une défaite contre l'archange Michel (en suivant scrupuleusement le texte canonique).

En établissant son règne hors de Dieu, l'ange qu'il a peut-être été antérieurement à sa chute (peut-être l'ancien Samaël⁸⁷) devint dans le monde une essence *d'où l'idée de Dieu était bannie*. Cette essence se fit lieu, et une cartographie récurrente organisa vite ce lieu à partir des cultes antiques⁸⁸. La confusion entre le diable comme essence/âme *d'où l'idée de Dieu était bannie* et

87 — Cette mention de Samaël est un pur produit mythologique, peut-être même de la modernité, c'est-à-dire post-magie énochéenne.

88 — Voir notamment SCHMIDT, « Was there an early israelite pandemonium ? » dans Thomas Römer, Bertrand Dufour, Fabian Pfützmann et Christop Uehlinger (éds.), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires*, Fribourg, Brill, 2017, pp. 172-204.

l'Enfer comme lieu/séjour du diable s'enracine dès la fin du XIII^e siècle, entre autres dans *La Divine Comédie* de Dante, qui vivait dans une culture propice au réemploi des mythes romains par le christianisme. Encore aujourd'hui la tradition, largement relayée par la mythologie parabiblique, fait du diable un « roi de la terre ». Ce royaume n'était cependant qu'un théologème efficace : essence/âme/séjour d'où Dieu est banni. Ainsi, le diable intègre-t-il le corpus biblique. Il n'est rien de plus qu'un murmure traversant la Bible : tout au plus quatre-vingts occurrences dans le Nouveau Testament, dont beaucoup sont dues aux redites par le croisement des récits recoupés. Les deux tiers des occurrences bibliques du diable appartiennent à l'Ancien Testament. Le Nouveau, quant à lui, ne parle qu'épisodiquement d'un « prince de ce monde » (Jn 12,31 ; 14,30), par opposition à Jésus-Christ, « prince de la vie » (Ac 3,15). Dans ces différents textes, le diable a bien des noms.

Les six termes (« satan », « diable », « tentateur », « malin », « Béalzéboul » et « prince ») des vingt-sept premiers livres et les trois termes (« dragon », « serpent » et « bête ») de l'apocalyptique qui ont été retenus pour la cartographie de la figure diabolique dans la TOB ont quelques points communs, et nous avons préféré exposer les critères positifs de sélection de ces termes, plutôt que d'expliquer comment et pourquoi nous en avons exclu d'autres. Globalement, peu de termes ont été écartés. Nous avons retenu ceux qui résultent de métamorphoses, de constructions, de syncrétismes, de stratifications intertextuelles, de matériaux théologiques, politiques ; en d'autres termes, des éléments qui placent ce théologème à la croisée des mondes de la littérature, de la philosophie, de la théologie et de l'histoire. Nous n'allons présenter que cinq des six termes car ils constituent le socle intuitif dont notre hypothèse est partie (« satan », « diable », « tentateur », « Béalzéboul » et « prince ») car le terme « malin » est un dérivé à partir d'un attribut de la figure du diable (alors que « tentateur » est parfois utilisé comme une proto-hypostase ou, à tout le moins, comme un titre) ; et aucun des trois termes propres au *Livre de l'Apocalypse* n'a participé de cette hypothèse initiale quant à une récurrence des figures du diable.

Nous nous sommes servis de l'expérience d'un premier relevé pour édifier et discriminer la grille à partir de laquelle nous avons finalement choisi de constituer notre analyse des occurrences de la figure diabolique dans le Nouveau Testament. Autrement dit, certaines conclusions qui interviennent dans le travail des fonctions recourent nécessairement des hypothèses déjà formulées, contenues en creux, dans la définition que nous proposons ici pour chaque terme. Plus qu'un cercle, vicieux ou vertueux, cela nous a paru justifier le caractère fonctionnel de ces termes, en tant que leur effectivité s'est toujours vérifiée, et confirmée, dans les perspectives qui furent celles de nos

intuitions. La différence entre notre énonciation des termes, ici, et le travail des fonctions, relève ainsi plus de l'ordre de la complexification structurelle que du principe, et corrobore, par l'expérience du texte, le caractère dynamique intuitif du choix de ces termes. Certaines de ces intuitions seront affinées, nuancées, et parfois plus lourdement modifiées par le traitement des occurrences, de sorte que le bilan des fonctions enrichisse considérablement l'approche du phénomène figuratif néotestamentaire du diable.

a. Satan

Eu égard à sa postérité dans la littérature, et particulièrement dans la littérature romantique, nous avons envisagé l'hypothèse que l'ange décrit sous le terme d'adversaire, « satan », porte ce nom en qualité du rôle qui lui est attribué dans le plan divin : il est occasion d'une non-réalisation dans Dieu. Satan serait donc le premier candidat pour une hypostase de cette altérité radicale, qui n'est caractérisée ni moralement (ni Bien ni Mal, actant strictement libéré de la Providence) ni théologiquement (ni homme, ni ange, ni démon puisqu'il est *le* démon par excellence). Cette approche d'une figure centrale du diable parmi toutes les identités diaboliques, autrement dit, d'une sorte d'avatar privilégié du diable actant (et parce que « Lucifer » n'apparaît jamais dans le corpus biblique), nous permet de construire la pluralité comme un nuage terminologique autour d'un socle. Préoccupons-nous ici de sa place dans le corpus néotestamentaire, et voyons la pluralité des figures internes du diable, telles que l'on pourrait peut-être toutes les rassembler dans la perspective de l'épaisseurs de la silhouette de Satan :

Dans le milieu où Jésus annonce l'Évangile du Règne de Dieu, cette démonologie aux contours imprécis fait partie des croyances courantes : des « esprits mauvais » sont à l'œuvre derrière toute maladie, toute catastrophe, tout péril de mort. L'Évangile n'a pas pour objet d'en percer le mystère : Jésus reprend sur ce point le langage de ses contemporains. Ce qu'il annonce, c'est que Dieu, en instaurant son Règne, vient triompher du Mal, du Mauvais, de l'Ennemi, quelles qu'en soient la nature, les formes et les manifestations. Les miracles de Jésus en sont le signe. Interprétés comme des expulsions de démons, bien que Jésus ne recoure pas aux procédés courants des exorcismes pratiqués par les Juifs, ils montrent que le Règne de Dieu est arrivé (Mt 12,22-28). Cet aspect physique de la victoire de Jésus sur Satan est la conséquence de sa victoire morale sur les entreprises du Tentateur (Mt 4,1-11 ; Lc 4,1-13) qui se font parfois durant son ministère (Mc 8,32-33). C'est pourquoi Jésus, sûr de son triomphe, voit Satan tomber du ciel comme l'éclair (Lc 10,18). Son duel avec lui s'achève par le complot qui entraînera sa mort (Lc 22,3 ; Jn 13,2), mais le Prince de ce monde ne peut rien contre lui

en raison de son obéissance au Père (Jn 14,30) : l'heure de sa mort est celle où il est condamné (Jn 16,11) et jeté bas (Jn 12,31). Aussi S. Paul pourra-t-il présenter le Christ ressuscité comme vainqueur des puissances infernales : le Péché et la Mort (Rm 5,12-21). Pour parler de ces Puissances, Paul ajoute aux représentations démonologiques du judaïsme quelques emprunts venus du milieu grec (Ep 6,12). Mais cet élément littéraire ne modifie pas la perspective de la doctrine évangélique, qui le subordonne entièrement à l'annonce de la victoire du Christ sur le Mal. Finalement, l'imaginaire de l'Apocalypse accumulera les représentations symboliques pour illustrer le même thème : le Dragon, le Serpent, le Diable, le Satan (Ap 12,9), l'Accusateur (12,10), les Bêtes qui symbolisent les empires païens et les religions adversaires du vrai Dieu (Ap 13), la Mort et les Enfers personnifiés qui seront finalement livrés à la « seconde mort » (Ap 20,14). Cette démonologie foisonnante personnifie donc les forces mauvaises auxquelles se heurte l'accomplissement du dessein de Dieu sur l'homme. Sa présence à l'arrière-plan de l'action du Christ donne à la rédemption les traits d'un combat triomphal. Elle sera reprise à ce titre dans la théologie et l'art chrétien avec de multiples variantes culturelles. Mais elle ne fera jamais l'objet de définitions doctrinales, sauf pour écarter toute spéculation dualiste analogue à celles du Gnosticisme et du Manichéisme, qui aura une suite jusque chez les Cathares du Moyen Âge.⁸⁹

Satan apparaît clairement comme adversaire de Jésus dans la littérature, comme concurrence directe de ses pouvoirs et de sa parole, et nous vérifierons ou non cela vis-à-vis de la répartition du terme « Satan » dans les différentes fonctions.

b. Le diable

Si l'on devait chercher une définition et que nous avons recours au *Dictionnaire des religions* pour obtenir une approche d'ensemble du terme « Diable », nous obtiendrions de bien maigres résultats : « *Transcription d'un mot grec signifiant "calomniateur, dénigreur". Il a été utilisé par les traducteurs grecs de l'Ancien Testament pour désigner Satan, l'accusateur des hommes devant Dieu, le tentateur.* »⁹⁰ C'est là tout ce que nous donne ce dictionnaire. Nous sommes renvoyés vers le terme central de « Satan ». Il faut étudier plus en détail la composition grecque du mot « diable », car le terme grec διάβολος (*diabolos*) est fondé sur la composition grecque διά-βολος (*dià-bolos*) et implique l'activité de ce qui « désunit ».

89 — GRELOT, « Satan », dans Paul Poupard (éd.), *Dictionnaire des religions, tome II*, Paris, PUF, 2007, p. 1824-1825.

90 — COTHENET, « Diable », « Satan », *Ibid.*, page 477.

(a) LE PRÉFIXE ΔΙΑ

On observe d'une part le préfixe διά (*dià*) utilisé dans bien des termes courants en français (*dialogue*, de *dia-logos*, *plusieurs* paroles, discours ; *dia-chronos*, *plusieurs* temps, temporalités) et qui connaît une polysémie riche, mais le nuage sémantique reste finalement resserré autour d'une idée suffisamment récurrente pour que l'on puisse se permettre de ne citer que le dernier usage :

C. En compos. διά marque : **I** une idée de séparation : 1 en séparant, en divisant (v. διαιρέω, διαλύω) — 2 de côté et d'autre, ici et là (v. διαπέυπω, διαφορέω) — 3 d'une façon différente, diversement (v. διαφέρω, διαφωνέω) — 4 l'un avec l'autre, l'un contre l'autre (v. διαλέγομαι, διαγωνίζομαι) — 5 en partie (v. διάλευκος, διάχλωρος) — **II** une idée de pénétration, à travers (v. διαβαίνω, διαγίγνεσθαι) — **III** une idée de supériorité (v. διαπρέπω, διαφέρω) — **IV** une idée d'achèvement (v. διαπράττω, διεργάζομαι).⁹¹

Les différentes idées que recourent ces quatre mentions de la troisième partie des définitions sont satellites du principe de pluralité mais, mieux encore, de caractérisation et de manipulation de cette pluralité : 1 : action de séparation ; 2 : distinction spatiale ; 3 : méthodologie différenciée ; 4 : inclusion/exclusion, ou réunion/confrontation ; 5 : la partie séparée du tout. Les trois points suivants exploitent plus encore le principe de pluralité : II : collusion/pénétration/perforation ; III : hiérarchisation ; IV : fin d'une unité x et début potentiel d'une unité y.

Nous retenons du préfixe διά/δια qu'il est très généralement lié à l'idée d'une pluralité, pluralité que nous opposons à trois fondamentaux théologiques du principe divin : totalité, unité, Bien. La totalité recouvre tout aussi bien la puissance que l'essence et peut se traduire par l'omniscience, l'omnipotence, mais aussi par cette perspective du « tout divin ». À la lumière de cette rapide observation philologique, ayant fait correspondre le préfixe aux répercussions de la présence diabolique dans la dogmatique, il est moins difficile de saisir en quoi ce personnage dont le nom commence par *dia-* est un concentré d'altérité et d'antinomie ontologique à la nature divine.

(c) LE VERBE ΒΑΛΛΩ

La deuxième partie, βολος (*bolos*), est conçue à partir du verbe βάλλω (*bállō*), aux définitions multiples mais, là encore, dont le cône polysémique fonctionne dans l'axe d'une notion récurrente,

91 — Grand Bailly, page 462.

qu'on prenne celle-ci à la voix active ou passive : la notion de chute⁹². Le verbe signifie tout aussi bien « lancer », « jeter », « rejeter », que « laisser tomber » ou « se jeter », qu'il s'agisse de l'ancre au fond de la mer ou d'un fer dans la poitrine de l'adversaire : il est toujours question d'une intention de précipiter quelque chose dans ou sur quelque chose. Nous nous appuyons sur ce verbe pour accentuer l'image de la « précipitation » du dragon hors du ciel, et, avec la lecture du *livre de l'Apocalypse*, cette précipitation paraît résulter d'une causalité qui ne soit pas nécessairement négative. Finalement, le diable comme ontologie re-jetée, ou séparée, pourrait devenir une ontologie de la séparation « hors » de la substance. Le « diable » rend la liberté possible dès lors qu'un choix est à faire puisqu'il a creusé le chemin dans le champ des décisions potentielles. Le libre-arbitre est possible puisque le refus du diable a déjà eu lieu.

c. Le tentateur

Ce terme est bien moins univoque qu'il n'y paraît ou, disons plutôt, que ce à quoi la tradition parabiblique l'a réduit. Il couvre bien évidemment le principe de « tentation » du corps qui rappelle par exemple le *credo* exploité dans les *Discours ascétiques*⁹³ de Nyl d'Ancyre, mais déployé d'une façon plus générale par la dialectique d'une certaine patristique et, par extension, d'une certaine tradition chrétienne de détestation du corps. On sent par cette tradition esthétique l'empreinte d'une mouvance que l'Église a longtemps combattue et qui n'a jamais tout à fait disparu, à savoir la gnose.

Gnose, du grec γνῶσις (*gnôsis*), *connaissance*, et plus tard *science*, *sagesse* (se trouve avec ce sens dans le Nouveau Testament ; voir *Observations*) ; D. *Gnosis* ; E. *Gnosis* ; I. *Gnosi*. Doctrine des Gnostiques : électisme théosophique prétendant à concilier toutes les religions et à en expliquer le sens profond par le moyen d'une connaissance ésotérique et parfaite des choses divines (γνῶσις), communicable par tradition et par initiation. L'enseignement des différents groupes gnostiques n'était pas uniforme : leurs dogmes communs sont seulement l'émanation, la chute, la rédemption, la médiation exercée entre Dieu et l'homme par un grand nombre de « puissances célestes » ou d'« éons » (αἰῶνες ; *aiônes*) ; ces êtres forment une hiérarchie d'esprits descendant du principe suprême, qui est conçu comme l'*Un* des néoplatoniciens, tandis que le Dieu créateur de la Genèse et le Christ sont considérés comme des « puissances » inférieures et subordonnées à lui.⁹⁴

92 — Le verbe est déployé sur presque trois colonnes du Grand Bailly, pp. 345-346.

93 — Patristique Grecque (PG) 79, 720-721, Clavis Patrum Græcorum (CPG : index des œuvres des Pères de l'Église grecque, établi par Maurice Geerard et publié chez Brepols) 6046.

94 — LALANDE, « Gnose », dans André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pp. 386-387.

On observe les rapprochements possibles entre un certain mysticisme et les tenants de la gnose. Les néoplatoniciens comme Plotin y étaient cependant hostiles (livre XI de la deuxième *Ennéade* contre la gnose). Le gnosticisme est le faux adversaire ou l'ami indirect du catholicisme en particulier. En effet, le catholicisme s'est laissé influencer par la gnose et porte, jusque dans la conception de son organisation, de sa hiérarchie, les modèles gnoséologiques qu'il a pourtant farouchement combattus.

Dans cette perspective, la tentation de la chair peut constituer une véritable faute, au sens du péché, voire le risque d'un renoncement à Dieu. Condamner la gnose revient à refuser de considérer la chair comme une prison — quoiqu'en gardant une méfiance certaine à l'égard du corps. Cela constitue également un refus du culte du savoir comme accès exclusif à Dieu.

L'idée de la « tentation » s'épaissit avec les âges du christianisme et l'acceptation du « tentateur » s'intellectualise, ne se borne plus à une « simple » altérité ontologique. Ce faisant, elle se complexifie et ramifie les intérêts de les suivre, lui, son idée ou les deux ensemble, plutôt que d'adhérer béatement à la grâce qui, de toute façon, reste toujours accessible à travers le repentir sincère. Nous relevons aussi dans la terminologie du « tentateur » un lien avec la notion d'épreuve, dont nous voyons dans l'*Épître aux Hébreux* pour Paul, dans l'*Épître de Jacques* et la *Première épître de Pierre* qu'elle permet de couvrir un champ sémiologique proche de la « tentation », y ajoutant la tentation de se laisser aller à l'échec — et nous revenons au verbe grec βάλλω (*bállō*), signifiant *jeter* et que nous avons étendu à précipiter, et à l'échec. En ne triomphant pas de l'épreuve, le fidèle se jette dans la perte de Dieu, se laisse choir hors de toute possibilité d'accéder au Ciel. De la défaite face à l'épreuve, cela peut devenir refus de Dieu, perte de la foi et, à cet égard, « épreuve » et « tentation » se joignent théologiquement.

d. Béelzéboul

Quoique très peu présent dans le Nouveau Testament (strictement circonscrit aux quatre Évangiles, et uniquement présent en Mc 3,22-30 ; Lc,14-23 ; 12,10, c'est-à-dire lors du récit de la confrontation entre Jésus et Béelzéboul), c'est un des noms qui essaima le plus dans la littérature parabiblique, romantique et même dans la fiction contemporaine. Associé au dieu proche-oriental antique Baal, Béelzéboul ou Belzébuth se caractérise surtout par son image. Une note, celle de Mt 12,24, précise : « Béelzéboul ou Béelseboul (Mc 3,22), le Prince des démons (9,34). L'origine de ce nom est discutée ; Béelébub, dieu d'Ekron (voir 2 R 1,2) ou seigneur (Baal) du fumier (ce dernier

*mot désignant le culte des idoles), ou encore Baal des mouches. »*⁹⁵ L'activité mythodynamique se manifeste ici dans la réutilisation, par le christianisme évangélique, du nom d'un dieu du Proche-Orient ancien, Baal, dont la richesse mythologique était déjà grande. Plutôt que de paraphraser le résumé établi dans le *Dictionnaire amoureux du diable* des tribulations subies par le nom Béalzéboul, nous préférons effectuer une large citation de cet article, plutôt exhaustif vis-à-vis de la l'histoire de la mythodynamie qui, partant de Baal, nous conduit jusqu'aux réceptions contemporaines du satanisme.

Parmi les nombreux dieux sémitiques, nommés *Ba'al*, « seigneur », l'un d'eux, évoqué dans la Bible, eut un sort remarquable dans la hiérarchie des démons du christianisme. Son nom fut incertain, entre *Baal Zebub*, *Baal Zebul* et enfin la forme moderne, avec *th*.

Dans la Bible, au deuxième Livre des Rois (chapitre I), un roi, Ozochias, ayant fait une mauvaise chute, cherche à consulter le dieu d'Eqron (une des satrapies du pays des Philistins) nommé *Baal Zebub*, « seigneur des insectes ». Le mot *zebub*, probablement issu d'une onomatopée *z-b-v* ou *z-b-b*, est parfois traduit par « moustique ». Ce nom ne semble pas dû à quelque dérision, car l'idée d'un maître des insectes volants et dangereux est conforme à maintes fonctions divines du polythéisme. Ozochias, par cette reconnaissance d'un dieu autre que Yahvé, sera puni par le prophète Élie, qui avait tenté de le ramener dans le droit chemin.

Plus tard, Baal- (ou Bel-)Zebub est devenu Zebul ; il est diabolisé plus nettement encore que le nom simple Baal par le christianisme naissant. Ainsi, dans l'Évangile de Matthieu, il est dit que, si l'on a traité le maître d'une maison de Baal-Zebul, à plus forte raison ses serviteurs mériteront l'insulte. Ailleurs, dans les trois synoptiques, Jésus est accusé par les scribes de chasser les démons au nom de Baal-Zebul (Matthieu, XII ; Marc, II ; Luc, XI), à quoi le Christ répond sagement qu'on ne peut pas invoquer un esprit contre lui-même, et que c'est au nom de Dieu seul qu'il peut agir. Ce « seigneur (de l')ordure » est assimilé à un Satan ; c'est apparemment un démon parmi d'autres, non pas « le Diable ».

Après une mystérieuse éclipse, ce démon refait surface, peut-être au XIV^e siècle, autour de deux circonstances historiques, l'une obscure, tenant aux pratiques évocatrices de la magie noire, l'autre claire et connue, avec la politique du pape Innocent III, qui dénonçait les méfaits du diable et de ses suppôts, sorciers et sorcières. C'est alors la naissance de la démonologie, revers sinistre de l'angéologie, avec sa cour infernale et son cortège de démons.

Devenu Belzébuth, notre Baal Zebul n'est pas repéré avant 1414, dans le *Traité de l'Enfer* de sainte Françoise dite Romaine, lorsqu'elle décrit ses visions. Plus explicite, Pier Angelo Manzolli, médecin du prince ferrarais Hercule II, dans un *Zodiacus Vitae* qu'il dédie à son patron en 1534, décrit de manière minutieuse ce démon Belzébuth. Connu

sous son nom latin de Palingenius, cet auteur (mis à l'index peu après sa mort) sera complaisamment repris par la suite. À l'époque classique, Belzébuth a sa place dans toute évocation un peu sérieuse de l'Enfer. C'est le cas chez Milton, qui en fait, selon une tradition bien établie, le premier après Satan. D'autres placent Lucifer dans cette position, d'autres encore Bélial, mais le quatuor infernal dominant semble toujours être formé de ces noms. Si le catalogue de diables de Jean Wier* fait l'économie des démons majeurs et donc ne cite pas Belzébuth, un texte français antérieur, révélé par un chercheur moderne, Jean-Pascal Boudet, lui offre cette seconde place, avec en prime deux synonymes. Il s'agit du *Livre de esperitz*, connu par un manuscrit du XVI^e siècle conservé à Cambridge et recopiant un texte pouvant dater du XIV^e ou du XV^e siècle. Dans cette liste de démons destinés aux évocations, on lit ceci :

Gay, grant et mauvais esperit, est appelé Bezlebuth (sic) et fut appelé devant le temps de Salomon Anthaon, et est le plus grant d'enfer après Lucifer, et doit on savoir qu'il règne aux parties de l'orient.

Lorsqu'on l'évoque, en prenant soin de se tourner vers l'orient, il peut apparaître en « belle figure et semblance », et fournir savoir et richesse (on pense à l'aventure de Faust). Ce texte donne à Satan la troisième place.

Celle de Belzébuth dans le satanisme moderne est notable ; beaucoup moins dans la littérature, par rapport à Satan ou même à Méphistophélès, pourtant démon subalterne.⁹⁶

Parmi ces noms, Beelzébuth est le seul qui apparaisse dans le Nouveau Testament. En effet, les noms comme *Bélial* (plusieurs occurrences, dans l'Ancien Testament, dans les livres de Samuel, le livre des Rois, dans le second livre des Chroniques, dans Job), *Baphomet*, *Béhémot*, *Azazel* (qui apparaît dans l'Ancien Testament, au *Lévitique*, mais qui est un véritable Prométhée dans le *livre d'Hénoch*, par exemple), *Belphégor* (évoqué sous le nom de « Baal-Peor » dans le *Livre des Nombres*, Ancien Testament) foisonnent tant dans la littérature que dans les cultes à mystères et autres sociétés secrètes en Europe occidentale depuis le XVI^e siècle, mais ne se rencontrent pas dans le Nouveau Testament.

Les occurrences de « Beélzéboul » dans les quatre Évangiles assument donc deux confrontations. La première est narrative : Jésus-Christ affronte des démons et il est accusé de n'avoir de pouvoir sur eux que par la soumission de leur chef, Beélzéboul. On assiste sans doute ici à l'une des premières discussions à la fois théologique et, disons, proto-scientifique, à propos de la méthode d'exorcisme : comment exorcise-t-on ? Jésus répond qu'il chasse les démons par l'autorité de Dieu. Ce faisant, il se soustrait à toute incrimination d'invocation des démons ou de pratique de

96 — REY, *Dictionnaire amoureux du Diable*, Paris, Plon, 2013, pp. 173-175.

magie noire. La deuxième confrontation, est mythodynamique et fonctionne par infiltration (comme « jetée au travers » pour renvoyer à l'étymologie du préfixe $\delta\iota\alpha$), et en ceci nous intéresse beaucoup plus : dans le corpus néotestamentaire apparaît presque explicitement une infiltration mythodynamique avec la présence d'un nom qui, même sous un principe d'écho, insère une divinité sémitique ancestrale dans la dogmatique chrétienne, à savoir le « seigneur des mouches », « Baal Zéboul ». Le nom est parvenu jusqu'à nous pratiquement sans altération.

e. Prince [des démons]/[de ce monde]

Ce terme s'oppose évidemment à l'expression « Prince de la vie » accordée à Jésus (Ac 3,5), et nous pourrions rester sur ce premier parallèle déjà très instructif sur le plan de l'équilibre cosmologique des forces en présence. En effet, le diable déchu n'est plus l'adversaire du ciel, n'y ayant plus accès, et fait de la terre l'espace où étendre son être. Cependant, nous choisissons d'aller plus loin et de réfléchir à ce titre à partir de la tradition messianique juive, que l'apocalyptique reprendra beaucoup et qui influencera donc toute la littérature du diable. La fonction messianique dans le Proche-Orient antique était celle du lien entre la terre et le ciel et s'incarnait presque uniquement dans la figure du roi. On pense évidemment au modèle égyptien du Pharaon, mais la société contemporaine proche-orientale, Sumer, l'Akkadie, une grande part des royaumes voisins fonctionnaient selon le même modèle. La fonction messianique était une fonction de médiation entre les besoins d'un peuple et les attentes de ses dieux, et passait généralement par la figure royale, qu'il s'agisse du roi en fonction ou de l'époux d'une déesse :

Dans ce système marqué par une dynamique sacrificielle bien établie, le roi, chaque roi, — qui appartient certes à une lignée légitime, mais qui a aussi été aimé et choisi par ses dieux parmi tous les hommes — assume le rôle d'intermédiaire privilégié. Il est le « vicaire », le lieutenant des dieux auprès de la société : il gère et organise son peuple, potentiellement l'humanité entière, pour les tâches les mettant au contact du divin, et relevant principalement de l'exploitation de la nature et du monde pour assurer l'entretien du panthéon.⁹⁷

La posture intermédiaire du roi, entre les hommes et les dieux, permet l'harmonie entre les attentes divines et les offrandes humaines, mais aussi entre les bienfaits divins et les requêtes des hommes.

97 — MASETTI-ROUAULT, « Le roi mésopotamien, ou la divinité comme tentation », dans David Hamidović (dir.), *Aux origines des messianismes juifs*, Boston, Brill, 2013, page 21.

À ce titre, le roi est en effet le représentant divin sur terre, l'intercesseur, le médiateur entre les deux mondes. C'est lorsque ce rôle s'est ramassé sur la seule figure de Moïse que la fonction messianique s'est détachée de toute coïncidence entre la posture de prêtrise du roi et son pouvoir politique :

Au Proche-Orient ancien, le roi est le médiateur traditionnel entre les dieux et le peuple. Selon cette idéologie royale, le roi peut être considéré comme l'« image » de la divinité. En Égypte, pharaon est fils de Ré et prêtre de tous les temples du pays. Le titre « pharaon » signifie la « grande maison » : l'adaptation hébraïque de la formule égyptienne réfère au lieu où le roi égyptien vit plutôt qu'au roi lui-même. En Mésopotamie, le chef politique est souvent aussi le premier des prêtres à cause de sa relation spéciale à l'une des divinités. Le roi reçoit son pouvoir et ses symboles (sceptre, couronne, trône) du dieu. Il est réputé créé ou engendré par le dieu, ou façonné et choisi par lui depuis le ventre maternel. Il est le « serviteur » des dieux, ou son « vicaire ». Il est aussi considéré comme « berger » de son peuple. Dans l'iconographie assyrienne, le roi et son dieu sont décrits de façon presque identique, avec les mêmes vêtements et gestes. [...] Il n'y a aucun doute sur le fait que la chute de Jérusalem (587 av. J.-C.), la perte de l'autonomie politique et la déportation de la famille royale à Babylone aient provoqué le transfert de l'idéologie royale sur la figure de Moïse durant les VI^e-V^e siècles.⁹⁸

Le cas d'un « prince » est à comprendre dans ce contexte messianique où l'accomplissement des rites et des miracles contente chaque monde. Le prince, fils du roi, pas tout à fait vicaire lui-même mais constitué de la même essence, pourrait s'inscrire dans un contexte semblable. Le prince en tant que prochain roi promet d'être meilleur que l'ancien et permettra de réaliser l'attente messianique, voire eschatologique. La mythyndynamie, c'est-à-dire l'évolution des récits phylogénétiques se traduisant par une variation des toiles de fond et l'arrivée de nouveaux mythèmes, menace souvent de rompre la transmission du lien en fracturant les lignées royales, et donc l'équilibre ou le lien entre les hommes et les dieux :

Dans cette logique, le roi prochain, le roi futur, sera encore meilleur, surtout s'il est légitime, descendant de la bonne dynastie et bien formé au pouvoir : les dieux eux-mêmes ont intérêt à ce que le monde persiste et que la société humaine continue de travailler pour eux, sans fin. [...] La culture mésopotamienne [...] a souvent représenté ces situations dans les textes mythologiques. C'est sans doute là qu'il faut chercher, pour trouver l'histoire d'un dieu jeune, étranger au panthéon, fils d'une déesse-mère, qui va prendre

98 — EDELMAN, DAVIES, NIHAN, RÖMER, *Clés pour le Pentateuque, état de la recherche et thèmes fondamentaux*, Mayenne, Labor et Fides, 2013, pp. 190-191.

sur lui le risque de partir en guerre contre un ennemi monstrueux, chaotique et sauvage, qui menace l'ordre du monde. Les récits mythologiques indiquent clairement que, dans cette situation, les dieux du panthéon, terrorisés, ont renoncé à se défendre et prévoient déjà la fin de leur règne. Ils attendent leur salut uniquement de l'apparition dans l'histoire de ce héros hors du commun, puisque même le roi du panthéon et les dieux guerriers se montrent impuissants. Après avoir tué l'ennemi, sauvé et réorganisé le monde, ce jeune dieu qui, selon l'ancienne tradition syro-mésopotamienne, est presque toujours un « dieu de l'Orage », tarde toutefois à devenir le nouveau maître de l'assemblée divine. La mythologie syro-mésopotamienne, dont les structures narratives sont aussi attestées au Levant et en Anatolie, indique que ce jeune dieu a du mal à remplacer définitivement le dieu-père, roi du panthéon ancien, désormais trop vieux — qui est peut-être aussi son propre père.⁹⁹

Plusieurs éléments sont ici à interpréter dans le cadre du « Prince de la vie » et, par inversion, du « Prince de ce monde ». Tout d'abord, le « Prince de la vie » Jésus-Christ ressemble beaucoup en signification mythyologique à ce dieu étranger au panthéon qui, par son courage et son charisme, vient résoudre une crise de société et apporter le salut à sa communauté, inquiète. Il ne serait question que de repérer une silhouette mythyologique puisque le Christ (« messie ») ne manie pas la foudre¹⁰⁰. Ce qui nous intéresse donc ici, c'est la confluence des motifs esthétiques, narratifs et métaphysiques entre les réactions des récits syro-mésopotamiens aux grands bouleversements de la société, et le canevas de la biographie, même mythyologique, de Jésus-Christ. Ce modèle est d'ailleurs extensible à toutes les royautés messianiques de l'Histoire, à laquelle n'échappe certainement pas la royauté de Jésus, qui est revendiqué comme le descendant de la lignée de David.

Bien sûr, cette mention d'un « prince » pour un jeune dieu qui viendrait sauver le panthéon alors que la totalité de ses membres serait médusée par la peur n'est pas pertinent, ni pour le récit de Jésus ni même pour la compréhension du diable. Toutefois, c'est la qualité de « prince » comme promesse ou signe d'un renouveau théologique qui nous intéresse, en tant que le prince est ici délégué d'une force supérieure, celle d'un roi. Sans forcer ni dénaturer le récit biblique, Dieu comme roi semble avoir deux « princes », c'est-à-dire deux possibilités de renouveau : le diable, « précipité » hors du ciel, et Jésus, « envoyé » hors du ciel pour s'incarner sur terre. De là, les deux « princes », comme des sortes de rivaux, vont devoir s'affronter à la fois pour la récupération du panthéon et pour le salut des humains. Cette lecture trouverait une confirmation intéressante dans la sotériologie, la quête du salut, et surtout le motif du Jugement Dernier, lors duquel toutes les âmes

99 — MASETTI-ROUAULT, *op. cit.*, pp. 30-31.

100 — Au contraire de Baal dont on connaît une représentation sur une stèle dite « Baal au foudre », qui se trouve au Musée du Louvre, figure 1, page 38, de MASETTI-ROUAULT, *Ibid.*

du royaume sont réparties entre les deux « princes ». Lesquels ne s'affrontent directement qu'une seule fois, dans cet espace intermédiaire qu'est le désert pour le Proche-Orient antique :

It is important to realize the inherently liminal nature of demons. On a vertical level — assuming a vertical hierarchy in the relationship between the gods and mankind, as the Mesopotamians saw it — demons are intermediate beings, crossing the borders between the world of men and the divine realm, without belonging to either. On a horizontal level they live in a foreign and little-known territory or on the margins of cultivated land like mountains, steppes, swamps and the like.¹⁰¹

L'espace du désert est un espace sans détermination, sans civilisation et, à ce titre, l'endroit de prédilection supposé des démons, esprits, génies, êtres étrangers en tous genres qui échappent à la classification organisée dans les cités et les espaces sociaux structurés. Il n'est donc pas anodin que cette confrontation entre Jésus et le Tentateur (ou le diable) ait pu avoir lieu dans l'espace du désert. Sens dans lequel Christophe Nihan écrit aussi :

Il semble donc relativement évident que les auteurs des textes bibliques reprennent, en l'adaptant, un scénario déjà attesté dans les inscriptions araméennes de Sfiré ainsi que dans l'inscription d'Assurbanipal ; dans ce scénario, la punition d'un vassal rebelle conduit à la dévastation de son territoire, qui est ensuite repeuplé par diverses bêtes sauvages dont la présence sert à marquer concrètement le fait que ce territoire est désormais rendu inhabitable pour l'homme (en d'autres termes, maudit). [...] En outre, dans la mesure où l'association entre ruines et démons est un topos bien attesté dans différentes traditions proche-orientales, notamment en Mésopotamie, la question du caractère potentiellement démoniaque des créatures qui peuplent les ruines dans la B[ible] H[ébraïque] ne peut manquer d'être posée.¹⁰²

La confrontation au désert entre Jésus et Satan a une double incidence mythodynamique. Dans un premier temps, cela pose les deux personnalités comme deux opposés dans la domination du monde, l'un par la tentation et l'autre par sa résistance, vis-à-vis de la posture divine. D'autre part, nous pouvons même interpréter la présence de Jésus dans le désert à la fois comme une mise à l'épreuve et comme une tentative de conversion des espaces jusque-là explicitement réservés au

101 — HEEBEL, « Mesopotamian demons — foreign and yet native powers ? » dans Thomas Römer, Bertrand Dufour, Fabian Pfizmann et Christoph Uehlinger (éds.), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires*, Fribourg, Brill, 2017, p. 16.

102 — NIHAN, « Les habitants des ruines dans la Bible Hébraïque » dans David Hamidović (dir.), *Aux origines des messianismes juifs*, Boston, Brill, 2013, pp. 92-93.

séjour des démons et de tous les êtres qui échappent à la mainmise de la civilisation, c'est-à-dire des hommes organisés par et vers la célébration de Dieu. Le séjour de Jésus au désert est l'attaque d'un certain équilibre à la faveur duquel les démons avaient une place sur terre. Désormais, parce que Jésus a résisté, chaque homme est appelé à reproduire cette victoire sur l'espace démonologique et Dieu doit triompher en chaque endroit et en chaque instant de l'humanité. Chasser ainsi le démon de ses propres refuges pourrait s'envisager comme un renouvellement radical, non pas du panthéon, mais de la configuration des rapports de force divins et démonologiques. Sous le règne de Dieu, même les déserts sont voués à devenir de fertiles espaces de civilisation.

Il faut maintenant nous attacher à départager les valeurs de ces deux « princes » entre le « prince de la vie » d'une part, pour Jésus-Christ, et le « prince de ce monde », ou « prince des démons » que l'on peut lire, quoique beaucoup plus rarement, pour le diable. Dans le *livre de l'Apocalypse*, le « livre de vie » (Ap 3,5 ; 13,8 ; 17,8 ; 20,12 ; 20,15 ; 21,27) est associé à l'agneau (en mention directe pour Ap 13,8 et 21,27), c'est-à-dire à Jésus. Il est assez clair qu'il s'agit du livre de la vie éternelle, sur lequel sont inscrits les noms des justes qui échapperont au joug du diable lors du Jugement Dernier et qui atteindront le séjour céleste aux côtés de Dieu.

Quant au diable en « prince de ce monde », nous pouvons tout à fait l'entendre dans la lignée des dualistes, des gnostiques, des manichéens, qui considèrent le monde de la chair comme un espace de perdition dont il faut triompher par l'épreuve. Dieu maître du ciel, Jésus prince de la vie, il reste au diable le règne sur ce monde, qui lui appartiendra dès le Jour du Jugement Dernier. L'opposition presque manichéenne au ciel par ce complément du nom « de ce monde » produit un effet de miroir et de mise en confrontation avec la vie éternelle permise par Jésus et promise par Dieu.

3. Justification de la caractérisation des occurrences en « fonctions »

Afin de traiter les différentes occurrences de la présence du diable dans le Nouveau Testament, qui est l'épisode historique de la Bible qui concerne les chrétiens, il nous a fallu songer à une classification des principes. En effet, les différents livres à l'intérieur du Nouveau Testament visent tous à la même démonstration, mais ils requièrent des systèmes argumentatifs différents. En un sens ici, systèmes politiques et économies téléologiques se chevauchent et se croisent au fil des intensifications. Le principe des fonctions suit l'économie de la compréhension de l'être selon la perspective chrétienne.

Si on résume en une formule unique la phraséologie ordinaire de la critique socio-culturelle, il ressort que le malaise dans la civilisation est dominée par une déception, au sujet de laquelle personne ne peut dire quelles sont au juste les attentes qui ont été déçues. Que l'homme adresse au monde des exigences élémentaires, que celles-ci naissent, et courent et soient contrariées, on l'accordera sans peine, surtout si on part du principe laconique du droit naturel, selon lequel tout est ouvert et permis à tous. S'il devait en outre se trouver un sujet d'une identité parfaitement indéterminée, à qui on pourrait imputer toutes les offenses dont l'origine autrement resterait inassignable, on disculperait du même coup tous les autres responsables possibles.¹⁰³

La notion de déception — qui pousse le système politisé de l'économie téléologique à l'effondrement — paraît saisir instinctivement l'homme dès lors qu'il vise à rendre le monde intelligible. Il paraît que l'acte de tendre la conscience, comme on tend un arc, ne peut se faire sans cible, c'est-à-dire sans visée, sans objectif, sans but *en soi* prédéfini.

Le concept d'histoire, associé à l'idée de fin, s'arrache alors à l'ordre de l'immanence qui se développe dans les événements et dans leur succession logique telle qu'elle se manifeste sur les plans collectif et individuel ; il ouvre à l'univers du sens entendu non pas comme la cohérence logique, ou la signification des termes, ou l'intentionnalité de la conscience, ou la direction d'un mobile, mais comme la visée d'un désir et sa satisfaction. Deux questions fondamentales se posent alors : celle du sens de l'histoire et celle du rapport du mythe à l'histoire. Nous voudrions montrer comment elles sont liées l'une à l'autre dans les récits bibliques.¹⁰⁴

103 — BLUMENBERG, *La lisibilité du monde*, Paris, Cerf, 2007, p. 13.

104 — ABÉCASSIS, « Bible et Histoire » dans Danièle Chauvin (dir.), *La Bible : images, mythes et traditions*, Paris, Albin Michel, 1995, Paris, pp. 25-26.

Voilà précisément ce que le diable signifie : la perte d'adéquation entre la gestion de cette économie téléologique et les visées politiques a priori qui répondent à cette attente.

Le mythe répond à un impératif : traduire certaines expériences conceptuellement insaisissables, ineffables, en énoncés fonctionnels, et cela permet de répondre à l'une des questions kantienne : « que m'est-il permis d'espérer ? ». Le mythe traduit une « phénoménologie » du télos et les formes et mutations du mythe témoignent de l'économie en vigueur et de sa ligne de crête dans le temps. L'organisation religieuse structure cet impératif en un système politisé qui permet d'inscrire la réponse apportée par le mythe à la question kantienne dans un sens et une fonction sociaux, c'est-à-dire dans une visée qui permet d'accomplir la fin première (et dernière) que viserait le mythe à l'échelle de la société qu'elle institue ; cette organisation religieuse hiérarchise les conséquences sociales et morales en fonction des formes de l'interprétation possible du mythe.

S'il est tant question, en ce millénaire finissant, de perte du sens et de demande de sens, de l'attrait des propositions porteuses de sens et du dépit causé par leur échec, sans qu'on tire jamais de ce qui a été perdu des conclusions quant à ce qu'on attendait, sans même que soit esquissée une description de ce dont on a été frustré, alors il n'est pas inutile, pour sortir d'un tel désarroi, d'établir la typologie des modes de possession du sens, des différentes formes sous lesquelles cette possession a été réalisée ou projetée, ou dont le manque se faisait déjà sentir autrefois.¹⁰⁵

Dès lors, la place qui est donnée au diable dans les livres du Nouveau testament varie, en fonction du ou des sens que poursuivent les différents auteurs ; il y a déjà une différence du point de vue du processus historique, et politique, en une *Épître paulinienne* (comme l'*Épître aux Éphésiens*) et le livre de l'Apocalypse qui, s'il partage des modes rhétoriques très proches, appartiennent pourtant à des traditions eschatologiques très différentes. Le langage de la guerre sature les deux livres, mais la tradition de l'apocalyptique juive revendique son pré-carré dans le christianisme par l'intermédiaire du livre de l'Apocalypse, quand les *Éphésiens*, au contraire, singularisent par son discours idéologique la particularité du christianisme vis-à-vis d'une certaine passivité face à l'oppression. Le diable, différemment présent dans ces deux livres, revêt plusieurs masques, plusieurs sens et enfin plusieurs fonctions. Nous avons souhaité constituer ces quatre fonctions selon l'intensification de deux aspects contraires : de la lisibilité du monde d'une part, et de l'adéquation entre les formes esthétiques et l'homogénéité de cette lisibilité d'autre part. Ainsi, le sens de ces quatre fonctions se déploie-t-il comme suit : il peut être question du registre de l'indéfini, du principe de l'opposition,

105 — BLUMENBERG, *op. cit.*, Cerf, 2007, p. 15.

de la démonstration et de l'exaltation du triomphe divin, et enfin d'un principe singulier, personnifié, le diable tel qu'il nous intéressera en littérature.

Ces quatre étapes — ou fonctions (que nous avons appelées par les quatre premières lettres de l'alphabet afin de ne pas *interpréter* d'une quelconque façon les jalons d'une telle lisibilité du monde) ne donnent pas une progression déterminée. Il ne s'agit pas d'une fonction A primitive vers une fonction D sophistiquée ; il s'agit de catégories des modes de polarisation de ce qu'on attend du diable dans son contexte. Le diable ne produit pas le signe exhaustif de l'état de la lisibilité du monde de son époque, il se contente, pour nous, d'être l'un des phénomènes visibles des modes d'effondrement de cette lisibilité (et nous reviendrons à l'image de la balise). La lisibilité elle-même ne doit pas être perçue ou perceptible comme la définition du monde ; « *la carte n'est pas le territoire* »¹⁰⁶ et la lisibilité est ce qui permet de représenter le territoire par la *possibilité* d'une carte. La lisibilité du monde, de même que les choix typographiques d'une carte, témoigne du territoire sans aucune neutralité : elle se découpe selon les sens et les besoins du sens qui jaillissent lors de la production de cette lisibilité. Toute représentation est conditionnée par les besoins de cette représentation.

Il ne serait pas convenable de faire de la métaphore de la lisibilité du monde une utopie. Les formes dans lesquelles cette demande de sens s'est trouvée neutralisée, mais aussi celles à travers lesquelles les hommes ont résisté à son nivellement et ressenti sa perte, doivent être présentées sur toute la durée de ce long processus historique. Qu'il vaille la peine de sauver de l'oubli les déclarations triomphantes ou furtives au sujet d'une réalité qui serait en quelque manière accessible comme ce qui se lit, cela ne laissera jamais établir d'une manière parfaitement objective.¹⁰⁷

Les quatre fonctions du diable procèdent donc nécessairement d'un geste dépourvu de neutralité. Nous cherchons à comprendre un phénomène dans la perspective de l'hypothèse qui est la nôtre : le diable puise, entre les XVI^e et XX^e siècles, ses formes, ses avatars, et même *les* logiques de ses fonctions littéraires, telles qu'elles ont guidé toute lecture métaphysique, dans le Nouveau Testament. Tout était déjà écrit dans le Nouveau Testament. Les différents âges de Faust (ou du satanisme¹⁰⁸), les différents modes du diable, sont tous déjà présents dans le Nouveau Testament, en

106 — Lire à ce sujet KORZYBSKI, *Une carte n'est pas le territoire*, Paris, L'Éclat, 2015, dont le sous-titre est *Prolégomène aux systèmes non-aristotéliens et à la sémantique générale*, et en particulier pp. 17-82. Notons que Korzybski réfère régulièrement aux travaux de Cassirer, notamment à son *Essai sur l'homme*, Paris, Minuit, 1975.

107 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2007, p. 16.

108 — Voir à ce sujet INTROVIGNE, *Enquête sur le satanisme*, Paris, Dervy, 1997, et plus précisément le découpage des trois « âges » du satanisme (origine ; classique ; contemporaine) pp. 12-16, que nous rapprochons des âges de Faust tels que les présente André Dabezies, *Des rêves au réel*, Paris, Champion, 2015.

tant que le Nouveau Testament lui-même est la synthèse composite de différentes traditions — philosophiques, esthétiques, mythiques. En recherchant ainsi un découpage dans ce qui pourrait paraître une homogénéité actancielle (le diable joue toujours un peu le même rôle, ses variations déclinent des nuances téléologiques de l'altérité), nous cherchons certes à saisir une intelligibilité la plus précise qui soit de la figure théologique du diable — ou de la figure du diable dans l'énoncé théologique — mais nous cherchons surtout à saisir le caractère hétérogène *mais rendu homogène à dessein* de ce qui se trouve dans l'ombre d'un dieu resplendissant. Le diable est donc le produit disparate de l'homogénéisation de l'énoncé politique à propos d'un besoin téléologique incessamment frustré. Ainsi toute lisibilité produit l'unité non pas du monde, mais du monde *selon le sens poursuivi*. C'est ce que l'on appellera la constitution d'un monde, ou l'acte de *faire-monde* (κόσμου, *kosmou*).

Un caractère essentiel du livre réside en effet dans son aptitude — quel que soit l'objet sur lequel elle s'exerce — à embrasser des éléments disparates et sans rapport entre eux, à rassembler ce que tout sépare, l'étranger avec le familier, pour finalement les saisir ou du moins prétendre les avoir saisis dans leur unité. [...] La nature, une fois figurée sous la forme d'un livre, est censée posséder déjà cette qualité d'un tout conçu d'un seul jet, elle est désormais jugée sur sa capacité à justifier cette unité réglée qui lui a été d'avance imposée dans le concept, en en faisant aussi l'objet d'un acte de discernement susceptible d'être appris et reproduit. Pour tempérer cette familiarité anticipée, il faudra ensuite ajouter une précision aussi fâcheuse que celle-ci : certes, la nature est un livre, mais un livre écrit en hiéroglyphes, en langage chiffré, en formules mathématiques — un livre paradoxal qui se refuse à avoir des lecteurs. On retrouve ici le propos de Sérenus Zeitblom qui, dans *Docteur Faustus* de Thomas Mann, prétendait avoir compris dès son jeune âge que « la nature extra-humaine est foncièrement illettrée, ce qui la rendrait à ses yeux tellement « sinistre ». ¹⁰⁹

Tout texte est « jugé » vis-à-vis de sa capacité à défendre et illustrer les modes de représentation dont il est le témoignage ; le mythe, en tant qu'il est mythe littéraire suivi, répond à cet impératif : évaluer dans le temps en fonction des éléments qui sont communs à ce que chacune de ses saisies défend dans le prolongement de ce qu'il défendait avant, et dans la perspective de ce qu'il pourra défendre ensuite. Le mythe de Faust ne déroge pas à cette règle organique, comme nous le verrons. La nature extra-humaine (*physis*) n'est pas tant l'objet qui nous intéresse ici que les modes de production et leurs produits de la nature humaine, et le diable comme l'une de ses créatures les plus

109 — BLUMENBERG, *Ibid.*, 2007, p. 22.

fondamentales dans un livre qui traite de tout ce que l'homme ne peut saisir du caractère infini du principe de nature, qu'il soit humain ou extra-humain. Les quatre fonctions du diable sous lesquelles nous avons choisi de regrouper toutes les occurrences qui évoquent la figure du diable, suivent donc cette lisibilité du principe de nature dans une perspective qui part de la nature extra-humaine et qui vient jusqu'à la nature humaine : du principe de l'indétermination jusqu'à la figure presque hypostasée, presque humanisée, d'un personnage auquel l'homme lui-même peut s'identifier, à partir duquel il peut se définir.

Le processus de détermination qui procède par accroissement infini, partant de la catégorie de l'inconnu pour aboutir dans la personnification du reconnaissable procède selon la même logique que celle par laquelle Descartes et Nicolas de Cues opposèrent au « professeur public (le scolastique) » le personnage qui « forme un concept avec des forces innées que chacun possède en droit pour son compte. » Un tel personnage s'arrache à la tradition scolastique et tente de repenser sur de nouvelles bases l'édifice de ce qui a déjà été pensé, ses causes, ses finalités. Préfigurant sans doute dans le champ des personnifications au modèle de la métaphore absolue, la notion de « personnage conceptuel » nous permettrait de réfléchir à l'empilement par stratification des motifs de l'indétermination : le personnage dissous l'image dont il est le réceptacle et ce faisant convertit en concept les éléments de sa métaphorologie.

L'idiot, c'est le penseur privé, par opposition au professeur public (le scolastique) : le professeur ne cesse de renvoyer à des concepts enseignés [...], tandis que le penseur privé forme un concept avec des forces innées que chacun possède en droit pour son compte [...] Voilà un type très étrange de personnage, celui qui veut penser et qui pense par lui-même, par là « lumière naturelle ». L'idiot est un personnage conceptuel. [...] D'où vient le personnage de l'idiot, comment est-il apparu, est-ce dans une atmosphère chrétienne, mais en réaction contre l'organisation « scolastique » du christianisme, contre l'organisation autoritaire de l'Église ? Est-ce qu'on en trouve déjà des traces chez Saint Augustin ? Est-ce Nicolas de Cuse qui lui donne pleine valeur de personnage conceptuel ? Ce pour quoi ce philosophe serait proche du cogito, sans pouvoir encore le faire cristalliser comme concept. En tout cas, l'histoire de la philosophie doit passer par l'étude de ces personnages, de leurs mutations suivant les plans, de leur variété suivant les concepts. Et la philosophie ne cesse de faire vivre des personnages conceptuels, de leur donner vie.¹¹⁰

L'arc des significations du diable se fera rapidement sous notre analyse le support d'un arc narratif. Non pas que nous allons interpréter de façon narrative le déplacement qui, de la fonction A procède

110 — DELEUZE & GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991, pp. 60-61.

par accumulation de sens jusqu'à la fonction D, mais que nous allons observer différents instantanés d'un véritable arc narratif dans les différents livres du Nouveau Testament. Le caractère de l'indéfini, le principe de l'altérité, l'argument du triomphe de Dieu, le personnage du diable enfin, sont autant d'étapes que le personnage final, véritable personnage conceptuel, porte en lui et prête à toute littérature. Ce produit diabolique est à la fois esthétique (selon la tradition de l'apocalyptique juive) et philosophique (ou théologique, selon la tradition de l'*Épître aux Éphésiens*).

Les figures n'ont rien à voir avec la ressemblance ni la rhétorique mais sont la condition sous laquelle les arts produisent des affects de pierre et de métal, de cordes et vents, de lignes et de couleurs, sur un plan de composition d'univers. L'art et la philosophie recourent le chaos, et l'affrontent mais ce n'est pas le même plan de coupe, ce n'est pas la même manière de le peupler, ici constellation d'univers ou affects et percepts, là complexions d'immanences ou concepts. L'art ne pense pas moins que la philosophie, mais il pense par affects et percepts. Ce qui n'empêche pas que les deux entités passent souvent l'une dans l'autre, dans un devenir qui les emporte tous deux, dans une intensité qui les co-déterminent.¹¹¹

Le diable passe souvent de l'activité poétique au discours normatif sur la nature, et c'est ce qui le rend à la fois intérieur et étranger au monde que le Nouveau Testament s'attache à rendre lisible. Dès lors le diable peut-il être à la fois le produit de l'art et de la philosophie, le moyen esthétique de produire du sens, le sens esthétisé, figuré, mais aussi l'intermédiaire qui permet au monde et à l'homme de s'interpénétrer. Procédant par « affects et percepts » mais aussi par concepts, l'homme entre en interaction avec son intelligibilité du monde par la question que ne cesse de poser et de décliner la variabilité de la figure du diable. Dès lors, le diable passe-t-il pour être le produit de sa propre production mythodynamique : il est le lien par lequel les liens structurels peuvent être interrogés.

Le monde, bien qu'il soit le langage du Créateur, ne se laisse pourtant pas réduire à un simple "moyen" d'expression ou de communication. Que sa lisibilité puisse donner lieu à de fausses interprétations oblige à introduire le schéma de la dissociation spatiale : c'est seulement parce que *là* un sujet infini, *ici* un sujet fini se font face comme des étrangers que l'on s'avise de chercher le tiers qui établira entre eux un lien et leur permettra de se connaître. Cette fonction médiane, venant se substituer à un rapport d'union intime, réclamait une instance chargée de sens. Il fallait, après avoir regardé, qu'on pût détacher et emporter quelque chose qui aurait existé aussi bien si on avait pas regardé. C'est le problème de la vision et de la description qui se profile. La description se donne pour le

111 — *Ibid.*, p. 64.

résultat et la quintessence de la vision, alors qu'elle n'est qu'une instruction pour amener l'interlocuteur à produire et identifier sa vision propre. Aucune description n'apporte ce qu'apporte la vision. Elle ne fait qu'aider autrui à accéder lui-même à l'intuition que la description "promet".¹¹²

Cette synthèse de la forme que peut prendre la médiation entre la conscience infinie et la conscience finie nous permet d'interpréter le Nouveau Testament sur trois registres : narratif, téléologique et philosophique. Narratif, parce que la description dont parle Blumenberg permet à l'homme de se situer vis-à-vis de la lisibilité du monde. Le corpus biblique, en tant qu'il est ainsi fixé (canon), décrit un monde qui intègre les eaux, la terre, le ciel, les puissances cosmiques alliées et hostiles, et le rôle que doit y jouer tout individu. C'est un récit pratiquement épique dans lequel le sujet s'inscrit afin de participer à ce monde tel qu'on peut le lire. Il n'y a de ce point de vue aucune ambiguïté sur le statut de l'humanité : il est de son intérêt de viser au Salut, il est de son intérêt de participer à cette guerre cosmique en choisissant le camp de Dieu — ce faisant, en acceptant la première mort, l'humanité se promet à la vie éternelle. Toute la dialectique néotestamentaire consiste à encourager les individus à prendre part au sens de cette description, et à l'interpréter correctement. Téléologique ensuite, parce qu'il se pourrait que les hommes soient trompés s'ils donnaient une quelconque foi aux paroles et aux promesses de celui qui, pourtant, ne peut rien dire ni promettre qui soit comparable au salut divin. La puissance de Dieu, sa grâce, ne s'étend pas au domaine de celui qui a déchu : la vie du diable est la mort véritable selon le précepte divin, et les hommes qui le suivraient ne connaîtraient pas la vie éternelle. Leur destinée s'arrêterait à leur vie terrestre. Il y a donc un enjeu téléologique capital puisqu'il s'agit de saisir ce qui appartient au sens de l'existence de l'homme comme créature de Dieu et ce qui appartient au sens de l'épreuve pour obtenir de mériter la grâce. Philosophique enfin, parce que le diable accumule les différentes strates de significations et des modes de signification qui permettent de dynamiser la lisibilité chrétienne du monde. En effet, si le récit chrétien est celui du Christ, son argument philosophique est celui de l'opposition du Christ à un agent qui permette de rendre compte de sa nécessité. Autrement dit, le principe tiers qui permet d'exalter le triomphe de Dieu vis-à-vis des hommes — c'est-à-dire l'impératif moral et social d'accomplir le télos divin —, et de réconcilier le monde tel qu'il est indéfini et chaotique avec l'entendement humain fini, passe par les oppositions systématiques entre le Christ et l'archétype de l'altérité. Toutefois cet archétype évolue en fonction de la progression de

112 — *Ibid.*, 2007, p. 165.

la lisibilité du monde : indéfinition, principe d'opposition, exaltation du télos chrétien, personnification de l'eschaton.

C. Les quatre fonctions de la figure diabolique

1. Fonction A : le registre de l'indéfini

La fonction A pourrait correspondre au fait de tracer un cercle dans le sable et de l'appeler « idée du diable » de la façon la plus abstraite et la plus floue possible, afin d'y déposer, voire d'y entasser, tout ce qui, dans l'horizon des connaissances, ne serait pas conforme à la compréhension que l'homme se fait de Dieu, ainsi qu'à la vie en conformité avec la puissance de Dieu, et donc du monde comme ensemble forgeant les règles de l'effectivité du concept de réalité. Comme régime de l'indétermination, le registre du démoniaque permet de garantir l'homogénéité du cosmos. Tout ce qui se trouve de disparate et de paradoxal à l'intérieur de la structure logique qui constitue le monde tel que le commande l'impératif téléologique peut-être, dès lors, écarté et ses implications suspendues, à l'extérieur de toute exigence dialectique. À ce stade, au stade de la fonction A, le registre du démoniaque autorise à ne pas rechercher plus avant les causes et les motifs de domaines problématiques. La garantie par laquelle Descartes associe l'homme et le monde — Dieu — se trouve ainsi renversée par la pratique de la fonction A : garantir l'homogénéité des éléments hétérogènes dans le cosmos. Ainsi, nous dit Blumenberg :

La réalité donnée ne devient fiable qu'à travers une garantie dont la pensée s'assure selon une procédure métaphysique variable, car c'est ainsi seulement qu'elle peut éliminer le soupçon d'une tromperie immense du monde qu'elle serait incapable de déchiffrer par ses propres forces.¹¹³

Cette garantie que donne Dieu nous permet de dire avec Blumenberg que la confiance donnée par l'homme évacue par le champ du démoniaque tout ce qui pourrait mettre en question la garantie divine. Cette sorte de pacte par lequel Descartes fonde la garantie du sujet, et à laquelle Kant s'opposera, affirme le concept de réalité, sa stabilité et sa pérennité, tant que le démoniaque n'est qu'un dérivé problématique impliqué par le rapport entre conscience infinie et conscience finie. C'est d'ailleurs par cet épisode dans l'histoire de la philosophie, que Mikhaïl Boulgakov fait commencer son propre roman sur le diable à travers une discussion entre quelques personnages, dont « l'étranger », qui n'est autre que Woland, c'est-à-dire l'un des deux modèles majeurs du diable du troisième âge de Faust, le Faust moderne. Après de rapides échanges sur l'athéisme et les

113 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2012, p. 41.

preuves de Dieu chez Kant et Descartes, Woland interroge ses interlocuteurs à propos du retrait de la garantie divine :

« Mais voici quelle est la question qui me tracasse : si Dieu n'existe pas, alors, dites-moi, qui est-ce qui gouverne la vie humaine, et plus généralement l'organisation des choses terrestres ?

- L'homme, bien sûr », répondit Bezdomny du tac au tac avec irritation, à la question assez peu claire, reconnaissons-le, de l'étranger.

« Je vous demande pardon », rétorqua l'inconnu d'une voix douce, « pour être en mesure de gouverner, vous avez beau dire, il fut avoir un plan précis portant sur une durée qui soit malgré tout d'une certaine ampleur. Or, je me permets de vous le demander, comment l'homme serait-il en mesure de gouverner, alors qu'il est non seulement dans l'incapacité d'établir un plan quelconque sur une durée même ridiculement brève — disons un millier d'années —, mais qu'il ne peut même pas se porter garant de son propre lendemain ? »¹¹⁴

Les nombreuses allusions par lesquelles l'auteur russe annonce la spécificité de cet « étranger » (qui est identifié comme professeur et historien spécialiste de magie noire dans les pages suivantes), nous permettent de soutenir la démonstration d'un concept de réalité comme produit de l'alliance entre Dieu et les hommes, dont le démoniaque, au titre de la fonction A, serait une sorte de soupape. La souplesse conceptuelle que permet l'esthétisation du registre démoniaque soutient la forme du cosmos, c'est-à-dire la lisibilité du monde comme concept de réalité homogène, et donc les aspects hétérogènes sont autant d'autres mondes possibles dans la perspective de la cohérence du monde central. Dès lors, le démoniaque cristallise avec la fonction A la logique même de la résistance à la lisibilité totale, par laquelle le concept de réalité se soustrait comme totalité achevée, et est maintenu dans l'ordre de l'indéfini. Ce volet dynamique du concept de réalité, la fonction A, devient la garantie de la possibilité d'une lisibilité du monde : c'est parce qu'elle est non finie, inachevée, son infinitude inépuisée, que cette lisibilité produit du texte.

Un dernier concept de réalité reste à commenter ici : il est basé sur l'expérience d'une *résistance*. Dans ce concept de réalité, l'illusion est comprise comme le rêve d'enfant du sujet, l'irréel comme la menace et la séduction du sujet à travers la projection de ses propres désirs, et en conséquence, antithétiquement, *la réalité comme ce dont le sujet ne dispose pas*, ce qui lui oppose de la résistance, et ce non seulement comme expérience de l'émotion, de la masse amorphe, mais aussi et par une ultime accentuation sous la forme logique du *paradoxe*. Ce concept de réalité à affaire, par exemple, avec le fait que le

114 — BOULGAKOV, *Le Maître et Marguerite*, dans *Œuvres II*, Paris, « Pléiade », Gallimard, 2004, p. 393.

paradoxe a pu devenir la forme de témoignage préféré de la théologie, qui voit justement dans la contrariété et le caractère choquant du contenu logiquement inconsistant le signe de reconnaissance d'une réalité ultime, obligeant le sujet à se soumettre et l'invitant à l'abandon de soi. La réalité est ici ce dont on ne dispose absolument pas, ce qui ne peut être soumis, en tant que pur matériau, à la manipulation et, par là même, à des manifestations phénoménales en permanence changeantes [...].¹¹⁵

Dans ce processus d'abandon, ce que la théologie entend comme attribut de la foi trouve une forme de récompense par la version de la fonction A : il y a certes abandon de soi, mais le démoniaque récompense l'intelligence du sujet, en tant que la *théologie* reconnaît qu'elle ne peut pas tout expliquer. Assumant cela, elle peut exiger de l'intellect qu'il la suive sur tout ce qu'elle explique ; et le démoniaque se fait actualisation de la garantie de la lisibilité du monde. Il s'agirait donc d'une catégorie qui caractériserait tout ce qui appartient au registre de l'ambiguïté et de l'indétermination, fonctionnant à la fois comme moyen de récupération de tout ce qui n'intègre pas l'efficacité des théories de la connaissance (du « *donné* » considéré comme produit de la Création), et comme élément qui permet de fortifier lesdites théories.

La distinction entre récit véridique et récit fictionnel, d'une part, et [la] tripartition des phénomènes naturels, d'autre part, s'articule de la façon suivante : la variabilité des critères de fictionnalité recoupe en partie la variabilité de la définition du préternaturel. Le préternaturel est ce *no man's land*, cette frontière vague et constamment renégociée entre le naturel et l'impossible, où se joue le statut ontologique de la fiction. [...] Notre hypothèse est donc que le décret de fictionnalité ou de non fictionnalité dépend de la conception de la nature qu'adopte chaque auteur, car elle détermine ce qu'il admet comme relevant du possible ou de la fiction.¹¹⁶

Le préternaturel — qui concerne ce qui est en marge des lois naturelles, « *comme dépassant les possibilités d'une nature donnée* »¹¹⁷ — recouvre en un sens le domaine de la fonction A tel que le réflexe épistémologique du Nouveau Testament se manifeste : est apparenté à ce domaine, dans lequel possible et fiction s'interpénètrent, le caractère du démoniaque au sens le plus indéterminé possible. Quand Boulgakov donne la parole à Woland, il s'agit précisément de donner la parole au *questionnement* supposé par l'existence du diable, et supposé même par le régime de l'indétermination

115 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2012, pp. 44-45.

116 — AÏT-TOUAT & BLANCKAERT, « Le démon de la littérature » dans Françoise Lavocat, Pierre Kapitaniak et Marianne Closson (dir.), *op. cit.*, 2007, p. 99.

117 — LALANDE, « Préternaturel » dans André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2010, p. 822.

dans la lisibilité chrétienne du monde sur laquelle elle ne parvient pas elle-même à trancher. Outre les différentes interprétations littéraires, le statut du diable, ses moyens, sa puissance, sa *figure*, est un problème théologique majeur demeuré irrésolu. Cela ne signifie pas que l'exégèse — patristique ou scolastique — ne s'en est jamais préoccupée, mais que le diable a gardé son caractère d'indéfinition irréductible et peut-être propre au monde du préternaturel. Woland lui-même manque d'être convaincu par ses interlocuteurs de sa propre inexistence, interlocuteurs qui sont les archétypes des agents intellectuels du système total du stalinisme :

« — Vous savez à qui vous parlez en ce moment, chez qui vous vous trouvez ? Demanda Woland à l'arrivant.

— Oui, répondit le Maître, j'avais pour voisin dans la maison de fous ce petit gars, cet Ivan Bezdomny. Il m'a raconté sa rencontre avec vous.

— Mais oui, mais oui, en effet, répondit Woland, j'ai eu le plaisir de rencontrer ce jeune homme aux étangs du Patriarche. C'est tout juste s'il ne m'a pas rendu fou moi-même en s'obstinant à me prouver que je n'existait pas ! Mais vous, vous le croyez que je suis réellement moi ?

— Bien obligé..., dit le nouveau venu ; mais évidemment, il serait beaucoup plus rassurant de vous considérer comme le fruit d'une hallucination. Pardonnez-moi", ajouta le Maître, conscient de son impair.

— « Faites, faites, après tout, si cela doit vous rassurer », lui répondit poliment Woland.

« Non, non ! » dit Marguerite effrayée, et elle secoua le Maître par l'épaule. « Ressaisis-toi ! C'est réellement lui qui est en face de toi ! »¹¹⁸

Le Maître, probable projection de Boulgakov lui-même dans la fiction de son propre salut, doute tout de même de se trouver en présence du diable. C'est Marguerite qui lui affirme que Woland est bien qui il est, Marguerite qui n'est plus simplement humaine et qui est déjà entre le monde des hommes et le monde diabolique. Le nœud de ce rapide passage du *Maître et Marguerite* précède de peu l'apparition, ou la récupération, du manuscrit du Maître sur Ponce Pilate par l'entremise de Woland et de ses familiers. L'acte créateur du personnage principal est par là précédé du statut problématique du concept de réalité : la fiction du Maître (qui est le récit de la chute puis du Salut de Ponce Pilate) présuppose la fiction du diable. Lorsque nous disons que la fonction A pose le problème de l'interpénétration entre le possible et la fiction, nous proposons en fait que la fiction et le possible soit deux pactes de lisibilité du monde tout aussi valables l'un que l'autre. La fiction suppose le recours au merveilleux, aux actes extraordinaires, le réel recours au strict agencement

118 — BOULGAKOV, *op. cit.*, p. 694

des évènements. À cet interstice le Nouveau Testament tire le régime singulier de sa constitution : il mêle les évènements (la *description* dont parle Blumenberg) à la promesse du Salut. La diégèse du roman de Boulgakov ne cesse d'entrecroiser ces deux voies, et le récit s'édifie ainsi comme une succession d'évènements où le merveilleux donne à l'auteur les arguments de son salut, dans une trame constituée d'évènements historiques. Woland au statut problématique siège donc à plusieurs reprises dans la fonction A telle que nous allons la présenter maintenant.

a. « Béelzéboul », ou la première esquisse du cercle dans le sable

Ainsi qu'un épouvantail ou une étiquette sur un rayonnage, Béelzéboul n'est pas tant un démon en soi que le nom donné par la superstition démonologique juive à un phénomène : l'effroi suscité par l'inconnu et l'étrangeté. Ces deux domaines paraissent être habités par les formes démoniaques du surnaturel depuis des temps ancestraux :

Again, these whereabouts of demons illustrate the very liminal nature of demons : Being neither real gods, nor humans, and not animals either, they do not belong to heaven, but have no permanent place on earth either, they can reside in the netherworld but have to leave it frequently, they are both foreigners and autochthons, bound and chased away to west and east alike — they are the very essence of being in between : they are everything and nothing, everywhere and nowhere, mighty yet achieving nothing. Demons, therefore, represent what is irrational and unforeseen in an otherwise all too orderly cosmos.¹¹⁹

Il s'agit d'un premier réflexe mythique de classification intuitive, précédant l'approche rationnelle ou déductive de la lisibilité du monde. Cette indexation du phénoménal à l'ordre du « démoniaque » est une catégorie de l'expérience esthétique du monde pour tout phénomène malfaisant, incertain, indéfini, fluctuant, que nous rapprochons du *champ phénoménal de l'ambigu*. Il s'agit moins d'une catégorie déterminée que d'une catégorie du rapport de la conscience au *comment* de l'indéterminé. Une telle approche souscrit à l'analyse structurelle par laquelle Cassirer étudie l'économie du savoir entre langage et mythe à travers l'exemple du mot « mana » :

Car le mana n'est pas propre à tout ce qui est doué de vie et d'âme, mais seulement à ce qui possède pour une raison quelconque un pouvoir d'agir élevé, extraordinaire, mais par ailleurs il est propre à de simples choses, dans la mesure où elles se distinguent par

119 — HEEBEL, « Mesopotamian demons — Foreign and Yet Native Powers », dans *op. cit.*, 2017, p. 29.

quelque forme rare qui excite l'imagination mythique et qui place ces choses en dehors du domaine de l'habituel. Il en découle que le concept de mana et les concepts qui lui correspondent ne désignent pas un groupe déterminé de choses, qu'elles soient animées ou inertes, "physiques" ou "spirituelles", mais que ce concept exprime bien plutôt un certain "caractère" qui peut être adjoint aux contenus les plus divers de l'être et des événements, dans la mesure où ils éveillent l'"étonnement" mythique, dans la mesure où ils se distinguent de ce qui est familier, habituel, et "moyen". [...] À partir de telles significations, qui sont pour nous totalement étrangères les unes aux autres, on ne peut trouver une unité qu'en la cherchant dans une certaine manière d'appréhender les choses, et non dans un contenu déterminé. Ce n'est pas le "Quoi ?" Mais le "Comment ?" Qui est ici décisif ; ce n'est pas tant le genre de ce qui est remarqué que la manière de remarquer, sa direction et sa nature qui importent. Le mana et les concepts qui lui correspondent n'expriment pas un prédicat fixe et déterminé ; mais on peut reconnaître en lui une forme particulière et persistante de l'attribution.¹²⁰

De même que l'usage du mot mana n'est pas le « Quoi ? » mais le « Comment ? », l'usage de Béalzéboul dans le Nouveau Testament permet la correspondance d'un chef des démons, d'une concertation démoniaque sur une figure du panthéon préexistant au christianisme : Béalzéboul deviendrait donc le nom de la catégorie de ce qui est démoniaque. Dans Mt 10,25, lors de l'« Annonce des persécutions », le terme *Béalzéboul* sonne comme une qualité, au sens le plus neutre du terme : « *Au disciple il suffit d'être comme son maître, et au serviteur d'être comme son seigneur. Puisqu'ils ont traité de Béalzéboul le maître de maison, à combien plus forte raison le diront-ils de ceux de sa maison !* »¹²¹. Ce serait donc à la fois un usage du terme par Jésus lui-même, et sa condamnation sur le plan théorétique : Jésus condamne l'erreur des Pharisiens, qui confondent l'étranger avec le « maître de maison ».

Dans l'épisode « Jésus et Béalzéboul » (Mt 12,24 et 12,27) nous sommes en présence d'un usage rhétorique, par les pharisiens eux-mêmes, pour disqualifier l'origine du pouvoir de Jésus : « *Celui-là ne chasse les démons que par Béalzéboul, le chef de démons* » (Mt 12,24).

Nous retenons de ce premier traitement du terme *Béalzéboul* l'idée d'un questionnement sur les autorités qui commandent aux démons, sur la catégorie mécanique des modes de fonctionnement de la nature, sur les moyens de se défaire de l'emprise du démonique, et sur la classification à la fois théologique et cosmologique de leur différentes manifestations. Le mot Béalzéboul n'est pas un nom, mais un terme. Voilà ce que montre l'association par les Pharisiens du pouvoir du Christ à un « chef des démons » : ils accusent sa magie d'appartenir à l'ordre du démoniaque, de l'indéterminé ;

120 — CASSIRER, *Langage et mythe, à propos des noms de dieux*, Paris, Minuit, 1973, pp. 84-85.

121 — TOB, pp. 2124-2125, épisode correspondant à Mc 3,22-30 et Lc 11,14-23.

mais cette association manifeste aussi leur « effroi » devant l'incompréhensible, « effroi » qui les rend prompts à donner une intelligibilité, fût-elle précipitée, aux actes de Jésus. À la tentative des Pharisiens d'intégrer le Christ dans le champ de l'ambiguïté, celui-ci s'en dégage par la revendication, la répétition, l'affirmation du pouvoir absolu dont son propre pouvoir découle. L'appellation de « Béelzéboul » comme étiquette, si l'on veut, répond à ce besoin de *nommer* un fonctionnement qui n'a pas encore de nom : la catégorie de l'ambiguïté.

b. Émergence des critères pour une démonologie

De telles étiquettes, ou *noms*, permettraient-elles de ramasser un nuage phénoménal autour d'un seul point de gravité signifiante, simplifiant la multiplicité du réel à des fins d'intelligibilité. Si le besoin d'une étude des noms (c'est-à-dire, du phénomène de concentration du langage autour d'une unité de sens unique et identifiable) préexiste largement au christianisme — notamment visible dans l'apocalyptique juive —, la systématisation de cette pratique en une ébauche de science des noms (domaine de l'angéologie et de la démonologie) et l'étude de leurs variations ne viendront que plus tard, par les « *questions disputées* » (la *disputatio*) de la scolastique, à partir du XII^e siècle. Spéculer sur les modes d'action, les origines et la corporéité des anges et des démons prolonge l'enquête antique de compréhension du phénoménal : à partir de ce dont l'existence intermédiaire est pensée pour faire le lien entre le céleste divin et le terrestre humain, c'est encore les formes du *cosmos* qui sont étudiées ; partant, les conditions de la lisibilité du monde. Le terme de « Béelzéboul » comme catégorie de l'inconnu encore indéterminé rencontre toute une tradition du dernier Moyen-âge (à partir du XII^e siècle) qui va consister à interroger systématiquement les modes d'intelligibilité potentielle du processus démoniaque *tel qu'il est déduit* de l'économie entre le principe humain et le principe divin.

« Béelzéboul » est alors *une* étape, un « degré » de la caractérisation du démoniaque, de l'étrangeté, de cet « effroi » contre lequel s'édifie le mythe, et peut-être son socle dans le sable. L'objet d'une étude herméneutique de la figure du diable ne consisterait pas à viser une réponse immobile et définitive, mais envisagerait plutôt de décrypter chaque point d'un laçage problématique dans l'histoire de cette figure. Aussi actif que le mythe de Faust, voire plus encore, également lié d'une certaine façon à la culture chrétienne du démoniaque, le mythe de Prométhée est l'un des supports privilégiés qui permette de réfléchir aux implications d'une épistémologie du mythe : « *L'histoire de Prométhée ne répond à aucune question sur l'homme, mais elle paraît*

renfermer toutes les questions qu'on pourrait poser à son propos »¹²², écrit Blumenberg, et l'histoire de Prométhée, en tant qu'elle est le véhicule mobile d'une structure de sens évolutive, pourrait être interrogée à chaque étape de sa progression. Voilà ce qui conduit notre perspective depuis les premières occurrences néotestamentaires de la fonction A jusqu'aux littératures modernes du mythe de Faust. C'est l'hypothèse à partir de laquelle on interroge le mythe qui induit toute réponse que l'on en obtiendrait ; c'est en dessinant la carte que l'on réduit le phénoménal disparate du territoire¹²³.

On peut comprendre au mieux cette plurivocité du mythe à partir du modèle de l'« ajustement symbolique » de l'histoire racontée et de l'action expliquée. L'histoire doit faire ses preuves dans l'interprétation de l'action, mais l'exigence d'un « ajustement » y est pour peu de choses, car on peut la satisfaire arbitrairement de diverses façons. L'histoire doit faire apparaître l'action à laquelle elle est attribuée comme tellement significative que sa manifestation s'en trouve justifiée.¹²⁴

En cherchant à motiver l'apparition d'un phénomène qu'il juge particulièrement signifiant dans l'histoire du mythe, l'historien peut avoir tendance à *interpréter* la spécificité axiologique de ce qu'il perçoit. Autrement dit, la représentation que l'on a déjà du phénoménal risque d'influencer le traitement que l'on envisage de faire, et peut même influencer nos conclusions avant même que nous ayons considéré la singularité spécifique de l'objet en soi. Nous plaquerions ainsi sur le phénomène ce que nous anticipons des motifs de son apparition et souffririons de ce que l'on sait déjà. Ainsi plutôt que de dire, tout à fait vierge de toute connaissance : « le matin se caractérise par le retour de la lumière », nous dirions : « c'est le matin *parce que* le soleil se lève ». Donnant au soleil un caractère actantiel (c'est parce qu'il fait l'acte de se lever que la lumière revient), nous imputons à un phénomène astrologique appartenant à l'ordre de la *représentation*, la causalité de ce que nous observons. Il faut bien se garder d'agir ainsi dans l'analyse des formes de la connaissance : Prométhée ne *répond pas* à nos questions, mais il est le véhicule idéal, du fait de ses caractéristiques et de son histoire, pour les questions que son récit suscite en nous, et il incarne bientôt l'archétype de nos réponses. S'il a répondu à des questions par le passé, et s'il continue d'en susciter des très semblables en nous, c'est autant du fait de l'historicité de son récit que des particularismes de ses attributs narratifs. Nous proposerons que la question soulevée par la fonction

122 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, p. 70.

123 — Lire sur le sujet Korzybski, *op. cit.*, 2015, voir *supra* note 106, p. 74.

124 — BLUMENBERG, *Ibid.*

A sera reprise et déployée par l'exégèse scolastique médiévale, avec des auteurs comme Thomas d'Aquin, Pierre de Jean Olivi ou Richard de Mediavilla, qui nous permettront d'esquisser une intelligibilité de la notion de « Mal », tout en inspectant les conditions de possibilité du démoniaque à l'intérieur d'un cosmos établi, et garanti, par Dieu. Les insuffisances de ces réponses aideront à voir l'épuisement de cette lisibilité du monde, de sorte que bientôt, une nouvelle cosmologie devra s'exhumer des formes de l'inintelligible qui résistent au programme de la Renaissance. Le caractère du terme « Béelzéboul » préfigure à la démonologie, qui reste longtemps la science de l'expérimental vis-à-vis des science de la nature, et annonce peut-être toute ambition épistémologique qui choisit d'enjamber le cercle de la connaissance autorisée.

À observer l'usage de « Béelzéboul », nous pourrions tout à fait nous méprendre en insistant sur l'importance de ce démon dans la pandémonie contemporaine à la rédaction des évangiles, et construire, en fait de toutes pièces, une équivalence par glissement entre Satan et ce fameux Béelzéboul. Nous pourrions aussi expliquer que c'est là « l'ancien nom du diable chrétien » ; plus encore, nous pourrions faire du nom christianisé de Béelzéboul, Belzébuth, l'avatar d'un syncrétisme qui mélangerait tout, de sorte qu'il servirait de navette entre l'ancien et le nouveau mondes. Après le XI^e siècle, Belzébuth est un faune à tête de bouc, dont on connaît une large iconographie autour des Sabbats des sorcières, et dont la fertilité mythologique est très en vogue aujourd'hui, depuis le XVII^e siècle et l'époque des bûchers de sorcières. Mais ce Belzébuth n'a pas grand chose à voir avec « Béelzéboul », le « seigneur des fumiers » ou « seigneur des mouches ». Pourtant, le terme hébreu « Bêl/Baal » (seigneur) était « pour les hommes le dispensateur des biens et des maux » : il renvoyait à un dieu sémitique majeur. Les assyro-babyloniens en disaient que c'était « *lui notamment qui, dans un jour de colère, fit pleuvoir le déluge pour anéantir la race humaine. Mais il n'hésite pas non plus à intervenir pour délivrer la terre des monstres qui l'infestent. Témoin sa lutte avec les dragons.* »¹²⁵ Nous pourrions ainsi faire coïncider notre lecture de la stratification des schèmes mythologiques à ce que nous aurions retenu de significatif sur le diable aujourd'hui, en nous contentant de nous satisfaire de l'emboîtement des implications religieuses. Piège que la rigueur herméneutique se doit de repousser afin de ne pas tomber dans le travers d'un raisonnement par inversion de la causalité, « découvrant » la réponse dans l'intention qui présida à la question.

Pour ce qui nous concerne, le centre de nos enjeux porte sur la question d'une proto-démonologique, préfigurée ici par Béelzéboul, et consiste à nous demander ce que signifie, dans le

125 — GUIRAND, « Bêl », « Les grands dieux », dans Félix Guirand et Joël Schmidt, *Mythologie Assyro-Babylonienne, Mythes et mythologie*, Paris, Larousse, 2008, p. 75.

christianisme primitif encore balbutiant, la place du démoniaque. Ce que David Frankfurter résume par une perspective interrogative de la *fonction* mobilisée par le besoin de rédiger de tels index, catalogues, inventaires démonologiques :

À quoi cela sert-il d'élaborer des démonologies ? Quelle fonction cet acte remplit-il dans la constitution des « cultes » démoniaques ? Le phénomène n'est certainement pas nouveau. Mais dans l'histoire de la démonologie, la construction de tels ordres hiérarchiques ne semble pas avoir fait l'objet d'une volonté soutenue et continue. Elle fut plutôt le résultat d'une inclination, exprimée à la base par des communautés villageoises, à « situer » la malchance (qu'elle soit réelle ou simplement possible) : on situe cette dernière dans le paysage [...], dans le temps [...], ou en référence à la faune locale [...]. Les esprits de la malchance ainsi situés et conceptualisés ne sont pas mauvais, au sens où nous employons habituellement ce mot, mais plutôt ambivalents : ils sont capricieux, souvent méchants, mais aussi capables de retenue, voire influençables.¹²⁶

Cela n'est certes pas suffisant dès lors que l'on cherche à saisir fondamentalement le mouvement qui a pu présider à la démarche démonologique, mais permet toutefois de singulariser le geste intellectuel, mythico-religieux, dont procède un tel réflexe catégoriel.

c. L'amorce d'un discours sur les causes : la lisibilité du monde

L'ambivalence de ce monde de l'indéfini représente le caractère le plus vague d'une classification en cours d'édification. C'est à l'intérieur de cette idée d'un cercle axiologique, que l'on retrouve une occurrence du terme « Chef (Prince) des démons », en Mt 9,34¹²⁷ et c'est alors une récurrence de ce que recouvrait le terme Béalzéboul : lors de la « Guérison d'un possédé muet », les pharisiens justifient le pouvoir de Jésus sur les démons par un pouvoir sur leur chef, et renvoient l'explication de la puissance de Jésus à son appartenance à l'ordre démoniaque, plutôt que de lui reconnaître la moindre accointance avec Dieu. Là encore, l'usage de ce terme au titre du phénoménal démoniaque devient l'argument d'une dialectique théologique : si Jésus tient son pouvoir sur les démons par une quelconque délégation d'un pouvoir de leur chef, alors il ne saurait être l'envoyé de Dieu et l'intermédiaire entre les hommes et Dieu.

Il en va de même pour deux usages de « Satan » au sens de la fonction A, qui injectent cette fois l'idée d'une adversité interne à un principe. Toutefois, il ne s'agit pas encore d'une opposition

126 — FRANKFURTER, « Le mal et ses complots imaginaires » dans *Le Diable, Terrain* n°50, Paris, 2008, p. 19.

127 — TOB, page 2118, épisode correspondant à Lc 11,14-15.

entre deux grands principes cosmogoniques — il s’agira là de la fonction B — mais bien d’une confrontation interne au seul principe de l’indéfini du démoniaque. Jésus répond à ses interlocuteurs que le démoniaque, tout multiple qu’il soit ou qu’il puisse être, est nécessairement homogène dans ses intentions : « *Si donc Satan expulse Satan, il est divisé contre lui-même : comment alors son royaume se maintiendra-t-il ?* » (Mt 12,26¹²⁸). Lors de cette confrontation de Jésus avec l’engeance démoniaque, l’usage que fait Jésus du terme « Satan » est rhétorique : il n’est pas défini et le messie l’emploie non pour caractériser un personnage mais pour identifier une façon de lire le monde. Ainsi donc, demande-t-il, si son pouvoir émanait du chef de l’ordre phénoménal du démoniaque, pourquoi le dirigerait-il contre la pérennité de cet ordre phénoménal ? En outre, employant le terme « Satan », Jésus saisit l’intelligibilité des pharisiens pour la faire entrer dans une compréhension chrétienne, en laquelle le phénoménal démoniaque est un phénoménal appartenant à l’ordre du monde tel que Dieu l’a créé. Ces mots de Jésus préparent ainsi le terrain pour la scolastique des XIII^e et XIV^e siècles qui vont œuvrer, bien avant la *théodicée* de Leibniz, à concilier la compréhension d’un monde *créé* (émanant donc de l’omnipotence omnisciente de Dieu) avec l’existence du mal : le phénoménal démoniaque est inférieur au phénoménal divin qui le contient. Ici, et par son usage du terme « Satan », Jésus classe donc la valeur du « phénomène ambigu » et donne l’explication du pouvoir qu’il exerce sur lui. Il balaie toute résistance d’une épistémologie des phénomènes démoniaques dans la lisibilité du monde et annonce une dialectique de la théologie christique. Les pharisiens usent du nom générique « Béalzéboul » pour désigner une catégorie d’êtres malfaisants, mais Jésus préfère l’identifier un foyer antagoniste à l’ordre divin, Satan, désignant sa place sous la règle de Dieu.

d. L’implication démonstrative de la rhétorique du vraisemblable

Ailleurs, dans l’*Évangile de Marc*, Jésus incarne une fonction messianique qui s’exprime par la connaissance des causes, et que l’on observe lors de l’épisode de la « Guérison d’un démoniaque dans la Décapole » et notamment en Mc,8-9 : « *Car Jésus lui disait : “Sors de cet homme, esprit impur !”*. 9Il l’interrogeait : “Quel est ton nom ?”. Il lui répond : “Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux” »¹²⁹ (Mc 5,8-9). Jésus *interroge* l’esprit impur, signe particulier, unité dans le nuage phénoménal du démoniaque, et lui somme de s’identifier ; c’est-à-dire qu’il y a là une confrontation potentielle entre deux voix particulières, Jésus et un démon ; mais la voix du démon

128 — TOB, pp. 2124-2125, épisode correspondant à Mc 3,22-30 et Lc 11,14-23.

129 — TOB, Mc 5,1-20, page 2179, épisode correspondant à Mt 8,28-34 et Lc 8,26-39.

se soustrait à toute définition. L'injonction de Jésus renouvelle l'acte créateur de la Genèse lors duquel Dieu créa à partir du Verbe : par le Verbe, Jésus ordonne et, par le Verbe, le démon *doit* répondre. Bien évidemment, le démon qui habite l'homme de son impureté se soustrait autant que possible à l'ordre. Car s'il répond tout de même, il ne consent à le faire que par une lapalissade : il s'identifie par la multiplicité. Nécessairement soumis à l'ordre du divin incarné par le messie, il se permet toutefois de négocier avec les limites de sa soumission, fuyant autant que possible par le travers du phénomène de l'ambigu, et mêle l'un (« mon nom ») au multiple (« car nous sommes »), rappelant la fracture ontologique primordiale qui est au cœur de la métaphysique panhellénistique dans le traitement de la représentation (synthétique) du « donné » phénoménal (du multiple).

Il y aurait en outre deux problèmes qui se poseraient si l'on avait voulu inclure « Légion » ou « esprit impur » dans les occurrences que nous analysons. Tout d'abord, cela équivaldrait au fait de considérer les exorcismes comme des hypostases démoniaques, et les démons qui utilisent les hommes comme des sortes de portes d'entrée deviendraient les arguments d'une proto-personnification démoniaque systématique, indépendamment de toute considération sur le plan de l'édifice démonologique. Or les démons, une fois exclus du corps de leurs hôtes, une fois l'individu exorcisé, disparaissent bel et bien. Ils ne connaissent pas d'activité indépendante et ne jouissent d'aucune mêmeité. Il faut attendre les fictions modernes, et notamment dans la pratique cinématographique, pour que les démons investissent des « possédé(e)s », dont ils peuvent sortir, parfois pour retourner *dans* une autre proie, parfois pour exprimer leur propre *corporéité*¹³⁰. Il s'agit peut-être d'un usage périphérique à celui que remplit la fonction A, soit une classification de la catégorie de l'ambigu épistémologique dans un champ nébuleux ou mobile, champ qui pourrait préparer la démarche propre à la démonologie médiévale. Pour autant, la simple présence de Jésus fait toujours sortir le démon : il n'y a ni problématisation ni indéfinition dans la réaction du ou de la possédé(e) face au Messie. Dans le Nouveau Testament, il ne s'agit jamais que d'« esprits possédés

130 — On pense ainsi au film *L'Exorciste*, du réalisateur William Friedkin, sorti en 1973, qui ouvrit l'ère d'une nouvelle tradition cinématographique, à commencer par les trois suites (parues respectivement en 1977, 1990 et 2004), mais rapidement suivie par un cortège d'autres films ou de références, comme le très explicite *Le Rite*, réalisé en 2011 par Mikael Hafstrom, mais aussi certaines règles du pacte de lecture de l'adaptation cinématographique du Comics *Hellblazer*, intitulée *Constantine*, du réalisateur Francis Lawrence, en 2005. Dans cette poétisation par le canal cinématographique, les démons cessent bien vite de se contenter d'une « possession » et visent d'autres buts, si bien qu'ils ont très vite et souvent besoin de leur propre corps. La sphère vidéo-ludique n'est pas non plus en reste, avec la célèbre suite de jeux vidéos intitulée *Diablo*, développée par *Blizzard entertainment*, dans lesquels des démons majeurs (Diablo, Méphistophélès et Baal) ainsi que des démons mineurs (Andariel, Uriel, Belial) se réincarnent à partir d'un « possédé », et se métamorphosent à terme, à la faveur de la réappropriation de leurs corps de monstres colossaux. Notons d'ailleurs en passant que l'ensemble du fond mythologique du jeu vidéo se déploie à partir de l'apocalypse juive, et plus précisément du *Livre des Vigilants* (livre essentiel de la tradition du *Livre d'Hénoch*) : il y est question d'un peuple déchu, croisement entre les anges et les humains, les « nephalems ». La question du phénoménal démoniaque anime encore vivement notre imaginaire pour exprimer la prégnance de cet « effroi » devant l'incompréhensible, et dans son association avec le caractère épique d'initiations ésotériques par le biais d'une activité mythologique sur fond de l'apocalypse juive.

» selon le registre de l'indéfini, et l'acte de convocation *hors du cercle de l'inintelligible* de Jésus n'est qu'à demi fructueux. Le démon se soumet à l'injonction divine et affirme son appartenance au phénoménal démoniaque, mais refuse de s'incarner dans un nom. Il faut aussi envisager que l'on pourrait y voir le produit d'un militantisme théologique : les démons sont non seulement inféodés à Dieu mais, en outre, ils ne sont rien d'autre que le fait de n'être pas définis.

Ainsi pourrions-nous ranger cet épisode dans une progression de la fonction A, vers la force catégoriale de la répétition de la puissance du Verbe par Jésus, catégorie mythyodynamique qui commence à hiérarchiser l'ordre entre les différentes composantes du *créé*. Mais si l'on y regarde de plus près, et notamment la tradition des exorcistes, avec la note de 5,9 :

D'après les exorcistes de l'époque, la connaissance du nom d'un démon conférait un pouvoir sur lui. Jésus force l'ennemi à dire son nom. Légion veut suggérer que tout un régiment de démons est ici installé (une légion romaine comprenait six mille hommes). La pluralité des démons indique la gravité de la possession (voir Mt 12,45 par. ; Lc 8,2 n. ; 8,27). Ici, le récit dépasse le cas du malade et veut illustrer la victoire de Jésus sur le royaume de Satan. (voir 3,23-27)¹³¹

Le démon se réfugie dans l'anonymat et sa définition ne correspond pas aux éléments d'un mythos tel que défini par Blumenberg lorsqu'il propose des critères de constitution d'un cadre mythique. Il faudrait considérer cela comme nous avons considéré tous les cas d'« esprits possédés », c'est-à-dire d'hommes ou de femmes investis, et non de démons autonomes. L'équivalence poétisée de la fonction A dans le texte rituel, à partir du début du deuxième millénaire, peut s'envisager comme le début d'un dépassement des limites de la connaissance dans le carcan théologique, c'est-à-dire comme un épuisement de l'écriture à partir de laquelle on constitue la lisibilité du monde. La littérature n'est pas en reste et, nous le verrons, le caractère de l'indéterminé servira beaucoup à l'essor d'un certain type de littérature, fille directe de la démonologie scolastique : la littérature fantastique, ou les prémices d'une littérature du monstrueux, qui se fera par la suite ce par quoi nous la connaissons mieux, le genre du gothique. De l'interpénétration entre les deux catégories de l'épistémè, la littérature et la science du diabolique, la figure du diable tire sa matrice et ne cessera plus de croître en attributs, puissance et visibilité. Cette vitalité devient même l'une des caractéristiques essentielles de sa figure, comme l'écrit Marianne Closson :

131 — Note sur Mc 5,9, TOB, p. 2180.

Il ne s'agit pas de retracer l'histoire théologique du diable et de montrer comment progressivement s'enrichit et se renforce cette figure appelée à occuper une place de plus en plus centrale dans le christianisme, mais de s'interroger sur sa représentation, dans l'art et surtout la littérature. Le diable est déjà présent dans l'Ancien et le Nouveau Testament, sous la figure du Tentateur, mais dans les premiers temps de l'ère chrétienne il est le plus souvent représenté sous une forme humaine, une belle femme tentatrice par exemple. L'iconographie du diable se modifie considérablement à partir de l'an 1000 ; il devient ce monstre puant, mi-homme mi-bête, régnant désormais sur un royaume organisé avec sa hiérarchie propre. [...] On peut aussi s'étonner que ce diable médiéval — ou plutôt sa représentation littéraire et artistique — soit à la fois terrifiante et comique. Mais si l'on suit les analyses de Mikhaïl Bakhtine, le rire du Moyen Age, prolongé dans certaines œuvres plus tardives comme celle de Rabelais, n'a pas encore cet aspect sélectif et destructeur qui caractérise le rire moderne.¹³²

De la seule et très univoque figure de la tentation, les implications signifiantes du diable enflent et tirent de ce nouveau volume les arguments d'une nouvelle indéfinition. La démonologie médiévale tend à circonscrire la réalité phénoménale du diable afin de le ranger dans une certaine intelligibilité. Il s'agirait pour le pêcheur de se défendre de la tentation (et l'on connaît, lors du procès en canonisation de Thomas d'Aquin, l'anecdote du *coup de poing* donné par le dominicain au diable qui serait venu le tenter, ainsi que le jet, par Luther, d'un flacon d'encre à sa figure), et quoi de mieux qu'une belle femme sensuelle pour incarner cette tentation ?

Le diable n'est alors qu'une figuration de la tentation de quitter le chemin de Dieu. Les efforts de la démonologie font apparaître les nouveaux contours de son indéfinition : la volonté d'aller dans le *no man's land* du préternaturel ; où tout est possible puisque les limites et l'impossible ne sont pas connus. Le diable se maintient dans la zone de l'effroi et obtient par ce fait les attributs de plus en plus caractéristiques d'un contre-jour du divin : comme un escalier en colimaçon dans le temps, comme un *tour d'érou*¹³³, sa figure est édiflée et s'édifie par cycles successifs, mais se maintient encore dans la zone que nous attribuerions dès le Nouveau Testament dans la fonction A. Notons d'ailleurs qu'il n'y a qu'une seule occurrence appartenant à la fonction A en dehors des trois Évangiles synoptiques, et qu'elle se trouve dans la première *Épître aux Corinthiens*.

132 — CLOSSON, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650)*, Genève, Droz, 2000, p.163.

133 — *Le Tour d'Érou* est le titre d'un important roman de la tradition de la littérature fantastique anglaise, écrit par Henry James, en 1898, adapté en opéra par Benjamin Britten en 1954. Le roman est l'un des archétypes des textes sur lesquels la définition du « genre fantastique » établie par le théoricien Tzvetan Todorov s'applique exactement : un texte de l'indétermination continue entre une explication dite « rationnelle » (logique selon les lois de la physique et de la psychologie) et une explication dite « merveilleuse » (faisant appel à la reconnaissance du surnaturel).

Les incarnations potentielles du diable, comme les pouvoirs qu'il exerce, ont tous toujours le caractère de la *vraisemblance*¹³⁴ ; c'est-à-dire qu'ils permettent de repousser les limites de cette indétermination dans la zone d'une *détermination à venir*¹³⁵ par le biais de la métaphore absolue. Les formes de l'effroi s'en trouvent catalysées par une sorte de temporisation qui dicte son rythme à la dialectique de la vérité, permettant de reléguer le phénoménal inintelligible à la sphère d'un *à-venir* de la connaissance.

La métaphore a incontestablement ses racines dans l'ambivalence de la rhétorique antique : l'orateur peut faire « apparaître » le vrai dans sa légitime clarté, mais il peut également donner au faux « l'apparence » du vrai. [...] ¹³⁶

Le diable puise les caractères de la dualité que Blumenberg rattache aux caractéristiques de la métaphore absolue dans ce que nous identifions sous la notion de la fonction A : la fonction rhétorique (ou poétique) d'un modélisateur contre l'effroi d'une part, et d'autre part l'outil permettant de viser, de guider la recherche de l'esprit par le biais du *vraisemblable*, dans un processus d'acquisition et de constitution de la lisibilité du monde.

Deux autres occurrences du terme « Satan » peuvent être rapprochées de l'usage déjà fait d'un « chef des démons » et de « Béalzéboul » dans l'*Évangile selon Matthieu*. Elles rappellent un usage proto-littéraire mais toujours non actantiel, c'est-à-dire ce que nous avons ramassé sous la notion d'une « catégorie mythodynamique », ou fonction A. Toutefois, ces deux usages rappellent dans le même temps une fonction pré-hypostasique ; c'est-à-dire que nous pouvons y trouver le sens à la fois d'une figuration dans la fonction A et d'une figuration dans la fonction C. Il nous faut justifier d'avoir traité cette ambivalence sous le seul régime de la fonction A. Nous dirions qu'elle est en activité de l'une à l'autre et, comme tel caractère mobile, elle est le *transfert* de l'intelligible : elle se rattache donc à ce qui caractérise principalement de la fonction A. L'analyse particulière de ce groupe de versets (Mc 3,20-30) se fait donc en deux temps et nous suspendons le deuxième temps jusqu'à la focalisation sur les occurrences classées dans la fonction C.

134 — Cf. « 3. *Le Faust romantique comme catégorie structurelle du muthos* », et plus spécifiquement *infra* pp. 251-264, référant aux *Paradigmes pour une métaphorologie*, pp. 114-120.

135 — Lire à ce sujet les pages de Blumenberg sur l'usage de la *vraisemblance* que fait la rhétorique de Cicéron, pp. 109-113 dans ses *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 2006. Blumenberg consacre plusieurs pages à la « vraisemblance » comme métaphore, cf *Ibid.*, pp. 107-126 ; nous y revenons par la suite.

136 — BLUMENBERG, *Ibid.*, page 108.

On y observe un glissement de sens vers l'hypostase que l'on pourrait rapprocher de celui que déploie Matthieu dans l'épisode de « Jésus et Bézéboul »¹³⁷ — notons que le discours tenu par les « Pharisiens », tacitement incriminés, est cette fois prêté aux « scribes », c'est-à-dire les détenteurs du savoir et des définitions :

22Et les scribes qui étaient descendus de Jérusalem disaient : « Il a Bézéboul en lui » et : « C'est par le chef des démons qu'il chasse les démons. » 23Il les fit venir et il leur disait en paraboles : « Comment Satan peut-il expulser Satan ? 24Si un royaume est divisé contre lui-même, ce royaume ne peut se maintenir. 25Si une famille est divisée contre elle-même, cette famille ne pourra pas tenir. » (Mc 3,22-25)

Il ne nous a pas semblé dans un premier temps qu'il s'agisse ici d'une véritable mobilisation de Satan, mais plutôt d'un terme générique permettant de catégoriser l'ambiguïté, reprenant l'équivalence, pour la mythologie en vigueur, d'un chef des démons. Nous l'avons vu dans son équivalent chez Matthieu, nous rapprocherions plus volontiers cet usage de « Satan » d'un geste de catégorisation, que de celui d'une personnification. Nous aurions sans doute tort de nous arrêter à cette lecture strictement démonologique. Le verset suivant, que nous avons isolé, sera pleinement traité lorsque nous aborderons la fonction C.

L'ambition historiographique¹³⁸ du milieu auteur Luc explique peut-être l'étonnante qualité narrative de son évangile et le traitement à ce titre très particulier de la terminologie qui nous intéresse : il y a sous la plume de Luc une intensification des occurrences diaboliques. Par ailleurs, l'usage du terme « Satan » en Lc 11,18 appartient significativement à la fonction A, lors de l'épisode « Jésus agent de Bézéboul »¹³⁹ (concomitamment avec l'usage du terme « Bézéboul », conformément à la typologie déjà établie pour ce terme). Nous avons vu avec Matthieu et Marc que l'usage de ce terme, dans cet épisode précis, avait tendance à connaître un statut ambivalent, en terme de fonction : hésitant entre l'amorce d'une participation cosmogonique, pour laquelle le Christ ferait office de fer de lance plongé dans le sein du démoniaque, et la dissimulation et le refuge du démoniaque dans les replis de l'indéfini. Ce n'est toutefois pas le cas ici : Luc justifie la fonction de catégorisation mythydynamique sans laisser le moindre doute. S'il y adjoint l'idée cosmogonique d'une répartition des souverainetés sur les démons, il redouble et répète le rôle de la fonction A sur la recherche des causes :

137 — Mc 3,20-30, TOB, page 2176, épisode correspondant à Mt 12,24-32 ; Lc 11,15-23 et 12,10.

138 — Voir à ce sujet l'*Introduction à l'Évangile selon Luc*, et particulièrement les colonnes de la page 2209 de la TOB.

139 — Lc 11,14-23, TOB, p. 2251, épisode correspondant à Mt 9,32-34 ; 12,22-30 et Mc 3,22-27.

¹⁴Il chassait un démon muet. Or, une fois le démon sorti, le muet se mit à parler et les foules s'émerveillèrent. ¹⁵Mais quelques-uns d'entre eux dirent « C'est par Bézélzéboul, le chef de démons, qu'il chasse les démons. » ¹⁶D'autres, pour le mettre à l'épreuve, réclamaient de lui un signe qui vienne du ciel. ¹⁷Mais lui, connaissant leurs réflexions, leur dit : « Tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine et les saisons s'y écroulent l'une sur l'autre. ¹⁸Si Satan aussi est divisé contre lui-même, comment son royaume se maintiendra-t-il ?... puisque vous dites que c'est par Bézélzéboul que je chasse les démons. ¹⁹Et si c'est par Bézélzéboul que, moi, je chasse les démons, vos disciples, par qui les chassent-ils ? Ils seront donc eux-mêmes vos juges. ²⁰Mais si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre. ²¹Quand l'homme fort avec ses armes garde son palais, ce qui lui appartient est en sécurité. ²²Mais que survienne un plus fort qui triomphe de lui, il lui prend tout l'armement en quoi il mettait sa confiance, et il distribue ses dépouilles. ²³Qui n'est pas avec moi est contre moi et qui ne rassemble pas avec moi disperse.

Ceux qui ne suivent pas Jésus sont donc les agents de la dispersion des forces divines mais ne participent pas pour autant à définir ce qui se trouve hors du domaine de Dieu. Nous trouverions presque un aboutissement à la fonction A dans la compréhension de ce passage, avec un double rapport dans la synthèse du geste épistémologique : il rassemble (synthétise) le phénoménal en une série de règles qui se vérifie par son efficience à expliquer le monde mais, en même temps, il *fait monde* en tant qu'il l'ordonne par un agir qui défend cette conception du monde.

Celui qui suit Jésus évite la dispersion des forces qui adhèrent à l'ordre divin et, ce faisant, accomplit cet ordre (nous pourrions aussi penser à la doctrine platonicienne de la *participation*¹⁴⁰). Jésus, ici, fait reposer le triomphe de Dieu ou de Satan sur la dialectique du libre-arbitre. Remarquons que si la seule victoire de Dieu est supposée, celle de Satan est implicitement laissée dans l'ombre du possible, du vraisemblable — pour peu que les hommes *se dispersent* en interprétant mal le phénoménal dont l'intelligibilité constitue la lisibilité du monde. En outre, nous retrouvons bien le caractère performatif d'une rhétorique du *vraisemblable* tel que Blumenberg la propose comme l'une des étapes du processus de constitution du caractère proto-conceptuel, contenu par la métaphore de la vérité. Cet usage du terme Satan peut être compris comme le signe de l'ambition mythographique de Luc : il ne se contente pas de raconter, il veut démontrer.

140 — Doctrine platonicienne selon laquelle chaque être, se réalisant, *participe* à la réalisation de l'Être qui insuffle au monde les conditions formelles de sa matérialité. Voir à ce propos la définition du Lalande du terme « Participation », pages 742-743 et notamment : « *Au lieu de dire comme le sens commun, et peut-être comme le matérialisme, que nous sommes une partie du monde, nous dirons que nous participons à l'opération par laquelle il ne cesse de se faire.* », LAVELLE, *De l'Acte*, pp.163-164, cité par LALANDE dans André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 742.

Luc se présente ainsi à la manière d'un historien. Il suit les usages des historiographes de son temps [...]. Mais l'histoire qu'il peut présenter est une histoire sainte. Son propos essentiel est de montrer la signification des faits pour la foi : une foi éclairée par l'événement de Pâques et par la vie de l'Église.¹⁴¹

Nous pourrions rapprocher la démarche spécifique de cet usage de Satan par Luc de celle d'une étude de littérature comparée : en faisant figurer Satan par contraste avec le vague antérieur propre à l'indéfinition de l'usage du nom babylonien, le verset 18 donne l'authentification de la fonction du démoniaque de Béalzéboul, peut-être laissée à l'état intuitif chez Matthieu et Marc. C'est très clair avec Luc : tout énoncé démoniaque est classé sous l'égide du seigneur des fumiers, comme catégorie expérimentale de la connaissance avec deux traditions démonologiques en synchronie ; celle d'une activité mythologique autour de Béalzéboul archaïque, et celle d'un proto-satanisme chrétien.

En recueillant ces résultats, qui n'appartiennent qu'aux trois évangiles synoptiques (c'est-à-dire les trois premières, sans doute écrites sur le même modèle, voire en « intertexte » les unes des autres), nous observons une répartition qui n'est absolument pas anodine. Rien, dans l'histoire générale de la figure littéraire du diable n'eût été possible sans la fonction A. Celle-ci est ou a été le foyer mythydynamique primordial permettant d'indexer la fonction démonologique à une évolution menant à « maîtriser ce qui est *ambigu* au moyen de références à l'*absolu* ». C'est aussi la première forme de classification du phénoménal démoniaque sous le registre de l'altérité, avant même que l'on songe à la théorisation du diable comme actant, ce à quoi nous reviendrons plus tard. Il s'agit d'une altérité qui n'est pas encore opposable au plan divin, d'une altérité en tant que ce qui est simplement différent de ce qui est défini. Cette esquisse d'un premier cercle dans le sable engendre donc une première appréciation de l'activité mytho-religieuse du principe démoniaque. Tout à fait poreux, le contenu de ce cercle se vide lentement du fait de l'accroissement de la compréhension du monde, ou *progrès théorique*, qui mènerait à retirer, peu à peu, des formes, objets et phénomènes de l'intérieur du cercle — si bien qu'il n'en resterait bientôt plus grand chose. La lisibilité du monde croît en proportion de l'évacuation de cette indéfinition démoniaque, et cette indéfinition puise dans les zones d'ombres qui résistent, au cours des âges de Faust, à la lumière par laquelle le monde est rendu lisible. Le démoniaque de la fonction A présuppose structurellement les conditions de l'effondrement téléologique du système de la lisibilité du monde.

141 — TOB, p. 2209.

Le péril d'un amoncellement exige de l'homme un travail constant pour actualiser sa compréhension du monde, sous peine de mener à une explosion des limites de l'idée qui est sensée les contenir : si tout est ambigu, plus rien ne l'est. Dès lors, cette « idée du diable » fonctionnerait plus comme l'assignation à une indétermination — et l'on a déjà évoqué ce que nous étudions avec une grande attention par la suite, c'est-à-dire le phénomène de « course poursuite » entre le phénoménal et l'intelligible. Ainsi qu'un entrepôt temporaire dont la destination idéale serait d'être intégralement évacué, afin de rendre le monde intégralement intelligible, la figure du diable se fonde donc sur une première *fonction* dans l'ordre des théories de la connaissance. Il est intéressant de souligner qu'on suppose à cet « entrepôt » un sens qui entre en contradiction avec la fonction qu'il a effectivement. Voilà peut-être le caractère structurel fondamental du personnage de Faust : individu dont l'activité est tendue vers la lisibilité du monde, il échoue à la percer en en épaississant les ombres. Certains phénomènes ou objets, par une résistance trop opiniâtre aux réflexes de la connaissance, finiront, en tant qu'ils existent malgré tout, par faire s'effacer le cercle, dissolvant la ligne entre le monde et le hors-monde, et, à l'instar de Faust qui invoque le diable sur le plan terrestre au moyen de ses symboles au cœur de la forêt noire, pulvérisent la logique de la rationalité qui permettait de conjurer le phénoménal. Un autre danger guette donc cette pratique d'entassement : l'existence d'objets d'une puissance significative tellement importante qu'ils ne peuvent pas être contenus par la zone de l'ambiguïté, de sorte qu'ils sont tellement ambigus que les paramètres qui permettent de définir l'ambiguïté apparaissent ouvertement inefficients, et explosent.

COMPORTEMENT DES OCCURRENCES DE LA FONCTION A							
	DIABLE	TENTATEUR	SATAN	BÉELZÉBOUL	MALIN	PRINCE	TOTAL
ÉV. MATTHIEU			2	3		2	7
ÉV. MARC			2	1		1	4
ÉV. LUC			1	3		1	5
ÉV. JEAN				0			0
APÔTRES				0			0
ROMAINS				0			0
CORINTHIENS 1			1				1
CORINTHIENS 2				0			0
ÉPHÉSIENS				0			0
THESSALONICIENS 1				0			0
THESSALONICIENS 2				0			0
THIMOTÉE 1				0			0
THIMOTÉE 2				0			0
HÉBREUX				0			0
JACQUES				0			0
PIERRE				0			0
ÉP. JEAN 1				0			0
ÉP. JUDE				0			0
LIV. DE L' APO.				0			0
TOTAL	0	0	6	7	0	4	17

2. FONCTION B : une opposition de principe

Il faut désormais s'attacher à l'examen du mécanisme par lequel le principe de l'indéfini démoniaque ouvre la voie à sa propre sédimentation, au terme de laquelle il acquiert d'autres aspects qui nous mènent aux fonctions B, C et D. La strate de la fonction B, premier épaissement de la mythyndynamie à l'œuvre dans la figure du diable, adjoint dès le Nouveau Testament un principe d'opposition. Il s'agirait de comprendre comment le débarras épistémologique de l'indéfini, dont l'existence permettait de construire une lisibilité du monde qui intègre la plupart des éléments phénoménaux, se met à porter en sus un principe d'opposition. Comment de l'épistémologie, le démoniaque passe-t-il dans l'ontologie ? Il nous semble que la clef de voûte de l'arche allant de l'indéfini à l'opposition repose sur l'adéquation entre les principes et une visée, c'est-à-dire sur la performance *directionnelle* de l'édifice. Le principe d'opposition met des forces en mouvements, mais pour l'instant ces forces restent indéterminées, quoiqu'elles s'affrontent manifestement. L'indéfini du caractère héroïque ou antagoniste des belligérants prive cette opposition de tout sens narratif, philosophique et spirituel. Il nous faut ici souligner particulièrement le point précis à partir duquel la fonction B trouve sa limite. En effet, pour que cette opposition puisse devenir l'objet d'une démonstration, le support d'une revendication ou d'une exhortation à un modèle politique, il faut que des rôles soient répartis à l'intérieur de cette opposition — ce que caractérisera la fonction C. Autrement dit, sans camps déterminés, il ne peut y avoir, au sein de la fonction B, de détermination de l'objet de la confrontation ; c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir d'enjeux et de *raison* au conflit. Pour que le chaos de ce conflit prenne un sens et pour qu'il s'organise à la faveur d'un ordre — que cet ordre soit le produit de la victoire d'un des camps, l'intelligibilité de la raison pour laquelle ces camps s'affrontent, ou même la nécessité de participer au combat —, il faut une trajectoire, une direction, une finalité, toute caractérisation encore exclue dans la fonction B. Le caractère téléologique de l'impératif de cette interprétation de l'opposition génère presque spontanément la nécessité d'une répartition éthique entre belligérants soutenus et belligérants combattus ; entre Bien et Mal ; entre ordre (cosmos) et conflit dépourvu de sens (chaos). La perspective de l'opposition appelle l'interprétation, et le sens d'une démonstration appelle l'édification de la fin dernière de cette opposition : le *télos*, que nous retrouverons dans la fonction C.

Lorsqu'il parle aux Juifs dans l'Évangile de Jean, Jésus définit très bien la corrélation entre l'opposition et l'interprétation de cette opposition. Puisque les Juifs ne croient pas que Jésus parle au nom de Dieu, puisqu'ils ne sont pas capables de saisir l'intelligibilité de l'opposition à laquelle

leur refus de reconnaître Jésus participe pourtant, ils sont les opposants implicites de l'ordre téléologique chrétien, lequel suppose le triomphe de Dieu selon la Nouvelle Alliance.

⁴⁴Vous êtes bien de votre père, le diable, et vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre père. Dès le commencement il s'est attaché à faire mourir l'homme ; et il ne s'est pas tenu dans la vérité parce qu'il n'y a pas en lui de vérité. Lorsqu'il profère le mensonge, il puise dans son propre bien parce qu'il est menteur et père du mensonge. ⁴⁵Quant à moi, c'est parce que je dis la vérité que vous ne me croyez pas. ⁴⁶Qui de vous me convaincra de péché ? Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas ? ⁴⁷Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu ; et c'est parce que vous n'êtes pas de Dieu que vous ne m'écoutez pas. (Jn 8,44-47)¹⁴²

Le terme de « diable » ici permet d'opposer directement les deux camps : le camp des fils du diable d'une part et le camp du fils de Dieu d'autre part. On observe une mobilisation non équivoque de la fonction B, qui dresse le portrait d'un foyer conceptuel apte à empêcher les hommes d'accéder à la vie éternelle, ou à la « vérité ». Le diable n'est plus simplement la nébuleuse du démoniaque, mais désormais l'étendard du « mauvais » camp. Il y a bien une entité, encore très indéfinie, dont l'incidence est pourtant tout à fait définie. Pour l'évangéliste Jean, la vérité coïncide avec la réalité de Dieu en tant qu'il est plénitude de la vie véritable et qu'il peut y associer les hommes qu'il a créés ; le mensonge coïncide quant à lui avec la parole diabolique en tant que le diable s'est attaché dès le début à « faire mourir l'homme » ; cela rappelle sans doute l'épisode de la Genèse où le principe diabolique pousse l'homme et la femme à encourir le courroux de Dieu. Une fois chassés du jardin d'Éden, Adam et Ève perdent la spontanéité de la vie éternelle et doivent désormais rechercher le salut de leur âme. Le diable est en cela « père du mensonge », puisqu'il a séparé le genre humain de la spontanéité et de l'automatisme de la grâce. La catégorisation par cette opposition attribue nettement au diable sa qualité d'adversaire.

Le Nouveau Testament est *nouveau*. Son adjonction à l'Ancien Testament redouble le principe de la première alliance : si le peuple d'Israël est élu par Dieu, celui-ci ayant proposé une alliance aux enfants d'Abraham, les lois mosaïques (obtenues par Moïse) structurent les impératifs qui permettent à l'alliance entre Israël et Dieu de fonctionner. Le Nouveau Testament renouvelle les conditions de cette alliance et les actualise en déplaçant l'intensification des impératifs rituels et moraux vers l'évènement de l'incarnation : Jésus. Le Christ incarne Dieu sur terre et renouvelle le pacte d'alliance entre Dieu et les hommes par son sacrifice, ainsi tous les péchés sont-ils rachetés.

142 — TOB, p. 2319.

Ce n'est plus un pacte de sang, puisque l'alliance ne se destine plus aux seuls enfants d'Israël, et s'étend désormais sur tout ceux qui reconnaissent Jésus et vivent selon ses principes. Le christianisme est une religion du verbe qui commande à ses croyants d'accomplir des actes moraux et spirituels pour atteindre le salut garanti par le sacrifice de Jésus. Le christianisme ajoute donc à l'ancienne alliance, qui ne concernait que des élus, une nouvelle alliance qui concerne tous ceux qui œuvrent à mériter la grâce obtenue par la mort du fils de Dieu. Les deux alliances organisent différemment le socle de leurs textes rituels, et le christianisme emprunte la Torah (modifiée) au judaïsme, c'est-à-dire l'Ancien Testament. L'enjeu du christianisme intensifie la possibilité de mériter la grâce dès lors que l'on entre dans la communauté chrétienne par le baptême, indifféremment de toute considération héréditaire ou culturelle. L'ambition téléologique chrétienne se singularise vis-à-vis du judaïsme par cet accès qui est ouvert à tous, mais aussi par la logique du jugement dernier ; on comprend mieux la nécessité à laquelle répond la figure du diable, et l'importance qu'elle va jouer comme opposition à Dieu pendant les vingt siècles du christianisme.

a. La complétion de l'opposition dans le Jugement Dernier

Le Nouveau Testament comporte plusieurs strates spirituelles, littéraires et religieuses, et l'une d'entre elles annonce la résurrection des justes — c'est-à-dire de tous ceux qui sont entrés dans la grâce de Dieu — au jour du jugement dernier. Ce jour là, le diable règnera sur la terre et les justes seront enlevés aux cieux pour vivre éternellement auprès de Dieu. On peut lire en Mt 25,41 une approche du Mal, approche beaucoup moins théologique qu'elle n'est encore cosmologique : ceux qui ne suivent pas Dieu et encouragent la confusion propagent le Mal en empêchant que le seul Bien rayonne ; il s'agit de la conception la plus répandue dans les milieux qui ne sont pas familiers de la théologie ou de la question du diable, selon laquelle le Mal n'est qu'une absence de Bien. L'intention des anges et des hommes qui suivent le diable, dans leurs actes comme dans leur pensée, légitime le châtimeut qui adviendra au jour du Jugement Dernier :

⁴¹Alors il dira à ceux qui seront à sa gauche : « Allez-vous en loin de moi, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges. ⁴²Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire ; ⁴³j'étais un étranger et vous ne m'avez pas recueilli ; nu, vous ne m'avez pas vêtu ; malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité.¹⁴³ (Mt 25,41-43)

Cette occurrence du terme « diable » intègre ou produit une dialectique des bienfaits de la parole de Jésus-Christ et, en creux, des répercussions négatives de la mainmise du diable sur le monde. Selon une telle lecture, les « maudits », égarés par le diable, produisent des actes destructeurs et mauvais, sources du Mal sur Terre comme le fait de ne pas avoir pris soin de Jésus.

La figure diabolique est à ce titre un agent d'influence, ou un patronage, que les hommes acceptent ou rejettent lorsqu'ils suivent la foi en Jésus-Christ. En 1 Jn 5,18-19, cet usage, caractérisé par le terme du « Mauvais » vérifie le principe eschatologique du christianisme :

¹⁸Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche plus, mais l'Engendré de Dieu le garde, et le Mauvais n'a pas prise sur lui. ¹⁹Nous savons que nous sommes de Dieu, mais le monde tout entier gît sous l'empire du Mauvais. (1 Jn 5,18-19)¹⁴⁴

Il nous faut souligner que nous avons choisi à dessein de ne pas identifier cette opposition par une confrontation entre Dieu et le diable, mais bien entre ceux qui méritent la grâce et ceux qui n'œuvrent pas à leur salut. Car c'est là tout l'enjeu spirituel du christianisme que de se positionner vis-à-vis de cette opposition, et d'assumer ce qui échoit à chacun en fonction du sort que définit la promesse de salut. L'opposition départage ceux qui ont été dispersés de ceux qui ont triomphé des risques de la dispersion ; le diable est un vainqueur passif et Dieu triomphe par le mérite de ceux qui veulent le salut. Le diable tente l'individu pour que celui-ci laisse s'échapper ce qui venait de lui être donné.

Il s'agit par exemple de Mc 4,14-15, où l'on peut lire la cinquième occurrence chronologique du terme Satan. Elle mobilise une acception se trouvant en parfaite adéquation avec l'idée d'un foyer conceptuel, d'un nuage causal, opposé à la fois à la parole de Jésus, c'est-à-dire à l'énoncé performatif du Bien, et à l'action de Jésus, c'est-à-dire à la fonction eschatologique de son récit. La présence et l'intervention de Satan dans les pas de Jésus dramatise l'importance du christ, et renforce ainsi la caractérisation de l'opposition : « ¹⁴“Le semeur” sème la Parole. ¹⁵Voilà ceux qui sont “au bord du chemin” où la Parole est semée : quand ils ont entendu, Satan vient aussitôt et il enlève la Parole qui a été semée en eux. »¹⁴⁵ Contradicteur du plan divin qui trouble la croissance des graines semées par Jésus, cette mention de Satan dans l'« *Explication de la parabole du semeur* » propose une allégorie de la dilution de la bonne parole. Les versets suivants développent les différentes natures de terre dans lesquelles peuvent tomber les graines (la parole), et la fertilité qui

144 — TOB, p. 2690.

145 — TOB, p. 2178.

peut en être attendue. Cette parabole est double : c'est certes une dimension fondamentalement téléologique du partage des êtres, mais aussi le principe de cette téléologie, qui se manifeste dans l'*eskaton*, dans l'eschatologie. La finalité de la parole de Jésus est bien de faire croître, de sauver, de permettre aux hommes d'accéder à la grâce, et donc de survivre à la fin des temps.

Dérivé du grec ancien ἔσχατος (*eschatos*), l'*eschaton* désigne ce « *qui est à l'extrémité, extrême, dernier* » ou qui, pour peu qu'on l'associe à l'idée de temps, signifie un « *jusqu'à la fin* » ou « *la dernière fois* »¹⁴⁶. C'est donc assez naturellement que l'eschatologie est une doctrine de la fin du monde, ou du temps, et se voue à la préparation des fidèles au dépassement de cet effondrement. S'il s'agit d'une fin des temps, il ne s'agit toutefois pas de l'échec du programme divin, mais bien de sa réalisation : avec la fin des temps, ou l'*eschaton*, c'est le *sens même* de l'existence finie qui se révèle. Dès lors, si le *télos* désigne la finalité, le « *sens* » de la dialectique chrétienne (le « *Quoi ?* »), l'*eschaton* quant à lui s'intéresse aux modalités de sa réalisation et à la matérialité de ses arguments en vue de son devenir (le « *Comment ?* »). La fonction B de la terminologie diabolique dans le Nouveau-Testament correspond à tous les cas où il nous apparaît que les occurrences sont employées pour désigner l'opposition des deux principes cosmothéologiques, entre tout ce qui concourt au triomphe de l'*eschaton* chrétien et tout ce qui s'y oppose. Jésus-Christ incarne la promesse de l'*eschaton* que relaient les évangélistes pour la libération des hommes, et c'est l'objet de la bonne nouvelle¹⁴⁷ que révèle¹⁴⁸ la nouvelle alliance, ou « *Nouveau Testament* ». Ainsi, par l'arrivée du messie sur terre, le programme divin peut se réaliser et le temps commencer à être compté en fonction de la trajectoire de cet *eschaton* : désormais le monde a vu sa trajectoire, et la finitude de son ordre s'inscrit dans l'infinitude du plan divin. Le temps est compté avant que n'advienne le « *jour du jugement* » (ou *Jugement dernier*) qui réalisera l'horizon eschatologique du monde pour le triomphe de Dieu. Le *télos* chrétien attend donc du croyant qu'il se prépare en vue de cet *eschaton*, et qu'il *participe* à sa réalisation en adoptant une existence qui soit en conformité avec les impératifs que suscite la lisibilité chrétienne du monde. Le mode téléologique chrétien est une eschatologie de la fin des temps et le sacrifice de Jésus en démarre le compte-à-rebours. S'il y a un début, il y a une fin, et s'il y a une fin, il faut un moyen

146 — Grand Bailly, entrée « ἔσχατος », pp. 817-818.

147 — Du grec ancien εὐαγγέλιον, *eúaggélion*, entendu par l'ère chrétienne comme la « *bonne nouvelle* », mais plus littéralement : « *récompense, action de bonne grâce ou sacrifice offert pour une bonne nouvelle* ». Pour plus de détails, voir page 824 du Grand Bailly, entrée « εὐαγγέλιον ».

148 — Du grec ancien ἀποκάλυψις, *ápokálupsis*, constitué du verbe καλύπτω, *kalúptō* : « *cache* », précédé du préfixe de privation ἀπό, *ápo* ; littéralement : « *qui dé-couvre* », ou « *qui révèle* ». Pour plus de détails, voir page 226 du Grand Bailly, entrée « ἀποκάλυψις ».

pour qu'advienne cette fin. La perspective du triomphe de la fin des temps a hanté tout le Moyen-Âge.

Cela étant dit, la venue de cette fin des temps ne saurait être arbitraire : il faut qu'elle coïncide avec l'apogée d'un récit, celui de la confrontation entre les deux camps, comme produit de la résolution téléologique. Ainsi donc le principe diabolique participe-t-il intrinsèquement de ce triomphe en ce que la terre échoit au diable tandis que les justes rejoignent la béatitude céleste. L'eschatologie est certes une doctrine de la fin des temps, mais aussi l'instance juridique, ou encore la vérification de la conformité téléologique de l'individu au programme chrétien.

Sur ce point, on peut souligner que le principe messianique recoupe les figures royales des cultures antérieures au christianisme¹⁴⁹, dans lesquelles les rois, par exemple les pharaons, mais déjà avant chez les mésopotamiens, connaissent une destinée post-mortem différente de leurs sujets :

À la différence du reste de l'humanité, qui, après la mort, descend aux enfers, pour y rester dans l'obscurité et dans la misère, ces rois, après leur mort, sont montrés en ascension vers le ciel où ils vont partager la vie éternelle du panthéon. [...] Comme à Ugarit, où les rois morts vont constituer une catégorie d'êtres divinisés bien définie, avec un culte régulier destiné à obtenir leur bienveillance et leur protection.¹⁵⁰

Il paraît bien que le programme chrétien reproduise la perspective d'une telle promesse d'ascension. Si le roi — ou les rois — des cultures égyptiennes et mésopotamiennes sont prédéterminés par la naissance à l'obtention de cet accès au ciel — comme peuvent l'être les membres du peuple élu, sous réserve de leur obéissance —, la logique de la recherche de la grâce devient capitale chez les chrétiens.

Outre d'en définir la ligne d'horizon, l'*eschaton* participe donc quotidiennement de la fonctionnalité du monde tel que l'ordre spirituel chrétien le définit, c'est-à-dire un monde tout entier inclus dans la conscience du projet divin, et qui se tend vers l'accomplissement du salut de l'homme, constituant alors son *télos*. Plus qu'un simple cercle dans le sable, plus qu'une limite-frontière de l'épistémologie, le démoniaque de la fonction B trace un axe sur lequel s'organise et s'appuie la structure qui recouvre ce cercle — pensons par exemple à l'image du mât d'un chapiteau ou, pour référer au *Timée*, à l'axe du temps, symbolisé par les disques à multiples rayons du principe de l'*Autre*. De cercle contenant le vague de l'indétermination cosmogonique (fonction A),

149 — Pour plus à ce sujet, lire GRANDET, « La conception égyptienne de la monarchie » dans *op. cit.*, *Aux origines des messianismes juifs*, 2013, pp. 3-13.

150 — MASETTI-ROUAULT, *op. cit.*, 2013, pp. 25-26.

le diable brise la figure et se fait ligne, ligne d'horizon ou trajectoire vectorielle, participant à la fois à la détermination du monde et à l'agir des individus. Ainsi le christianisme bouleverse-t-il fondamentalement l'ordre cosmologique panhellénistique qui supposait le *cosmos* comme réalité fermée, finie, close sur elle-même et, pour peu que les rites des hommes y contribuent de la façon adéquate, garantie par sa propre répétition.

L'adéquation entre la visée téléologique et le caractère opératoire de la lisibilité du monde motive la stabilité de la structure politique qui repose sur ces arguments. La compréhension du monde repose sur le but que l'on dégage de l'interprétation de la structure de ce monde et sur le rôle que cela donne à chacun ; et la société ne tient que si la compréhension, l'interprétation et la structure paraissent en adéquation. Tant que l'adéquation demeure, avec tous les ajustements que cela peut exiger, toutes les variations à l'intérieur du principe premier qui fonde cette adéquation, le monde comme réalité sociale et politique peut persister. Pour peu que l'écart se révèle tout à coup trop important, que la souplesse du système ne puisse plus pallier l'inadéquation, et le monde s'effondre. La perte d'efficacité téléologique de la lisibilité du monde justifie une première approche d'une définition du mal comme principe en soi et non plus comme principe relatif ou second. La glose sur les caractères impliqués par notre étude de la fonction B nous permettra par la suite de produire une étude de la perséité du mal.

b. Chaos contre cosmos

Les récits cosmogoniques font le récit de l'origine des dieux, et parfois de l'affrontement qui les oppose à de quelconques antagonistes pour l'obtention et la pérennisation de leur règne, et la transformation du monde chaotique et indéfini en ordre régulier. Ainsi trouve-t-on chez le célèbre Hésiode :

Et, lorsque les dieux bienheureux eurent achevé leur tâche et réglé par la force leur conflit d'honneurs avec les Titans, sur les conseils de Terre, ils pressèrent Zeus l'Olympien au large regard de prendre le pouvoir et le trône des Immortels, et ce fut Zeus qui leur répartit leurs honneurs.¹⁵¹

Pour la culture grecque, qui est celle qui pèse directement sur la constitution et le travail synthétique du Nouveau Testament, donc, l'Olympe est gouvernée par un divin roi autour duquel s'organisent

151 — HÉSIODE, *Théogonie*, Paris, Belles Lettres, 1928, page 63, vers 881-885.

tous les attributs de l'équilibre. Ce règne incline donc à donner au monde une logique où forme et sens coïncident tant que les hommes répètent les actes sacrés par lesquels ils donnent aux dieux la puissance de leur souveraineté. L'importance de la relation entre les hommes et les dieux passe par la connaissance et l'usage de leurs noms, si bien que les gestes rituels dérivent de la bonne connaissance des noms des dieux¹⁵², garantissant ainsi la pérennité du cosmos (ou ordre). En ce sens le cosmos — en tant que marche ordonnée du monde — est-il garanti par le bon usage des noms et de la (bonne ou adéquate) connaissance que les hommes ont des éléments structurants de la lisibilité de leur monde. Il n'est pas question chez les grecs de se tromper, comme cela peut l'être sous le régime de la tentation néotestamentaire : on peut honorer et convoquer un dieu dont les implications seront néfastes, mais le chaos ne peut plus surgir.

Il semblerait aujourd'hui que toute la littérature panhellénistique ait notamment eu à charge de transmettre les noms des dieux du panthéon, de fonder le recueil de leur bon usage et de leur illustration. La forme religieuse de la Grèce antique est essentiellement mythique en ce sens : ce sont les récits des hommes qui permettent de mettre en lumière les récits des dieux.

The two poets [Homère et Hésiode] had set up the family tree of the gods, had given them their epithets, distributed their competences and honors among them, and characterized their appearances. It is not unimportant that it was poets and not priests who could carry out something like this with the gods, with such lasting effects, and that the oracles too did not prescribe any dogmatic definitions — perhaps could no longer prescribe, once their tone of voice had been established.¹⁵³

À moins, bien sûr, que les hommes ne perdent l'usage de ces noms, car alors, le monde s'effondrerait, les dieux perdraient le pouvoir qui leur permet de tenir titans et géants hors du monde. Le christianisme n'ouvre pas non plus la possibilité du chaos, et l'individu qui se damne se damne seul — au moins jusqu'aux enquêtes du XIII^e siècle sur lesquelles nous viendrons avec Alain Boureau. Au sein du christianisme, le risque du chaos n'est pas dans la perte du bon usage du nom du dieu (contrairement aux grecs) mais de perdre de vue l'infériorité de la condition humaine et l'humilité par laquelle le croyant témoigne sa « bonne » compréhension du principe divin. La distinction entre les hommes et le divin se fonde sur la reconnaissance, par les hommes, de la finitude de leur nature et le christianisme les appelle à s'« humilier » devant l'infinité divine.

152 — Hermann Usener étudia longuement les implications rationnelles et mythico-religieuses de l'économie des noms des dieux, dans une étude notamment glosée par Ernst Cassirer et à laquelle on ne peut avoir accès, en langue française ou anglaise, que grâce à ce dernier, *Götternamen : Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896.

153 — BLUMENBERG, *Work on myth*, Cambridge, MIT Press, 1985, page 36.

⁷Soumettez-vous à Dieu, mais résistez au diable, et il fuira loin de vous ; ⁸approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous. Nettoyez vos mains, pécheurs, et purifiez vos cœurs, hommes partagés ! ⁹Reconnaissez votre misère, prenez le deuil, pleurez ; que votre rire se change en deuil et votre joue en abattement ! ¹⁰Humiliez-vous devant le Seigneur, et il vous élèvera. (Jc 4,7-10)¹⁵⁴

Cet appel à la reconnaissance de Dieu est une forme d'élection : pour peu qu'ils s'y prêtent, les hommes qui s'inclinent devant Dieu désignent le « bon » camp et retirent toute prétention au camp diabolique. Il n'y a donc aucune erreur de la part des croyants, et le « bon » camp est désigné par le fait de suivre son programme téléologique : on peut ainsi parler d'un triomphe par le discours. C'est le récit de Dieu qui est choisi par les croyants, et en tant qu'il est choisi, il devient la vérité, dissipant la valeur de tout autre récit. Nous trouvons par ailleurs une amorce de la quête éternelle de la figure littéraire du diable dans le mythe de Faust : obtenir une âme. Obtenir enfin d'une créature de Dieu qu'elle désigne son camp comme le « bon » camp, comme le camp qu'il faut défendre. Il suffirait d'un seul sujet pour que la netteté du partage de l'opposition ne soit plus acquise. Alors, peut-être, l'univocité du cosmos ne serait-elle plus garantie et la question du choix du « bon » camp à soutenir détermine la pérennité du monde chrétien.

Comme l'*Odyssee*, l'*Iliade* ou la *Théogonie*, le Nouveau Testament pourrait très bien s'appréhender comme le recueil et l'illustration du bon usage de la relation au monde du divin, et de l'adéquation entre les principes moraux et la forme téléologique du monde. De l'opposition cosmogonique se déduit donc la nécessité de l'activité humaine pour que la souveraineté des dieux soit garantie, c'est-à-dire, pour que le cosmos soit sauvegardé et protégé. À ce titre l'opposition cosmogonique — que nous identifions dans le Nouveau Testament par ce que nous appelons la fonction B — est-elle un élément paradigmatique fondamental, par son caractère téléologique, de toute lisibilité du monde, et de tout concept de réalité. Il n'y a pas chez les chrétiens, comme il y a chez les grecs, de théomachie, de gigantomachie ou de titanomachie : Dieu ne doit pas triompher d'un adversaire dangereux et c'est l'homme qui doit triompher du point de vue de tout égarement, de toute erreur de jugement dans sa relation à Dieu. Pourtant, nous verrons avec la fonction C qu'il y a bien quelques traces d'exhortation à la grande guerre, ainsi que la trace d'une épopée angélique, soutenue notamment par la tradition de l'apocalyptique juive.

L'apôtre Pierre célèbre la Parole, devenue transfuge de la fonction messianique de Jésus, incluant les apôtres dans son véhicule, et par laquelle les hommes peuvent être délivrés du joug sous lequel les tenait la mauvaise parole, c'est-à-dire la dispersion diabolique des croyances et de la compréhension du divin.

[...] ce Jésus issu de Nazareth, vous savez comment Dieu lui a conféré l'onction de l'Esprit Saint et de puissance ; il est passé partout en bienfaiteur, il guérissait tous ceux que le diable tenait asservis, car Dieu était avec lui. (Ac 10,38)¹⁵⁵

On vérifie la fonction éthique du diable qui s'oppose à Dieu ou, plus justement, celle de Jésus qui répare les dommages causés par le diable, dans son agitation contre le règne de Dieu, à l'instar d'une mission sur les restes d'un champ de bataille. L'action de Jésus-Christ caractérise la catégorie éthique, posant cette action comme réponse à la dé-réalisation que le diable appose par sa marque sur l'œuvre de Dieu. Il y a également là coïncidence de l'être et de l'agir du diable, en tant qu'il agit conformément aux caractères de son propre processus de création. Créature, lui aussi créé, le diable produit ce qu'il est, c'est-à-dire la perte de la vie éternelle, du salut, de la foi, et accomplit sa nature au moyen des actes par lesquels il tente de déformer le reste de la création. Ce n'est pas tant Jésus qui est justifié par le diable, que le diable qui est justifié, par la puissance divine, comme adversaire de la volonté divine. C'est même toute la subtilité de la positivité de la théologie chrétienne qui est synthétisée ici : le salut de l'humanité est la raison première de Jésus, le diable n'étant qu'une conséquence en creux, par ombre, en « parhypostase » de cette puissance, nous dit Proclus, sur laquelle nous reviendrons.

Eu égard au terrain sur lequel s'est transposé le caractère de cet affrontement et de l'opposition — ce terrain étant le libre-arbitre de chaque individu —, la spécificité de la relation chrétienne à Dieu passe cette fois par le *juste nom*, et non plus simplement le bon usage de ce nom.

The biblical tradition cultivated the idea that God wanted to be known to his people and to be reliably accessible to them, although it was so important to him make his name known only for this one purpose, and consequently only to priests. So there were evasive and auxiliary designations, paraphrases, that allowed one to protect the secret of the one real name. The secret name will have been a single name at first, and only when this one was no longer reliably hidden was the place of its knowledge taken by the other commandment, though of as unfulfillable by foreigners and as easier to protect, that one

155 — Ac 10,34-43, TOB, pp. 2380-2381.

must have reliable knowledge of all God's names if one wants him favorably and to exercise unfailing influence over him.¹⁵⁶

La possibilité d'un mauvais nom appelle le risque d'une trahison, d'une imposture, celle de ce contre quoi Dieu garantit l'ordre dans le monde. Ainsi le nom se dissimule-t-il, nous dit Blumenberg, et le sens du divin passe-t-il par des paraphrases, des équivalences, et le noyau de sa souveraineté demeure inaccessible à la corruption, tant et si bien que nul ne peut usurper ce dont il est impossible de connaître la moindre description. C'est bien à ce titre que le dieu chrétien est ineffable. Nous verrons en revanche que le diable connaît bien des formes et s'identifie par bien des descriptions — et notamment par leur abondance. À commencer par les nombreux noms qui le désignent et qui ne sont pas, nous l'observons, des fonctions différentes du diable. La fonction B compte par exemple quatorze occurrences du terme « diable », deux occurrences du terme « tentateur », neuf occurrences du terme « satan », deux occurrences du terme « malin » et deux occurrences du terme « prince ». Ces différents termes correspondent peut-être à différents motifs de ces fonctions, comme des traditions esthétiques à l'intérieur de l'idée. En un sens, chacune de ces occurrences du principe diabolique pourrait correspondre aux épithètes que l'on donnait aux dieux antiques du Proche-Orient, caractérisant son usage, son patronage et sa puissance. Selon son nom, une autre face de la figure diabolique est mobilisée dans le récit qui l'emploie. Une telle interprétation des variations du phénomène diabolique trouve peut-être appui dans l'occurrence du couple Mauvais/Malin, en 1 Jn 3,12¹⁵⁷, puisque Caïn, figure de l'Ancien Testament qui incarne par définition la possibilité du Mal triomphant en l'humain, ou la faute fondamentale sur terre, lui est associé : « *Non comme Caïn : étant du Mauvais, il égorga son frère. Et pourquoi l'égorgea-t-il ? Ses œuvres étaient mauvaises, tandis que celles de son frère étaient justes* ». Dieu interdit de poursuivre Caïn et de le mettre à mort, pour tarir la source de cette faute : Caïn doit être banni du monde des hommes et porter sa faute dans la solitude, loin de la communauté de ceux qui choisissent le « bon » camp. Il n'est pas question d'intervenir à son propos, et il doit demeurer dans sa solitude. Le « bon » camp ne doit pas avoir le moindre commerce avec le « mauvais » camp, et ceux qui se laissent prendre par le « mauvais » camp doivent être abandonnés.

Nous tenons à mettre l'accent sur l'origine anthropologique du Mal, même dans ces récits fondateurs, pour lesquels le merveilleux n'éclipse pas la responsabilité humaine pas plus qu'il ne vient éclipser ses conséquences. Caïn a tué et dans ce meurtre il s'est voué au Malin ; mais ce n'est

156 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 1985, p. 36.

157 — TOB, p. 2686.

pas le Malin lui-même qui apparut pour tuer Abel. Toutefois, nous ne pouvons suivre plus loin ces remarques, puisqu'elles suivent un rappel de l'Ancien Testament et de ce que Blumenberg appelle, dans ce passage, « *the biblical tradition* », c'est-à-dire indifféremment du judaïsme et du christianisme — et la suite s'intéresse plus précisément aux traditions ésotériques juives. Il n'en reste pas moins que le rapport au nom et à l'attribution du patronage conditionne de manière capitale les conditions de représentation du principe d'opposition.

Identifier convenablement les prérogatives et les caractéristiques de chaque camp permet de se prémunir contre toute erreur. Défendre le bon camp procède par accroissement de la compréhension du phénomène de l'indéfini, voir même par son évacuation, mais aussi par certains gestes qui permettent d'affirmer la vitalité du « bon » camp. On trouve, par exemple, la prescription de ce qu'il faut faire pour se tenir à l'écart du diable, produisant une mention du diable par le biais d'une théologie négative :

¹Au demeurant, frères, priez pour nous, afin que la parole du Seigneur poursuive sa course, qu'elle soit glorifiée comme elle l'est chez vous, ²et que nous échappions aux hommes méchants et mauvais : car tous n'ont pas la foi. ³Le Seigneur est fidèle : il vous affermira et vous gardera du Mauvais. (2 Th 3,1-3)¹⁵⁸

Les conseils que donne Paul encouragent à une certaine passivité face au monde, car le monde n'est pas le lieu de l'affrontement. Les hommes mauvais ont l'initiative et leur triomphe n'est qu'illusoire au regard du jour du Jugement dernier ; car c'est là aussi la caractéristique fonctionnelle de l'eschatologie que de justifier la victoire de Dieu et garantir, par cette victoire, la validité et l'efficacité, rendre légitime, le choix du « bon » camp. Toutefois cette responsabilité pose la question de la toute-puissance de Dieu. Si Dieu est tout-puissant, pourquoi son triomphe final nécessite-t-il l'action des hommes ? Ce questionnement recoupe ce que ne cesse pas de soulever le problème dit de la « théodicée » : comment un Dieu omnipotent peut-il être à la fois totalement bon et avoir permis le Mal ? C'est aussi le problème de l'incapacité de Prométhée à protéger ses créatures (supposées) contre Zeus : la divinité au camp de laquelle on souhaite se revendiquer *doit* nécessairement triompher à la fin de l'opposition et, sur le plan mythique, le christianisme a tiré les leçons de l'enchaînement du titan panhellénistique, chaque matin dévoré par l'aigle du dieu souverain.

158 — TOB, p. 2581.

The Prometheus myth had been the negation of any suspicion that the cosmos and man's position in it might be ready to disintegrate, and for that very reason it had to bring to light the Christian author's involvement in 'reoccupying' such a function. His contradiction makes comprehensible for us, in retrospect, what assurances against the caprice of old and new gods man's self-comprehension had received from myth. The biblical God had committed himself, by self-restraint, to his offers of the covenants, and in the process had excluded only partial catastrophe, but not the catastrophe of the whole. [...] A Prometheus who had not after all been able to protect his creatures from the wrath of his enemy was no longer a suitable ally for them. What is summoned up against myth in the form of the Titan is competition for the greatest patronage of man. The Prometheus story was not supposed to be able to share that position with the covenant God of the old or the new dispensation.¹⁵⁹

Il faut donc que le camp choisi ne se contente pas d'être celui de la liberté ou de la vérité, mais aussi, le camp du triomphe le plus certain ; et c'est pour constituer la certitude de ce triomphe qu'il faut prier. Alors le Seigneur protégera du Mauvais. Le terme de Malin connaît un usage dont on peut déclarer qu'il se trouve dans l'opposition aux plans divins, ou tout au moins dans sa contradiction, puisque Dieu les en protège — et l'on retrouve en un sens un énoncé familier, les caractérisations active et guerrière en moins, de l'*Épître aux Éphésiens*¹⁶⁰. D'après 2 Th 3,3, la prière suffit pour être protégé du diable ; qu'est-ce que Ep 6,10-17 sinon un appel à la prière en termes très héroïques ? Les deux passages Ep 6,10-17 et 2 Th 3,1-5 apparaissent quant à eux comme deux « adaptations » d'un seul et même épisode : l'une dans un registre parfaitement conforme aux codes de l'épopée, l'autre dans un registre conforme aux codes de la pastorale. Notons également que l'incarnation de Dieu en son propre Fils, Jésus, est un abaissement de Dieu vers les hommes et, ce faisant, une démonstration de l'immensité de la puissance de celui qui accepte de se porter lui-même en sacrifice.

159 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 1985, pp. 359-360.

160 — Nous la rapportons ici à titre de comparaison, mais nous développerons sa réception dans la fonction D. « ¹⁰Pour finir, armez-vous de force dans le Seigneur, de sa force toute-puissante. ¹¹Revêtez l'armure de Feu pour être en état de tenir face aux manœuvres du diable. ¹²Ce n'est pas à l'homme que nous sommes affrontés, mais aux Autorités, aux Pouvoirs, aux Dominateurs de ce monde de ténèbres, aux esprits du mal qui sont dans les cieux. ¹³Saisissez donc l'armure de Dieu, afin qu'au jour mauvais, vous puissiez résister et demeurer debout, ayant tout mis en œuvre. ¹⁴Debout donc ! A la taille, la vérité pour ceinturon, avec la justice pour cuirasse ¹⁵et, comme chaussures aux pieds, l'élan pour annoncer l'Évangile de la paix. ¹⁶Prenez surtout le bouclier de la foi, il vous permettra d'éteindre tous les projectiles enflammés du Malin. ¹⁷Recevez enfin le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu. » Ep 6, 10-17, TOB, p. 2538.

c. Une affaire de souveraineté

Après avoir étudié ce problème de tutelle, il nous faut saisir la place de l'homme dans les systèmes auxquels il comprend qu'il doit prendre part pour soutenir la forme de son monde. Il nous faut à ce titre distinguer les *théogonies* (généalogie des dieux) des *cosmogonies* (généalogie du cosmos) en ce que ces dernières constituent des ensembles phénoménologiques homogènes, dont les théories sont efficientes et vérifiables par l'anticipation de la relation cause-conséquence. C'est celle-ci seulement qui permet ce que nous appelions plus tôt avec Blumenberg la « lisibilité du monde » ; c'est-à-dire le caractère opératoire de l'anticipation de l'interprétation des phénomènes par la raison, dont la systématisation est à l'origine de la réalité comme système conceptuel. Ainsi en est-il de l'exemple du soleil d'Héraclite, qui se lève systématiquement et qui, du fait de la répétition de son lever, invite à la croyance qu'il se lèvera toujours, cristallisant le rôle épistémologique de la validité d'une loi causale. Toute *théogonie* constitue un *cosmos* (et donc *est cosmogonique*) sur base d'une loi causale à l'origine de laquelle se trouve un ou des dieux ; mais toute cosmogonie ne suppose pas nécessairement un *théos*, c'est-à-dire un dieu. Le christianisme, comme le judaïsme, suppose une cosmogonie émanant du Verbe de Dieu, en tant que celui-ci est l'essence même de l'univers, mais sa théogonie n'est jamais évoquée. Toute cosmogonie suppose en revanche un affrontement entre principes antagonistes et oppose donc une pluralité d'acteurs supérieurs à l'homme, que celui-ci doit assister ou combattre. C'est en ce sens que la « descente », ou l'incarnation, de Dieu sur Terre, constitue une forme d'héroïsation de l'un des deux camps. Dieu ne risque rien et cependant il vient « aider » à trouver la voie du salut en s'exposant à ce qui ne peut structurellement pas l'atteindre, la mort.

⁸Qui commet le péché est du diable, parce que depuis l'origine le diable est pécheur. Voici pourquoi a paru le Fils de Dieu : pour détruire les œuvres du diable. ⁹Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce que sa semence demeure en lui ; et il ne peut plus pécher, parce qu'il est né de Dieu. ¹⁰À ceci se révèlent les enfants de Dieu et les enfants du diable : quiconque ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu, ni celui qui n'aime pas son frère. (1 Jn 3,1-10)¹⁶¹

Le diable incarne le mensonge à la fois comme acte et comme essence de l'adversité, contre la vérité comme acte et comme essence révélée en Dieu par Jésus — homme parce que Dieu incarné

161 — TOB, p. 2685.

en homme. Ces quatre mentions du terme « diable » sont différentes de la figure du « Tentateur » ou d'un actant opposé ou obstacle dans le plan divin. Elles participent d'une substantialisation du principe diabolique, d'une incarnation de son propre principe téléologique, ou, pour être plus juste, de ce en quoi il est la forme d'un anti-principe téléologique du divin. Il ne peut s'étendre qu'en les individus où la foi ne règne pas, et ces quatre mentions cristallisent ce processus. Il n'est pas question d'une personnification d'un individu, mais de la concentration des effets d'un principe dans l'économie téléologique chrétienne. À ce titre, le principe diabolique peut-il se définir comme « absence du principe divin ». Ces quatre mentions du terme « diable », en somme, fonctionnent comme des façons de démontrer la valeur du principe divin.

La théorie *cosmogonique* chrétienne inscrit le sujet dans une relation de nécessaire introspection vis-à-vis des motifs de son agir, intrinsèquement liée aux caractéristiques du principe divin, de sorte que nous pouvons parler d'une amorce de réflexion éthique. Cela étant cette exhortation au combat, toute éthique que soit le motif qui la justifie, reste une exhortation au combat. Nous écrivions tout à l'heure comme 2 Th 3,3, qui appelait à lutter contre le diable par la prière, par la répétition des actes rituels qui soutiennent le « bon » camp, pouvait se percevoir comme le volet pastoral d'une double prescription, dont l'autre serait épique. *L'Épître aux Éphésiens* redouble en plusieurs lieux cet appel aux armes en glorifiant les affrontements de cette opposition entre deux principes. Les versets auxquels nous faisons référence maintenant sont pratiquement une fresque épique, mais toujours pastorale, et regroupés sous le titre solennel « *De la mort à la vie* ».

¹Et vous, qui étiez morts à cause de vos fautes et des péchés ²où vous étiez autrefois engagés, quand vous suiviez le dieu de ce monde, le Prince qui s'interpose entre ciel et terre, l'esprit qui agit maintenant parmi les rebelles... ³Nous étions de ce nombre, nous tous aussi, qui nous abandonnions jadis au désirs de notre chair : nous faisons ses volontés, suivions ses impulsions, et nous étions par nature, tout comme les autres, voués à la colère. ⁴Mais Dieu est riche en miséricorde ; à cause du grand amour dont il nous a aimé, ⁵alors que nous étions morts à cause de nous fautes, il nous a donné la vie avec le Christ — c'est par grâce que vous êtes sauvés —, ⁶avec lui, il nous a ressuscités et fait asseoir dans les cieux, en Jésus-Christ. (Ep 2,1-6)¹⁶²

C'est sans doute parmi l'une des caractérisations de l'opposition les plus violentes des épîtres, et l'on pourrait tout à fait considérer qu'elle apparaît deux fois, en Ep 2,2 (« dieu de ce

monde » et « Prince qui s'interpose ») : le principe diabolique s'interpose littéralement entre les hommes et leur céleste destin (« entre ciel et terre »), entre les créatures et leur trajectoire telle que le définit le projet eschatologique. Ce n'est donc même pas une opposition linéaire, sur un plan où vivraient ensemble deux armées, mais bien une intervention du principe diabolique, une tentative d'empêchement de la réalisation qui est pourtant intrinsèque à la nature créée des hommes. Cette double occurrence, reprise plus tard en Ep 6,10-17, pose elle aussi un motif largement repris par les représentations artistiques du diable, dans lesquelles ce dernier est un adversaire équipé et suivi d'armées, marchant contre les rangs de Dieu et apparaissant, sur le modèle de la scénographie antique ou proto-médiévale comme le tenant d'une forteresse toute entière dressée contre le règne du divin — et l'on pense à des tableaux comme le *Pandemonium* de John Martin (1841), inspiré de la capitale des Enfers décrite par John Milton dans le *Paradis Perdu*. Le milieu rédacteur Paul y adopte encore cette configuration guerrière, avec les deux premiers versets du chapitre qui inscrivent l'enjeu eschatologique dans un champ de bataille digne d'Homère — nous retrouverons cela dans la fonction C. Le diable est un agent qui vise à empêcher la linéarité de la « bonne » trajectoire téléologique de chacune des créatures de Dieu, et il ne cesse pas de tenter de les troubler, par tous moyens et à toute étape de cette « bonne » trajectoire des croyants. Les exemples de tentation sont nombreux dans la littérature chrétienne, qu'il s'agisse de littérature spécialisée ou d'anecdotes, et le Moyen Âge donnera à ce motif une place toute particulière.

La confrontation des deux camps se fait d'ailleurs sur les termes et les attributs, rappelant l'importance de connaître et d'user du « bon » nom ; l'expression « dieu de ce monde » est caractéristique du diable en ce qu'elle s'oppose naturellement au « dieu véritable » (comme si le démiurge platonicien s'opposait au Dieu¹⁶³ suprême). Elle correspond dans d'autres traductions à un « prince de ce monde » par opposition au « Prince de la Vie », titre attribué à Jésus-Christ (Ac 3,15 pour la mention directe, Ap 1,5, mais beaucoup d'autres mentions associent Jésus-Christ à la résurrection et la Vie) — au sens où Jésus est prince de la vraie vie, c'est-à-dire de la vie éternelle qui s'oppose à la vie périssable des mortels, la vie « de ce monde ».

La notion éthique progresse fortement tout au long de la fonction B, au point de coïncider bientôt avec la réalisation et/ou la défense de l'argumentaire téléologique chrétien. Il en va de même

163 — Pour plus au sujet de la coïncidence entre le diable et le démiurge, parmi la très abondante bibliographie scientifique sur le catharisme, une mouvance radicale du christianisme hérétique depuis le Concile de Lombes en 1165, et anéantie au XIII^e siècle, lire les travaux de René Nelli, et spécifiquement son travail de traduction sur *Les Écrits cathares*, Monaco, Rocher, 2011, assorti de *Philosophie du catharisme*, Paris, Payot, 1975. Mais également, les plus nombreux travaux de Anne Brenon.

d'ailleurs, quoiqu'une figure adverse ne soit pas citée, dans Lv 5,1-13¹⁶⁴, pour l'Ancien Testament. Le diable y apparaît comme l'aiguillon de la mise en danger de ce télos, et fonctionne comme une injonction à le soutenir jusque dans les actes ordinaires de l'existence. En Mt 13,39, l'« *Explication de [la parabole] de l'ivraie* »¹⁶⁵ présente plusieurs occurrences intéressantes :

³⁶Alors, laissant les foules, il vint à la maison, et ses disciples s'approchèrent de lui et lui dirent : « Explique-nous la parabole de l'ivraie dans le champ. » ³⁷Il leur répondit : « Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme ; ³⁸le champ, c'est le monde ; le bon grain, ce sont les sujets du Royaume ; l'ivraie, ce sont les sujets du Malin ; ³⁹l'ennemi qui l'a semée, c'est le diable ; la moisson, c'est la fin du monde ; les moissonneurs, ce sont les anges. ⁴⁰De même que l'on ramasse l'ivraie pour la brûler au feu, ainsi en sera-t-il à la fin du monde ; ⁴¹le Fils de l'homme enverra ses anges ; ils ramasseront, pour les mettre hors de son Royaume, toutes les causes de chute et tous ceux qui commettent l'iniquité, ⁴²et ils les jetteront dans la fournaise de feu ; là seront les pleurs et les grincements de dents.¹⁶⁶

Nous y observons une répartition par intention entre agents du Bien (« *les Fils de l'homme* », Mt 13,37) et les « *sujets du Malin* » qui sèment l'ivraie (Mt 13,37) et permettent le Mal, par négligence ou par volonté délibérée. Cela peut nous rappeler la dernière intensification de la fonction A, en Lc 11,14-23, par laquelle est affirmé que ceux qui n'œuvrent pas à ses côtés dans la lutte contre les forces du mal, s'il ne va pas jusqu'à les déclarer ses adversaires, sont bien « contre » lui, en tant qu'ils permettent la dispersion des forces vives qui devraient se tendre ensemble contre le mal. Dès lors et comme pendant maléfique au bénéfique de l'action de Jésus, le diable se fait le vecteur d'une postulation éthique, c'est-à-dire le Mal. Nous aurions là des arguments en faveur d'un *agir* qui soit conforme avec le projet d'une intelligibilité chrétienne du monde : une ligne de force qui, partant du caractère indéfini du phénoménal diabolique, déploie l'efficiencia d'un discours en vue d'étendre autour du sujet la totalité des formes de l'esprit du « bon » camp.

164 — TOB, pp. 195-196. Par ailleurs, le titre du *Lévitique* désigne le livre des prêtres, membres de la tribu sacerdotale de Lévi. Pour plus à ce sujet, voir l'introduction générale au *Pentateuque*, pp. 39-53. Le *Pentateuque* réunit les cinq premiers livres de l'Ancien Testament : c'est un terme grec qui reprend une expression hébraïque désignant les « cinq étuis » renfermant les cinq premiers rouleaux de la Bible. Ils comptent la *Genèse*, l'*Exode*, le *Lévitique*, le livre des *Nombres* et le *Deutéronome*.

165 — TOB, p. 2128, épisode qui correspond à Jn 8,44 et 1 Jn 3,10.

Les deux occurrences suivantes interviennent lors de l'explication des paraboles, en 13,19¹⁶⁷ (épisode de l'« *interprétation du semeur* ») et en 13,38 (nous l'avons déjà croisée lors des occurrences du terme diable, l'épisode de l'« *explication de l'ivraie* »). Aux deux endroits le Malin pourrait s'interpréter comme « source du doute », de même que la première fois nous avons souhaité rapprocher l'usage du terme Malin comme « source de faute ». En un sens, qu'il s'agisse d'une faute directe (invoquer le nom de Dieu en vain) ou d'une faute indirecte, qui appartient à une phase préparatoire (douter), l'usage matthéen du terme Malin est associé à une source vague mais définie d'erreur du fidèle.

Cet usage du terme malin évoque la méthode de David Frankfurter, qui a été définie comme « une approche comparative large, centrée sur le potentiel de terreur inscrit au sein des systèmes dualistes pour diaboliser l'autre » :

[David Frankfurter] explore les politiques identitaires passées et présentes dans lesquelles une opposition forte est marquée entre les gens comme soi, situés du côté du Bien, et les autres, non seulement différents mais potentiellement mauvais. [...] Il montre comment la dualité Dieu/Diable peut donner lieu à un ensemble de classifications au moyen desquelles l'Autre social est imaginé comme un immonde agent du Mal, qu'il faut craindre, voire détruire.¹⁶⁸

La portée eschatologique de cette parabole permet d'inscrire l'agir dans un découpage éthique instinctif, qui renverrait de surcroît toute l'existence à une hyperstructure téléologique. Le diable devient l'ennemi par excellence, l'adversaire, l'autre, c'est-à-dire source de Mal théologique. Dès lors, l'éthique intègre la liste des enjeux impliqués par l'importance du choix entre deux souverainetés, entre la loyauté envers Dieu ou la vassalité au diable : enjeux tels que loyauté, fidélité, résistance à la tentation, bonté, humilité... À ce titre, la seule occurrence qui témoigne de la fonction B dans la Première épître à Timothée est le terme « Satan » de 1 Th 5,15, qui exalte la qualité morale des veuves qui ne « dispersent » pas les forces de Dieu en s'attachant à faire triompher la vie en toute occasion. On retrouve le procédé de l'exemple moral déjà croisé en 1 Co 7,5 à propos de la chasteté entre un époux et sa femme. Le verset 15 exprime la déception de Paul, un échec passé vis-à-vis des visées qu'il paraît avoir intériorisées, et de ses conséquences, auquel

167 — « *19*Quand l'homme entend la parole du Royaume et ne comprend pas, c'est que le Malin vient et s'empare de ce qui a été semé dans son cœur ; tel est celui qui a été ensemencé au bord du chemin. » TOB, p. 2127, Mt 13,19 épisode correspondant à Mc 4,13-20 et Lc 8,11-15.

168 — MEYER, « Le Diable » dans *Le Diable*, Terrain n° 50, Paris, 2008, p. 9.

nous adjoignons le verset 14, afin de mieux percevoir l'enjeu de la prescription paulinienne, ici transmise et détaillée au disciple :

¹⁴Je veux donc que les jeunes veuves se remarient, qu'elles aient des enfants, dirigent leur maison et ne donnent aucune prise aux médisances de l'adversaire. ¹⁵Car il en est déjà quelques-unes qui se sont égarées en suivant Satan. (1 Th 5,14-15)¹⁶⁹

Selon les éditeurs de la TOB, le terme adversaire, traduction en français du sens original du mot hébreu qui a donné « Satan », peut correspondre à « un terme collectif se rapportant aux ennemis du christianisme » ou à « la désignation de Satan lui-même »¹⁷⁰. Il nous semble que l'usage délibéré du terme Satan en 1 Th 5,15 doit être considéré selon cette même logique, finalement assez courante chez Paul, et qui relève de la nécessité rhétorique. Cela consisterait à ranger toute adversité, toute contradiction, tout obstacle se dressant sur le chemin des fidèles, de la vie ou contre le triomphe de la foi sous le terme générique de « Satan ». Cette logique, ou ce choix rhétorique paulinien, serait au fond assez conforme à l'origine étymologique du mot Satan, c'est-à-dire de l'adversaire des plans divins — ici, des plans de la révélation de la parole de Dieu et de l'avènement de Jésus-Christ. La fonction semble donc générique ou rhétorique plus qu'autre chose, mais l'inscrit toutefois dans des considérations d'ordre stratégique.

En détournant de leur salut les veuves qui peuvent encore porter la vie, le principe diabolique agit directement *contre* la vie, c'est-à-dire contre la démultiplication potentielle des forces du « bon » camp. Il tente de rompre l'adéquation entre la visée téléologique et la performance du cadre structurel propre à toute créature. Rappelons encore que l'organisation téléologique appelle certes des gestes rituel lors de la liturgie chrétienne, mais aussi une extension aux gestes et à l'économie morale du quotidien. Ce n'est pas là une originalité propre au christianisme, les grecs ou le judaïsme procédaient déjà d'une même série de conditions structurelles à propos des mœurs — d'ailleurs très stricte, avec des prescriptions concernant l'alimentation, le mariage, le rapport à la cité, etc. Avec un tel usage du terme « Satan », la fonction B ajoute au principe d'opposition l'observation d'un ordre moral, dont seul le bon respect peut élire et soutenir le bon camp. L'adversaire étend sa nature jusqu'à l'ordre moral et se définit par là : on appartient au diable si l'on ne respecte pas strictement l'agir qui nous permet de soutenir le « bon » camp ; voilà une radicalité dans les lettres pauliniennes qui se trouve répétée lors de la Première

169 — TOB, p. 2595.

170 — TOB, note sur Th 5,14, p. 2595.

épître à Timothée. Paul donne des « *Réponses à des questions sur le mariage* », et notamment sur le rôle de l'abstinence charnelle. Aussi la mention de Satan se confond avec celle que nous avons déjà croisée sous le titre du « tentateur », mais cette fois appliquée à l'activité sexuelle :

³Que le mari remplisse ses devoirs envers sa femme, et que la femme fasse de même envers son mari. ⁴Ce n'est pas la femme qui dispose de son corps, c'est son mari. De même ce n'est pas le mari qui dispose de son corps, c'est sa femme. ⁵Ne vous refusez pas l'un à l'autre, sauf d'un commun accord et temporairement, afin de vous consacrer à la prière ; puis retournez ensemble, de peur que votre incapacité à vous maîtriser ne donne à Satan l'occasion de vous tenter. (1 Co 7,3-5)¹⁷¹

Il y a donc une extension des retombées du principe diabolique, qui n'est plus celle de la seule tentation hors du chemin vertueux, qui n'est plus non plus simplement l'adversité, ni le prétexte du départage entre « bon » et « mauvais » camp, mais devient ainsi le patron de la mauvaise morale jusque dans l'importance accordée à la sexualité et son économie. Il n'est pas seulement question de ne pas être polygame ou non, il est ici précisé qu'il faut que les rapports sexuels aient une « bonne » fréquence. Le principe satanique n'est pas une menace abstraite, il est le chemin que l'on prend pour peu que l'on pose les actes qui relèvent de sa nature. Le mensonge, l'adultère, la luxure ou le vol sont autant de pratiques qui *appartiennent* aux paradigmes du principe diabolique. Avec une telle répartition des caractérisations de l'agir, l'élection du « bon » camp permet d'étendre l'impératif téléologique à l'ensemble de la structure politique et sociale des hommes. En somme, la définition de l'opposition englobe tous les aspects de l'existence et l'adversité s'étend aux actes les plus simples, les plus intimes et les plus anciens de la vie humaine. Prier dans les églises et offrir des sacrifices à Dieu qui soient extérieur à soi, sans implication intime, ne suffit pas.

La jonction, la parfaite coïncidence, entre principe téléologique et prescription éthique s'étend à tous les domaines, et l'on retrouve encore le diable au chapitre 4 de l'*Épître aux Éphésiens*.

²⁷Ne donnez aucune prise au diable. ²⁸Celui qui volait, qu'il cesse de voler ; qu'il prenne plutôt la peine de travailler honnêtement de ses mains, afin d'avoir de quoi partager avec celui qui est dans le besoin. ²⁹Aucune parole pernicieuse ne dut sortir de vos lèvres, mais, s'il en est besoin, quelque parole bonne, capable d'édifier et d'apporter une grâce à ceux qui l'entendent. (Ep 4, 28.29)¹⁷²

171 — Voir plus largement 1 Co 7,1-16, TOB, pp. 2472-2473.

172 — TOB, p. 2536.

Ainsi en va-t-il dans l'énoncé d'une prévention contre des actes dont on peut supposer qu'ils participent à l'anti-télos attribué au diable ou, à tout le moins, qu'ils nuisent au dessein eschatologique défendu par la parole de Jésus. Le verset, lapidaire, clôt un rapide inventaire de la conduite morale que doit défendre le chrétien, et le chapitre 5 désigne ceux qui ne pourront rejoindre le « bon » camp¹⁷³. Ce que nous relevons dans l'aspect d'une théologie négative du chapitre 4, c'est que le diable, figure de la négation théologique, du refus de Dieu, etc., clôt cette liste. En effet, dès le verset 28, la structure des instructions de Paul fait volte-face pour se faire positive. L'intervention du terme « diable » inverse la valeur de la rhétorique théologique, passant d'une forme négative à une forme positive ; une fois que toute prise au diable est refusée, les injonctions négatives se muent toutes en valeurs positives. Le chapitre 4 est d'une remarquable finesse rhétorique vis-à-vis de ce que nous identifions comme la fonction B : deux versets d'une théologie négative, un verset lapidaire évoquant le diable puis deux versets d'une théologie positive en chiasme, négative encore puis retournement définitif et conclusion du chapitre sur une formule positive. L'opposition des deux camps ne saurait être plus frontale. Lutter contre le « mauvais » camp passe par la nécessité d'une conduite qui soit *moralement conforme* au « bon » camp. Les processus rituels et liturgiques des mondes panhellénistiques ne suffisent plus, il faut intérioriser, montrer en chaque étape de l'existence que la vie est toute entière placée sous la souveraineté du « bon » camp ; et l'on passe ainsi dans une expérience absolument intime du rapport à la foi. L'association des gestes de la foi aux conditions formelles de l'existence implique l'intime conviction, du mode de l'agir déjà suivi par le fils de Dieu qui démontra la légitimité du « bon » camp par l'aboutissement dans la vie éternelle.

Nous terminerons enfin sur une mention isolée, quoique toujours de la fonction B. Plus qu'une mention, même, il s'agit d'un tableau, un véritable tableau qui sera repris allègrement par toute la tradition de la littérature de Faust, ainsi que par le folklore autour des sorcières : l'épisode de l'envol. C'est que le voyage aérien avec le diable est un fantasme accompli :

Voyager avec le diable, c'est donc, par des moyens fallacieux, et contre-nature, prétendre échapper aux limites de la condition humaine, tant au plan de la connaissance que de l'action ; c'est, outrepasser de toutes les manières possibles les bornes de notre mortelle capacité, au risque de périr corps et âme, pour de bon et tout de suite. C'est ne plus ressentir la faim au ventre ni le poids du corps ; c'est ne plus rencontrer d'obstacle à

173 — Par exemple, l'expéditive conclusion du verset 5 : « Car, sachez-le bien, le débauché, l'impur, l'accapareur — cet idolâtre — sont exclus de l'héritage dans le Royaume du Christ et de Dieu. », Ep 5,5, TOB, p. 2536.

l'essor de son désir ni d'écran à la pénétration d'une intelligence immédiate et totale. C'est accéder miraculeusement à la toute-puissance et se prendre pour Dieu, avant de retomber rebelle et damné.¹⁷⁴

Il nous paraît que le tableau en Lc 4,5 que nous allons présenter expose une synthèse de ce que contiennent les différentes perspectives de la fonction B : l'opposition, l'illustration, le télos et l'éthique. L'acmé de cette opposition ouvre la possibilité de l'adhésion de l'homme au « mauvais » camp et c'est bien cela qu'illustrent les différentes occurrences de Faust, quoique son âme ne reste la propriété du diable que dans une seule occurrence littéraire tout au long des âges du mythe de Faust. Ce dernier est l'homme qui fait un pacte — ou une alliance individuelle — avec le diable, c'est-à-dire avec le « mauvais » camp. L'usage du terme « diable » en Lc 4,5 fonderait donc la source fondamentale de tout un pan de la figure littéraire du diable, puisqu'il s'agit de l'unique trace biblique d'une proposition de pacte entre un homme et le Diable. Toutefois, Jésus n'est pas n'importe quel homme et le pacte auquel Faust consentira en littérature à partir du XVI^e siècle avec Marlowe, en Angleterre, et dans le *Volkbuch* en Allemagne, Jésus le refuse pour sa part. Les deux motifs fondamentaux du récit de Faust y sont particulièrement frappants : l'envol dans les airs et le pouvoir sur les royaumes, qui se retrouvent dans les versets 5 et 6 du chapitre 4 de l'Évangile selon Luc.

¹Alors Jésus fut conduit par l'Esprit au désert, pour être tenté par le diable. ²Après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits, il finit par avoir faim. ³Le tentateur s'approcha et lui dit : « Si tu es le Fils de Dieu, ordonne que ces pierres deviennent des pains. » ⁴Mais il répliqua : « Il est écrit : *Ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra, mais de toute parole sortant de la bouche de Dieu.* » ⁵Alors le diable l'emmène dans la Ville Sainte, le place sur le faîte du temple ⁶et lui dit : « Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas, car il est écrit : *Il donnera pour toi des ordres à ses anges et ils le porteront sur leurs mains pour t'éviter de heurter du pied quelque pierre.* » ⁷Jésus lui dit : « Il est aussi écrit : *Tu ne mettras pas à l'épreuve le Seigneur ton Dieu.* » ⁸Le diable l'emmène encore sur une très haute montagne ; il lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire ⁹et lui dit : « Tout cela je te le donnerai, si tu te prosternes et m'adores. » ¹⁰Alors Jésus lui dit : « Retire-toi, Satan ! Car il est écrit : *Le Seigneur ton Dieu tu adoreras et c'est à lui seul que tu rendras un culte.* » ¹¹Alors le diable le laisse, et voici que des anges s'approchèrent, et ils le servaient. (Mt 4, 1-11)¹⁷⁵

174 — LESTRINGANT, « Une étrange invitation au voyage » dans Grégoire Holtz & Thibaut Maus de Rolley (dir.), *Voyager avec le diable*, Paris, PUPS, 2008, p. 9.

175 — TOB, pp. 2102-2103.

Le nuage de termes utilisé lors de cet épisode dit de la « *Tentation de Jésus* », s'inscrit dans l'aboutissement du processus éthique que nous cherchons à isoler. Relevons d'abord que l'affrontement dialectique entre Jésus et le diable porte sur une « bonne » interprétation des lois mosaïques et ils s'affrontent vraiment sur le plan de la bonne interprétation et le bon usage des écritures saintes, et notamment du Décalogue. Ensuite, le terme de « diable » est utilisé pour évoquer la tentation de la rupture de la volonté de la foi face aux besoins humains du corps. La conduite de Jésus respecte la « bonne » interprétation des écritures, et l'illustre même en montrant la voie, de sorte que le modèle est donné pour celui qui se veut fidèle au « bon » camp ; résister aux besoins du corps par la nourriture de l'esprit conduit sur le chemin de la vie éternelle — et l'on observe dans cet épisode un leitmotiv fondamental pour toute la tradition de l'ascèse chrétienne, ainsi qu'une apologie de l'opposition dualiste corps contre esprit. Il faut parcourir particulièrement les versets 5,6,7 et 8, dans lesquels le diable se présente tout fait comme un véritable « prince de ce monde » : nous sommes en pleine fonction B, par laquelle il serait détenteur d'une autorité et d'un pouvoir sur le monde qui lui auraient été « remis » et qu'il donne à qui il veut — jusqu'au Fils de Dieu lui-même ! Nous aurions là le germe néotestamentaire de toute la littérarité du mythe de Faust, si l'on reprend les termes de Blumenberg, puisque nous considérerions que le Nouveau Testament serait le texte rituel, la source du substrat liturgique qui servira à l'édification littéraire du mythe. Faust se fait donc l'homme du principe diabolique selon le cadre paradigmatique de la fonction B : en soutenant le « mauvais » camp, en appliquant la téléologie de l'ange déchu, faisant montre d'une éthique non chrétienne (propre à chacun des « âges » de Faust) et, enfin, cédant à la tentation d'une erreur (assumée comme telle) dans le choix du camp à soutenir.

COMPORTEMENT DES OCCURRENCES DE LA FONCTION B

	DIABLE	TENTATEUR	SATAN	BÉELZÉBOUL	MALIN	PRINCE	TOTAL
ÉV. MATTHIEU	2	2					4
ÉV. MARC			1				1
ÉV. LUC	3						3
ÉV. JEAN	1						1
APÔTRES	1		1				2
ROMAINS			1				1
CORINTHIENS 1				0			0
CORINTHIENS 2				0			0
ÉPHÉSIENS	2					2	4
THESSALONICIENS 1				0			0
THESSALONICIENS 2					1		1
THIMOTÉE 1			1				1
THIMOTÉE 2				0			0
HÉBREUX				0			0
JACQUES	1						1
PIERRE				0			0
ÉPITRE JEAN 1	4				1		5
ÉP. JUDE				0			0
LIV. DE L' APO.	1		6				7
TOTAL	14	2	9	0	2	2	31

3. FONCTION C : une justification de l'identité-essence de la fonction messianique de Jésus

La fonction B suit à son tour la concrétion des variations des occurrences de la terminologie qui évoque la figure du diable, si bien que de simple principe de désignation de l'opposition, elle promet bientôt une autre dimension. Cette dimension, cette épaisseur fonctionnelle, se structure par le plein et le vide du *télos en tant qu'il est accompli*. S'il y a toujours opposition, il faut désormais faire cas d'une opposition sur les fondements de la lisibilité du monde, c'est-à-dire sur le *sens* de ce monde. Les camps ne se confrontent plus seulement de façon passive, ils ne se contentent plus d'une dynamique et d'une menace, ils distinguent désormais deux royaumes, deux qualités d'être. Le diable de la fonction C n'est plus un camp, mais le camp qui sera, quoi qu'il advienne, défait. La fonction C ne se limite plus à la dualité des principes bon-mauvais ou bien-mal, elle annonce la nature unique du créé, et du partage des êtres. Elle concilie la multiplicité du monde dans l'unité de la perspective téléologique chrétienne. Nous nous apprêtons à le voir : la fonction C se manifeste essentiellement par le biais d'une affirmation de la qualité exceptionnelle de Jésus, à la fois comme exemple du modèle parfait du chrétien et à la fois comme accès au divin, mais la fonction C se singularise aussi par le sort lamentable réservé au diable et par la façon dont Dieu l'utilise, malgré tout et surtout malgré le diable lui-même, pour le triomphe de son règne.

Aussi la fonction B, exhibant le principe qui soutient face au principe qui se dresse contre, prépare-t-elle à la fonction C, qui permet quant à elle de caractériser la valeur ontologique des agents vis-à-vis du règne unique qui est le monde. Le diable et le divin ne sont plus simplement des camps qui s'affrontent, mais deviennent des intensifications de l'accomplissement et des étapes de l'achèvement de l'argument téléologique chrétien. Autrement dit, le divin est contenu dans l'essence du salut, mis en acte par sa nature, son être et l'activité de tous ceux qui adhèrent à la vision eschatologique du monde, à sa lisibilité comme grâce et salut. De même, l'essence du diable, en tant qu'horizon phénoménal de la chute, devient le produit et la production de ses caractéristiques : chute, absence d'espérance, finitude insurmontable, défaite, douleur, perte. Voilà d'ailleurs ce que le Satan de l'Ancien Testament infligeait déjà à Job¹⁷⁶, sous l'œil terrible de Dieu, pour éprouver la profondeur de sa foi. Mais la foi de Job triomphe et Job triomphe en Dieu avec elle — et, par la suite, avec l'*eschaton* chrétien qui est le sens de ce triomphe. Si les agents du diable paraissent parfois l'emporter sur le monde, comme avec la mort du Christ, c'est que la grâce de

176 — *Livre de Job*, TOB, pp. 1255-1311. Satan demande à Dieu l'autorisation d'éprouver la foi de Job, et Dieu lui accorde un pouvoir croissant à chaque épreuve que Satan veut infliger à Job. Nous y reviendrons.

Dieu ne promet pas la victoire mais le salut. La passivité de Dieu n'est pas inconnue et l'on sait comme les premiers vers du Psaume 22 sont reportés dans la bouche de Jésus lors de la Passion, par l'évangéliste Matthieu :

²Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?

J'ai beau rugir, mon salut reste loin.

³Le jour, j'appelle, et tu ne réponds pas, mon Dieu.;

la nuit, et je ne trouve pas de repos.¹⁷⁷

Les versets suivants du Psaume 22 détaillent de quelle façon le croyant est raillé par ceux qui l'entourent alors que celui-ci revendiquait que Dieu était souverain. On peut repenser à la remarque de Blumenberg à propos de l'apport au christianisme de l'expérience du titan Prométhée, incapable de protéger ses créatures contre leurs ennemis et, surtout, contre ses propres ennemis. Saint Augustin a glosé la lecture des Psaumes¹⁷⁸, et il évoque la nécessité de se tendre vers Dieu, même du plus profond de l'abîme. Le Psaume 23 est une véritable pastorale : il y est fait le récit des bienfaits que procure le fait de suivre le berger ; et il intervient dans la suite directe du très long Psaume 22 dont nous venons de citer les deux premiers versets.

N'aie pas peur. Tu te trouves au fond de l'abîme. N'omets pas, au fond de cet abîme, de crier vers le Seigneur et de lui dire : « Si tu considères nos iniquités, qui donc subsistera ? » (Ps 129,3). Aie les yeux sur le Seigneur, attends-le, persévère dans ton attente. Espère que tu ressusciteras, et qu'alors tu seras sans péché, parce qu'il est ressuscité le premier, celui qui est sans péché. Espère et dis : « Dans le Seigneur, surabondante est la miséricorde. » (Ps 129,7)¹⁷⁹

Le parallèle de Saint Augustin intensifie la nécessité de persévérer contre le désespoir, et montre de quelle façon le sujet fini ne peut participer au triomphe de Dieu qu'en adoptant une espérance infinie. La foi, dès lors, se fait l'argument du triomphe de Dieu contre toute épreuve. Saint Augustin souligne le lien entre la Passion du Christ selon Matthieu et le Psaume 22 :

177 — Ps 22,2.3, TOB, p. 1107.

178 — Les Psaumes que lit Saint Augustin suivent l'organisation de la Vulgate (latine), et ont donc un numéro de moins. Nous allons nous intéresser à la lecture des Psaumes 21 et 129 de la Vulgate, qui correspondent aux Psaumes 22 et 130 de notre édition, basée sur le texte de la Septante (grecque).

179 — SAINT AUGUSTIN, *Saint Augustin prie les Psaumes*, Paris, Migne, 1995, p. 52.

Que veulent dire les paroles que vous venez d'entendre ? Que ne pouvons-nous les écrire avec nos larmes ! On peut lire dans ce psaume la passion du Christ aussi clairement. que dans l'Évangile, et pourtant il a été composé je ne sais combien d'années avant que ne naisse le Sauveur de la vierge Marie.¹⁸⁰

Le caractère pathétique, humain, du désespoir de Jésus est en effet remarquable — aujourd'hui nous connaissons l'histoire des influences des milieux auteurs, et il est plus que probable que l'Évangile de Matthieu ait été rédigé en recomposant en partie la stratification de l'Ancien Testament. D'où la proximité entre le psaume 22 et la Passion selon Matthieu. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est la fin de la lecture du psaume 22 par Saint Augustin :

Le christ a porté notre infirmité, s'il parle de la sorte, n'est-ce pas au nom de tous ceux qui forment son corps et qui redoutent la mort ? C'était la voix des membres et non celle de la Tête : « J'ai crié nuit et jour, et tu ne m'as pas exaucé ». Oui, beaucoup crient dans l'épreuve et ne sont pas exaucés, pour les sauver et non pour les perdre. Paul lui-même a prié pour que l'écharde dans la chair lui soit ôtée et il n'a pas été exaucé. Dieu lui dit « Ma grâce te suffit, ma puissance triomphe dans la faiblesse » (2 Co 12,9). Il n'a pas été exaucé, ce ne fut pas sa perte mais son salut.¹⁸¹

Le Dieu chrétien se caractérise par sa grandeur, et cette grandeur à son tour se distingue par une certaine impassibilité : il ne déploie pas sa puissance en vain — illustrant par là le sixième commandement de la loi mosaïque (« *Tu ne prononceras pas à tort le nom du SEIGNEUR, ton Dieu, car le SEIGNEUR n'acquiesce pas celui qui prononce son nom à tort.* »¹⁸²) — et laisse reposer le salut de ses croyants sur leur résistance au désespoir.

That said, it also follows through the development of this 'impassibility tradition' that God has a point of view that is distinct from that of the creatures to whom he expresses his impassioned nature. God is not totally aloof, impassive. But at the same time, his purposes are not necessarily exhausted by what happens in the lives of people to whom he accommodates himself in the sort of ways sketched. He may have interests and purposes that transcend these relationships. As we shall see, one of the major differences between the passibilist and impassibilist outlooks concerns the range of the divine purposes. »¹⁸³

180 — SAINT AUGUSTIN, *Ibid.*, p. 49.

181 — *Ibid.*, p. 50.

182 — Ex 20,1-17 pour la totalité du décalogue, TOB, pp. 158-159.

183 — HELM, « Divine impassibility, divine passibility and evil » dans Jerome Gellman, Chad Meister et Charles Taliaferro (eds.), *The History of Evil from the Mid-Twentieth Century to Today, 1950-2018, volume VI*, New-York, Routledge, 2018, p. 85.

Cette apparente impassibilité consiste en fait en une épreuve de la foi du croyant, mais consiste aussi dans le sens de la puissance de Dieu et la glorification de la puissance de l'homme : si Dieu ne peut apparaître dans toute sa puissance, celle de l'espérance humaine peut, elle, se déployer. Saint Augustin cite le Psaume 130 (129 dans la Vulgate) lorsqu'il lit le Psaume 22 (21 dans la Vulgate) ; or voilà bien un Psaume auquel le romantisme donne une grande importance, notamment avec l'œuvre éponyme du poète et dramaturge anglais Oscar Wilde, *De profundis*, qui renvoie au premier verset du Psaume 129 de la Vulgate¹⁸⁴ :

¹*Canticum graduum*

De profundis clamavi ad te, Domine;

²Domine, exaudi vocem meam. Fiant aures tuæ intendentes in vocem deprecationis meæ.

³Si iniquitates observaveris, Domine, Domine, quis sustinebit?

⁴Quia apud te propitiatio est; et propter legem tuam sustinui te, Domine.

¹*Chant des montées*

Des profondeurs je t'appelle, SEIGNEUR :

²SEIGNEUR, entends ma voix ;
Que tes oreilles soient attentives
à ma voix suppliante !

³Si tu retiens les fautes, SEIGNEUR !
Seigneur, qui subsistera ?

⁴Mais tu disposes du pardon
Et l'on te craindra.

Nous n'envisageons pas de réfléchir maintenant à l'importance de ce titre, donné par l'un de ses amis, à la longue lettre écrite par Oscar Wilde en prison, quelques années avant sa mort. Il nous faudra également revenir sur l'attribution du thème de ce Psaume, central pour le romantisme, à la parole du diable lui-même, diable devenu Lucifer, dans le poème que John Milton consacre à la chute de Lucifer, par exemple. Nous le soulignons maintenant car Oscar Wilde a mené une vie de dramaturge brillant et a toute sa vie durant vécu dans l'admiration de la société mondaine, lui-même de haute naissance, du moins fort riche, et les conditions de son emprisonnement (pour homosexualité), sa fin misérable en France et le désespoir qui était le sien à la fin de son existence l'ont mené à écrire un texte qui exalte, précisément, la pureté du désespoir. Notons que l'auteur publia quatre ans plus tôt (1890-1891) le fameux *Portrait de Dorian Gray*, qui peut tout à fait passer, à plus d'un titre, pour un épisode de pacte faustien, à ceci près qu'il n'y a pas d'intercesseur diabolique, et que Dorian Gray obtient de dissimuler les immondices de sa moralité par un coup du sort qui est laissé sans explication. Le texte de *De Profundis* est en fait une longue lettre, écrite dans

184 — Ps 130, TOB, p. 1228.

des conditions héroïques, par Oscar Wilde à son amant, celui-là même dont le père obtint qu'il finisse en prison, et voici comment elle termine :

Ce que j'ai devant moi, c'est mon passé. Il faut que je parvienne à le voir avec des yeux différents, que je fasse en sorte que le monde le voie avec des yeux différents, et que Dieu le voie avec des yeux différents. Cela, je ne pourrai le faire si je l'ignore, le dénigre, le glorifie ou le nie. Je ne pourrai le faire qu'en l'acceptant pleinement comme une phase inévitable de l'évolution de ma vie et de ma personnalité. En courbant la tête devant tout ce que j'ai souffert. À quel point je suis éloigné de force d'âme, cette lettre, avec ses humeurs changeantes et indécises, son mépris et son amertume, ses aspirations et son impuissance à les réaliser, te les montrer le plus clairement du monde. Mais n'oublie pas la terrible école qui est mienne et la tâche à laquelle je me suis attelé. Et si incomplet, si imparfait que je sois, il est cependant possible que tu aies encore beaucoup à apprendre de moi. Tu es venu à moi pour apprendre le plaisir de la vie et le plaisir de l'art. Peut-être ai-je été choisi pour t'enseigner quelque chose de bien plus merveilleux : le sens de la douleur, et sa beauté.¹⁸⁵

Tout ce qui nous semble que l'on puisse ramasser sous la figure du diable, dans les différentes fonctions, s'illustre en psychologie dans ces quelques lignes de sa très longue lettre. Ce n'est donc pas du diable dont il est question ici, mais de l'expérience du Mal, comme souffrance et comme désespoir, d'une « essence » de la chute, si l'on voulait, que traite Oscar Wilde. Le poète anglais ne sera jamais sauvé, et il meurt quelques années plus tard (condamné à deux ans de travaux forcés en 1895, il meurt en 1900, à 46 ans) en France, loin de la société londonienne dont il avait si longtemps été l'un des auteurs les plus aimés. Du point de vue de sa postérité, de la célébrité de ses œuvres, nous pourrions parler d'une forme de revanche, mais l'homme est mort dans une forme de tristesse et dans une solitude importante. Revenons au texte biblique : Jésus meurt abandonné, seul et malheureux sur la croix et paraît lui-même avoir vacillé lors de sa Passion. Toutefois, dans le récit des Évangiles, sa mort fait trembler les fondations du monde et l'ordre naturel de la vie et de la mort :

⁴⁵A partir de midi, il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu'à trois heures. ⁴⁶Vers trois heures, Jésus s'écria d'une voix forte : « *Eli, Eli, lima sabaqthani* », c'est-à-dire « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » ⁴⁷Certains de ceux qui étaient à disaient, en l'entendant : « Le voilà qui appelle Elie ! » ⁴⁸Aussitôt l'un d'eux courut

185 — WILDE, « De profundis », dans Oscar Wilde, *De profundis, La Ballade de la geôle de Reading*, Paris, Garnier Flammarion, 2008, pp. 185-186.

prendre une éponge qu'il imbiba de *vinaigre* ; et, la fixant au bout d'un roseau, il lui *présenta à boire*. ⁴⁹Les autres dirent : « Attends ! Voyons si Elie va venir le sauver. » ⁵⁰Mais Jésus, criant de nouveau d'une voix forte, rendit l'esprit. ⁵¹Et voici que le voile du sanctuaire se déchira en deux de haut en bas ; ⁵²les tombeaux s'ouvrirent, les corps de nombreux saints défunts ressuscitèrent : ⁵³sortis des tombeaux, après sa résurrection, ils entrèrent dans la ville sainte et apparurent à un grand nombre de gens. ⁵⁴A la vue du tremblement de terre et de ce qui arrivait, le centurion et ceux qui avec lui gardaient Jésus furent saisis d'une grande crainte et dirent : « Vraiment, celui-ci était Fils de Dieu. »¹⁸⁶

Aussi l'impassibilité de Dieu est-elle toute relative : des choses extraordinaires se manifestent lorsque meurt l'incarnation de son¹⁸⁷ fils, des choses qui rappellent les manifestations auxquelles les patriarches de la tradition de l'apocalyptique juive pouvaient déjà assister. Cela témoigne de sa puissance et, ce faisant, de sa volonté de ne pas intervenir pour anéantir les ennemis de Jésus, ou d'une manière générale, les ennemis de ses fidèles. Dieu ne s'élève pas contre le terme auquel mènent les épreuves encourues par ceux qui croient en lui. C'est bien là le sens de la formule que l'on attribue à Tertullien, le « *Credo quia absurdum* », souvent interprétée à l'envers : « *Je crois parce que c'est absurde* ». Cela ne signifie pas que la croyance est un acte absurde mais que c'est seulement au moment où cela devient absurde que le vrai sens et la vraie loyauté de la foi se manifestent. La foi consiste à croire quand la rationalité commande de ne plus croire, quand il n'existe plus aucun recours pour continuer de soutenir le « bon » camp. On ne croit pas si l'on sait que l'on va être sauvé : on est simplement dans le calcul d'intérêts. Le fragment qui contient le pari pascalien¹⁸⁸ ne se borne pas à encourager l'homme à gager sur l'existence de Dieu, mesurant le résultat sur la balance de la vie après la mort selon que Dieu existe ou non, il déploie dialectiquement une démonstration rigoureuse de la valeur de ce *credo*. Il faut croire sans preuve car la preuve, si elle advenait, viderait la foi de toute substance :

186 — « *Mort de Jésus* », Mt 27,45-54, TOB, p. 2161.

187 — L'exemple le plus spectaculaire d'un tel déploiement d'images célestes étant le *Livre d'Hénoch*, livre pseudépigraphique de l'Ancien Testament attribué à Hénoch, arrière grand-père de Noé. À l'époque hellénistique, il n'a pas été inclus dans la Bible dite des Septante (en grec). Les chrétiens l'ont officiellement écarté des livres canoniques vers 364 lors du concile de Laodicée (canon 60). Il est considéré depuis comme apocryphe par les Églises chrétiennes. Il était cependant connu en Occident, au moins indirectement : on retrouve par exemple son influence dans les passages consacrés au calendrier dans les textes hiberno-latins, comme l'*Altus prosator*. Son influence sur l'ésotérisme, l'occultisme et la théosophie est considérable. Il n'est accepté que par l'Église éthiopienne orthodoxe. Ainsi, le *Livre d'Hénoch* est-il demeuré important jusqu'au IV^e siècle, et peut-être plus longtemps encore, et, surtout, sa redécouverte par John Dee, dans les dernières décennies du XVI^e siècle, ouvrant probablement la voie au gothisme élisabéthain — nous y revenons plus tard. Pour lire plus à propos du *Livre d'Hénoch*, voir les travaux de David Hamidović en général, *L'interminable fin du monde* et *L'insoutenable légèreté des anges* en particulier, respectivement parus en 2014 et 2018 aux éditions du Cerf.

188 — PASCAL, *Pensées, opuscules et lettres*, Paris, Classique Garnier, 2011, fragment 680 de l'édition Sellier, (Lafuma 418), pp. 503-510.

Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ? Ils déclarent en l'exposant au monde que c'est une sottise, *stultitiam* : et puis, vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas ! s'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole. C'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens.¹⁸⁹

Si Jésus avait été sauvé, la substance et l'intensité de l'épreuve de la foi auraient été évacuées. Une fois qu'il est mort, Dieu peut gronder et faire tressaillir les hommes par l'immensité de la faute qui est la leur. C'est alors qu'intervient un autre grand mystère du christianisme : Dieu pardonne aux hommes le pire péché dont ils puissent se rendre coupable, qui mobilise plusieurs des interdits pourtant explicites dans le Décalogue : la mise à mort de son Fils. Et si Dieu leur pardonne un tel crime, c'est parce qu'en pardonnant le pire des crimes, il pardonne toutes leurs fautes. Le sacrifice de Jésus (incarné dans la métaphore de l'agneau pascal) lave tous les péchés du monde. Que peut bien faire le diable contre l'accomplissement d'un tel mystère ? Le doute final de Jésus lui-même n'y change rien et les risques encourus par chacun devant l'impassibilité de Dieu devront être guettés, et exploités si possible, par le diable. Dès lors, voici le sens de la fonction C : l'exaltation du triomphe de Dieu malgré son impassibilité.

a. Le cas transitoire de l'épisode de la « Tentation » de Jésus dans l'ordre des fonctions

L'Évangile de Matthieu est la première des évangiles dans l'ordre chronologique, et il est même possible que Matthieu ait pratiquement été contemporain de Jésus. C'est à ce titre que Mikhaïl Boulgakov en fait l'un des personnages du récit enchâssé qui constitue le roman du maître sur Ponce Pilate :

« Il y en a un qui n'arrête pas de me suivre partout avec un parchemin en bouc, et il écrit sans arrêt. Or j'ai jeté un coup d'œil une fois sur ce parchemin, et j'ai été horrifié. Jamais de la vie je n'ai dit quoi que ce soit de ce qui est écrit dessus. Je l'ai supplié, je lui ai dit : « Au nom de Dieu, brûle ton parchemin ! » Mais il me l'a arraché des mains et s'est enfui. — Qui est-ce ? » demanda Pilate du bout des lèvres en portant la main à sa tempe.
« Lévi Matthieu, répondit avec empressement le prisonnier ; il était collecteur d'impôts et je l'ai rencontré la première fois sur la route de Bethphagé, à la corne du verger de figuiers, je lui ai parlé. Au début il m'a montré de l'hostilité, il m'a même insulté. [...]

189 — PASCAL, *Ibid.*, p. 505.

Quand même, après m'avoir écouté, il s'est peu à peu radouci, poursuivit Iéchoua ; finalement il a jeté l'argent sur la route et dit qu'il allait cheminer avec moi... »¹⁹⁰

Quoi que cela ne puisse faire office de conviction sur le caractère historique du milieu auteur de l'*Évangile selon Matthieu*, il n'en demeure pas moins que cela soit signifiant vis-à-vis de l'interprétation de l'histoire qui a lié Jésus et le clan sacerdotal du judaïsme (les Lévi). Matthieu est donc un converti à la parole chrétienne et, dans la fantasmagorie chrétienne (Boulgakov était orthodoxe, et son père était universitaire et professeur d'histoire des religions occidentales¹⁹¹), le clergé hébraïque est complice de la mise à mort de Jésus. Plus que le procureur Ponce Pilate, donc, qui devient dans *Le Maître et Marguerite* une sorte d'*alter ego* intellectuel, eu égard à l'Empire Romain et au gouvernement de la région de la Galilée. Cela est d'ailleurs redoublé par l'échange entre Ponce Pilate et Caïphe, grand prêtre de la ville de Ierchalaïm (Jérusalem) :

Bar-rabbas était incomparablement plus dangereux que Ha-notsri. En vertu de quoi le procureur demandait au grand prêtre de reconsidérer sa décision et de laisser en liberté celui des deux condamnés qui était le moins nuisible, à savoir, indubitablement, Ha-notsri. Ainsi donc ?...Caïphe dit, sans élever la voix mais d'un ton ferme, que le Sanhédrin avait étudié l'affaire attentivement et réaffirmé sa décision de libérer Bar-rabbas.¹⁹²

Le clan sacerdotal serait plus responsable de la mort de Iéchoua que le procureur : celui-ci obéit aux lois de la cité de Ierchalaïm et notamment à l'autorité religieuse ; ceux-là font le choix de mettre Iéchoua à mort quand ils auraient pu décider de le sauver. C'est-à-dire que le grand prêtre n'est plus passif : il choisit de nier le caractère divin de Jésus et de condamner à mort le messie. L'équilibre entre les camps est rompu, il s'agit désormais d'un affrontement dont Dieu sort toujours exalté. Dans l'imaginaire de Boulgakov, l'évangile de Matthieu est donc écrite presque malgré Jésus. Les deux évangiles de Marc et de Luc constituent, avec celle de Matthieu, les évangiles dites « synoptiques », c'est-à-dire qu'elles recourent pratiquement toutes les mêmes épisodes. Cela nous intéresse en ce que le dernier épisode que nous avons choisi de citer, la « *Tentation de Jésus* » selon Matthieu, propose le cas particulier d'un statut transitoire et chevauchant nécessairement à la fois les dernières rivets de la fonction B et, déjà, les premières fibres de la fonction C. Nous allons la reprendre, afin de nous permettre de passer les chapitres équivalents dans les deux autres évangiles

190 — BOULGAKOV, *op. cit.*, p. 403.

191 — FLAMANT, « Notice » à BOULGAKOV, *Ibid.*, p. 1705.

192 — BOULGAKOV, *Ibid.*, p. 416.

synoptiques, pour montrer comment la fonction B passe par gradation dans la fonction C, qui exalte le triomphe et la nécessité du triomphe du « bon » camp.

En effet, nous l'avons vu, les quatre usages du terme diable de cet épisode vont dans le sens d'une épreuve de l'identité-essence de Jésus, dont il triomphe au terme d'un débat. Ces quatre occurrences émaillent l'épisode (Mt 4,1-10)¹⁹³ et font comme la préfiguration d'une relation entre un homme et le diable, avec une injonction à l'adoration de celui-ci par celui-là. L'offensive que mène le diable pour tenter de faire venir Jésus dans le « mauvais » camp est nette, nous avons déjà évoqué Faust, mais concentrons-nous maintenant sur une nouvelle perspective : celle de l'exaltation du *sens* de Jésus. Il n'est plus question d'une participation passive à la désignation du camp, il n'est plus question de refuser le diable, il est désormais question d'affirmer Dieu. Le diable semble bien connaître les Écritures et cherche à dicter leur interprétation (notamment le Décalogue et la définition des capacités du Messie), mais Jésus aussi, et l'on assiste presque à ce que la scolastique pratiquera sous le nom de la *discutio*, c'est-à-dire un échange rhétorique afin de démontrer qui a raison. On pense également aux dialogues de Socrate qui confronte différents adversaires sur l'usage le plus droit et le plus rigoureux possibles du simple outil du langage. À l'issue du débat entre deux interlocuteurs, l'un l'emporte, l'autre se couche ; ici, c'est donc le diable qui s'incline et « le laisse ».

Cette tentation au désert confronte les deux « princes », c'est-à-dire les deux autorités eschatologiques potentielles qui doivent se partager le monde lors du Jour du Jugement Dernier. Si la substance du diable est acquise depuis qu'il a été précipité hors du ciel, autrement dit, si l'ontogenèse du diable est déjà consommée, la question reste suspendue pour Jésus à ce stade du récit de l'évangile. En effet, le diable voit son libre-arbitre amputé de moitié : il ne peut pas faire le choix du salut, il ne peut pas rejoindre Dieu et, à ce titre, il est l'allégorie de la perte. Nous ferions une faute, si nous devions borner cet épisode à la seule mise en opposition des deux camps, puisque le diable n'est pas un camp neutre : son parcours l'inscrit déjà, essentiellement, historiquement, depuis la Genèse, dans une caractérisation téléologique tout à fait définie.

[...] Le rapprochement avec Dieu, tel qu'il apparaît avec Lucifer, avec l'étymologie du « démon », est particulièrement nette. Selon [les premiers chrétiens et les Pères de l'Église], le diable étant avant sa chute le premier des esprits angéliques [...]. Ainsi Tertullien le reconnaît comme le Roi de Tyr de l'oracle d'Ezéchiel et donc le premier de tous les anges. Lactance écrit : « Dieu avant de créer le monde, produisit un ange semblable à lui et le remplit des vertus de Dieu le Père. Il en fit ensuite un autre dans

193 — TOB, pp. 2102-2103, déjà citée en fonction B, épisode correspondant à Mc 1,12-13 et Lc 4,1-13.

lequel l’empreinte de l’origine divine ne demeura pas, car il fut souillé par le venin de la jalousie et il passa ainsi du bien au mal. [...] Il fut jaloux de son aîné qui, restant attaché à Dieu le Père, s’acquiesça son affection. Cet être, qui de bon qu’il était est devenu mauvais est appelé diable chez les Grecs. » Grégoire de Nysse, pour nous montrer que le diable était, à l’origine, le premier des anges, nous avertit que Dieu lui confia le gouvernement de la Terre. [...]. Saint Thomas affirme : « L’ange qui pécha était supérieur à tous », Thomas place le diable au-dessus de toutes les créatures. Il lui fait jouer un peu le rôle de fusible ; tout ce qu’il y a de mauvais dans la création s’arrête au diable, Dieu en étant ainsi protégé. [...] Les auteurs ci-dessus ne cessent de l’affirmer, le diable aurait connu une origine divine pour ensuite, après une fabuleuse chute, sombrer dans le mal.¹⁹⁴

Nous verrons plus tard comme cette première esquisse de la *raison du mal* peut être défendue en tant qu’il s’y trouve une inadéquation entre les moyens et la fin, et l’effondrement de la coïncidence entre la structure téléologique de l’être¹⁹⁵ (sa raison existentielle) et ses qualités internes. Nous ne nous attarderons guère sur une « origine divine » du diable, puisque l’ensemble de la création procède d’une telle origine, et le diable, quelle que soit la singularité de sa première nature, n’échappe pas à la règle. Mais voilà bien sa singularité : la chute — nous nous étendons à ce sujet dans la fonction D. En tant qu’il est le seul être de la Création à ne jamais pouvoir prétendre au salut, il devient l’identité-essence de la désespérance, c’est-à-dire l’identité-essence inverse de celle de Jésus, construite autour de l’espérance, autrement dit la performance négative du caractère performatif sotériologique de Jésus. Pour autant, ces quatre occurrences ne sont pas seulement des confrontations actantielles ou « principielles » (fonction B), elles sont aussi des occasions pour Jésus de montrer que le diable est unique et seul dans le désespoir. Si Jésus cédait aux appels du diable, qui le pousse à assumer sa nature divine et les capacités exceptionnelles qui lui sont conférées, il refuserait sa nature humaine. Alors Jésus ne serait plus l’intermédiaire entre les hommes et Dieu, il quitterait la fonction de médiation propre au messianisme. Le diable cherche à mobiliser l’ivresse de la puissance en Jésus, selon la voie de l’homme, mais l’essence de Dieu se manifeste en Jésus de sorte qu’elle repousse le diable.

La même logique se poursuit chez Marc pour deux occurrences du terme « Satan », qui correspondent à la fonction d’une justification de l’identité-essence de Jésus-Christ comme Messie, c’est-à-dire comme voie de réalisation du partage des êtres. La première apparaît très rapidement, dès Mc 1,13, lors de l’épisode dit de « *Jésus tenté au désert* ». Non seulement le décor est, sur le

194 — AGUERRE, « De l’incertitude du diable », dans Jean-Claude Aguerre (ed.), *Le Diable*, Paris, Dervy, 1998, pp. 24-25.

195 — Si nous ne craignons pas de pécher par excès de technicisme, nous dirions « *ontotéologique* ».

plan narratif, à peine amené et très peu développé, mais de plus Satan est pratiquement considéré comme un élément du désert, comme une condition presque substantielle de la spatialité propre au désert : « ¹²Aussitôt l'Esprit pousse Jésus au désert. ¹³Durant quarante jours, au désert, il fut tenté par Satan. Il était avec les bêtes sauvages et les anges le servaient » (Mc 1,12.13)¹⁹⁶. Le statut du diable, comme intermédiaire entre Jésus et sa réalisation messianique, se rapproche beaucoup du statut du démon mésopotamien :

It is important to realize the inherently liminal nature of demons. On a vertical level — assuming a vertical hierarchy in the relationship between the gods and mankind, as the Mesopotamians saw it — demons are intermediate beings, crossing the borders between the world of men and the divine realm, without belonging to either. On a horizontal level they live in a foreign and little-known territory or on the margins of cultivated land like mountains, steppes, swamps and the like.¹⁹⁷

Sur terre comme au ciel, le démon est banni des lieux que traversent la trajectoire téléologique chrétienne¹⁹⁸. De plus, l'Esprit Saint, comme Satan, sont des conditions de détermination de la nature de Jésus, et l'un et l'autre conditionnent ce que les « camps » de la fonction B préfiguraient déjà. Cela va plus loin encore chez Luc : Dieu y est substantiellement une évidence, et il ne saurait y avoir de doute sur l'issue du face-à-face avec l'identité-substance du diable. Les cinq occurrences du terme « diable » admettent dans cette évangile la tentation d'un doute sur l'identité en partant de cette mobilité encore possible de l'identité-substance de Jésus. Alors que son sort n'est pas encore réglé, alors que Jésus n'a pas encore emporté tous les péchés du monde dans sa propre destruction, étendant le pardon de Dieu sur tous les hommes pour le meurtre de son Fils, le triomphe de l'identité-substance de l'altérité ontologique est encore possible. Citons l'épisode « *Jésus victorieux de la tentation* », qui reprend exactement le scénario de Matthieu mais le tourne selon une visée inscrite dès son titre. Voyons comme le caractère méditatif de la tentation chez Matthieu tourne avec Luc au véritable affrontement métaphysique, voire, même, pratiquement épique (il faut nous rappeler que le milieu auteur Luc était vraisemblablement attaché au caractère stylistique de son évangile) :

196 — « *Jésus tenté au désert* », TOB, p. 2170, épisode correspondant à Mt 4,1-11 et Lc 4,1-13.

197 — HEEBEL, *op. cit.*, page 16.

198 — Sur la généralisation de cette problématique d'une répartition géographique des natures divines, humaines ou démoniaques, lire NIHAN, *Les habitants des ruines dans la Bible hébraïque*, dans *op. cit.*, pp. 88-115.

¹Jésus, rempli d'Esprit Saint, revint au Jourdain, et il était dans le désert, conduit par l'Esprit, ²pendant quarante jours, et il était tenté par le diable. Il ne mangea rien durant ces jours-là, et lorsque ce temps fut écoulé, il eut faim. ³Alors le diable lui dit : « Si tu es le Fils de Dieu, ordonne à cette pierre de devenir du pain. » ⁴Jésus lui répondit : « Il est écrit : *Ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra.* » ⁵Le diable le conduisit plus haut, lui fit voir en un instant tous les royaumes de la terre ⁶et lui dit : « Je te donnerai tout ce pouvoir avec la gloire de ces royaumes, parce que c'est à moi qu'il a été remis et que je le donne à qui je veux. ⁷Toi donc, si tu m'adores, tu l'auras tout entier. » ⁸Jésus lui répondit : « Il est écrit : *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et c'est à lui seul que tu rendras un culte.* » ⁹Le diable le conduisit alors à Jérusalem ; il le plaça sur le faîte du temple et lui dit : « Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas ; ¹⁰car il est écrit : *Il donnera pour toi ordre à ses anges de te garder,* ¹¹et encore : *ils te porteront sur leurs mains pour t'éviter de heurter du pied quelque pierre.* » ¹²Jésus lui répondit : « Il est dit : *Tu ne mettras pas à l'épreuve le Seigneur ton Dieu.* » ¹³Ayant alors épuisé toute tentation possible, le diable s'écarta de lui jusqu'au moment fixé. (Lc 4, 1-13)¹⁹⁹

L'accent est mis sur la crédibilité, ainsi que sur les systèmes causaux de la valeur de son récit : les événements arrivent par logique, à force de ne pas manger, Jésus à faim, et cela ouvre une porte au diable. Du régime presque archétypal, allégorique, de l'épisode chez Matthieu, Luc fait un exposé naturel que tout lecteur peut s'approprier et vivre. Au verset 4, Jésus rappelle qu'il veut et doit vivre selon les conditions chrétiennes de l'existence humaine, et non comme prince divin sur terre, il est attaché à l'épreuve. Le titre détermine le récit en le plaçant sous la tutelle de sa conclusion (la victoire), mais aussi, le diable apparaît limité dans le possible des tentations par lesquelles il peut éprouver Jésus. Une fois que toutes ces possibilités sont épuisées, il ne peut plus tenter Jésus, ni même s'en approcher, avant le « moment fixé ». Le diable appartient donc bien à l'ordre du créé, réduit à jouer sa partition dans la grande chorale du monde, et cette partition est celle du camp défait, de la chute et du désespoir que nul ne pourra jamais sauver ; le diable est l'espace paradigmatique de l'absence de grâce. Puis en 4,13, où la dernière occurrence du mot diable remplissant la fonction C intervient pour clôturer l'épisode de la tentation au désert : « *Ayant alors épuisé toute tentation possible, le diable s'écarta de lui jusqu'au moment fixé* » (Lc 4,13). C'est à la fois l'idée d'un principe opposé qui, certes, se retire, et la capitulation de l'action de cette idée devant la persistance de l'identité-essence messianique de Jésus.

b. Le diable comme justification de l'identité-essence de Jésus

199 — « *Jésus victorieux dans la tentation* », TOB, p. 2227, épisode correspondant à Mt 4,1-11 et Mc 1,12-13.

Par la suite, le diable se désépauise et se fait en plusieurs endroits le « simple » vecteur ou le trait d'ombre qui souligne le caractère messianique de Jésus. Une telle occurrence du terme « diable » a par exemple cette fonction C, dans un épisode canonique précédant de peu la Passion du Christ, à savoir l'épisode dit « *Le dernier repas et le lavement des pieds* »²⁰⁰. Il est question de mettre la trahison de Judas sous le signe de l'influence ou, a minima, de l'échec d'une résistance à l'épreuve de la tentation diabolique : « *Au cours d'un repas, alors que déjà le diable avait jeté au cœur de Judas Iscariote, fils de Simon, la pensée de le livrer* » (Jn 13,2). Le statut de Judas a nourri de nombreux fantasmes tout au long de l'exégèse populaire dans la culture chrétienne, et même, parfois, auprès de certains spécialistes. La trahison de Jésus par Judas permet de reconnaître Jésus comme Messie, et sa mort seule permet de laver les péchés du monde. Dès lors, le fait que Judas ne résiste pas à la tentation du diable, le jetant sur la voie de la trahison puis du suicide, fait du treizième disciple l'agent du diable, et réalise le dessein sotériologique de Dieu. En un certain sens, on pourrait parler d'une triple vérification : par la trahison de Jésus, par la soumission de Judas à l'influence du diable et par l'obéissance au dessein de Dieu, le diable est l'occasion de justifier l'essence de Jésus sur le plan téléologique.

Satan peut aussi servir de contre-exemple, quand la division règne dans une communauté. Ainsi en va-t-il des propos tenus par Paul, avec une mention du terme « Satan » pour illustrer, en contre-exemple, ce qu'apportait la figure messianique de Jésus-Christ. L'avatar de l'altérité ontologique sert le projet d'une démonstration de ce qu'il ne faut pas faire, étendant la logique de l'éthique (le pardon et la fraternité vis-à-vis de celui qui est « autre », l'étranger) à quelque préfiguration métaphysique de ce que l'on appellera par exemple, quinze siècles plus tard, les « sentiments chrétiens ». Il nous faut également souligner le cas particulier de la démarche de Paul dans cette deuxième épître aux Corinthiens et, pour ce faire, qu'il nous soit permis de citer l'explication donnée par les éditeurs de la TOB :

Vers l'an 55, soit une génération après la mort et la résurrection de Jésus Christ, le risque était grand que chaque communauté locale souligne ses caractères spécifiques au détriment de la communion entre toutes les Églises. Pour l'apôtre Paul, les temps messianiques sont commencés ; aussi propose-t-il une collecte que certains ont qualifiée d' « œcuménique », puisqu'elle est destinée à mettre en valeur le lien entre toutes les Églises nées de la mission et les saints de Jérusalem éprouvés par la famine.²⁰¹

200 — Lc 13, 1-20, pp. 2329-2330.

201 — *Introduction à la deuxième épître aux Corinthiens*, TOB, p. 2493.

L'ambition par laquelle Paul porte son projet consiste donc en une unification des disparités textuelles et théologiques, et nous avons là une véritable préfiguration de ce qui prendra définitivement le statut officiel du canon, après le concile de Laodicée, à la fin du IV^e siècle de notre ère. Cette volonté de tenir ensemble toutes les énergies, de ne pas voir se disperser les chrétiens dans des considérations séparatistes, rappelle l'injonction de Jésus lui-même à ne pas se laisser disperser par le diable.

¹⁰À qui vous faites grâce, je fais grâce ! Si moi, j'ai fait grâce — dans la mesure où j'ai eu à le faire —, c'était pour vous, sous le regard du Christ, ¹¹afin que nous ne soyons pas dupes de Satan. Car nous n'ignorons pas ses intentions. (2 Co 2,10-11)²⁰²

On pourrait observer le point de bascule opéré par Paul, puisqu'il inscrit le fait d'être clairvoyant à propos des « intentions » de Satan dans le schéma des projets de celui-ci, c'est-à-dire de son grand dessein : contrarier l'accès à ce que Jean appelle la « vérité », c'est-à-dire l'accès à la vie éternelle par la révélation du salut, donnée lors du sacrifice du Christ. La description de la mort puis de la résurrection du Christ, qui témoigne de son ascendance sur le vice, de son triomphe sur la mort, permet au milieu auteur de l'épître aux Hébreux d'établir une hiérarchie entre Jésus et le diable, à l'occasion de laquelle le premier est littéralement sacré prince de la vie :

¹⁴Ainsi donc, puisque les enfants ont en commun le sang et la chair, lui aussi, pareillement, partagea la même condition, afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui détenait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable ¹⁵et de délivrer ceux qui, par crainte de la mort, passaient toute leur vie dans une situation d'esclave. (He 2, 14-15)²⁰³

Comment se soustraire au diable ? En mettant fin à l'influence du monde, c'est-à-dire en mourant ; mais en ayant triomphé de toutes les tentations conduites par le diable dans l'existence, dont celle de la mort. Il faut que la vie soit quittée par l'épreuve, au terme d'une existence prouvant l'attachement du croyant à la perspective téléologique chrétienne, et non par le plaisir de la mort. Le monde acquiert son double-fond de vaste mise à l'épreuve, théâtre diabolique où celui-ci tient tout à la fois les ficelles, les rouages de la scène et dans lequel, pourtant, il n'est guère plus qu'un mécanisme qui actionne ces rouages. Le monde alors, comme une immense cage qui prolongerait

202 — TOB, p. 2497.

203 — TOB, p. 2621.

les perspectives diaboliques, devient tout entier l'occasion d'une vérification de l'obédience du croyant et de la solidité de sa foi par l'épreuve — et certaines branches du christianisme se radicaliseront dans une telle interprétation du théâtre du monde.

Le triomphe de la foi sur le monde, et contre les « antichrists » qui voudraient égarer le fidèle, justifie l'usage du terme Mauvais que nous rapprochons cette fois du régime spécifique de la fonction C, de l'acceptation « Malin ». « Malin » est ici une étape vers la personnification, mais encore une gradation de nature :

¹³Je vous l'écris, pères : « Vous connaissez celui qui est dès le commencement. » Je vous l'écris, jeunes gens : « Vous êtes vainqueurs du Mauvais. » ¹⁴Je vous l'ai donc écrit, mes petits enfants : « Vous connaissez le Père. » Je vous l'ai écrit, pères : « Vous connaissez celui qui est dès le commencement. » Je vous l'ai écrit, jeunes gens : « Vous êtes forts, et la parole de Dieu demeure en vous, et vous êtes vainqueurs du Mauvais. (1 Jn 2,13-14)²⁰⁴

Le Mauvais/Malin est un ennemi à prendre en compte mais non à affronter. On comprendra donc bien qu'il n'est ici question ni de « Satan », comme adversaire ancestral et historique des fidèles et actant opposé de Jésus-Christ, ni du « diable », bête de proie ou animal menaçant guettant le fidèle pour s'en repaître, ni « tentateur » encore — nous avons déjà vu quel était le lien spécifique de la tentation à la conception ontogénétique de la chute singulière de l'âme —, mais bien du « Malin », agent dont il faut triompher grâce au soutien de l'identité-essence messianique dont la possibilité, la puissance, a été portée sur terre par le sacrifice de Jésus-Christ.

c. Le diable agent de purification des croyants par l'épreuve

Mais il n'y a pas que Judas qui incombe au diable, il n'y a pas que l'autorité de Dieu et il n'y a pas que le caractère démoniaque du monde qui puisse être passé aux flammes ; Paul menace plusieurs fois d'employer le diable comme une sorte de purificateur pour les péchés des différentes églises auxquelles il écrit. En effet, les différentes épîtres du Nouveau Testament sont en fait des lettres ou des synthèses de lettres envoyées par Paul aux communautés chrétiennes (ou « églises ») dans le monde du christianisme primitif. En plusieurs occurrences, Paul parle du diable comme d'un traitement purificateur contre les péchés, généralement de la chair, pour sauver l'âme du pécheur.

204 — TOB, p. 2683.

Ainsi en va-t-il de la fonction purificatrice de Satan, c'est-à-dire que Paul le mentionne pour annoncer l'accomplissement du devenir eschatologique. L'apôtre condamne un homme vivant avec la veuve de son père dans l'épisode « *Un cas d'inconduite* »²⁰⁵. Il décrète alors que la chair de cet homme doit être punie, afin d'en sauver l'âme. Mais ce qui nous intéresse ne réside pas seulement en cette autorité que prend Paul sur Satan au point de vouloir l'utiliser — ou commander de le délaisser dans son péché *afin* que son péché permette de le purifier —, mais aussi dans le ministère dont se revendique Paul, qui est alors clairement pré-sacerdotal :

³Pour moi, absent de corps, mais présent d'esprit, j'ai déjà jugé comme si j'étais présent celui qui a commis une telle action : ⁴au nom du seigneur Jésus, et avec son pouvoir, lors d'une assemblée où je serai spirituellement parmi vous, ⁵qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de sa chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur. (1 Co 5, 3-5)

On voit bien ici une véritable répartition des rôles et des puissances le long de l'arc téléologique chrétien. Satan se fait moyen de purifier l'âme du pécheur et non un quelconque parangon du Mal en soi, ni même un contrevenant aux plans divins. C'est à ce titre que Satan est ici non plus la justification de l'identité-essence de la parole, ou de la puissance messianique qu'elle contient, mais opération de purification permettant l'accès du pécheur au salut. La catégorie C est ici plus sollicitée, et plus largement déployée qu'elle ne l'a jamais été dans les quatre évangiles. Dieu y serait une sorte de supérieur hiérarchique du diable dont la chute permettrait de justifier un pseudo-détachement hors de la Création, demeurant au fond au service du plan divin. C'est en tout cas la ligne idéologique défendue par Jean Chrysostome dans son homélie sur *l'Impuissance du diable* :

Et cela, nous l'avons montré par l'exemple de Job ; mais on peut également l'apprendre par Paul. En effet, écrivant au sujet du débauché, il parle ainsi : Livrez cet individu à Satan pour la perte de sa chair, afin que l'esprit soit sauvé. Voici que le diable est devenu aussi cause de salut, non par sa propre décision, mais par l'art de l'Apôtre. En effet, de même que les médecins attrapent des vipères et prélèvent leurs organes mortifères pour préparer des remèdes contre les morsures venimeuses, de même a procédé Paul : il a retenu du châtement amené par le diable seulement ce qui était utile, et il a laissé le reste.²⁰⁶

205 — TOB, 1 Co 5,1-13, pp. 2470-2471.

206 — CHRYSOSTOME, H I, 4,20-29, *Homélie sur l'Impuissance du Diable*, Paris, « Sources chrétiennes », Cerf, 2013, p. 141.

Le ministère de Jésus se fait l'occasion de l'usage de Satan comme « cause de salut », qu'il s'agisse de la décision de Dieu, de celle de Jésus ou même de celle de l'apôtre. On retrouvera ce pouvoir délégué tout au long de l'histoire ecclésiastique de l'Église, et les prêtres médiévaux se revendiqueront du pouvoir de Jésus pour faire reculer Satan.

La qualité messianique de la mission de Paul est encore intensifiée par la mention du terme « tentateur », en 1 Th 3,5, et donne à la fondation des communautés de chrétiens en églises le rôle d'une large distribution de la parole de Jésus. En convertissant les peuples pour leur « *ouvrir les yeux, les détourner des ténèbres vers la lumière, de l'empire de Satan vers Dieu, afin qu'ils reçoivent le pardon des péchés et une part d'héritage avec les sanctifiés, par la foi en moi* » (Ac 26, 18)²⁰⁷, Paul participe à l'aura eschatologique de Jésus. Dans l'*Épître aux Thessaloniens*, Paul définit le rôle de l'épiscopat, qui consiste à lutter contre la tentation et les autres menaces du diable contre l'accomplissement eschatologique des chrétiens

⁴Quand nous étions chez vous, nous vous prévenions qu'il faudrait subir des épreuves, et c'est ce qui est arrivé, vous le savez. ⁵C'est pour cela que, n'y tenant plus, j'ai envoyé prendre des nouvelles de votre foi, dans la crainte que le Tentateur ne vous ai tentés et que notre peine ne soit perdue. (1 Th 3,4-5)

Le « Tentateur » peut être compris à la fois comme une image, une métaphore pour évoquer l'abandon des fidèles, mais aussi, très concrètement, comme la figure du diable qui départage deux faces d'une potentialité ; d'où l'ambivalence entre les fonctions B et C que nous avons défendue plus tôt pour la tentation selon Matthieu. Nous trouvons plus pertinent d'y lire l'usage d'une rhétorique théologique qu'une véritable incarnation de l'adversaire et, ce faisant, le tentateur ayant éprouvé les fidèles, il justifie leur foi, il éprouve leur posture eschatologique, et ne préfigure pas encore la fonction D, pour et par laquelle le diable peut commencer à être pensé comme sujet — et comme victime.

Paul n'a pas fini de menacer les communautés de l'action salvatrice du diable et, comme pour 1 Co 5,5, Satan se fait véritable bouche infernale et vorace, ouverte et toute prête à engloutir les corps afin de recracher l'âme (et l'on peut supposer que la description de l'ambition du diable que fait Jean Chrysostome dans son homélie trouve ici son origine), toute matérialité sucée, lavée dans la brûlure de la souffrance charnelle. Satan est alors un bourreau du corps qui permet de sauver

207 — Ac 26,18, TOB, p. 2414.

l'âme, dans un épisode dont le titre laisse rêveur dans la perspective de l'*Épître aux Éphésiens*, « *Combattre le beau combat* »²⁰⁸ :

¹⁸Voilà l'instruction que je te confie, Timothée, mon enfant, conformément aux prophéties prononcées jadis sur toi, afin que, fortifié par elles, tu combattes le beau combat, ¹⁹avec foi et bonne conscience. Quelques-uns l'ont rejetée, et leur foi a fait naufrage. ²⁰Parmi eux se trouvent Hyménée et Alexandre ; je les ai livrés à Satan, afin qu'ils apprennent à ne plus blasphémer. (1 Tm 1,18-20)

Même si l'on considère encore une fois que Paul fait un usage rhétorique du terme Satan, il y a ici suffisamment d'éléments pour considérer en contexte qu'il est un adversaire personnifié, une image suffisante, mobile et épaisse sur le plan narrative, ombre ou creux, inverse, sinon de Dieu, au moins de la foi en Jésus et de l'espérance eschatologique chrétienne. À ce titre, nous y trouvons la justification de l'identité-essence contenue dans le rôle missionnaire de Paul, dès lors et par ces lettres délégué, transmis ou étendu à Timothée. Pour autant, c'est l'espérance eschatologique incarnée en Jésus Christ qui est l'objet de négativité de la nature diabolique, non l'incarnation elle-même, et cette retenue nous encourage à priver le diable, encore, de toute personnification possible, et nous contenter de ne le considérer que comme l'espérance que Dieu ne récompense pas.

Avant de présenter l'occurrence suivante, nous souhaitons mettre l'accent sur la structure particulière du passage de la deuxième *Épître aux Thessaloniens* qui va nous concerner. De nouveau, une structure en chiasme : les manifestations mensongères et trompeuses déferlent jusqu'en 2 Th 2,9, où figure l'occurrence satanique, elles stagnent un verset, avant de se résorber dans le jugement de Dieu, lors des deux derniers versets de l'épisode. Cet usage correspond fidèlement à la tradition apocalyptique, puisque la fonction de Satan est ici étroitement liée au service de l'avènement de l'Antichrist sur Terre, dans un contexte de « Jour de Seigneur », ce que la scolastique et l'activité liturgique catholique ont nommé plus tard le « Jugement Dernier ». Sans cet usage apocalyptique, la mention de « Satan » dans l'épisode « *Ce qui précédera la venue du Seigneur* » serait sans doute demeuré fidèle à la seule fonction B. On observe donc un développement important des figures secondaires humaines, valets de Satan, qui tendent à rendre plus épiques le passage :

⁸Alors se révélera l'*Impie*, que le Seigneur Jésus détruira du souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de sa venue. ⁹Quant à la venue de l'*Impie*, marquée par l'activité de

208 — 1 Th 1,18-20, TOB, p. 2592.

Satan, elle se manifestera par toutes sortes d'œuvres puissantes, de miracles, de prodiges trompeurs ¹⁰et par toutes les séductions de l'injustice pour ceux qui se perdent, faute d'avoir accueilli l'amour de la vérité qui les aurait sauvés. ¹¹C'est pourquoi Dieu leur envoie une puissance d'égarement qui les fait croire au mensonge, ¹²afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité mais ont pris plaisir à l'injustice. (2 Th 2, 8-12)²⁰⁹

Encore une fois, il nous semblerait trop hasardeux de considérer ici la mention de Satan comme une personnalité propre et autonome. Cependant, la proximité avec le genre apocalyptique (nous y revenons plus tard) et la construction inversée du chapitre — les hommes précèdent Satan et le fidèle doit s'en défendre, sans laisser de place à la passivité puisque le combat est mené sur terre — proposent une théologie négative, ou défensive. Théologie conforme à l'eschatologie, puisque ces hommes dont la venue n'est possible que par l'activité de Satan réalisent le plan divin et permettent de distinguer les fidèles des pécheurs. La fonction parhypostasique vaut peut-être de façon plus efficace avec cette intensification qui rejaillit sur le Seigneur, lui-même hypostasé et dont l'intention est caractérisée par une participation active contre Satan.

Une seule occurrence du terme « diable » apparaît, en 2 Tm 2,26, peu avant une longue description des « *Impies des derniers temps* »²¹⁰. Nous y repérons l'une des dernières audaces rhétoriques de Paul que nous relèverons : les formules de théologie négative courent (2 Tm 3,1-9) jusqu'à la mention de Timothée (« *Mais toi, tu m'as suivi avec empressement dans l'enseignement...* », 2 Tm 3,10-12), après laquelle une théologie punitive à l'égard des « hommes mauvais » et des « imposteurs » (2 Tm 3,13) se déploie, et finit sur un éloge de la connaissance qu'a Timothée des Écritures et, par elles, de la gloire du Christ (2 Tm 3,15-17). Ce contexte est important parce qu'il installe notre occurrence, certes seule, dans un horizon cosmologique auquel les hommes doivent prendre part. Alors le diable apparaît comme intercesseur mythologique, tendant des pièges, générant des entraves au salut et instillant le mensonge sur la route des croyants, cherchant à entraver l'unification du royaume de Dieu avec ses créatures. Inscrit dans le cercle des intentions divines, ce diable-ci permet de faire le tri entre les fidèles dignes de l'amour de Dieu et ceux qui manqueraient de courage ou de piété.

Nous terminerons l'étude de la fonction C avec une dernière occurrence du terme « diable », qui fait coïncider définitivement la logique qui commande à la nature du diable, ce qui constitue sa substance, et qui est l'épisode de la chute. À ce titre, Paul n'évoque pas tant le diable que le jugement qui le fit tomber et dont il rappelle le souvenir à son disciple. Dans l'épisode éponyme,

209 — TOB, p. 2580.

210 — 2 Tm 3,1-9, TOB, p. 2601.

Paul traite la question des évêques (responsables dans les premières communautés chrétiennes, avant qu'une Église ne centralise et n'organise une hiérarchie homogène) et dresse le portrait du candidat digne d'en avoir la charge :

«Que ce ne soit pas un nouveau converti, de peur qu'il ne tombe, aveuglé par l'orgueil, sous la condamnation portée contre le diable. 7Il faut de plus que ceux du dehors lui rendent un beau témoignage, afin qu'il ne tombe pas dans l'opprobre en même temps que dans les fils du diable. (1 Tm 3, 6.7)²¹¹

Plutôt qu'une glose de notre part qui se contenterait de répéter sans amélioration son propos, mettons à profit le contenu de la note proposée par les éditeurs de la TOB sur la traduction de l'expression centrale de 1 Tm 3,6 :

« Litt. *La condamnation du diable*. Il s'agit soit d'un génitif objectif (la condamnation portée contre le diable), soit d'un génitif subjectif (le diable se faisant l'accusateur de celui qui est tombé). Par rapport au contexte, le point important à souligner est que le néophyte, par son orgueil, ferait le jeu du diable (voir v. 7). »²¹²

Le diable est donc à la fois utilisé comme un personnage borné dans un rôle, une fonction, une identité en somme, susceptible d'être le produit d'une ontologie (la tentation, le mensonge, l'impiété), mais aussi en tant qu'être d'une histoire, d'un récit (la chute, l'erreur et l'orgueil), générant une structure symbolique efficiente. À ce titre, l'exemple de la damnation permet d'être manipulé comme argumentaire et justification de la nécessité de la foi.

211 — TOB, p. 2593.

212 — *Ibid.*

COMPORTEMENT DES OCCURRENCES DE LA FONCTION C

	DIABLE	TENTATEUR	SATAN	BÉELZÉBOUL	MALIN	PRINCE	TOTAL
ÉV. MATTHIEU	4				3		7
ÉV. MARC			2				2
ÉV. LUC	4						4
ÉV. JEAN	1		1				2
APÔTRES		1					1
ROMAINS	0						0
CORINTHIENS 1			1				1
CORINTHIENS 2			3				3
ÉPHÉSIENS	0						0
THESSALONICIENS 1		1					1
THESSALONICIENS 2			1				1
THIMOTÉE 1	1		1				2
THIMOTÉE 2	1						1
HÉBREUX	1						1
JACQUES	0						0
PIERRE	0						0
ÉPITRE JEAN 1					1		1
ÉP. JUDE	0						0
LIV. DE L' APO.	2						2
TOTAL	13	2	9		4		29

4. FONCTION D : personnification de l'ordre de l'hypostase (la figure)

La fonction D franchit le pas décisif d'une singularité telle dans l'horizon néotestamentaire que celui-ci permet à toute la littérature des siècles suivants, post-démonologique dans l'histoire des arts, de trouver un ancrage, un socle originaire sur lequel se baser. Il s'agit du diable considéré, ou saisi, indépendamment de toute considération divine. C'est-à-dire que cet avatar du diable est ce que l'on pourrait rapprocher d'un personnage diabolique, d'une psychologie diabolique, et d'une récurrence si stable et si bien définie qu'il ne s'agit plus d'un relatif ou d'un principe, mais bien d'une personnalité finie. Le lien avec la fonction C se fait d'ailleurs en ce que nous dirions qu'il pourrait s'agir de la personnification de l'être frustré dans son infinitude passée par une finitude nouvelle et désormais éternelle. Mais il n'est pas question de nous satisfaire d'un diable qui soit libéralement considéré comme individu : la fonction D suppose surtout un autre modèle paradigmatique, une autre insertion de la catégorie du démoniaque dans le cosmos. Le diable est affranchi du cosmos : il est l'unique être, nous l'avons vu avec la fonction C, qui soit *banni*, isolé des lieux que fréquentent Dieu et ses créatures. Le diable est individualisé dans le cosmos, il est seul. C'est à ce titre que nous lui prêtons l'intérêt d'un être particulier, d'un support de personnage dans le corpus biblique : le diable est le seul individu radical dans l'ensemble du cosmos qui converge vers Dieu, et de tout l'ordre du créé, il est le seul qui consomme définitivement la fracture avec le créateur. Cela n'est pas sans porter les germes de ce que les scolastiques de la fin du XV^e siècle développent à partir des questionnements sur le rapport de l'homme au monde, de l'individu au cosmos comme problématisation de la raison humaine (« *que puis-je savoir ?* »). L'œuvre de Nicolas de Cues a participé d'une charnière importante dans l'ordre des bascules décisives entre les ambitions du savoir et les conditions de formation de ce savoir. Il serait possible de nous taxer d'anachronisme, et cependant, c'est justement pour comprendre la lente maturation de la figure du diable, telle qu'elle se trouve déjà en ferments dans le Nouveau Testament, que nous nous intéressons ainsi aux perspectives qui interviennent plus d'un millénaire plus tard ; nous considérons que notre corpus rituel est homogène à partir du IV^e siècle. Pour le moment, voyons simplement les implications, sur la représentation du sujet (ou l'individu) que le sujet peut se faire de lui-même et de ses limites, du problème de la pérennité du cosmos vis-à-vis d'un savoir qui le déborde :

Deux pôles s'opposent clairement [dans le discours de Pic de la Mirandole] dont la contradiction produit la tension morale et intellectuelle qui est caractéristique de l'esprit

de la Renaissance qui requiert à la fois de la volonté de l'homme et de sa connaissance une totale *ouverture* au monde et une totale *séparation* d'avec le monde. Volonté et connaissance ont le pouvoir et le devoir de se consacrer à chaque partie de l'univers ; car l'homme ne prend la mesure de son propre destin qu'en parcourant dans toute son ampleur la sphère du Tout. Mais cette totale ouverture au monde ne doit jamais signifier une absorption par le monde, la perte du moi dans le monde à la manière de la mystique panthéiste. La volonté humaine n'entre en possession d'elle-même qu'en prenant conscience du fait qu'aucune fin singulière ne pourra jamais l'accomplir, le savoir humain n'entre en possession de lui-même qu'en sachant qu'aucun contenu singulier ne pourra jamais le remplir.²¹³

L'individuation s'établit par une dualité entre l'expérience de la limite et la perpétuation de la volonté ; ici, du savoir. Le personnage du diable vit incessamment l'expérience de sa limite puisque les caractéristiques de son être sont nées d'une amputation dans l'ordre du créé. Autrement dit, le diable comme personnage s'ensuit du divin privé de son caractère infini. L'espérance infinie que suscite l'incarnation finie de Dieu sur Terre isole le diable dans l'expérience infinie du désespoir de la finitude. À l'origine de l'arc psychologique du diable, il y a cette inadéquation fondamentale entre sa nature et sa volonté : il aspire au Ciel, il a fait l'expérience du Ciel, mais sa nature ne lui permet plus de s'y rendre. Rapportée à ce dont Cassirer parle comme l'un des moteurs épistémologiques du grand bouleversement qui portera la Renaissance, le diable aspire à s'accomplir dans le sein de Dieu, il veut entrer en possession de lui-même par sa propre dépossession ; il veut rejoindre le cosmos, s'y fondre et abandonner son individualité. Gardons-nous cependant de tout excessif psychologisme, et contentons-nous de considérer les *dynamiques* narratives, plutôt que de penser gravement à ce qu'aurait voulu ou non le diable, selon les éléments du Nouveau Testament. Qu'il nous soit simplement permis de déduire structurellement la stabilité d'une telle figure diabolique homogène, et de procéder par une sorte d'anachronisme, en tant que la fonction D est celle qui nous occupe dans toute la littérature du diable qui ne soit pas directement liée au mythe de Faust. L'œuvre de John Milton est l'un des plus explicites usages en ce sens. La scène d'exposition montre le diable qui se relève à peine de la chute, et qui promène ses yeux sur la désolation du lieu où il se trouve, ainsi que sur ses compagnons de voyage, écartelé par sa double condition : conscient de l'infini pour y avoir goûté, mais désormais contenu dans la finitude d'une existence séparée de Dieu.

⁵⁰Nine times the space that measures day and night

To mortal men, he, with his horrid crew,
 Lay vanquished, rolling in the fiery gulf,
 Confounded, though immortal. But his doom
 Reserved him to more wrath; for now the thought
⁵⁵Both of lost happiness and lasting pain
 Torments him: round he throws his baleful eyes,
 That witnessed huge affliction and dismay,
 Mixed with obdurate pride and steadfast hate.²¹⁴

La source du Mal et son sens, nous y revenons en troisième partie, repose sur l'idée de cette « double pensée de la félicité perdue et d'un mal présent à jamais » : le Mal procède du manque, de la finitude qui est imposée à l'être pourtant conscient de l'infini. L'inadéquation entre les aspirations téléologiques et les moyens qui peuvent être mis en œuvre pour l'atteindre participe au lent travail de sape qui justifie que les modèles structurels tombent et doivent être actualisés. Proclus n'écrit pas autre chose lorsqu'il recherche l'origine du Mal, et il nous permet de définir la personnification, encore diffuse, d'une figure diabolique :

C'est le bien qui est, en effet, la fin de toutes choses, des bonnes comme de leurs contraires : car ces dernières, c'est par ignorance de leur nature que nous les faisons, tout en désirant le bien. Peut-être aussi ferait-on bien de ne doter alors les maux ni d'un principe, cause efficiente, ni d'un modèle conforme à la nature ni d'une fin en soi : car leur forme et leur nature sont carence, indétermination, privation, et leur mode d'existence, selon ce qu'on a coutume de dire, ressemble plutôt à la parhypostase ; c'est pourquoi on dit souvent aussi que le mal est involontaire.²¹⁵

Il y a donc déphasage entre l'intention et le résultat, et cela nous rappelle la phrase du Faust de Goethe citée par Boulgakov en épigraphe de son propre roman sur le diable :

« [...] qui donc es-tu ?
 — Une partie de cette force qui veut toujours le mal, et fait toujours le bien. » GÖTTE,
Faust.²¹⁶

214 — MILTON, *The Paradise Lost*, 1674 (deuxième édition), I, vers 50 à 58, ici traduit par Chateaubriand : « Neuf fois l'espace qui mesure le jour et la nuit aux hommes mortels, lui, avec son horrible bande fut étendu vaincu, roulant dans le gouffre ardent, confondu, quoique immortel. Mais sa sentence le réservait encore à plus de Colère, car la double pensée de la félicité perdue et d'un mal présent à jamais, le tourmente. Il promène autour de lui des yeux funestes où se peignent une douleur démesurée et la consternation, mêlées à l'orgueil endurci et à l'inébranlable haine. », Paris, Gallimard, 2010, page 45.

215 — PROCLUS, « De l'existence du mal », III, §49, *Trois études sur la providence*, Paris, Belles Lettres, 2003, p. 93.

216 — BOULGAKOV, *op. cit.*, p. 383.

a. Parhypostase/hypostase

La Renaissance ou le Romantisme, si multiples que soient leurs héros et leurs auteurs, sont autant de paroxysmes d'une telle crise, d'une telle inadéquation entre nature et télos et de l'incapacité à maintenir la coïncidence entre nature et visée. Voilà comment se singularise donc doublement le diable, jusqu'à la concrétion décisive du personnage, d'une part de la distinction du cosmos, par son individuation quand tout le reste de l'univers créé concourt à la *réunion*, d'autre part de l'écartèlement entre conscience du télos et conscience de son impuissance à le réaliser. La confrontation à Jésus est donc à ce titre susceptible de constituer une activité psychologique en soi, connaissant sa propre justification, par une sorte de jalousie et, si l'on prenait une perspective apocalyptique, d'une concurrence entre les différents degrés du divin. Cette personnification double correspond en structure cosmogonique à ce qui prépare la voie d'une troisième caractérisation, à notre sens synthétique, celle de ce que Proclus appelle la « parhypostase ». Le terme d'une « hypostase » nous vient probablement d'Aristote, mais voici la définition la plus simple qu'en donne le Lalande : « *Substance, considérée comme une réalité ontologique.* »²¹⁷ Fait singulier, les différentes traditions historiques auxquelles appartient l'acception prennent plus de place que les deux versants de la définition qui en est donnée. Ainsi, précise le Lalande, « *Ce mot a été surtout introduit dans la langue technique de la philosophie par Plotin et par les écrivains chrétiens de son époque, qui l'appliquent aux trois personnes divines en tant qu'on les considère comme substantiellement distinctes.* »²¹⁸ Mais avant cette popularité auprès des auteurs chrétiens, le terme d'« hypostase » avait déjà une histoire, et là encore ils héritent d'Aristote pour le réinvestir presque immédiatement :

Ce mot se rencontre chez Aristote, mais il n'y a pas de sens technique : il y signifie sédiment, dépôt. Le plus ancien exemple que nous possédions de ce terme, *pris au sens philosophique*, se trouve dans l'*Épître aux Hébreux*, I, 3, où le Fils de Dieu est appelé *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως* de son Père. Mais il est probable cependant qu'il a été d'un usage plus répandu que cet unique exemple ne le ferait croire ; il est difficile, en effet, de ne pas supposer qu'il est l'origine de l'emploi qu'on fait les philosophes latins du mot *substantia* pour traduire οὐσία, équivalence qui nous est attestée par Sénèque (*Epist.* 113, §4) et Quintillien (*Inst. Orat.*, III, 6, §9 et IX, 1, §8). (C. C. J. Webb.)²¹⁹

217 — LALANDE « Hypostase » dans André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 428.

218 — *Ibid.*, p. 427.

219 — *Ibid.*

Il est intéressant de voir que c'est l'*Épître aux Hébreux*, dans un langage riche en métaphores et à ce titre assez proche de la tradition de l'apocalyptique juive des patriarches emportés au ciel afin d'y contempler la gloire de Dieu en son trône, qu'apparaît l'expression grecque χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως (charaktèr tès upostáseos), *caractère de la substance*²²⁰. Proclus poursuit cette ligne de force en proposant que le diable soit une *parhypostase* de Dieu, c'est-à-dire la substance incarnée de l'inverse de sa performance téléologique. Mieux que ça : la substance incarnée de ce qui *doit nécessairement subsister* hors du plan divin ou, nous dirions, hors du cosmos, une « *contre-existence, une réplique inversée du bien, une ombre portée du réel, un relatif second comportant des degrés en face de l'absolu premier qui n'en comporte pas.* »²²¹

Dans cette économie de la rivalité entre celui qui fut peut-être le « premier des anges » et le Fils de Dieu, on peut parfois apercevoir une sorte de poursuite en dissimulations, par exemple au cours de l'épisode durant lequel « *Jésus annonce sa passion et sa résurrection* »²²², c'est-à-dire la confirmation de son accès à la plus haute forme de grâce. Inquiet pour son maître, Pierre tente de dissuader Jésus d'aller au bout d'un processus qui le conduira à la mort, alors même qu'il en a conscience. Autrement dit, puisque Jésus sait ce qui va advenir, puisqu'il connaît très bien les événements qui vont le mener jusqu'à la mort sur la croix, Pierre essaie d'influencer Jésus et de le détourner de l'achèvement téléologique. Reformulons encore ce que nous souhaitons souligner : Pierre tente de briser l'adéquation entre le *télos* de Jésus (eschatologique) et sa nature, à partir du savoir qu'il a des risques qu'il court. Jésus l'invective alors et lui donne le nom de Satan :

²¹À partir de ce moment, Jésus-Christ commença à montrer à ses disciples qu'il lui fallait s'en aller à Jérusalem, souffrir beaucoup de la part des anciens, des grands prêtres et des scribes, être mis à mort et, le troisième jour, ressusciter. ²²Pierre, le tirant à part, se mit à le réprimander, en disant : « Dieu t'en préserve, Seigneur ! Non, cela ne t'arrivera pas ! » ²³Mais lui, se retournant, dit à Pierre : « Retire-toi ! Derrière-moi, Satan ! Tu es pour moi occasion de chute, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes. » (Mt 16,21-23)

220 — Le texte de la TOB donne une description de ce qu'est le Chris pour Dieu, en He 1,3 : « *Ce Fils est resplendissement de sa gloire et l'expression de son être et il porte l'univers par la puissance de sa parole. Après avoir accompli la purification des péchés, il s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs.* », TOB, p. 2619.

221 — ISAAC & STEEL « Notice » à PROCLUS, *De l'existence du mal*, III, §49, *op. cit.*, p. 13.

222 — TOB, p. 2135, épisode correspondant à Mc 8,31-33 et Lc 9,22.

L'usage qui est fait ici du terme « Satan » confirme une incarnation de la substance, par l'apostrophe directe à Satan, qui porterait le masque de Pierre ou, plus simplement, qui inspirerait l'esprit de Pierre par la crainte et le doute. Il n'est plus question d'une fonction C, c'est-à-dire de l'essence du doute et du désespoir, mais d'une personnification de ceux qui vivent hors du royaume de Dieu. En transmettant son angoisse et sa peur de la souffrance à Jésus, en obéissant à sa propre crainte de la mort (et repensons à He 2,14.15, étudié lors de la Fonction C, où la mort est associée au pouvoir du diable), Pierre cède à la tentation, celle-là même à laquelle Jésus oppose un front serein. Ensuite, et cela nous intéresse peut-être plus, sur le plan mythydynamique la présence de Satan signifie la présence d'une « occasion de chute ». Lorsque l'individu, fût-il d'essence divine, perd confiance, quitte la certitude du dessein divin, alors il peut y avoir chute. L'idée de la chute et la présence de Satan se confondent.

À ce titre, nous pourrions tout à fait dire que Satan est à la fois la parhypostase proclusienne, mais aussi la personne qui incarne véritablement la substance de la perdition. Dans ce passage, nous pouvons observer une intensification de la fonction C (incarner la compromission du salut) avec une désignation du terme « Satan » par le messie. Autrement dit, ces versets nous donnent la signification théologique de Satan : il est question d'une parhypostase douée d'individuation dans le principe de son rapport au cosmos.

Bien entendu, nous pourrions étendre la remarque à un troisième point, qui serait de voir dans ce rejet, pour Jésus, du doute chez Pierre en lui attribuant une catégorie satanique, une marque du balancement éthique. Jésus incarnerait, jusque dans sa persévérance à choisir le chemin de la passion, le Bien, la route du salut de l'humanité, et Satan incarnerait l'inverse, c'est-à-dire le Mal cosmo-théologique, la crainte de la « fausse » mort et l'absence de salut. C'est à ce dernier point que nous devons d'avoir rapproché cette apostrophe d'une fonction D parhypostatique, plutôt que d'une fonction C de justification ou de mise à l'épreuve de la fonction-essence de Jésus.

b. Capacité narrative de la fonction D

Il y a cinq usages de la terminologie diabolique chez Luc qui appartiennent à la fonction D, et quatre d'entre elles mobilisent le terme « Satan ». Il s'agit d'abord de l'évocation de sa chute et du pouvoir sur son règne donné aux disciples :

¹⁸Jésus leur dit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair. ¹⁹Voici, je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds serpents et scorpions, et toute la puissance de l'ennemi, et rien ne pourra vous nuire. » (Lc 10,18-19)²²³

La première des deux occurrences conforte pleinement la représentation d'un actant pouvant se targuer d'être pratiquement *causa sui*, surtout à partir du moment où il est tombé hors du ciel — « précipité », préfère écrire le *Livre de l'Apocalypse*, et l'on se souvient du tableau de la chute selon John Milton. Désormais, le diable est libéré de toute inscription dans un ordre lui étant supérieur. Il est devenu par excellence jusqu'au discours même de l'ontologie de l'altérité. Quant à la seconde (Lc 10,19, l'inscription « l'ennemi » à recevoir comme « Satan »), valant comme attribution de la parhypostase diabolique, l'évocation de sa puissance l'installe comme foyer de réalisation potentielle, à la fois dotée d'un devenir et d'une espérance dans le temps, c'est-à-dire d'une historicité. Dès lors qu'il est tombé, « précipité » hors du ciel, Satan s'individualise. Ni ange ni homme, il n'en est pas moins être de raison avec une capacité, désormais, à l'histoire, au même titre que toutes les autres créatures de Dieu.

Historicité dont Jésus lui-même le dote. Ce faisant, le diable obtient une réalité dans le temps et bascule définitivement, par l'affirmation émancipatrice de Jésus, dans le champ de l'individu, et connaît dès lors une stabilité, des attributs, un caractère et des signes distinctifs. Nous sommes encore très loin de la figure du diable rapportée par Adrian Leverkühn²²⁴, mais déjà favorable à l'édification du diable telle qu'elle peut se faire dans la *Divine Comédie*, grossier, métaphorique, mais toutefois déjà personnifié. Nous ne nous attarderons guère sur l'analyse des structures symboliques à l'œuvre dans la construction du diable par Dante en tant que l'auteur italien se trouve fort loin de la tradition faustienne, qui suppose la relation de l'homme au diable ; mais nous pouvons aisément renvoyer au traité de l'*Art poétique* d'Horace, selon laquelle toute esthétique doit être homogène et concourir à l'intuition de l'harmonie, si elle veut retranscrire la beauté :

Si un peintre voulait ajuster sous une tête humaine le cou d'un cheval et appliquer des plumes de diverses couleurs sur des membres pris de tous côtés, dont l'assemblage

223 — TOB, p. 2248.

224 — Dans son *Docteur Faustus* de Thomas Mann (1947), Serenus Zeitblom est le narrateur et le témoin privilégié de la lente route vers la folie de son ami, Adrian Leverkühn, supposé avoir fait un pacte de sang avec le diable au travers de la maladie de la Syphilis. La vie de Nietzsche a très probablement servi de modèle pour ce personnage qui acquiert un génie de compositeur plus grand à mesure qu'il progresse dans la maladie.

terminerait en hideux poisson noir ce qui était par en haut une belle femme, pourriez-vous, introduits pour contempler l'œuvre, vous empêcher de rire, mes amis ?²²⁵

Un poète italien des XIII^e et XIV^e siècles d'une stature aussi importante que l'est celle de Dante Alighieri connaissait forcément les prescriptions esthétiques contenues dans les *Épîtres* du poète latin Horace. La description de « l'empereur du règne de la douleur » (Enfer, XXXIV, 28) dérive nécessairement de la connaissance de ces remarques. Voici le spectacle qui est donné au lecteur du Chant XXXIV de l'*Enfer* de la *Divine Comédie*, au beau milieu du neuvième cercle²²⁶ :

Là l'empereur du règne de la douleur
sortait à mi-poitrine de la glace ;
³⁰et ma taille est plus proche de celle
d'un géant
que les géants de celle de ses bras :
tu vois donc par là quel doit être le tout
³³qui correspondrait à telle partie.
S'il fut aussi beau qu'il est laid à présent,
et s'il dressa les yeux contre son
créateur,
³⁶il faut bien que tout mal vienne de lui.
Oh quelle stupéfaction ce fut pour moi
quand je vis que sa tête avait trois faces !
³⁹L'une devant, qui était vermeille,
et les deux autres, qui s'ajoutaient à la
première,
se rejoignaient à l'endroit de la crête,
⁴²sur le milieu de chaque épaule :
la droite me semblait entre blanc et jaune
;
la gauche était pareille, à la voir, à ceux
⁴⁵qui viennent du pays d'où le Nil
descend.

Sous chacune portaient deux grandes
ailes
à la mesure d'un tel oiseau ;
⁴⁸je n'ai jamais vu en mer de pareilles
voiles.
Elles n'avaient pas de plumes, et
ressemblaient
à celles des chauves-souris ; et il les
agitait,
⁵¹de sorte que trois vents naissaient de
lui,
qui faisaient geler tout le Cocyte.
Il pleurait de six yeux, et sur trois
mentons
⁵⁴gouttaient les pleurs et la bave
sanglante.
Dans chaque bouche il broyait de ses
dents
un pécheur, comme un moulin à chanvre,
⁵⁷si bien qu'en même temps il en
suppliait trois.

Nous retrouvons bien, là, l'idée d'un royaume qui est hors de celui de Dieu, où douleur, hideur et perte éternelle ne font qu'une en un seul être. La figure du diable, sa stature, est une chimère bigarrée faite de pièces variées et disparates, ajoutées les unes aux autres dans une ambition qui

225 — HORACE, « Art poétique » in *Épîtres*, Paris, Belles Lettres, 2018, p. 202

226 — DANTE, XXXIV, « Enfer », vers 28-57, dans *La Divine Comédie*, Paris, Garnier Flammarion, 2004, p. 307.

apporte moins à la cohésion qu'à la surcharge de sens. Nous y reviendrons mais, déjà, dès cette évangile, on trouve l'association de Satan chutant avec les serpents et les scorpions, comme si le fait de perdre le ciel revenait à ramper²²⁷. Bien sûr, ce sont plus les caractères venimeux des serpents et des scorpions qui sont ici mis en avant ; pour autant, l'opposition aérien-rampant n'est pas anodine et sera très fertile dans les diverses littératures qui nous intéresseront plus tard.

Plus loin dans l'*Évangile de Luc*, Jésus prétend²²⁸ qu'une femme que « *Satan a liée voici dix-huit ans* » (Lc 13,16), peut être libérée le jour du sabbat. Cette occurrence appartient donc explicitement à la liste de celles qui dotent Satan d'une identité, d'une narrativité fonctionnelle et support de mythe, voire ici encore, d'une inscription dans le temps. Nous reviendrons sur les réflexions de l'exégèse scolastique vis-à-vis de l'historicité des démons, pour le moment, attachons-nous à une remarque de Gérard Bouchard sur les éléments constitutifs du processus d'agrégation du mythe :

En somme, on pourrait dire qu'une partie de l'imaginaire collectif est de nature structurelle (les racines des significations, des symboles et des images premières, des catégories structurantes), alors qu'une autre renvoie à des processus (les constructions discursives, la production sociale et la promotion des significations, images et symboles par des acteurs sociaux souvent en compétition [...]). Sous un autre angle, il ressort que la première partie relève surtout de la psyché (notamment les émotions) alors que la seconde fait une large place à la raison (notamment la raison politique et instrumentale), bien que son opération demeure conditionnée par la psyché et l'émotion. C'est en cela que le concept d'imaginaire se distingue de la notion durkheimienne de conscience collective, laquelle renvoie à un ensemble de représentations associées principalement aux schémas culturels plutôt qu'aux formes archétypales.²²⁹

La synthèse par laquelle Bouchard propose de départager l'activité du mythe, entre la nature structurelle donnée comme telle et le processus en cours d'activité, nous permet de séparer par une autre forme d'intelligibilité la fonction D du faisceau des autres fonctions. La fonction A pourrait en effet s'apparenter aux occurrences qui jouent pour « racines des significations », la fonction B comme « symboles et images premières » et la fonction C, comme l'ultime partage des « catégories structurantes ». La fonction D, quant à elle, nous paraît en l'espèce propice à des constructions

227 — Cela renvoie d'ailleurs à Gn 3,14.15 : « ¹⁴Le Seigneur Dieu dit au serpent : « Parce que tu as fait cela, tu seras maudit entre tous les bestiaux et toutes les bêtes des champs ; tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras la poussière tous les jours de ta vie. ¹⁵Je mettrai l'hostilité entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance. Celle-ci te meurtrira à la tête et toi, tu la meurtriras au talon. » », in « *Hors du jardin d'Éden* », TOB, p. 59.

228 — « *Guérison d'une femme infirme un jour de sabbat* », Lc. 13, 10-17, TOB, p. 2258.

229 — BOUCHARD, *Raison et déraison du mythe, au cœur des imaginaires collectifs*, Montréal, Boréal, 2014, p. 27.

discursives ainsi qu'à supporter la production et l'appropriation sociale, vitalisante, de la figure du diable telle que préparée par le Nouveau Testament. Et c'est sur cette vitalité que vont se greffer les circonstances du parcours particulier de Prométhée à partir des singularités de l'opposition Titan-Dieu, Prométhée-Zeus — opposition qui est rarement une confrontation directe, et qui est finalement pardonnée par l'intervention du fils de Zeus, Héraclès. Nous y reviendrons.

Parmi les cinq occurrences de l'*Évangile de Luc* que nous avons annoncées, les deux dernières mentions fonctionnent sur la même modalité, c'est-à-dire sur une coïncidence entre l'identité et la substance de Satan (et nous brutaliserions le concept théologique en parlant ici d'une οὐσία au sens de la théologie trinitaire, mais l'idée est très semblable, à ceci près qu'elle concerne le concept de ce qui est autre), en Lc 22,3 et Lc 22,31. La première, tout d'abord, nous montre un Satan qui utilise les hommes (pas n'importe lequel, Judas Iscariote lui-même) comme véhicule et comme agent, à l'instar de l'usage que Dieu fait du diable :

³Et Satan entra en Judas appelé Iscariote, qui était du nombre des Douze, ⁴et il alla s'entretenir avec les grands prêtres et les chefs des gardes sur la manière de le leur livrer. ⁵Eux se réjouirent et convinrent de lui donner de l'argent. ⁶Il accepta et se mit à chercher une occasion favorable pour le leur livrer à l'écart de la foule. (Lc 22, 3-6)²³⁰

On voit bien que Judas n'est plus Judas mais que sa personnalité est complètement suspendue par l'investissement de Satan : l'argent est une rétribution proposée par les adversaires de Jésus, non le paiement qui motive de le livrer. Le motif de la trahison est plutôt dans la confrontation des royaumes et de la jalousie de l'être condamné à la finitude de l'individuation. L'épisode de l'« *Avertissement à Pierre* »²³¹, fort célèbre dans la liturgie chrétienne (et notamment catholique), est celle de l'annonce de la trahison du premier des disciples. Cet épisode rappelle l'usage que Paul fait de Satan, en convoquant sa fonction purificatrice, mais il s'agit de Jésus, avertissant ses disciples que Satan va les « réclamer » :

³¹Le Seigneur dit : « Simon, Simon, Satan vous a réclamés pour vous secouer dans un crible comme on fait pour le blé. ³²Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères. » ³³Pierre lui dit : « Seigneur, avec toi je suis prêt à aller même en prison, même à la mort. » ³⁴Jésus lui dit : « Je te le déclare, Pierre, le coq ne chantera pas aujourd'hui, que tu n'aies par trois fois nié me connaître. »

230 — « *Le complot contre Jésus* », 22,1-6, TOB, p. 2279, épisode correspondant à Mt 26,1-5.14-16 ; Mc 14,1-2.10-11.

231 — Lc 22,31-34, TOB, p. 2281. Les deux premiers versets de l'épisode correspondent à Mt 26,33-34 ; Mc 14,29-30.

De même que Satan investit Judas Iscariote, ou qu'il éprouve Pierre et ses frères, il peut aussi se « camoufler », et nous trouvons sans doute dans la mention suivante, sous la plume de Paul, l'intuition d'un Satan anciennement « ange de lumière », ou d'un Satan pervertissant les écritures dont il a pourtant bien connaissance (comme lors de l'épisode de la tentation). Ce faisant, Paul convoque le traître et le tentateur de la duplicité alors qu'il incrimine des menteurs et des dissimulateurs : « ¹³Ces gens-là sont de faux apôtres, des faussaires camouflés en apôtres du Christ ; ¹⁴rien d'étonnant à cela : Satan lui-même se camoufle en ange de lumière » (2 Co 11,13-14). La redondance du « lui-même » peut tout à fait s'interpréter comme une insistance rhétorique, ainsi que « le plus ténébreux lui-même parvient à se travestir pour paraître le plus lumineux », ou « le mensonge lui-même peut ressembler à la vérité », etc. Mais on peut aussi y voir une concrétion, une hypostase au sens aristotélicien, d'une *persona* proto-littéraire.

Le diable pouvant donc se prêter à une espèce de bal costumé, sa proximité avec le règne divin lui permet peut-être de passer plus facilement pour un ange, se coulant aisément sous les apparences d'un « ange de lumière ». Dans les traditions ésotérique et poétique, John Dee et John Milton en tête, on parle beaucoup moins de Satan que de Lucifer ; de la formule latine « *lucis fero* », littéralement, « je porte la lumière ». Cet avatar, ou récurrence diabolique, est très présent en occident, de sorte que nous verrons, lorsque nous nous pencherons sur la tradition romantique (descendante en droite ligne de l'apocalyptique), que le nom Lucifer supplante presque systématiquement tout autre nom, reléguant les autres noms à ses lieutenants ou ses inférieurs hiérarchiques, plus bestiaux, plus brutaux, plus instinctifs. Toute la tradition parabiblique des milieux catholiques privilégie « Lucifer » à « Satan », même si les deux se valent — nous observerons même des textes originaux produisant « Satan » pour lesquels la traduction française, langue-culture d'influence catholique, privilégie « Lucifer ».

c. Des personnifications du diable

C'est ici, enfin, que nous pouvons aborder le pendant épique de ce que nous avons évoqué avec 2 Th 3,1-5²³², qui opposait au diable l'impératif de la prière comme plus haute façon de lutter contre lui, sous le régime de la pastorale, c'est-à-dire du pasteur. En effet, l'*Épître aux Éphésiens* présente divers tableaux très familiers de l'imagerie de l'apocalyptique — et nous voyons à part les occurrences du seul *Livre de l'Apocalypse*. L'*Épître* évoque directement la confrontation entre Bien et Mal, sans subtilité, mais à grand renfort d'images spectaculaires. Nous pourrions considérer qu'il s'agit même d'une rhétorique guerrière. La mention du terme « diable » en cette fin de l'*Épître aux Éphésiens* est tout à fait surprenante puisqu'elle produit la première occurrence de la terminologie diabolique qui soit hypostatique sans être « Satan » (si nous considérons que le « ennemi » en Lc 10, 19 est une variation de « Satan »). Nous trouvons jusqu'ici tout à fait stupéfiant de voir avec quelle netteté les termes étaient partagés en fonctions dans les quatre évangiles, monopolisant presque exactement le terme « Satan » à la fonction D. Voilà que l'*Épître aux Éphésiens* déplace légèrement cette préférence, en ouvrant la distribution de la fonction parhypostatique (ou hypostatique) à d'autres termes après 56 occurrences de la terminologie diabolique, et seulement huit « Satan » pour la fonction D.

¹⁰Pour finir, armez-vous de force dans le Seigneur, de sa force toute-puissante. ¹¹Revêtez l'armure de Feu pour être en état de tenir face aux manœuvres du diable. ¹²Ce n'est pas à l'homme que nous sommes affrontés, mais aux Autorités, aux Pouvoirs, aux Dominateurs de ce monde de ténèbres, aux esprits du mal qui sont dans les cieux. ¹³Saisissez donc l'armure de Dieu, afin qu'au jour mauvais, vous puissiez résister et demeurer debout, ayant tout mis en œuvre. ¹⁴Debout donc ! *A la taille, la vérité pour ceinturon, avec la justice pour cuirasse* ¹⁵et, comme chaussures aux pieds, *l'élan pour annoncer l'Évangile de la paix*. ¹⁶Prenez surtout le bouclier de la foi, il vous permettra d'éteindre tous les projectiles enflammés du Malin. ¹⁷Recevez enfin *le casque du salut* et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la *parole de Dieu*. (Ep 6,10-17)²³³

232 — Nous remettons 2 Th 3,1-5 à titre de comparaison, mais l'avons déjà traité sous le régime de la fonction B, en - b. *chaos contre cosmos* : « ¹Au demeurant, frères, priez pour nous, afin que la parole du Seigneur poursuive sa course, qu'elle soit glorifiée comme elle l'est chez vous, ²et que nous échappions aux hommes méchants et mauvais : car tous n'ont pas la foi. ³Le Seigneur est fidèle : il vous affermira et vous gardera du Mauvais. ⁴Pour vous, nous en sommes persuadés dans le Seigneur : ce que nous vous ordonnons, vous le faites, et vous continuerez à le faire. ⁵Que le Seigneur conduise vos cœurs à l'amour de Dieu et à la persévérance du Christ. », TOB, p. 2581.

233 — TOB, p. 2538.

On observe sous la plume du milieu auteur Paul une vraie association esthétique entre le diable, le mal et les ténèbres qui s'opposent à la métaphorique de la lumière. L'opposition qui est imposée, en un sens, aux auditeurs de Paul, est celle des hommes contre les forces « des ténèbres », celle des cieux impurs contre les croyants. L'épisode s'intitule d'ailleurs « *Le combat pour la foi* » et distribue une série d'exhortations sur le régime épique, ainsi qu'un chef d'armée envers ses guerriers avant une quelconque confrontation. Alors, le champ lexical de la guerre sature ces sept versets avec vingt-et-un termes explicitement guerriers, et le caractère sotériologique de l'affrontement traverse sans aucune dissimulation l'ensemble du propos. Les fidèles doivent faire front et tenir bon devant les « *manœuvres du diable* ». Observons encore et attardons-nous sur les implications, jetons-nous en avant dans la postérité possible de la fonction D. Ep 6, 16 : « *Prenez surtout le bouclier de la foi, il vous permettra d'éteindre tous les projectiles enflammés du Malin* » Prolongeant cette perspective métaphysique et cosmologique selon laquelle Bien et Mal s'affrontent respectivement sous l'égide de Dieu et la griffe du diable, on retrouve une occurrence du terme « Malin » qui achève de bafouer le monarchisme tranquille du terme « Satan », désormais, définitivement tenu de partager avec les autres termes la capacité à la parhypostase/hypostase. Non content de terminer de renverser les lignes de forces qui semblaient s'esquisser avec évidence dans la répartition terminologique, Ep 6,16 nous renvoie à une idéologie guerrière. Soulignons comme, désormais, trois des six termes peuvent avoir fonction parhypostatique/hypostatique. Et cela ira en progressant, de sorte que nous puissions retrouver dans la littérature du diable, ce que nous ferons, ces différents termes comme autant de titres magistraux qui permettent de jaloner l'évolution de la figure diabolique. C'est particulièrement explicite avec le *Paradis Perdu* de Milton, les vers qui suivent ceux que nous avons déjà cités font l'inventaire des compagnons, au premier rang desquels « Beelzebub » (v. 81) et Satan (v. 82) ; ou encore dans les *Fleurs du Mal* de Baudelaire avec la terrible adresse du premier des poèmes du recueil, *Au lecteur* dont les troisième et quatrième strophes disent :

Sous l'oreiller du mal c'est Satan Trismégiste
 Qui berce longuement notre esprit enchanté,
 Et le riche métal de notre volonté
 Est tout vaporisé par ce savant chimiste.

C'est le Diable qui tient les fils qui nous remuent !
 Aux objets répugnants nous trouvons des appâts ;
 Chaque jour vers l'Enfer nous descendons d'un pas,

Sans horreur, à travers des ténèbres qui puent.²³⁴

On observe non seulement une hiérarchie, une récurrence des aspects de l'incarnation qui permet l'individuation du diable au-delà d'un simple principe moral ou téléologique, mais en plus, on voit de quelle façon la littérature départage les méthodes et les bestiaires spécifiques de chacun des noms du diable, qui deviennent autant d'individus ou d'aspect. Ainsi « Satan Trismégiste » renvoie-t-il par son attribut (« trois fois vainqueur ») à l'antique dieu grec Hermès, dieu messager des voyages et des secrets, majestueux et insaisissable ; le « Diable » au contraire appelle la vermine répugnante, la puanteur et manipule les hommes comme il le ferait de simples marionnettes. La rhétorique guerrière de Ep 6, de l'ordre de l'exhortation avant la bataille, se poursuit au verset 17 : « *Recevez enfin le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu* ». Le virage idéologique est ici marqué et Satan ou le Malin sont de véritables adversaires de la foi, au sens cosmologique du terme, et ils œuvreront, ou il œuvrera, sans fin, à la destruction du Ciel.

Tant et si bien que Satan l'emporte parfois ! Non pas, bien évidemment, sur le plan général, et l'on peut penser qu'il est de l'intérêt de Dieu que Satan l'emporte parfois, mais contre Paul, en 1 Th 2,17-20.

¹⁷Pour nous, frères, séparés de vous pour un temps, loin des yeux mais non du cœur, nous avons redoublé d'efforts pour aller vous voir, car nous avons un vif désir. ¹⁸C'est pourquoi nous avons voulu nous rendre chez vous — moi-même, Paul, à plusieurs reprises — et Satan nous en a empêchés. ¹⁹En effet quelle est, sinon vous, notre espérance, notre joie, la fierté qui sera notre couronne en présence de notre Seigneur Jésus, lors de sa vue ? ²⁰Oui, c'est vous qui êtes notre gloire et notre joie. (1 Th 2,17-20)²³⁵

Peut-être la mention de Satan a-t-elle pu servir ici d'intensification emphatique, puisque l'épisode précédent (« *Nouvel éloge de la foi des Thessaloniens* ») procède par comparaison afin de célébrer la résistance et la piété des Thessaloniens et se termine sur « *Oui, c'est vous qui êtes notre gloire et notre joie* ». L'échec de Paul contre Satan — car c'est indéniable ici, Satan est parvenu à tenir en échec l'ambition de Paul : revenir à Thessalonique — a forcé le missionnaire à trouver un subterfuge : envoyer Timothée. Le « *vif désir* » de Paul est retenu, empêché, de sorte que Timothée

234 — BAUDELAIRE, *Les Fleurs du Mal* (1861), *Œuvre complètes I*, Paris, « La Pléiade », Gallimard, 1975, p. 5.

235 — Il s'agit de la fin du chapitre 2, mais pas de l'épisode « *Paul voudrait retourner à Thessalonique : mission de Timothée* », dans lequel Paul demande à son disciple de faire ce qu'il ne pourra faire lui-même. TOB, p. 2573, puis 2574 pour le chap. 3 qui prolonge et termine l'épisode.

doit apparaître à la lumière et s'identifier comme nouveau porteur de la cause paulinienne — ce que confirment les deux épîtres pauliniennes qui suivent les épîtres aux Thessaloniens et qui lui sont adressées. On voit aussi la naissance d'une généralisation du principe de délégation (les papes catholiques sont, dans le sillage de Pierre, les vicaires du Christ) pour l'organisation sacerdotale du christianisme.

Le diable est par la suite décrit par des analogies, non plus simplement sur sa nature exceptionnelle d'ange déchu ou d'adversaire de Dieu, mais comme fauve ou comme bête de proie — quoique le terme « adversaire » soit mentionné, *non plus* comme « adversaire » de Dieu mais comme « adversaire » des seuls croyants, rappelant la fonction B. Nous y voyons la banalisation de sa menace : le diable, tout unique qu'il soit, menace comme n'importe quel autre prédateur et, s'il faut s'en méfier, on peut toutefois le reconnaître à des particularités telles qu'il ne peut véritablement se dissimuler. En 1 P 5, 8, le milieu auteur de la *Première Épître de Pierre* mobilise une véritable image commune, un diable comme idée d'une personne dont les effets, la posture, l'attitude sont assimilables à ceux de n'importe quel être vivant sur terre — réabsorbant le diable dans l'ordre du cosmos. L'image est celle d'un lion qui cherche à dévorer le fidèle : « *8Soyez sobres, veillez ! Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer* ».

On pense bien sûr au lion dans l'arène, mais aussi à l'animal sauvage qui, à l'époque de rédaction de cette épître, devait incarner le symbole d'une menace certaine pour tout voyageur, et pour les troupes (rappelons la surabondance de la terminologie pastorale dans la liturgie, de nos jours encore). Le diable rôde donc comme un animal dangereux susceptible de dévorer le fidèle qui manquerait de vigilance ou de prudence lors de son périple sur terre — que l'on trouve ici l'occasion d'un récit sur le monde comme espace d'épreuve, dans la tradition qui préfigurera le romantisme, ou bien encore l'imagerie antique du désert. Dans l'un ou l'autre cas, il faut admettre que les deux images se retrouvent et font sens, qu'il s'agisse comme ici de texte rituel ou de son extrapolation poétique vers le mythe ; qu'il s'agisse encore des variations de la « paraphrase répétée » — comme motif d'une nouvelle ritualisation esthétique de l'effroi, comme pour le juguler en le racontant — ou d'un procédé esthétique permettant de dramatiser le récit.

Ainsi, pour représenter les maux du monde, seules des figures démesurées peuvent s'élever, et à propos de celles-ci il faut pouvoir raconter une histoire qui ne se soumet à aucun examen ni n'en a besoin, par exemple l'histoire d'une conjuration contre l'humanité. En même temps, l'absolutisation d'un ennemi démesuré ne doit justement pas être absolu, car l'ennemi doit néanmoins encore permettre de demeurer vaillant en apparaissant comme ce qui pourra être surmonté dans le prochain et dernier acte de

l'histoire. Seule la mythologie peut présenter la réalité dans une telle incohérence d'évidences toutes seulement momentanées, mais impossible à saisir dans un contexte. Mais ce transfert d'affects sur l'archaïque originel faisant retour est aussi à l'œuvre dans la réception de la tradition mythique. La mobilisation des affects se convertit en significativité [*Bedeutsamkæit*], conférant à l'énoncé ainsi accentué un poids qui ne semble plus nécessiter aucune argumentation.²³⁶

Le matériau textuel qui ramasse cette nouvelle « significativité » tandis qu'il convertit les anciens affects, peut constituer le socle et les lignes structurelles d'une nouvelle lisibilité du monde. L'énoncé de ce qui tient le cosmos se redéploie alors sur des nouvelles perspectives, de nouveaux rapports de force et, aussi, sur une nouvelle justification des anciens fonds métaphysiques. Ainsi les versets suivant donnent-ils une intelligibilité à l'effroi et à la douleur :

⁸Soyez sobres, veillez ! Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer. ⁹Résistez-lui, fermes dans la foi, sachant que les mêmes souffrances sont réservées à vos frères dans le monde. ¹⁰Le Dieu de toute grâce, qui vous a appelés à sa gloire éternelle en Christ, vous rétablira lui-même après que vous aurez souffert un peu de temps ; il vous affermira, vous fortifiera, vous rendra inébranlables. ¹¹A lui la domination pour les siècles ! Amen. (1 P 5, 8-11)²³⁷

L'intensification des affects par le récit ainsi que l'emphase de l'apostrophe sont des enjeux stylistiques majeurs de la littérature gothique en Angleterre, premier véhicule de l'actualisation post-médiévale de l'apocalyptique. Le genre littéraire gothique en Angleterre (peut-être né avec *Le château d'Otrante*, paru en 1764, de Horace Walpole, alors fils du premier ministre anglais) exalte la nudité des personnes fragiles et pures, généralement des femmes, dans les décors inquiétants des châteaux partiellement ou tout entier en ruines qui dressent encore leurs ombres et la broussaille de la végétation qui les a conquis depuis le Moyen Âge. La hantise d'une nature épaisse et mystérieuse, de vieux châteaux dont les murailles ceignent encore des secrets, les trésors de croisés, l'ésotérisme remis en vigueur depuis l'activité importante de l'occultisme élisabéthain²³⁸, voilà des conditions favorables à l'explosion créatrice qui permet d'exprimer l'insatisfaction et le besoin de repousser les limites autorisées du savoir, de consommer l'héritage scientifique et philosophique de la Renaissance en plein. Et quoi de mieux que le diable pour réinterroger la définition du cosmos, sa

236 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, p. 46.

237 — « *Humilité et fermeté dans la foi* », TOB, p. 2663.

238 — Pour plus à ce titre, lire YATES, *La philosophie occulte à l'époque élisabéthaine*, Paris, Dervy, 1987, et notamment pp. 117-134 pour l'apport de John Dee à l'activité intellectuelle de la cour élisabéthaine.

lisibilité et la place de l'individu au sein de son système ? L'idée d'une confrontation sans l'intercession messianique est primordiale pour le genre, et plusieurs œuvres revisitent la scénographie à la faveur d'un face à face avec le Mal²³⁹.

L'*Épître de Jude* place le diable en face de l'archange Saint-Michel ou, plus précisément, sous sa lance puisque l'archange le fait tomber. Le verset tend à souligner l'impiété qui méprise « *la Souveraineté, insultent les Gloires*. *9Pourtant même l'archange Michaël, alors qu'il contestait avec le diable et disputait au sujet du corps de Moïse, n'osa porter contre lui un jugement insultant, mais il dit : "Que le Seigneur te châtie !"* » (Jude 1,9) ; il s'agit de deux vers parmi l'épisode « *Les faux docteurs sont déjà jugés* »²⁴⁰. Analysons tout d'abord la mention de la « Souveraineté » et celle des « Gloires ». Il faut savoir qu'il n'y a aucune mention doctrinale contemporaine à l'écriture de la lettre qui authentifie une quelconque hiérarchie des êtres célestes comme semblent l'entendre ces versets — si ce n'est, bien sûr, la tradition de l'apocalyptique juive qui était plus que pléthorique à ce sujet, mais dont aucune trace n'a été gardée dans le canon. Le mépris affiché par les « faux docteurs » fait l'objet de la condamnation formulée par le milieu auteur, et revendique sa légitimité par une tradition non-mystique, selon laquelle Dieu n'est pas un gardien de zoo mais un être suprême dont la forme serait à rapprocher d'une Idée — rappelons que nous sommes en présence d'un milieu auteur à la fois complaisant vis-à-vis des configurations rituelles de la gnose et favorable à une cosmologie agressive à l'égard du diable, dans une figuration épique. Le bestiaire des mondes angéliques rappelle ce que nous avons déjà évoqué, et que David Hamidović présente comme étant l'activité angéologique (catholique) à partir du IX^e siècle.

Apparaît là une hiérarchie actantielle où les archanges sont des intercesseurs pour Dieu — voilà qui est très fidèle aux traditions littéraires de l'apocalyptique juive qui déploie de véritables mythologies bibliques —, mais aussi parce que le diable y est parfaitement incarné, personnifié, singularisé comme un être, ni divin ni humain, monstrueux, mais dont un affrontement physique, rhétorique ou cosmologique permet de triompher. Le thème même de Jude 1,9, l'affrontement entre Michel et le diable, semble directement venu de l'Assomption de Moïse (début du I^{er} siècle de notre ère) : « *Pourtant même l'archange Michaël, alors qu'il contestait avec le diable et disputait au sujet*

239 — Anne Radcliffe écrit plusieurs romans dans ce genre, animés de cette intrigue, dont *Les mystères d'Udolphe*, 1794, qui devint vite un grand classique du caractère sauvage et effrayant du genre gothique. *Le moine*, 1796, de Matthew G. Lewis comptera aussi pour classique du genre dans la confrontation entre un moine dépravé, corrompu par le diable (alors une sorte d'ange-mage à la baguette d'if, bien moins maléfique et malsain qu'Ambrosio, le moine), coupable de viol, d'inceste, et la figure de la pureté incarnée par Agnès, une jeune femme de très bonne famille élevée au couvent. Mère Sainte-Agathe, l'abbesse, est aussi plus cruelle et malsaine que le diable — dont on ne sait pas grand chose si ce n'est qu'il est beau et qu'il vient majestueusement chercher l'âme d'Ambrosio à la fin du récit, lequel se termine par le sauvetage d'Agnès et la punition d'Ambrosio. Le roman fut aussi célébré parce qu'il a été écrit en quelques semaines par son auteur, avant que celui-ci n'ait vingt ans.

240 — Jude 1,3-16, TOB, pp. 2697-2698.

du corps de Moïse, n'osa pas porter contre lui un jugement insultant, mais il dit : "Que le Seigneur te châtie !" ». L'archange convoque la puissance du Verbe divin sur le diable afin de le vaincre : c'est donc Dieu qui châtie et l'ange n'est là que pour servir de relais à la propagation presque spatiale du châtement.

	COMPORTEMENT DES OCCURRENCES DE LA FONCTION D						
	DIABLE	TENTATEUR	SATAN	BÉELZÉBOUL	MALIN	PRINCE	TOTAL
ÉV. MATTHIEU			2				2
ÉV. MARC			2				2
ÉV. LUC			5				5
ÉV. JEAN				0			0
APÔTRES				0			0
ROMAINS				0			0
CORINTHIENS 1				0			0
CORINTHIENS 2			1				1
ÉPHÉSIENS	1				1		2
THESSALONIENS 1			1				1
THESSALONIENS 2				0			0
THIMOTÉE 1				0			0
HÉBREUX				0			0
JACQUES				0			0
PIERRE	1						1
ÉPITRE JEAN 1				0			0
ÉP. JUDE	1						1
LIV. DE L'APO.	2		1				3
TOTAL	5		12		1		18

D. Le diable : objet et sujet de l'apocalyptique

Le statut et la place du *Livre de l'Apocalypse* mérite qu'on accorde une attention particulière au traitement de ses occurrences, et qu'on les traite à partir de leur propre homogénéité. Si l'on devait lui donner son titre dans la tradition de l'apocalyptique et non simplement dans le Nouveau Testament, ce livre devrait plutôt s'appeler *l'Apocalypse de Jean*. C'est-à-dire *un apocalypse parmi d'autres*. Si ce livre se trouve dans le canon, il appartient toutefois à une tradition littéraire différente du reste des vingt-six autres livres, et qui témoigne d'une pratique théologique qui n'est pas non plus celle du reste du Nouveau Testament. Avant de nous pencher sur certaines des occurrences relevées dans le dernier livre néotestamentaire, nous allons étudier plus longuement la structure et l'activité de l'apocalyptique, et justifier à partir de cela le rôle joué par le diable dans l'histoire téléologique de l'occident chrétien. C'est en effet dans l'apocalyptique que la démonologie puis les différents genres littéraires de l'après Moyen Age puiseront leur poésie et leur économie mythique. Ainsi, nous pourrions par la suite affirmer de quelle façon la littérarité du diable veille sur l'effondrement et la vie posthume des modèles téléologiques dans les structures paradigmatiques propres au mythe. Toutefois, la réception de *l'Apocalypse de Jean* s'est inscrite et lentement édifiée au cours des siècles à partir du cadre cosmologique du Nouveau Testament et nous ne manquerons pas d'étudier cette manifestation de l'apocalyptique comme une strate téléologique, politique et esthétique d'une veine différente, à l'intérieur du feuillage pourtant devenu homogène du texte rituel chrétien. Il nous faut donc commencer par distinguer la forme littéraire du caractère politique, puis ensuite du message théologique.

1. Contexte de l'étude du livre de l'Apocalypse

Pour ce qui est de la forme littéraire, cette dernière dépend du message théologique, c'est-à-dire le genre littéraire prophétique. Les variations du message théologique reposent sur le mode paradigmatique de l'accès à Dieu : soit on ne peut y accéder que par le seul principe de la révélation et de l'inspiration — c'est le cas de la tradition dite *prophétique* —, soit son accès ne peut se faire qu'à travers la lecture des Écritures, et qui plus est par une lecture qui soit *juste* — et c'est la tradition dite *ecclésiastique*.

a. L'apocalyptique : une générique du conflictuel

Nous avons vu dans les *Épîtres aux Corinthiens* que le projet paulinien, ainsi que le reste des livres du Nouveau Testament, avait notamment pour ambition de proposer un socle œcuménique, une mise en commun et la centralisation des cultures ecclésiastiques (des différentes églises ou communautés de chrétiens), afin de protéger les forces vives du christianisme contre les risques de la dispersion. Dès lors la perspective d'un canon apparaît-elle, susceptible de puiser sa nécessité dans le propos de Paul lui-même. Pour autant, le canon est un acte *a posteriori* des traditions exprimées, c'est-à-dire que c'est une construction qui élimine le superflu et le malvenu ; l'édification d'un canon est une démarche qui fait le tri, qui laisse de côté ce qui ne soutient pas la dynamique générale qui préside au regroupement et qui motive le but poursuivi. Si l'on devait grossir le trait, nous dirions que le processus de constitution d'un canon procède d'une censure.

La formation d'un canon d'écriture chrétienne, au sens strict de l'expression, ne concerne pas la production des textes qui forment ce canon, car il s'agit d'un processus ultérieur par rapport à cette production : c'est la réunion d'écrits existants dans une collection à laquelle un groupe de croyants attribue une autorité unique, en la considérant comme expression privilégiée, incomparable à toute autre, d'une communication faite par la divinité à des êtres humains, et c'est en même temps l'exclusion d'autres écrits qui pourtant affectent de transmettre une communication du même genre au même groupe religieux.²⁴¹

Or voilà bien ce qui nous intéresse : l'imprégnation des traditions non canoniques (ou *apocryphes*) dans les pratiques des communautés chrétiennes. Supposons que les textes soient par exemple écartés du canon lors du Concile de Rome, en 397 de notre ère, combien de temps faut-il à ceux qui les pratiquaient pourtant comme la parole révélée pour qu'ils cessent de les lire ? Quelle est l'économie entre processus social, agglomération culturelle et identité structurelle de ces communautés à leurs textes, désormais considérés comme interdits ? L'écart entre les décisions politiques et les pratiques théologiques des groupes qui forment l'ensemble des communautés chrétiennes justifie donc la survivance de certaines traditions littéraires au sein du christianisme, et cela jusqu'au milieu même du Moyen Âge (XIII^e siècle). La définition du canon est un processus à la fois lent et multifactoriel, de sorte qu'il a pu prendre plusieurs siècles, et être motivé par des considérations elles aussi plurielles : l'accès à la parole divine, certes, mais aussi la fidélité à la

241 — NORELLI, « Les bases de la formation du canon du Nouveau Testament » dans Bernard Pouderon et Enrico Norelli (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne, des origines à 451, tome II, de Paul de Tarse à Irénée de Lyon*, Paris, Belles Lettres, 2016, p. 789.

parole originelle, et la relative homogénéité de son interprétation, ou encore l'unification des diversités à la faveur d'un tout qui puisse serrer les rangs.

Mais même ce caractère de la littérature chrétienne ne se comprend qu'en rapport avec l'évolution des structures d'organisation et de gouvernement des communautés, ainsi qu'avec leurs problèmes et leurs conflits : la formation d'un canon du Nouveau Testament — constitué pour l'essentiel vers 200, mais pas encore vraiment clos avant la deuxième moitié du IV^e siècle — se lie à la constitution d'une « orthodoxie » qui accepte certains groupes et tendances, tout en excluant d'autres, dans un processus où joue un rôle essentiel, sur le plan idéologique, la question de la fidélité à une tradition qui permettrait de garder le lien avec l'origine.²⁴²

La coïncidence entre les enjeux théologiques et littéraires relève parfois d'un postulat politique, celui du contrôle de l'accès à la parole de Dieu, et à sa bonne transmission. La réflexion sur les hérésies, initiée par l'une des premières œuvres de théologie systématique, de la main du deuxième évêque de Lyon et Père de l'Église Irénée de Lyon, s'attache à discriminer tout au long de l'histoire chrétienne du juste ou du mauvais rapport à la vérité, étendant parfois de manière radicale l'interprétation d'une dispersion de la parole et des croyants. L'histoire européenne est riche en épisodes de guerres de religions, parfois même entre des branches pourtant très proches du christianisme. Les trois grands mouvements chrétiens — l'Église Orthodoxe, la Réforme, ou *Protestantisme*, et la Contre-Réforme, ou *Catholicisme* — nourrissent des rapports différents aux genres littéraires qui stratifient l'accès à la parole de Dieu. La « *mutation doctrinale du christianisme s'accompagna d'une mutation structurelle perceptible dans l'évolution des ministères* »²⁴³, nous dit Xavier Levieils à propos des premiers siècles. Puis, plus loin, sur le détail d'une confrontation entre révélation charismatique et révélation orthodoxe :

Cette institutionnalisation ne se fit pas sans rencontrer de contestations. Ce furent principalement les prophètes qui réagirent contre la mise en place de cette structure hiérarchique. *L'Ascension d'Isaïe* (début du II^e siècle), qui défend l'activité et l'autorité charismatique des prophètes, se plaint de ce qu'il n'y ait plus « beaucoup de prophètes ni de gens qui [disent] des choses solides » et condamne les « presbytes iniques » qui apprécient les charges et négligent « la prophétie des prophètes » au profit des « éructations de leurs cœurs ». L'apparition du mouvement de la « nouvelle prophétie »,

242 — NORELLI, *Ibid.*, p. 60.

243 — LEVIEILS, « Le christianisme aux I^{er} et II^e siècles : du groupe de disciples à l'Église constituée », *op. cit.*, p. 42.

vers 170, consacra l'opposition entre l'autorité ecclésiastique incarnée par l'épiscopat et l'autorité charismatique des prophètes.²⁴⁴

L'auteur développe le contexte de cette opposition, entre Montan, « *certain d'être animé par l'Esprit* », et les évêques de la fin du II^e siècle de notre ère, et montre assez explicitement ce que l'activité de ces prophètes, et la tradition esthétique dont ils se revendiquent, apportent aux communautés d'Asie Mineure. Le problème n'était même pas doctrinal, mais constituait un cas de dispersion des loyautés, dilapidant la vocation œcuménique des *Épîtres aux Corinthiens*. Il s'agissait donc d'un problème politique qui put prendre appui et prétexte de la divergence esthétique ; et ne reposait au fond sur aucun argument théologique, en une période de constitution de l'identité de l'Église centrale, telle qu'elle se déploie par la suite, agglomérant malgré tout les énergies variées, hétérogènes et recoupant entre elles les différentes traditions esthétiques (entre Église latine et Église grecque, par exemple, et alors même que cela conduira sans doute au schisme du XI^e siècle). Il nous paraîtrait insatisfaisant de considérer qu'il n'aurait ici question que d'une simple querelle pour le pouvoir. En effet, l'opposition, l'affrontement, même, entre les formes d'unification — l'une par la centralisation, l'autre par le primat de l'expérience mystique — a déplacé la signification de la promesse eschatologique, et a même opéré un retour jusqu'à l'un des nœuds de la métaphysique panhellénistique, et notamment dans le sillage du néoplatonisme, la question de l'Un et du Multiple.

b. Le « cadre mythique » : échanges et transferts entre deux conceptions du cosmos

Les Pères de l'Église, entre le II^e et VII^e siècle, vont souvent recourir au platonisme et au néoplatonisme, nourrissant ainsi la théologie chrétienne. Origène, surtout, va donner une impulsion en ce sens qui sera décisive, eu égard à la postérité de sa lecture croisée de Platon et de la Bible comme *expérience de la vérité*.

Au III^e siècle eut lieu la première tentative visant à discréditer les doctrines chiliastiques²⁴⁵ : Origène, le plus influent peut-être des théologiens de l'Église, assure en effet que

244 — NORELLI, *op. cit.*, page 44.

245 — Nous nous permettons d'ajouter une note, ici, puisque nous ne citons pas les pages qui précèdent et qui donnent le contexte de la doctrine chiliastique. Le mot est dérivé du terme grec qui signifie la quantité « mille », et désigne une croyance selon laquelle les justes ou, dans le régime particulier de cette croyance, les « prédestinés », allaient pouvoir demeurer sur terre mille ans après le jugement dernier, afin d'y jouir de toutes sortes de plaisirs.

l'avènement du Royaume se situera non pas dans l'espace et le temps, mais uniquement dans l'âme des fidèles. A une eschatologie millénariste collective, il substitue donc une eschatologie de l'âme individuelle. Son imagination profondément hellénique s'enflamme à l'idée d'un progrès individuel qui commencerait en ce monde pour aboutir dans l'autre.²⁴⁶

Origène est manifestement l'exégète de l'hellénisation de la réception et de l'intelligibilité des Écritures, de sorte que l'on puisse trouver chez lui le substrat que cultive par la suite toute la théologie positive en terme d'extension symbolique. Son travail exégétique a structuré la théologie systématique de toute lecture savante des Écritures, de sorte que sa constitution hellénique a largement influencé l'interpénétration des cadres métaphysiques et mythiques panhellénistiques et chrétiens. Si l'on cherche à vérifier cette interprétation de l'intervention d'Origène dans l'histoire de l'interpénétration des modes de lisibilité du monde, entre cosmos panhellénistique pourtant disparu et cosmos chrétien émergent, il nous suffit de renvoyer à l'ouvrage de référence sur l'histoire des Pères de l'Église :

[Origène] fait donc état de trois sens de l'Écriture : le sens corporel ou littéral, le sens psychique ou moral et le sens spirituel ou mystique. Le sens littéral se réduit exclusivement au sens objectif immédiat des mots, sans référence à leur utilisation symbolique ou figurative, comme c'est souvent le cas dans la Bible. Pour Origène, ces passages bibliques n'ont pas de sens littéral. Mais puisque, en raison de l'inspiration verbale par l'Esprit sain, chaque mot de la Bible *doit* comporter un sens respectable, il faut le chercher à des niveaux supérieurs. Le sens moral cherche dans la Bible, par-delà les prescriptions et commandements au sens littéral, les directives concrètes pour la conduite de la vie chrétienne, telles que la communauté les attend du prédicateur. Le sens mystique, enfin, remplit trois fonctions : dans la ligne de l'interprétation typologique, il voit dans l'Ancien Testament une prophétie se rapportant au Christ, il explique les énoncés de foi de l'histoire du salut et l'espérance eschatologique des chrétiens. C'est, en effet, le Christ lui-même qui est le centre et la clé du sens mystique : dans sa vie, il accomplit la promesse de l'Ancien Testament, en même temps qu'il annonce son retour. L'Évangile reflète ainsi la réalité (1 Co 13,12 et le *Mythe de la caverne* de Platon). Mais l'Évangile terrestre étant identique à l'Évangile éternel, les chrétiens ont déjà part, dans cet Évangile et dans les sacrements de l'Église, à la vérité du Christ.²⁴⁷

246 — COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983, p. 24.

247 — DROBNER, *Les Pères de l'Église, Sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, Desclée, 1999, p. 130.

En un sens, donc, Origène mêle bien les mythes platoniciens à la réception des modes de signification de la Bible, et le caractère opératoire de sa saisie comme texte rituel de la nouvelle lisibilité du monde. C'est, nous dit Blumenberg, que les variations du régime rationnel sont absolument transposables les unes dans les autres. Et, de leur intrication, de l'activité de leur hybridation, naissent de nouveaux cadres, les nouveaux paradigmes d'une structure téléologique qui peut, alors, revitaliser son efficacité affaiblie, et même fonctionner à partir de l'activité signifiée par ces différentes variations.

Le mythe n'est pas un contexte, mais un cadre, dans lequel on peut effectuer des interpolations ; de là vient sa capacité d'intégration, sa fonction de « modèle » [« *Muster* »] qui se borne à esquisser les grandes lignes, fonction qu'il possède encore en tant que reste familier qu'on ne fait plus qu'entr'apercevoir. Même si elle permet tout, la métamorphose n'est pas pour autant chaotique ; elle présuppose plutôt une certaine rigueur sous la forme d'un ensemble de règles du jeu, que l'on décline successivement, de privilèges qui, une fois accordés à l'un, sont ensuite réclamés, imités ou substitués par l'autre. Lorsque Athéna surgit en quelque sorte par parthénogenèse du cerveau de Zeus, en une violation du partage des rôles entre époux, il devient ainsi équitable, suivant la symétrie mythique, qu'Héra aussi ait son rejeton parthénogénétique dans la personne d'Héphaïstos. Il faut réinvestir à nouveau les places laissées vacantes : Prométhée peut être libéré de ses tourments par Héraclès, mais il faut mettre un autre à sa place, fût-ce de manière injuste, comme s'il fallait maintenir l'image fixée conformément à un modèle [*Urbild*]. Les figures fondamentales sont placées au-delà de toute conformité à une fin et de tout rapport à un but, elles n'ont besoin d'aucune justification.²⁴⁸

Blumenberg rappelle ici en creux la signification primordiale, originaire, du mythe, et le fait que son « but » ou sa « fin » n'ont pas besoin d'une surenchère de justification, en tant que le mythe comme structure paradigmatique, produisant de la structure de sens, est déjà, *per se*, le produit d'une activité de conjuration de l'effroi. Il est un « cadre » en ce sens qu'il permet de traduire l'effroi et, par le langage, de le domestiquer, voire de l'enchaîner à une structure causale saisissable. Ainsi donc la « métamorphose » de ses particules ne saurait être chaotique, en ce qu'elle altère ou fait varier la trame du mythe, non par hasard mais pour répondre à des impératifs précis, et à un besoin en particulier : celui d'une actualisation, minime ou non, de la structure téléologique afin d'optimiser le caractère opératoire de l'efficacité de la lisibilité du monde qui en découle. Le processus mythique rappelle ainsi la sédimentation d'un bord de plage qui, suivant une activité continue et toujours égale, marque chaque ligne sableuse d'une hauteur d'écume. Les cataclysmes,

248 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, pp. 113-114.

les tempêtes, les débordements peuvent ainsi se déchiffrer dans les variations du sable, pour qui sait comprendre sa structure signifiante — que nous dirions *symbolique* dans le cas du mythe. Le passage du cosmos grec au cosmos chrétien s'est probablement fait ainsi, sous le régime d'une sédimentation, et les *apocalypses* sont sans doute la flamme dans le foyer duquel se sont trouvés fondus et reforgés les schèmes jusque là délaissés. Il n'est cependant pas question d'attribuer toute la paternité de cette hellénisation tardive à Origène. Si le christianisme passe dès son apparition pour un monothéisme hellénisé, d'autres auteurs de la patristique ont encouragé l'accroissement du phénomène d'hybridation des fonds métaphysiques platoniciens et chrétiens. Ainsi s'aménagea bien vite la place privilégiée d'un agent intermédiaire, *dæmonique*²⁴⁹, dans le cosmos chrétien, à partir de cette intrication mythique.

Par son affinité avec les notions d'intermédiaire, de milieu, de moyen terme, affinité que la philosophie « présocratique » et platonicienne hérita de la tradition religieuse et poétique, la notion de *daimôn* avait une vocation philosophique importante dans les domaines de la cosmologie et de la théologie en tant qu'élément permettant d'assurer la cohésion des éléments et l'unité du κόσμος. D'autre part, par son association à la notion de πάθος, association héritée également de la tradition poétique et religieuse mais consacrée par Platon dans la figure d'Éros, la notion de *daimôn* était préparée à devenir un élément clé dans le processus de rationalisation et de légitimation philosophique de la religion. La démonologie rend intelligible la mythologie et les cultes, elle en garantit l'efficacité. Enfin, les passages du corpus platonicien relatifs au *daimôn* personnel et au mystérieux « signe démonique » de Socrate ont pu engendrer dans la tradition médio- et néoplatonicienne non seulement un débat théologique, mais aussi un article de foi ; ils ont autorisé une redéfinition de l'identité individuelle et du mode de vie philosophique.²⁵⁰

La puissance d'individuation qui auréole la figure du diable étend donc son influence jusque sur les auteurs et les textes qui s'en préoccupent. Nous le reverrons d'ailleurs lorsque nous étudierons la démonologie comme dérivé spécifique de la scolastique, et notamment dans l'alchimie. Pour autant, ce qui nous intéresse ici, c'est la raison du mythe, et l'activité génératrice contenue dans la notion de *daimôn* qui court depuis le platonisme jusqu'à la fin du néoplatonisme, c'est-à-dire sur un millénaire. Catalyseur de l'activité d'hybridation qui caractérise les transferts entre les modèles, la figure grecque de l'être intermédiaire, le *dæmon* ou *daimôn*, active l'infusion de la métaphysique grecque dans le christianisme. D'ailleurs, même sur la question du statut des philosophes, jadis

249 — Pour une lecture exhaustive d'une « démonologie » platonicienne, voir TIMOTIN, *Le démonologie platonicienne, histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Boston, Brill, 2012.

250 — TIMOTIN, *Ibid.*, pp. 330-331.

sages et enseignants, inspirés par une muse, une déesse, ou un *daimôn*, la chrétienté récupère les arguments de la philosophie panhellénistique :

L'idée du christianisme comme « vera philosophia » se répandit dans l'Occident latin à la manière dont elle s'imposera dans l'Occident chrétien. C'est pourquoi l'hypothèse de tenir la « philosophia christiana » pour un paradigme nécessaire à toute compréhension de l'ère patristique s'impose avec force. C'est de cette idée-force que participera l'équivalence parfaite entre le moine et le philosophe, laquelle se prolongera jusque dans le Moyen Age profond. La « philosophia christiana » se retrouvera encore dans les écrits de Luther qui dans son Commentaire de l'Épître aux Romains, évoque les « christiani philosophi » en les opposant à ceux qui, dans la théologie scolastique, aristotélicienne, philosophaient sans le Christ et en dehors de la grammaire du Saint-Esprit.²⁵¹

La pratique du christianisme s'inscrit donc dans la stricte logique d'une tradition, que nous pourrions associer à l'idée d'un judaïsme hellénisé, d'une pratique théorétique du monothéisme tel qu'il avait jusqu'alors cours ; Jésus est le « *philosophe de la vraie Vie* ». Saint Augustin lui-même, sept-cents ans après Platon, célèbre la coïncidence entre la visée des philosophes grecs et le triomphe du christianisme, soutenant encore l'intelligibilité d'une hybridation formelle, matérielle et structurelle entre les deux appréhensions des cosmos qui se sont succédés.

Si les grands hommes dont les platoniciens se réclament revenaient à la vie et constataient que les églises sont pleines et les temples vides, que le genre humain est convié à se détourner de la convoitise des biens temporels et fluents, pour se tourner vers l'espérance de la vie éternelle et vers les biens spirituels et intelligibles, s'ils constataient qu'il s'y empresse, peut-être, s'ils étaient tels que le rapporte leur histoire, diraient-ils : voilà l'idéal que nous n'avons pas osé prêcher aux foules ; nous avons cédé à leur routine, plutôt que nous ne les avons menés à notre foi et à notre conviction. Si donc ces grands hommes pouvaient refaire avec nous le cours de cette vie, ils reconnaîtraient à coup sûr par l'autorité de qui les hommes ont été si aisément persuadés ; et, au prix de quelques changements de langage et de doctrine, ils se feraient chrétiens, comme la plupart des platoniciens des générations récentes et de la nôtre.²⁵²

251 — CAPELLE-DUMONT, « Métaphysique et christianisme, une problématique renouvelée » dans Philippe Capelle-Dumont (dir.), *Métaphysique et christianisme, vingtième anniversaire de la Chaire Étienne Gilson*, Paris, PUF, 2015, pp. 22-23.

252 — SAINT AUGUSTIN, traduit par MADEC, « Augustin » dans Philippe Capelle-Dumont (dir.), *Philosophie et théologie dans la période antique, Anthologie I*, Paris, Cerf, 2009, p. 297.

Saint Augustin fait se joindre encore plus intimement les deux modèles cosmologiques, et les fait se joindre sur la notion eschatologique des différentes doctrines. Elles visent toutes à une eschatologie de l'âme, c'est-à-dire à une visée téléologique ; le tout étant visiblement de ne pas confondre les « langage » et les « doctrines », c'est-à-dire les rites et la destination de ces rites vis-à-vis de la forme du cosmos et la finalité de la lisibilité du monde. Ainsi, les grecs se trompaient certes de langage et de doctrine, selon Saint Augustin, mais non de logique ou de motif fondamental. Pour ainsi dire, les deux cosmos étaient tout proches de n'en constituer qu'un seul, progressant vers la vérité. Dès lors qu'il y a re-saisie de parties d'une structure archaïque, c'est que ces éléments paraissent contenir une valeur similaire à l'intérieur d'une nouvelle économie et d'un nouveau programme structurel. Les formes et les conditions de ce recyclage, voilà ce sur quoi propose de se pencher le travail herméneutique de l'historien des idées, et réclame donc qu'il manie à la fois réflexes analytiques et conscience synthétique pour saisir dans un même geste les particularités du micro en tant qu'ils commandent aux agencements du macro. Ce double regard, incessamment occupé à vérifier la finesse de la couture entre principes et détails, entre sujet et objet dans l'historicité des phénomènes qui l'occupe, mobilise à la fois les réflexes de l'historien et les méthodes du philosophe, de sorte que l'équilibre menace souvent, à l'instar des structures et des mécanismes structurels étudiés, de se rompre. Voilà dans quelles subtilités de l'hybridation du cosmos se prépare la survenue d'un phénomène téléologique systémique, matérialisé, dans le foisonnement culturel propre au christianisme, par la littéarité du diable. Le « cadre mythique » de Blumenberg, qui est un processus d'intrication et de recyclage, une forge à partir des anciens montants du cadre téléologique, produit donc un mélange des métaux et des structures propice à l'apparition d'une figure spécifique, incarnant l'activité de vie et de renaissance du cadre mythique lui-même. Cette figure saisit la nécessité de l'intensification esthétique de l'échec de la conjuration de l'effroi, et cette figure dans la particularité du cosmos chrétien, c'est le diable.

Partant, le conflit entre les prophètes et les évêques procède de la détermination de ce cadre, et le caractère politique pourrait bien n'être qu'une conséquence organique de ces volontés différentes vis-à-vis de l'actualisation des structures téléologiques : sur le modèle hellénique pour les uns, sur le modèle hébraïque pour les autres. Il en va donc aussi du statut de l'affiliation de la nouvelle tradition à telle ou telle parenté parmi les anciennes traditions.

La prédication de Montan — comme celle de Priscilla et Maximilla, deux prophétesses qui eurent aussi une énorme influence — était caractérisée par une intense attente eschatologique : les croyants devaient s'attendre à voir paraître la nouvelle Jérusalem et

devaient se préparer à cet événement en se soumettant à une discipline rigoureuse. Les évêques n'avaient pas vraiment matière à reprendre les montanistes sur le plan doctrinal. Ils s'efforcèrent plutôt de remettre en cause l'autorité des prophètes, qui concurrençait la leur, et la pratique de leurs jeûnes et de leurs fêtes, qui divergeaient des usages de la « Grande Église ». ²⁵³

La tradition littéraire prophétique, directement issue de certaines strates du judaïsme, a longtemps résisté, même à l'ambition de centralisation qui marqua le tournant entre le christianisme primitif et l'Église, si bien qu'il fallut la combattre.

c. Le rôle apocalyptique de la crise ; le rôle critique de l'apocalypse

La survivance de l'apocalyptique juive ²⁵⁴ dans le christianisme relève d'une résurgence de l'activité esthétique qui résulte de cette hybridation des modes de gestion de l'effroi entre panhellenisme et christianisme primitif, longtemps demeurée majeure et ayant eu cours, au moins de façon souterraine, tout au long de l'histoire du christianisme pourtant dominée par les évêques. Les manifestations de cette activité esthétique accèdent à une nouvelle visibilité, prennent une nouvelle forme et de nouvelles fonctions, par le biais de la littérature aux XVII^e et XVIII^e siècle en Angleterre avec la redécouverte du Livre d'Hénoch, parangon de cette tradition jusqu'alors plus discrète. Il faut aussi ne pas sous-estimer le rôle de cette activité souterraine dans la constitution et la vitalité du démonisme, ainsi que la préparation de l'effondrement téléologique qui jaillit, au XIII^e siècle, dans l'étude tout à fait doctrinale et proto-scientifique de la démonologie. Cela, sans doute parce que les *apocalypses* remplissaient une fonction que nous n'avons pas encore nommée :

Les apocalypses font certainement partie des textes du christianisme antique (et du judaïsme antique) qui sont les plus difficiles à comprendre à l'heure actuelle. Une seule d'entre elles, l'*Apocalypse de Jean*, est parvenue, non sans peine, à entrer dans le canon du Nouveau Testament. ²⁵⁵

253 — NORELLI, « Histoire de la littérature et histoire des institutions chrétiennes. Quelles considérations de méthode sur le seuil d'une histoire de la littérature grecque chrétienne ancienne » dans Bernard Pouderon et Enrico Norelli (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne, des origines à 451, tome I, Introduction : problèmes et perspectives*, Paris, Belles Lettres, 2016, p. 45.

254 — Pour un exposé pratiquement exhaustif de la nature, du rôle et du caractère performatif du genre de l'apocalyptique, il faut sans doute référer aux pages que lui consacre Drobner dans la somme qu'il écrivit sur les Pères de l'Église, « Les Apocalypses », dans *op. cit.*, pp. 40-46

255 — NICKLAS, « Les premières apocalypses chrétiennes » dans Bernard Pouderon et Enrico Norelli (dir.) *op. cit.*, 2016, p. 304.

On sait toutefois bien des choses sur le genre de l'apocalyptique juive, notamment sur le régime diégétique qui met des patriarches vétérotestamentaires en scène, et pioche abondamment dans les longues généalogies bibliques pour accéder à une caution mythique essentielle ; avec des noms tels que Hénoch, Daniel, Esdras, Baruch, ou même Abraham lui-même. On sait aussi que les apocalypses fonctionnent en paires opposables, un peu sur le régime de la distinction entre les cours exotériques, accessibles à tous, et les cours ésotériques, peut-être plus oraux, réservés à une seule élite²⁵⁶. Les *apocalypses* auraient sans doute fonctionné ainsi, en complément de la *Torah*, et selon la prévalence de telle ou telle apocalypse, tel ou tel caractère esthétique est plutôt mis en avant. Toutefois il semble à Tobias Nicklas que l'*Apocalypse de Jean* n'a pas exactement suivi cette logique, en consacrant une visée universelle, voire, même, universalisante, et qui fonde le socle de la révélation telle qu'elle pouvait être perçue par les communautés d'Asie mineure, mais en l'utilisant comme confluent généralisé, comme flux œcuménique²⁵⁷.

Cette prétention élitiste est elle aussi enfreinte, par exemple dans l'*Apocalypse de Jean* : cette apocalypse s'adresse certes à sept communautés de la province d'Asie, mais elle n'en considère pas moins ces dernières comme des représentantes de l'Église universelle et débouche sur une salutation extrêmement ouverte (Ap 22, 21). C'est peut-être là une des raisons qui expliquent pourquoi ce texte a finalement été accepté dans le canon du Nouveau Testament.²⁵⁸

L'explication de la présence de l'*Apocalypse de Jean* parmi les livres du Nouveau Testament tient sans doute à sa dimension unificatrice. Pour autant, il reste encore à mettre l'accent sur ce qui nous intéresse essentiellement : la place de la tradition de l'apocalyptique juive dans l'économie téléologique du christianisme. Car voici encore un point sur lequel s'opposent tradition ecclésiastique et tradition prophétique : la littérature de l'apocalyptique est une littérature de crise, et elle répond à une économie particulière de l'effroi, dont nous avons déjà proposé qu'elle correspond à la *rationalité du mythe*. Cette opposition entre tradition ecclésiastique et tradition prophétique est peut-être au fondement de toutes les autres, structurellement interdépendantes mais

256 — Pour aller plus loin sur le sujet, voir en particulier JAKAB, « Réception et canonisation des textes chrétiens. Le cas de l'*Apocalypse de Jean* » dans Enrico Norelli (dir.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, PIRB 3, 2004, pp. 133-145.

257 — Les sept églises sont en effet nommées dans l'*Apocalypse* présente dans le Nouveau Testament, et qui recourent les communautés visées par certaines épîtres. Ap 2,1-7 : « Lettre à l'Église d'Éphèse », TOB, p. 2707 ; Ap 2,8-11 : « Lettre à l'Église de Smyrne », TOB, pp. 2707-2708 ; Ap 2,12-17 : « Lettre à l'Église de Pergame », TOB, p. 2708 ; Ap 2,18-29 : « Lettre à l'église de Thyatire », TOB, pp. 2708-2709 ; Ap 3,1-6 : « Lettre à l'Église de Sardes », TOB, pp. 2709-2710 ; Ap 3,7-13 : « Lettre à l'Église de Philadelphie », TOB, p. 2710 ; Ap 3,14-22 : « Lettre à l'Église de Laodicée », TOB, pp. 2710-2711.

258 — NICKLAS, *op. cit.*, p. 305.

dont il paraît compliqué de décréter que l'une serait la cause des autres, tant elles arrivent toutes en même temps dans l'horizon des événements. Nous souhaitons vérifier que cette économie de l'effroi chrétien culmine de manière cyclique et se traduit par une explosion des saisies du diable, non plus seulement comme monstre, comme catalyseur de cet effroi, mais aussi comme vaisseau par lequel une époque exprime la singularité du rapport à l'effroi qui est le sien — c'est-à-dire comme occasion du « cadre mythique » dans lequel vont travailler ensemble les restes des différentes structures jusque là valables. Ainsi, plus qu'un simple support, le diable pourrait-il apparaître comme le visage marqué des circonstances et des structures qui menacent la perspective eschatologique, le rapport même à la vitalité téléologique d'une culture et de sa population. Ces moments où la crise s'intensifie dans l'histoire, ces moments qui permettent de dépasser l'épuisement de l'adéquation entre télos et cosmos, pourraient recourir abondamment à la tradition de l'apocalyptique pour exprimer les modes de revitalisation des principes eschatologiques.

C'est le sens même de notre hypothèse : nous proposons que les apparitions du diable, en littérature et entre les XV^e et XX^e siècles, suivent exactement l'activité de revitalisation mythydynamique du télos à partir de la figure du diable comme forme symbolique. La littérarité du diable agirait donc comme une sorte de sismographe, qui permettrait de relever les détails de l'activité tectonique des modes de lisibilité du monde, du concept de réalité et des processus téléologiques des cultures issues du cosmos chrétien. Voyons pour le moment ce que nous dit Tobias Nicklas sur le rapport général de l'apocalyptique à la crise, et sur le substrat identitaire que joue le foyer spécifique de l'*Apocalypse de Jean* pour l'unité des communautés chrétiennes :

Les apocalypses, dans un grand nombre de cas au moins, doivent être considérées, à un degré variable, comme une littérature de crise. Dans une situation de crise, quand on n'aperçoit plus aucune solution dans les limites des possibilités humaines, on se met à adopter une perspective supraterrestre, on attend l'intervention de Dieu, on exhorte à la persévérance, on transmet l'espérance d'un salut eschatologique, ou on évoque le sort dans l'au-delà des ennemis et des oppresseurs. Rien d'étonnant donc à ce qu'on puisse qualifier la période qui s'étend de la destruction du Temple d'Hérode en 70 après J.-C. jusqu'à la guerre de Bar Kochba (132-135 après J.-C.) comme l'apogée des apocalypses du judaïsme antique. L'*Apocalypse de Jean*, œuvre judéo-chrétienne, semble se mouvoir sur un double front : elle se nourrit d'une part d'une crise née de la promotion toujours marquée du culte de l'Empereur en Orient, à partir de la fin du I^{er} siècle, et d'autre part de débats intra-communautaires portant sur la question du juste rapport des communautés chrétiennes avec leurs environnement païen.²⁵⁹

259 — NICKLAS, *Ibid.*, p. 305.

Il ne nous suffit pas de déclarer, même avec Tobias Nicklas ou avec tout autre spécialiste de l'économie téléologique de l'apocalyptique, que l'apocalyptique est une littérature de crise pour considérer que cela le démontre. Nous allons voir, avec le rôle que Blumenberg donne à une certaine activité du mythe, comme la mobilisation du « cadre mythique » confirme bien qu'une crise des modes de lisibilité est à l'œuvre et qu'il faut, afin de résoudre cette crise, repenser la représentation cosmique mise en échec. Ainsi, il nous apparaîtra que la position défendue par Nicklas est tout à fait pertinente dans notre perspective.

d. Cadre paradigmatique et actualisation des structures téléologiques

Nous recourons à l'interpénétration entre le phénomène de l'effroi et celui du mythe, pour bien saisir le rôle particulier de l'apocalyptique sur le plan du régime métaphysique. Pour le formuler simplement : comment ou pourquoi le régime littéraire de l'apocalyptique apparaît précisément dans les temps de crise ? Blumenberg nous a déjà soufflé plusieurs issues ; avec la théorie de l'économie de l'effroi, et l'apport que constitue une certaine analytique de l'historicité du mythe — l'herméneutique. Nous allons donc rapprocher ensemble les régimes diégétiques de l'apocalypse et du mythe.

L'oubli des « anciennes significations » est la technique même de la constitution des mythes — et en même temps la raison qui explique qu'on retrouve toujours la mythologie « passée au stade de sa réception ». [...] Les caractéristiques formelles de la « distance » que l'on vient de nommer impliquent l'exclusion de toute détermination orthodoxe : au lieu par exemple d'opposer ses propres divinités comme les seules vraies à celles des autres, on intègre celles-ci au système de celles-là, dans un rapport de générations ou dans un autre contexte narratif. Déjà présents depuis toujours, les mythologèmes paraissent avoir été toujours simplement des points d'orientation pour de nouveaux groupes d'histoires à l'intérieur d'un champ de familiarité. Même les histoires individuelles ne sont jamais composées avec une telle densité qu'on ne puisse intercaler et y fondre de nouveaux éléments, qu'on justifie ensuite comme l'adjonction de ce qu'on avait tu ou oublié jusque-là.²⁶⁰

Voici, peut-être, l'une des causes fondamentales de l'opposition entre prophètes et évêques : l'exclusion de toute « détermination orthodoxe ». L'activité mythodynamique à l'œuvre dans un

260 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, pp. 111-112.

quelconque support narratif, en tant qu'elle se fait à partir de la concrétion du mythe, *atemporalise* les schèmes, les extrait de leurs systèmes causaux originels, et recycle leur plurivalence à la fois esthétique et métaphysique en les refondant dans un nouveau moule, que commande une autre et nouvelle nécessité. Dès lors, il est impossible de les astreindre à une lecture univoque qui pourrait servir de base à la « détermination orthodoxe » des textes. Les besoins téléologiques nouveaux, qui surgissent aux temps de crise, sont ainsi facilement assimilés dans ce foyer qui, intégrant de nouveaux détails, épaissit le caractère mythique d'une vérité, à la fois ancienne par les vieux supports et nouvelle, voire prophétique, par les indicateurs individuels propres à la communauté concernée. Le mythe tel qu'il vitaliserait la forme de l'apocalyptique nous permettrait ainsi de percevoir le double rapport à l'historicité, et le type de réponses téléologiques qu'il permet d'offrir à des communautés perdues dans un monde dont la lisibilité ne fonctionne plus par les seuls vieux modèles. Mais c'est aussi — et surtout ? — que le mythe est une structure qui rend homogènes les transferts d'information entre nécessité téléologique et structures (linguistiques et métalinguistiques) qui régulent cette nécessité, notamment dans ce que nous appelons l'économie de l'effroi.

Lorsque ces structures ne sont plus en adéquation avec la forme spécifique de la nécessité téléologique qu'elles sont supposées remplir, alors l'effroi culmine et n'est plus recouvert par le récit qui permettait la lisibilité du monde. Dans ces conditions, l'effroi fait de nouveau face à l'être, sans intermédiation et par l'insoutenable violence de son face-à-face, il provoque l'effondrement de la validité des structures régulatrices — *ergo*, l'effondrement des structures régulatrices elles-mêmes. C'est en ce sens que l'activité du christianisme vis-à-vis de cette lisibilité du monde ne pourra se maintenir tant de siècles qu'en défendant toujours la place de préoccupations humaines au cœur même de son mystère : Jésus-Christ est mort en croix pour laver les péchés du monde, démontrant à tous que Dieu avait tellement à cœur d'étendre sa miséricorde sur tous les pécheurs qu'il a permis aux hommes de commettre le crime le plus impardonnable aux yeux d'un père : la mort de son enfant — ici, de son fils unique, qui est aussi son incarnation. Sans nous hasarder dans une psychologisation infailliblement fautive de l'économie de la sotériologie, il nous paraît toutefois que c'est un acte fort du christianisme en faveur d'une adéquation pratiquement indécélable (difficile à percevoir) entre le télos chrétien et les structures régulatrices — et ce, d'autant plus que l'activité exégétique et réflexive des différents auteurs qui vont se relayer tout au long de la vaste glose savante des Écritures, permettra d'ajuster cette adéquation, par l'actualisation continue des textes sacrés à l'intelligibilité de leurs époques respectives.

C'est d'ailleurs en ce sens que Blumenberg fait converger le mythe comme « cadre » (*Raison du mythe*, page 113) et la forme même du christianisme :

Christology tells the story that necessarily has to have happened in order to attribute to God an absolute interest in the 'human interest', indissolubly and without regard to the mutuality of a contact that is fulfilled. It is true that Christianity's taking over of ancient metaphysics forbade theology to think the fundamental idea of the absolute interest through to the end, because it had to accept the superimposed idea of the essential autarky and untroubledness of gods. But the obstructiveness of the central idea of Christianity to this postulate breaks through all the seams of the dogmatic system. For the medieval Scholasticism, an example of this is the topic of 'sacraments' : They are the means, granted by God himself, of coercing him — the execution of his absolute interest, as against his will, however else that will may be motivated. No theory of myth, if it is meant to show how to understand what happened, can lose sight of this perfect convergence of Christianity with myth (despite the suspension of its means).²⁶¹

Blumenberg fait ici une remarque particulièrement intéressante, vis-à-vis de la place du sacrement dans la performance téléologique chrétienne. La convoitise sacramentelle du diable au XIII^e siècle occupe Alain Boureau²⁶², dans un petit ouvrage sur le caractère socio-structurel de la charnière entre deux organisations sociales : la féodalité guerrière d'une part, les guildes marchandes d'autre part. Le diable devînt alors une crainte véritable pour les instances papales qui justifèrent des enquêtes métaphysiques, physiques et littéraires très importantes. Leur hantise reposait sur la possibilité d'une falsification des sacrements par Satan, qu'il puisse les reproduire en inversant leurs valeurs et en s'appropriant le rôle du supra-humain ayant mis les intérêts humains au centre de son identité. Le « pacte » avec le diable reproduit cette alliance entre les chrétiens et Dieu, avec la négativité de cette préoccupation de l'intérêt humain ou des intérêts de l'homme ('*human interest*'), sur le modèle d'une générique de la parhypostase. Le pacte avec le diable trouve l'acmé de sa « valence » (nous définissons longuement ce terme par la suite) avec le mythe Faust, et découle d'une construction médiévale et des implications politiques de cette construction. Le pacte entre les guildes de métier permet à ces dernières de devenir assez puissantes pour assurer leur propre protection et ainsi s'affranchir politiquement de l'Église. La société féodale progresse dès lors vers une société marchande, régie par le contrat — libérale. L'épuisement du modèle féodal (et des réponses qu'apportait son feuillage téléologique) tient notamment à l'émergence de ces confréries

261 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 1985, p. 24.

262 — BOUREAU, *Satan hérétique, histoire de la Démonologie (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, et précisément pp. 61-123.

marchandes ; et la hantise du pacte a incarné la réaction, en théologie mais aussi dans les sciences, des formes qui, devenant archaïques, cherchaient à lutter contre cette poussée politique²⁶³. Cela étant, il ne faut pas confondre le caractère causal de cette évolution avec une quelconque « amélioration ». Il se trouve simplement que les modes de réponse de l'Église n'avaient plus le caractère performatif, sur le plan téléologique, qui étaient jusqu'alors les leurs, et notamment vis-à-vis du détail des rapports de force entre les prélats religieux et la sécurité qu'ils garantissaient aux marchands. Ainsi nous gardons-nous bien de statuer sur le détail des caractéristiques de ce bouleversement. Toutefois ces éléments étant en présence, ils nous permettent d'envisager les modes possibles de l'ajustement des structures sociales à la dynamique téléologique.

L'explosion de ces « coutures » (« *seams* ») qui permettaient de faire joindre l'efficience des structures téléologiques chrétiennes aux attentes eschatologiques de la société médiévale ne saurait à la fois demeurer sans signification et garder son caractère problématique sans que nous ne nous y intéressions particulièrement. La prépondérance de la préoccupation de la sécurité des accords marchands, qu'elle soit nouvelle lorsque le pape s'inquiète, ou qu'elle ait lentement cru depuis plusieurs décennies, témoigne d'une nouvelle structure, d'impératifs qui conditionnent différemment le concept de réalité. Chaque « crise » des structures qui assurent la lisibilité de l'ordre du monde, chaque épuisement de cette lisibilité telle qu'elle est alors en vigueur, actualise le caractère systémique de la vitalité des formes de représentation du monde. C'est cela que nous allons d'ailleurs étudier avec le mythe de Faust : trois effondrements téléologiques, que suivent trois résurgences, trois apparitions littéraires du diable pour consacrer l'épuisement et l'agonie de trois lisibilités successives du monde, et pour annoncer les modes de dépassement, les possibilités de réécriture, de réinterprétation des vieux modèles : Moyen Age, romantisme et modernité. Le « cadre mythique » de Blumenberg, figuré par le diable, donne à voir dans les trois cas la fonction d'une hybridation du vieux avec le nouveau, de sorte que le télos s'ajuste incessamment au travers d'une vie posthume des structures épuisées.

Il nous faut encore ajouter à cette longue réflexion sur le caractère structurel des particularités de la tradition de l'apocalyptique une remarque assez rapide sur le *genre littéraire* propre aux apocalypses. Elles sont en effet marquées par une emphase importante, des tableaux spectaculaires, un large recours au merveilleux et, en somme, une vocation poétique très forte. Les romantiques tireront cela plus franchement du côté du lyrisme et des tourments d'un MOI qui a

263 — BOUREAU, *Ibid.*, pp. 104-106.

perdu son caractère haïssable²⁶⁴, mais garderont les formes stylistiques propices à l'activité créatrice et métamorphique du régime diégétique de l'apocalyptique.

La poésie recourt volontiers aux formes rhétoriques qui sont propices à l'activité du mythe, de l'allégorie à la métaphore, et l'activité poétique est elle-même propice à la réutilisation des fonctions organiques des structures téléologiques jusqu'alors accomplies par le cadre du mythe. Nous l'étudierons plus précisément aux moments opportuns des focalisations sur les différents types de littérature du diable, et il est désormais temps d'étudier les fonctions telles qu'elles se déploient dans le dernier livre du Nouveau Testament, c'est-à-dire l'*Apocalypse de Jean*. Nous allons donc procéder à l'examen de la réception, sur les plans fonctionnels (A, B, C et D) mais aussi, chose que nous ne faisons que fort peu jusque là, sur le plan esthétique du rapport à la langue dont cela témoigne.

2. Le diable : forge du « cadre mythique » chrétien

Plusieurs occurrences que nous avons analysées dans les autres livres sont absentes de l'*Apocalypse de Jean*. Ainsi en va-t-il du terme de « tentateur », de celui de « Béalzéboul » et de « Malin ». À la place, nous trouvons « bête », « dragon » et « serpent ». Il n'est probablement pas anodin de vérifier qu'un terme comme « tentateur », qui donne à voir la fonction de l'ambiguïté dans son principe terminologique, n'y apparaisse pas, et il en va de même pour « Béalzéboul » et « Malin ».

a. Bête, dragon et serpent

Le temps de la révélation n'est plus à la menace, mais bien à la guerre entre le monstrueux et le sacré, ainsi qu'en témoignent les chapitre 12 et 13, véritables points d'acmé de l'*Apocalypse de Jean*, dans et par lesquels le diable fait une apparition fracassante, dans toute la diversité de ses avatars. On trouve encore certaines résurgences d'une fonction purificatrice (fonction C) du diable, et qui coïncide avec le récit allégorique de sa chute, comme en Ap 2,10 : « *Ne crains pas ce qu'il te faudra souffrir. Voici, le diable va jeter des vôtres en prison pour vous tenter, et vous aurez dix jour d'épreuve. Sois fidèle jusqu'à la mort et je te donnerai la couronne de vie.* »²⁶⁵ Une autre occurrence du terme « diable » appartient sans équivoque à la fonction D et se retrouve de l'autre

264 — PASCAL, *op. cit.*, fragment 494 de l'édition Sellier (Lafuma 597), p. 411.

265 — Fin de l'épisode « *Lettre à l'Église de Smyrne* », TOB, p. 2708. Notons que l'épisode répond directement à Dn 1,10-14 de l'Ancien Testament, TOB, p. 1458. Ainsi l'*Apocalypse de Jean* brasse-t-elle différentes historicités et constitue-t-elle par là son économie de l'effroi.

côté des chapitres 12 et 13, en 20,2 : « *Il s'empara du dragon, l'antique serpent, qui est le diable et Satan, et l'enchaîna pour mille ans* »²⁶⁶.

Comme nous l'avons déjà évoqué, l'absence d'occurrences du terme « tentateur », se justifie précisément par le fait que la révélation présente directement la possibilité du triomphe du Mal : l'agent diabolique n'a plus à se dissimuler, et peut apparaître dans toute la monstruosité de sa nature. Néanmoins, lors des lettres aux différentes Églises, et plus particulièrement à l'église de Thyatire (Ac 2,18-29), la mention du personnage de Jézabel cristallise à son tour la figure de la tentation, ici charnelle et impie.

²⁰Mais j'ai contre toi que tu tolères Jézabel, cette femme qui se dit prophétesse et qui égare mes serviteurs, leur enseignant à se prostituer et à manger des viandes sacrifiées aux idoles. ²¹Je lui ai laissé du temps pour se repentir, mais elle ne veut pas se repentir de sa prostitution. ²²Voici, je la jette sur un lit d'amère détresse, ainsi que ses compagnons d'adultère, à moins qu'ils ne se repentent de ses œuvres. ²³Ses enfants, je les frapperai de mort et toutes les Églises sauront que je suis celui qui scrute les reins et les cœurs, et à chacun de vous je rendrai selon ses œuvres.

Jézabel est donc, en un sens, une manifestation de la tentation à la jouissance concrète, matérielle, terrestre, du fait de désobéir aux commandements. Elle est un exemple de la tentation diabolique, synthétisant par son archétype biblique l'épreuve de la sexualité. Si le terme de « tentateur » n'apparaît donc pas, l'idée de la tentation, sa terminologie et la perspective de sa faute sont en revanche bien présents dans le texte. La figure de Jézabel est stable, fixe, presque humaine et devrait se rapprocher des principes structurels de la fonction D, en ce qu'elle focalise sur un seul être les différentes lignes de fuite logiques d'un principe imputé au diable. Nous nous sommes contentés de cette glose et avons préféré ne pas la comptabiliser parmi les occurrences formelles et explicites de la figure du diable.

En 2,9, le partage entre l'ancienne et la nouvelle alliance est l'occasion d'un énoncé qui dénombre les armées de Satan, non plus Satan comme idée ni comme principe, mais comme identité d'une opposition (fonction B) : « *Je sais ton épreuve et ta pauvreté — mais tu es riche —, et les calomnies de ceux qui se prétendent juifs ; ils ne le sont pas : c'est une « synagogue de Satan ».* » La note des éditeurs de la TOB sur 2,9 précise que

266 — Ap 20,2, TOB, p. 2729.

Le fondement de cette appellation accusatrice est la conviction, répandue dans le christianisme primitif, que les chrétiens sont les vrais Juifs, le véritable Israël (voir Rm 2,28-29; Ga 3,29 ; 6,16). Dans cette perspective, les Juifs qui n'acceptent pas le Christ et favorisent la persécution contre les chrétiens paraissent avoir renié leur vocation privilégiée : ils ne sont plus les vrais fils d'Abraham mais les *filis de Satan* (voir Jn 8,44).²⁶⁷

Exacerbée ou non par la distinction des esthétiques religieuses entre christianisme (à tendance ecclésiastique) et judaïsme (à tendance prophétique), la confrontation entre les deux monothéismes paraît s'appuyer largement sur la distinction rituelle, et les arguments structurels de la promesse eschatologique. Le judaïsme a d'ailleurs longtemps constitué le fondement d'un antisémitisme théologique au sein de la chrétienté :

Cette haine s'explique bien d'avantage par l'image fantastique du Juif qui s'empara soudain de l'imagination des masses nouvelles au temps des premières Croisades. La doctrine [chrétienne]²⁶⁸ lui avait frayé la voie. L'Eglise, qui n'avait jamais cessé d'attribuer à la Synagogue une influence néfaste, ni d'y voir une rivale dangereuse, s'était toujours livrée à une polémique vigoureuse contre le judaïsme. Depuis des générations, les fidèles entendaient les prêtres vitupérer les Juifs, leur entêtement, leur persévérance dans le mal, et la mise à mort du Christ, leur monstrueuse faute héréditaire. En outre, la tradition eschatologique associait depuis longtemps les Juifs à l'Antéchrist lui-même. Dès les II^e et III^e siècles, les théologiens prédisaient que l'Antéchrist serait un Juif de la tribu de Dan. Cette idée était devenue si courante au Moyen Age que même un théologien scolastique comme saint Thomas d'Aquin en admettait le bienfondé. Né à Babylone, élevé en Palestine, l'Antéchrist porterait les Juifs dans son cœur plus que tout autre peuple ; il reconstruirait leur Temple et les arracherait à la dispersion.²⁶⁹

On peut trouver dans cette annonce une espèce de calcul politique, étant donné que le judaïsme n'a pas encore rencontré son messie — ni au temps du Christ, ni dans les premiers siècles de l'Église chrétienne, ni même encore aujourd'hui. La réalisation eschatologique de l'Ancien Testament était donc à venir, et la théologie chrétienne se prémunissait peut-être ainsi de toute récupération judaïque des avancées du christianisme. Cet exemple illustre peut-être de quelle façon l'Église

267 — TOB, p. 2707.

268 — Parmi d'autres détails qui ne sauraient être défendus sérieusement, l'auteur ici confond par un surprenant anachronisme « catholiques » et « chrétiens », compte-tenu du fait que les catholiques n'apparaissent en tant que tels que dans la perspective de la Réforme protestante, au XVI^e siècle. Nous utilisons d'ailleurs les textes de Norman Cohn avec une certaine prudence, tant certaines de ses affirmations sont réputées, à juste titre selon nous, plus provocatrices que documentées.

269 — COHN, *op. cit.*, 1983, p. 79.

chrétienne pouvait tenter de se prémunir contre la survenue d'un nouveau cosmos dans son propre texte rituel, assimilant le risque à la figure du diable. Mais ce qui nous intéresse en priorité ici, c'est que le terme de « Satan » permet encore de distinguer la « vraie » foi de la foi de l'ancienne alliance, séparant le bon grain de l'ivraie. C'est donc une dynamique qui apparaît même dans le registre littéraire de l'apocalyptique, pourtant liée au judaïsme. Il en va d'ailleurs de même pour Ap 3,9, exactement sur le même modèle que Ap 2,9 : « ⁹Voici, je te donne des gens de la synagogue de Satan, de ceux qui se disent juifs, mais ne le sont pas, car ils mentent. Voici, je les ferai venir se prosterner à tes pieds, et il reconnaîtront que je t'ai aimé. »²⁷⁰ Ainsi s'ajoute à la séparation des deux monothéismes la possibilité d'une conversion, et qui a sans doute soutenu l'idée, pour certains théologiens médiévaux, que le judaïsme pourrait constituer la base d'une grande conversion à la foi chrétienne. Cependant cette distinction est même faite vis-à-vis du culte impérial, avec une occurrence du terme « Satan » qui appartient encore à la fonction B :

¹²A l'ange de l'Eglise qui est à Pergame, écris : Ainsi parle celui qui a le glaive acéré à deux tranchants : ¹³Je sais où tu demeures : c'est là qu'est le trône de Satan. Mais tu restes attaché à mon nom et tu n'as pas renié ma foi, même aux jours d'Antipas, mon témoin fidèle qui fut mis à mort chez vous là où Satan demeure. (Ap 2, 12-13)²⁷¹

Quoique la mention paraisse appartenir à l'ordre de la métaphore, une fois encore la note des éditeurs nous permet de reconstituer un rapport de l'ordre de la fonction B :

Peut-être est-ce une allusion au culte impérial dont la ville de Pergame était le haut lieu pour la province d'Asie. Les chrétiens ont été mis en demeure de choisir entre quel *Seigneur* confesser : le Christ ou l'empereur.

Différentes gloses existent quant à l'explication de l'un des symboles qui ont le plus mystifié les lecteurs, et notamment les traditions ésotériques qui émergèrent, à partir du XVIII^e siècle puis dès la fin du XX^e siècle, le très fameux « chiffre de la bête »²⁷². Une des explications avancées impliquerait le nom de « Néron César » par un calcul établissant une correspondance entre la valeur numérique d'un nom et sa signification symbolique. Quoi qu'il en soit, les chrétiens sont donc

270 — TOB, p. 2710.

271 — TOB, p. 2708.

272 — La plus commune étant l'incendie de Londres de 1666, qui a marqué les esprits, témoignant de l'efficacité au phénomène de *préfiguration* dont parle Blumenberg dans le livre éponyme. Il existe aussi une autre glose « ésotérique » voire même « hermétique », qui se fonde sur une interprétation du déplacement des planètes dans tous les rayons du disque zodiacal.

cernés de toute part, et les menaces de dispersion fusent depuis tous les horizons politiques, sociaux, culturels et religieux, si bien que le fait de tenir les rangs tient de la démonstration la plus concrète possible d'un acte de foi. L'occurrence du terme « Satan » qui clôt l'épisode de Jézabel, en 2,24, sur une sorte d'analogie de la tentation et d'une « prétendue » connaissance, appartient encore à la fonction B. Cette occurrence oppose des camps sur la logique de la connaissance et de la « bonne » interprétation des doctrines : « ²⁴Mais je vous le déclare à vous qui, à Thyatire, restez sans partager cette doctrine et sans avoir sondé leurs prétendues « profondeur » de Satan, je ne vous impose pas d'autre fardeau. »²⁷³

On croise une fois l'usage du terme « Prince » mais il ne s'agit pas du diable : tout au contraire s'agit-il de Jésus : c'est là l'opposition de principe entre Prince de la terre ou du monde, et Prince de la vie, en Ap 1, 5. Nous la mentionnons pour rappeler la logique intrinsèque au terme, qui est celle de l'héritage d'un royaume, et de la compétition qui oppose faussement les deux « candidats ». « ⁵Et de la part de Jésus Christ, le témoin fidèle, le premier-né d'entre les morts et le prince des rois de la terre. À celui qui nous aime, qui nous a délivré de nos péchés par son sang. »²⁷⁴

b. La revitalisation des anciennes structures formelles

Les termes de « bête » et de « dragon », qui n'apparaissent pas de façon significative dans les autres livres, ni dans une logique d'interconnexion à une trame signifiante stable,aturent en revanche les textes de l'*Apocalypse*. Pour une étude exhaustive, nous aurions voulu comparer avec le texte d'autres apocalypses, mais alors le bénéfice de la traduction œcuménique se serait trouvé être une entrave. En effet, nous pouvons travailler la terminologie des occurrences du diable dans le Nouveau Testament parce que la traduction homogénéisée de la Traduction Œcuménique de la Bible permet une relative stabilité de l'exploitation plurivalente de ces quelques termes choisis. Pour étudier les apocalypses, nous rencontrerions donc la barrière des traductions, qui exigerait une expertise linguistique très avancée dans les différentes langues concernées. Ainsi, nous nous sommes limités au seul cadre rituel du texte du Nouveau Testament, traitant son *Apocalypse de Jean* comme un événement en soi, mais partie prenante du système théologique qu'elle termine. Les quatre cavaliers de l'apocalypse, qui amènent la fin des temps, montrent un Dieu destructeur et

273 — TOB, p. 2709.

274 — TOB, pp. 2705-2706.

impitoyable²⁷⁵, lâchant finalement la bête sur le monde. Les épisodes « *L'Église comme Peuple de Dieu* »²⁷⁶, « *L'Église comme multitude des élus* »²⁷⁷, « *Ouverture du septième sceau* »²⁷⁸ et « *Les six premières trompettes* »²⁷⁹ occupant les chapitres 7, 8 et 9, mènent à l'épisode à partir duquel le discours n'est plus une série de consignes et d'attributions, ou de garanties, qui seraient concrètes, mais devient très explicitement allégorique, et parfois d'une densité symbolique comparable à celle de récits qui s'adressent à des initiés. Les codes et tables métaphoriques édifient de véritables hypotextes, recouverts par le langage de la poésie. Prenons les premiers versets du chapitre 10 pour nous en rendre compte :

¹Et je vis un autre ange puissant qui descendait du ciel. Il était vêtu d'une nuée, une gloire nimbaït son front, son visage était comme le soleil, et ses pieds comme des colonnes de feu. ²Il tenait dans la main un petit livre ouvert. Il posa le pied droit sur la mer, le pied gauche sur la terre, ³et cria d'une voix forte, comme rugit un lion. Quand il eut crié, les sept tonnerres firent retentir leurs voix. ⁴Et quand les sept tonnerres eurent retenti, comme j'allais l'écrire, j'entendis une voix qui, du ciel, me disait : Garde secret le message des sept tonnerres et ne l'écris pas.²⁸⁰

C'est le principe systématique de la forme littéraire de la révélation qui nous intéresse ici, et la rétention de la signification des structures symboliques. Les versets suivants sont plus denses en matière de formules poétiques et d'images, mais nous souhaitons nous arrêter sur le rapport au secret. Nous estimons que ce rapport à la dissimulation est passé, depuis le mode de l'apocalyptique, dans la fonction littéraire de la poésie romantique. Le formaliste russe Iouri Tynianov écrit qu'une forme littéraire spécifique s'inscrit dans une économie de la fonction qu'elle recouvre. Au même titre, en somme, qu'une idée, la forme d'un texte fonctionne comme l'empreinte structurelle d'un type d'idée, d'une « fonction » dans l'histoire littéraire. De même que les fonction A, B, C ou D s'inscrivent à l'origine de traditions spécifiques dans l'histoire culturelle des christianismes, la fonction, pour Tynianov, est une constante dans la littérature :

Il est temps de poser ici la question du terme principal dont se sert l'histoire littéraire, à savoir le terme « tradition ». Si nous admettons que l'évolution est un changement du

275 — Ap 6,1-17, « *Ouverture des six premiers sceaux* », TOB, pp. 2712-2714.

276 — TOB, p. 2714.

277 — TOB, pp. 2714-2715.

278 — TOB, p. 2715.

279 — TOB, pp. 2715-2716.

280 — « *L'ange et le petit livre* », TOB, p. 2717

rapport entre les termes du système, c'est-à-dire un changement de fonctions et d'éléments formels, l'évolution se trouve être une « substitution » de systèmes. Ces substitutions gardent suivant les époques un rythme lent ou saccadé et elles supposent non pas un renouvellement ou un remplacement soudain et total des éléments formels, mais la création d'une *nouvelle fonction de ces éléments formels*. C'est pourquoi la confrontation de tel phénomène littéraire avec tel autre doit se faire non seulement selon les formes, mais aussi selon les fonctions. Des phénomènes qui semblent totalement différents et qui appartiennent à des systèmes fonctionnels différents peuvent être analogues dans leur fonction et vice versa. Le problème est rendu plus obscur parce que chaque courant littéraire cherche pendant un certain temps des points d'appui dans les systèmes précédents ; et c'est ce qu'on pourrait appeler le « traditionalisme ».²⁸¹

Les éléments formels de l'apocalyptique correspondent, nous l'avons proposé, à un besoin de crise, à la cristallisation d'une perte de repères, d'une dilapidation de l'efficacité des systèmes structurels téléologiques jusqu'alors performants, et procèdent d'une activité mythydynamique permettant d'employer les anciennes réponses pour conjurer l'effroi qu'induisent de nouvelles questions. Nous l'avons évoqué avec Blumenberg, le caractère structurel du mythe comme *mode* rationnel permet de compléter et d'élaborer les nouvelles formes de réponse (cosmogonique), à partir de la lecture proposée par Tynianov sur l'économie des systèmes formels. Dès lors cette littérature très riche en allégories, foisonne en images et en énigmes, et trouvera par exemple de grands interprètes en langue française avec Gérard de Nerval²⁸². Ces éléments fonctionnels propres à l'apocalyptique, donc, auront une répercussion importante sur une certaine poésie lyrique du deuxième tiers du XIX^e siècle.

Le chapitre 11 du *Livre de l'Apocalypse* annonce la venue de deux « témoins » (Ac 11,3), dont la défaite spectaculaire illustrera en fait la particularité du triomphe de Dieu : « *Mais quand ils auront fini de rendre témoignage, la bête qui monte de l'abîme leur fera la guerre, les vaincra et les fera périr.* »²⁸³ Il s'agit à ce titre d'une occurrence du terme « bête » qui remplit le rôle de la fonction C. Cet épisode, ainsi que celui qui suit, « *Les deux témoins* » (Ap 11,1-14) et « *La septième trompette* » (11,15-19), sont des témoignages directs et presque inaltérés de la tradition de l'apocalyptique juive et de la fin du monde. Les nombreux renvois allégoriques aux systèmes signifiants de l'Ancien Testament, dont rend par exemple compte le travail d'édition de la TOB,

281 — TYNIANOV, « De l'évolution littéraire » (1927) dans *Théorie de la littérature, Textes des Formalistes russes, réunis, présentés et traduits par Tzvetan Todorov*, Paris, Seuil, 1965, 2005, pp. 138-139.

282 — Par exemple, que l'on songe seulement au sonnet *El Desdichado*, qui accumule les allégories pratiquement hermétiques à qui ne connaît pas leur contexte d'écriture, et qui est le poème d'ouverture de son recueil des *Chimères*, dans NERVAL, *Les filles du feu, Les Chimères*, Paris, Garnier Flammarion, 1994, p. 317.

283 — Ap 11,1-14, « *Les deux témoins* », TOB, p. 2718.

attestent de l'activité souterraine extrêmement forte. Tynianov traite d'ailleurs de cela, alors qu'il écrit que « *chaque courant littéraire cherche pendant un certain temps des points d'appui dans les systèmes précédents* ». La valeur de vérité contenue dans les nouveaux énoncés récupère ainsi, débarrassé des épuisements archaïques, le caractère performatif déjà garanti par le modèle ancien. C'est le sens même de la réutilisation, dont parle Blumenberg en ces termes concernant l'activité poétique en particulier, s'opposant à Freud :

Non, je ne crois pas que plus la tradition est indéterminée, plus elle est utilisable pour le poète, mais plutôt que le poète veille pour sa part de manière décisive à l'*indétermination* de la tradition qu'il trouve déjà là avant lui, et il le fait précisément, d'une manière certes paradoxale, en percevant la stimulation que constitue, pour une imagination devenue libre, la tâche de donner au substrat prédonné sa *surdétermination*.²⁸⁴

Les occurrences se déploient selon des logiques qui, désormais, participent d'une hybridation entre les différentes nécessités téléologiques, empreintes encore des anciens usages, mais pas tout à fait limitées aux implications recherchées par l'économie de la nouvelle structure. La disponibilité entre *une certaine détermination* et la *surdétermination* de l'usage cumulant anciennes et nouvelles fonctions à l'intérieur de l'activité dynamique du « cadre mythique », permet de constituer les axes des nouvelles structures. La mythyndynamie donne aux occurrences une certaine plasticité, qui ne se fixera pas avant que la *surdétermination* — ou leur « plurivalence » — ne corresponde à un registre structurel spécifique dans l'architecture téléologique. Les occurrences deviennent alors des unités de sens au sein d'un édifice signifiant, les particules fonctionnelles du codage symbolique d'une grande modélisation « hyperstructurelle » dans l'ordre rationnel. Ces termes, chargés d'une historicité spécifique et de la compréhension des déplacements des valences de cette historicité, acquièrent des fonctions qui dépassent leurs simples usages linguistiques, en vue d'une somme méta-linguistique symbolique, une représentation de l'expérience finie du monde — le *cosmos*.

c. Spécificité des chapitres 12, 13 et 20

Avant de nous attacher à l'étude rapprochée d'un des trois chapitres apocalyptiques particulièrement importants pour la démonstration de notre hypothèse, les 12, 13 et 20, voyons le caractère synthétique qui saille parfois dans certains versets, grâce à l'exemple de Ap 16,13 :

284 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, p. 44.

« ¹³Alors, de la bouche du dragon, de la bouche de la bête et de la bouche du faux prophète, je vis sortir trois esprits impurs, tels des grenouilles. »²⁸⁵ En effet, nous y trouvons graduellement les fonctions A, B puis C : l'occurrence du terme « dragon » rappelle la logique de l'indéterminé servie par la mention du monstrueux ; l'occurrence du terme « bête » renvoie à une opposition de principe ; l'occurrence du groupe sémantique « faux prophète » renvoie à une opposition entre deux camps, deux « vérités » vis-à-vis la tradition de l'apocalyptique. Le déploiement des trois fonctions dans le verset 13 de ce chapitre réfère, à notre sens, à ce qui précède presque exactement, c'est-à-dire le double grand arc narratif de la chute du diable et de son installation sur terre. Le verset 12, 9, particulièrement, nous évoque le point précis de la bascule. Les chapitres 12 et 13 synthétisent ensemble le nœud qui intensifie de façon décisive le transfert entre les cosmos, saisissant peut-être le noyau du « cadre mythique » chrétien tel que l'incarne le diable : la métamorphose d'une fonction diabolique de l'indétermination jusqu'à un personnage hypostasé. Du « *Grand dragon* » (Ac 12, 3), l'indétermination se déplace jusqu'à l'image que les chrétiens primitifs connaissaient très bien d'un « *antique serpent* » (12, 9). Ainsi la fonction A passe du caractère d'un ambigu merveilleux, d'un indéfini monstrueux, par le biais de la fonction B vers une symbolique déjà signifiante chez les grecs et chez les égyptiens. Le serpent a bien des fonctions dans le sacré messianique juif, à commencer par la forme de certains anges :

Les séraphins ont la forme de serpents ailés, qu'on peut traduire par « serpents brûlants » selon le nom *sarap* attesté dans la Bible hébraïque, outre le passage cité, en Nombres 21, 6.8 ; Deutéronome 8,15 ; Isaïe 14,29 ; 30,6. Dans ces passages, Dieu les envoie sur terre pour mordre les Israélites et les tuer afin de les châtier. Les séraphins exercent donc la fonction de bras armé ou vengeur de Dieu ; il est probable que cela soit leur fonction originelle avant d'endosser une fonction liturgique et rituelle au sein du conseil céleste. Le motif initial semble provenir de l'Égypte ancienne, où on lit la racine *sfr* ou *sr*, pour le « griffon ». Les séraphins de la Bible hébraïque seraient une adaptation du serpent uraeus égyptien, c'est-à-dire la représentation du cobra, bien connu parce que le pharaon et les dieux l'exhibent à leur front.²⁸⁶

David Hamidović ne désarme pas, tout au contraire, notre perception de l'économie du « cadre mythique » entre cosmos grec, cosmos égyptien et cosmos hébraïque, dans le brassage desquels le christianisme trouve son processus de forge. La constitution du cosmos hébraïque, par exemple, advint lui-même à partir d'une disparité mythique déjà réagglomérée depuis des interfaces rituelles

285 — TOB, p. 2724.

286 — HAMIDOVIĆ, *L'insoutenable divinité des anges*, Paris, Cerf, 2018, pp. 55-56.

précédentes dans l'histoire des lisibilités du monde. Ainsi, le serpent renvoie-t-il les lecteurs de la Bible hébraïque au système des attributs divins du monarque égyptien, et leur permet-il de s'approprier un symbole de pouvoir qui les menaçait, en l'intégrant dans leur propre économie de l'effroi. Enfin, cet archétype qui accroît sa spécialisation par caractérisation de sa valeur téléologique (passage de la fonction A vers la fonction B) enveloppe la figure de signification tant et si bien que « *celui qu'on nomme diable et Satan* » est « *précipité sur la terre et ses anges avec lui* ». Autrement dit, le verset donne une historicité au diable qui accumule les concrétions successives de l'historicité des symboles par lesquelles il se déplace et dont il prend pour forme, à la faveur d'un système formel dans le temps, une narrativité que l'on peut caractériser, essentiellement et singulièrement, jusqu'au prédicat de sa déchéance. Il y a donc historicité du personnage grâce à l'historicité de ces formes symboliques, et des implications cosmogoniques dans le champ du mythe²⁸⁷. Dès lors qu'il est susceptible de porter des attributs narratifs dans une syntaxe, le diable se rapproche de la stature de l'hypostase. Au terme de cette scène, scène d'exposition du bestiaire merveilleux du diable, le principe démoniaque n'est plus simplement personnifié, mais tend aussi à la métaphore absolue : il est la série des avatars qui définit l'amplitude du caractère infernal ; il ouvre tout un cosmos et toute une lisibilité du monde, un *credo*. La poésie et la peinture de William Blake, artiste anglais des XVIII^e et XIX^e siècles, donnent par exemple une très grande postérité à ce « grand dragon rouge »²⁸⁸, qui ouvre le célèbre chapitre 12 du *Livre de l'Apocalypse* :

¹Un grand signe apparut dans le ciel : une femme, vêtue du soleil, la lune sous les pieds, et sur la tête une couronne de douze étoiles. ²Elle était enceinte et criait dans le travail et les douleurs de l'enfantement. ³Alors un autre signe apparut dans le ciel : C'était un grand dragon rouge feu. Il avait sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes, sept diadèmes.²⁸⁹

Les versets Ap 12,2.3 contiennent une synthèse apocalyptique du mythe qui rend intelligible la relation entre la race humaine et le diable à l'heure de la naissance du Messie. On peut en effet y

287 — C'est d'ailleurs toute la question théologique d'une *pureté* ou non des anges, cf. à ce propos BOURREAU, « Introduction » à Richard de Mediavilla, *Questions disputées, Tome 3, 14-22, La condition générale de l'ange, II, Volonté, mouvement et temps*, pp. IX-LIII, Paris, Les Belles Lettres, 2013. C'est toute la question du temps passé depuis la Chute.

288 — William Blake fit une série de quatre aquarelles entre 1805 et 1810, intitulée le cycle *du grand dragon rouge* : *The Great Red Dragon and the Woman Clothed in Sun* (Brooklyn Museum), *The Great Red Dragon and the Woman Clothed with the Sun* (National Gallery of Art, où la même femme est présentée de face), *The Great Red Dragon and the Beast from the Sea* (National Gallery of Art) et *The Number of the Beast is 666* (Rosenbach Museum). Le cinéma se saisit à plusieurs reprises de ces tableaux et dans différents univers frictionnels différents.

289 — « *La femme et le dragon* », TOB, p. 2719.

trouver une référence au livre de la Genèse (la femme enfante dans la douleur²⁹⁰), ainsi qu'une série d'évocations historiques propres à la naissance de Jésus ou, du moins, à la venue d'un Messie au sein du peuple d'Israël²⁹¹, où cette femme serait Sion, Jérusalem voire le peuple juif lui-même.

³Alors un autre signe apparut dans le ciel : C'était un grand dragon rouge feu. Il avait sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes, sept diadèmes. ⁴Sa queue, qui balayait le tiers des étoiles du ciel les précipita sur la terre. Le dragon se posta devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer l'enfant dès sa naissance.

Deux principes cosmiques se font face sans que l'on puisse encore savoir quelles sont leur signification ; même si évidemment le lecteur contemporain sait à quel domaine affilier l'image du dragon. Les images sont laissées relativement libres d'interprétation, avec par exemple la signification de la « chute des étoiles » qui peut renvoyer à la chute des anges qui accompagnaient le dragon, privant ce dernier de sa responsabilité dans ce coup de queue : ce ne serait guère plus que la conséquence de la désobéissance à Dieu, et le châtement qu'il partage avec ces « étoiles »²⁹². Dans l'homogénéité du récit du chapitre 12, « *La femme et le dragon* », il y a opposition nette entre deux principes que l'*eskaton* chrétien ne justifie qu'à partir de Ac 12,5. Nous pourrions nous étonner de ne pas classer instinctivement le dragon dans l'ordre du monstrueux, mais la présence d'une autre métaphore essentielle du *Livre de l'Apocalypse*, qui se déploie dans l'épisode dit « *Le jugement de la grande prostituée* » (chapitre 17)²⁹³ oppose les croyants à un autre type de femme — qui, d'ailleurs, « *réside au bord des océans* » (Ap 17,1), renvoyant à ce que nous évoquons après avec Blumenberg sur la place des profondeurs marines dans le discours mythique.

En effet, le caractère allégorique révèle la fonction téléologique du récit, et la figure du dragon passe évidemment du côté de l'opposant au système qui sert le plan divin à partir de Ac 12,9 jusqu'à Ac 12,17. L'entité se dédouble en Ac 12,18 et se retire « sur le sable de la mer », à partir duquel il fait apparaître d'autres monstres : il devient l'hypostase d'un principe qui ordonne à d'autres aspects de son avatar. En somme, à partir de Ac 12,18, un *ordre* et une *lisibilité* des rôles parmi les différentes formes du diable émerge : un système signifiant stable, structuré et *structurant*.

290 — Cela renvoie en effet à Gn 3,16 : « ¹⁶Il dit à la femme : « Je ferai qu'ençeinte, tu sois dans de grandes souffrances ; c'est péniblement que tu enfanteras des fils. Ton désir te pousse vers ton homme et lui te dominera. » », in « *Hors du jardin d'Éden*, TOB, p. 59.

291 — Pour plus à ce sujet, voir la documentation complète des notes de bas de page de l'édition de la TOB, p. 2719.

292 — La note de la TOB en 12,4 : « *S'il faut interpréter plus précisément. la chute des étoiles déjà évoquée en Dn 8,10, on songera aux spéculations juives (voir Ap 9,1 n.) sur la chute des anges (Gn 6).* » TOB, p. 2719.

293 — TOB, pp. 2725-2726.

⁵Elle mit au monde un fils, un enfant mâle ; c'est lui qui doit mener paître toutes les nations avec une verge de fer. Et son enfant fut enlevé auprès de Dieu et de son trône. ⁶Alors la femme s'enfuit au désert, où Dieu lui avait fait préparer une place, pour qu'elle y soit nourrie mille deux cent soixante jours. ⁷Il y eut alors un combat dans le ciel : Michael et ses anges combattirent contre le dragon. Et le dragon lui aussi combattait avec ses anges, ⁸mais il n'eut pas le dessus : il ne se trouva plus de place pour eux dans le ciel. ⁹Il fut précipité, le grand dragon, l'antique serpent, celui qu'on nomme Diable et Satan, le séducteur du monde entier, il fut précipité sur la terre et ses anges avec lui. ¹⁰Et j'entendis une voix forte qui, dans le ciel, disait : voici le temps du salut, de la puissance et du Règne de notre Dieu, et de l'autorité de son Christ ; car il a été précipité, l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait devant notre Dieu, jour et nuit. ¹¹Mais eux, ils l'ont vaincu par le sang de l'agneau et par la parole dont ils ont rendu témoignage : ils n'ont pas aimé leur vie jusqu'à craindre la mort. ¹²C'est pourquoi soyez dans la joie, vous les cieux et vous qui y avez votre demeure ! Malheur à vous, la terre et la mer, car le diable est descendu vers vous, emporté de fureur, sachant que peu de temps lui reste. ¹³Quand le dragon se vit précipité sur la terre, il se lança à la poursuite de la femme qui avait mis au monde l'enfant mâle. ¹⁴Mais les deux ailes du grand aigle furent données à la femme pour qu'elle s'envole au désert, au lieu qui lui est réservé pour y être nourrie, loin du serpent, un temps, des temps et la moitié d'un temps. ¹⁵Alors le serpent vomit comme un fleuve d'eau derrière la femme pour la faire emporter par les flots. ¹⁶Mais la terre vint au secours de la femme : la terre s'ouvrit et engloutit le fleuve vomi par le dragon. ¹⁷Dans sa fureur contre la femme, le dragon porta le combat contre le reste de sa descendance, ceux qui observent les commandements de Dieu et gardent le témoignage de Jésus. ¹⁸Puis il se posta sur le sable de la mer.²⁹⁴

Cet arc narratif présente donc le caractère progressif d'une décomposition des différentes formes du diable, depuis la fonction A jusqu'à la fonction D, comme suit :

CHAPITRE 12

Fonction A	1 à 6	Dragon, 12,3 ; 12,4
Fonction B	7 à 9	Diable 12,9 ; Satan 12,9 ; Dragon 12,7 ; 12,7 ; 12,9 ; Serpent 12,9
Fonction C	10 à 17	Diable 12,2 ; Dragon 12,13 ; 13,16 ; 13,17 ; Serpent 12,14 ; 12,15
Fonction D	18	« il » 12,18

Nous pourrions tout à fait suivre le même processus analytique pour les chapitres 13 et 20, qui correspondent aux épisodes « *Les deux bêtes* » et « *Les mille ans* », au cours desquels le diable se

densifie selon différentes directions. Ainsi en Ac 13,11, par exemple, voit-on émerger l'antichrist (au sens littéral du terme puisque les différents monstres sortent des profondeurs des mers et des terres) ; « ¹Alors je vis monter de la terre une autre bête. Elle avait deux cornes comme un agneau, mais elle parlait comme un dragon. »²⁹⁵ La description des différents antagonistes qui se déploient désormais par archétypes métaphoriques contiennent des schèmes structuraux fondamentaux pour toute la littérature qui grandit dans le creuset du texte rituel néotestamentaire. Ces modèles sont propices à toute actualisation et à des déclinaisons infinies des variations de l'économie téléologique par un feuillage infini du processus du « cadre mythique » tel qu'en parle Blumenberg. Le premier verset du chapitre 13 qui déploie toute l'amplitude du diable, permet précisément de délimiter le cosmos chrétien, sur l'archétype théogonique et cosmogonique des cosmos précédents. Ainsi, lorsque le *Livre de l'Apocalypse* écrit, en Ac 13,1 : « ¹Alors je vis monter de la mer une bête qui avait dix cornes et sept têtes, sur ses cornes dix diadèmes et sur ses têtes un nom blasphématoire. »²⁹⁶, cela peut aisément renvoyer aux rapports que nourrissent les hommes avec le monde de l'absolue étrangeté :

Parmi toutes les réalités élémentaires auxquelles l'homme est confronté, c'est celle de la mer, du moins jusqu'à la conquête tardive du ciel, qui est pour lui la moins rassurante. Elle relève de la puissance et de dieux qui, avec une opiniâtreté extrême, se soustraient à la sphère des forces déterminables. C'est de la limite du monde habitable, de l'océan, que sont issus les monstres mythiques qui sont les plus éloignés des figures familières de la nature et qui semblent étrangers au monde comme cosmos. Le fait que le phénomène naturel qui depuis toujours a le plus effrayé les hommes, le tremblement de terre, soit de la compétence mythique du dieu de la mère, Poséidon, relève également de cet univers inquiétant.²⁹⁷

Notons d'ailleurs que le diable clôt le chapitre 12 en se « *postant sur le sable de la mer* », rappelant la terminologie première grecque du *daimôn*, c'est-à-dire de l'être inter-médiaire, faisant pont entre les monstrueux abysses et le monde des hommes. Nous voyons clairement l'analogie dont parle Blumenberg, et nous admirons aussi comme la métaphorologie de l'espace depuis la deuxième moitié du XX^e siècle prospère avec des images telles que la « profondeur », le « naufrage », récupérant les attributs de l'étrangeté absolue, de l'hostilité au monde des hommes et le lieu d'un impitoyable désespoir. Plutôt que de nous lancer dans de longues analyses des chapitres 13 et 20

295 — TOB, p. 2721.

296 — TOB, page 2720.

297 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 1994, pp. 9-10.

sous la lecture vigilante de Blumenberg, nous avons préféré établir les tableaux des arcs narratifs de ces chapitres, ce qui suffit à notre démonstration. L'occurrence en Ac 20, 4 développe une narrativité du diable par laquelle celui-ci peut servir de support mythologique à l'opposition à Jésus, ouvrant la voie des différentes interprétations de la résurrection au terme des « mille ans », spirituels ou corporels.

CHAPITRE 13

Fonction A	
Fonction B	Dragon, 13, 11
Fonction C	Bête, 13,1 ; 13,2 ; 13,3 ; 13,4 ; 13,4 ; 13,4 ; 13,12 ; 13,12 ; 13,14 ; 13,14 ; 13,15 ; 13,15
Fonction D	Bête, 13,11 ; 13,17 ; Dragon, 13,2 ; 13,14

CHAPITRE 20

Fonction A	Dragon, 20, 2
Fonction B	Diabole, 20,9 ; Satan, 20,9 ; Serpent, 20,2
Fonction C	
Fonction D	Bête, 20,4

LE LIVRE DE L'APOCALYPSE				
	BÊTE	DRAGON	SERPENT	TOTAL
FONCTION A		3		3
FONCTION B		4	2	6
FONCTION C	13	3	2	18
FONCTION D	4	2		6
TOTAL	17	12	4	33

II. LE DIABLE DANS LA FRACTURE COSMO-TÉLÉOLOGIQUE

A. **Cosmos chrétien : entre angoisse et liberté**

1. Le principe d'ambivalence

a. Présentation du principe d'ambivalence

Le transfert des attributs mythiques d'une forme de lisibilité à l'autre, à l'intérieur de l'activité génératrice du « cadre mythique », donne à voir des récurrences formelles, et ce avant même qu'elles ne soient explicitement assimilables aux conditions matérielles d'un nouveau cosmos. Autrement dit, et en ce qui concerne spécifiquement notre objet d'étude, nous souhaitons observer, à travers le cas de figure du mythe de Faust tout au long de ce deuxième mouvement, par quels déplacements structurels une lisibilité du monde permet-elle et contient-elle, en elle-même et par les éléments même dont la synthèse constitue cette lisibilité, l'actualisation d'un cosmos vers un autre. Nous faisons pour cela le choix de nous attarder précisément sur l'une de ces récurrences que nous associons à l'expression d'un « principe d'ambivalence »²⁹⁸, car ce dernier est essentiel à l'appréhension de la dynamique générale portée par le mythe de Faust. En effet, c'est à partir de lui que les bornes du cosmos chrétien sont interrogées, sans toutefois mettre en péril la performance du cadre néotestamentaire. Sans viser l'ambition d'un catalogue exhaustif, nous avons toutefois relevé une série de récurrences dans l'expression du champ des possibles pour le chrétien aspirant à dépasser sa propre insatisfaction du cosmos. Nous avons trouvé une première trace très explicite de l'ambivalence mythique chrétienne chez Jean Pic de la Mirandole, auteur florentin du XV^e siècle, dans laquelle Dieu dit à Adam :

298 — Le titre de l'un des textes fondateurs de la forme de l'existentialisme chrétien nous a largement influencé pour le choix de cette expression. Le « principe d'ambivalence » renvoie à l'alternative exprimée par le titre du texte de Søren Kierkegaard qui est traduit en français par l'expression « Ou bien... ou bien... », dans *Œuvres I*, Paris, « Pléiade », Gallimard, 2018, pp. 3-718. Il s'agit d'un ensemble de textes, parmi lesquels les *Diapsalmata* (une série d'aphorismes), les *Stades de l'éros*, le *Reflet du tragique antique dans la religion moderne* ou encore le *Journal du séducteur*, et à l'occasion desquels Kierkegaard développe différents principes fondamentaux et les fait varier en recourant largement à trois figures mythiques : Faust, Don Juan et Ahasvérus, la figure du Juif Errant.

« Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines. »²⁹⁹

L'ensemble de cette œuvre de jeunesse de Pic de la Mirandole (vingt-trois ans !) ouvre la voie à une nouvelle conception de la place de l'homme dans le système de la Création — et nous pourrions même parler d'une actualisation métaphysique de la conscience que l'homme se fait de sa place dans l'univers. Si la synthèse de la dualité retient si particulièrement notre attention, c'est d'une part parce qu'elle semble d'abord autoriser que les enjeux du Nouveau Testament soient désormais des objets *philosophiques* et non plus seulement scolastiques ; et d'autre part, en qu'elle paraît favoriser l'invasion des enjeux et motifs du Nouveau Testament par la poétisation. Près de deux siècles plus tard, Jean Racine pousse plus loin le geste et glose, sous le couvert du mode du cantique, ou chant liturgique, certains versets néotestamentaires, dont les épîtres aux *Corinthiens* et aux *Romains*. Il place désormais le pécheur dans une conscience anxieuse de son destin et des alternatives possibles quant à la conclusion de son existence, en raison de sa nature plurielle et conflictuelle³⁰⁰.

« Mon Dieu, quelle guerre
cruelle !
Je trouve deux hommes en moi :
L'un veut que plein d'amour
pour toi
Mon cœur te soit toujours fidèle.
L'autre à tes volontés rebelle
Me révolte contre ta loi.

L'un tout esprit, et tout
céleste
Veut qu'au ciel sans cesse
attaché,
Et des biens éternels touché,
Je compte pour rien tout le
reste ;
Et l'autre par son poids
funeste
Me tient vers la terre penché.

Hélas ! en guerre avec moi-
même,
Où pourrais-je trouver la
paix ?
Je veux, et n'accomplis
jamais.
Je veux, mais, ô misère
extrême !
Je ne fais pas le bien que
j'aime,
Et je fais le mal que je
hais. »

299 — PICCO DE LA MIRANDOLA, *De la dignité de l'homme*, 1486, Paris, L'Éclat, 1993, p. 9.

300 — RACINE, « Cantique III, Plainte d'un chrétien sur les contrariétés qu'il éprouve au dedans de lui-même, tiré de Rm 7 » dans *Cantiques spirituels et autres poèmes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 22.

La mention à Rm 7³⁰¹ renvoie explicitement au texte rituel du christianisme, et nous montre que les préoccupations du poète intègrent le champ téléologique chrétien tout en exprimant une « *plainte* » : il ne s'adresse pas à Dieu pour louer l'épisode de ce conflit interne, il se plaint des éléments constitutifs de sa nature. Cela n'est pas sans rappeler la plainte poussée par Jésus sur la croix³⁰², temps de l'intensification de l'anxiété et du vacillement possible de la foi du croyant vis-à-vis de la promesse eschatologique. Le poète a construit son texte à partir de l'opposition entre loi et foi, entre vie, mort et participation aux deux perspectives de l'*eskaton* chrétien (bien ou mal). Plus tard, Goethe reprend pratiquement à l'identique les mots de Racine et les prête à son diable, quoiqu'en les inversant :

FAUST

C'est par le nom, Messieurs, qu'on peut vous reconnaître. ;
 Le nom nous dit votre valeur :
 Dieu des mouches, Satan, menteur ou séducteur.
 Qui donc es-tu ?

MÉPHISTOPHÉLÈS

De cette force une partie
 Qui veut le mal toujours et fait toujours le bien.³⁰³

Le sens entre l'intention et son effet est inversé chez Goethe, puisque son protagoniste (le diable lui-même, que l'on connaît sous le nom de « Méphisophélès ») se donne à lui-même l'impuissance pour toute définition. Nous avons vu en Mc 5,8-9³⁰⁴ que lorsque Jésus ordonnait au démon de s'identifier, celui-ci se dérobait dans l'indéfinition de la multiplicité propre au principe démoniaque. Ainsi obéissait-il et répondait-il, mais il ne se donnait pas entièrement à la connaissance. Ici, Faust est plus avancé que Jésus, et suppose une série de noms dont chacun soutiendrait un registre spécifique de ce principe démoniaque qui se dissimule dans sa propre tautologie. Il exige du démon qu'il se définisse vis-à-vis de ce qui préexiste à l'ordre de la connaissance qui est antérieur au sien — et l'on songe à la vitalité déjà forte de la littéarité des motifs du mythe de Faust du vivant de

301 — Les trois épisodes qui constituent le chapitre 7 de l'*Épître aux Romains* se répartissent comme suit : Rm 7,1-6, « *Le chrétien libéré de la loi* » ; Rm 7,7-12, « *Le rôle de la loi* » ; Rm 7,13-25, « *L'homme sous l'empire du péché* », TOB, pp. 2441-2442. L'implication du terme « loi » est sans doute plurielle et concerne tout aussi bien la loi mosaïque, affranchissant les chrétiens de l'ordre moral inhérent à la foi hébraïque, établissant une nouvelle lisibilité du monde, que la loi romaine, juridique et impériale. Racine pourrait donc faire appel à la dualité de cette loi : civile ou séculière, et spirituelle.

302 — Voir Mt 27,45-54, TOB, p. 2161 ; voir *supra*, pp. 111-113.

303 — GÖTTE, *Faust I*, Paris, Flammarion, 1984, p. 66.

304 — Épisode « *Guérison d'un démoniaque* », Mc 5,1-20, TOB, p. 2179.

Gœthe. On constate ici que la fonction A (une zone définie par son ambiguïté) ne s'appuie dès lors plus exclusivement, comme c'était le cas dans le texte rituel, sur la démonologie hébraïque ou babylonienne, mais aussi sur l'*état de l'ars* tel qu'il se trouve établi par l'histoire déjà pré-existante à l'opus littéraire. C'est-à-dire à la fois vis-à-vis du texte rituel néotestamentaire et des progrès de la démonologie, mais aussi, de la poétisation. Plus que la seule inadéquation entre l'intention et l'effet, entre la nature et la puissance que Gœthe prête au démon lui-même, le principe d'une ambivalence humaine se retrouve presque exactement sous la même forme que celle que lui donnait Racine :

D'un seul des deux instincts ton cœur a conscience.
Ah ! de l'autre jamais ne fais la connaissance !
Moi, deux âmes, hélas, habitent dans mon sein
Et chacune voudrait de l'autre se défaire :
L'une, par cent crochets, se suspend à la terre,
L'autre, d'un vol puissant, s'efforce, mais en vain,
De ses nobles aïeux de regagner la sphère.³⁰⁵

Le principe d'ambivalence se caractérise par la sensation d'être à la fois appelé par le ciel et attiré par la terre ou, pour le formuler en dehors du champ lexical de la théologie, dans l'écartèlement entre deux tensions : le sublime et le bestial. Remarquons que ces sept vers de Faust s'adressent à Wagner, et interviennent après une fête rurale au cours de laquelle un vieux paysan rappelle la générosité du salut et ses bienfaits sur le quotidien de chacun. Il n'est pas anodin qu'ici l'ambivalence intervienne comme *conséquence* d'une évocation sur le salut et la grâce : aussitôt que Faust a fini de jouir de l'idée d'un des deux élans de l'ambivalence, il convoite les bienfaits de l'autre. On peut lire le principe d'ambivalence comme un double mouvement intriquant au-delà des notions de bien et de mal le vertige de la liberté et celui de l'angoisse — vertiges ambivalents mais qui se rejoignent dans l'ivresse existentielle de la réalisation téléologique promise au chrétien. On peut aussi la rapprocher de la solution produite par Paul afin de concilier la *simultanéité* de la loi mosaïque et de la foi chrétienne :

⁴Vous de même, mes frères, vous avez été mis à mort à l'égard de la loi, par le corps du Christ, pour appartenir à un autre, le Ressuscité d'entre les morts, afin que nous portions des fruits pour Dieu. ⁵En effet, quand nous étions dans la chair, les passions pécheresses, se servant de la loi, agissaient en nos membres, afin que nous portions des fruits pour la mort. ⁶Mais maintenant, morts à ce qui nous tenait captifs, nous avons été affranchis de la

305 — GÛTHE, *Ibid.*, pp. 58-59.

loi, de sorte que nous servons sous le régime nouveau de l'Esprit et non plus sous le régime périmé de la lettre. (Rm 7,4-6)

On voit que Paul concilie ces « deux âmes » qui cohabitent dans le chrétien primitif, entre la loi mosaïque et la nouvelle foi. Paul résout le vertige qui saisit les chrétiens primitifs face à l'impératif culturel des lois juives et romaines, qui ne correspondent plus à leurs besoins, et l'apôtre les affranchit, justifiant la liberté qu'ils *doivent* prendre, désormais, pour défendre la foi chrétienne. Il enchevêtre ainsi ensemble l'angoisse à laquelle répondait le premier texte rituel avec la liberté de sa réappropriation pour l'actualisation du cosmos. On mesure alors mieux quelle tension les poètes trouvèrent dans le geste d'appropriation qu'ils prolongent. Ainsi la complainte du Faust gothéen apparaît comme la manifestation d'un archétype qui fera la jonction entre les deux « *postulations simultanées* » dont parlera Baudelaire, et qu'exprimait déjà le Faust de Klinger. Une fois arrivé aux Enfers, Faust répond à la question amusée de Satan lui-même, par une inversion de la logique de Paul : en Enfer, c'est la partie noble qui est torturée, l'âme, pour expier les fautes de la chair et Satan le félicite d'avoir si bien saisi la dimension spirituelle de l'Enfer, en lui reconnaissant une supériorité sur le genre humain pour sa clairvoyance :

FAUST : Pensée insensée et folle, que la partie noble de l'être humain doive souffrir et expier pour les péchés de cette autre faite de boue.

Les diables partirent d'un rire qui fit retentir l'infini de l'Enfer.

SATAN : Bravo, Faust, ce que tu dis et ton comportement me montrent que tu es trop bien pour un être humain.³⁰⁶

Ainsi, même damné, le Faust de Klinger reste élu par l'estime des plus grands seigneurs de l'Enfer comme sujet supérieur vis-à-vis des limites du genre humain. Pour nous, le mythe de Faust représente l'étendue littéraire dans laquelle se déploie particulièrement le principe d'ambivalence — activité mythyodynamique, et par laquelle télos et cosmos glissent l'un par rapport à l'autre en quête de ré-adéquation³⁰⁷. Baudelaire en formule l'une des expressions les plus directes et les plus significatives du point de vue du déplacement des formes du « cadre mythique », mais aussi du

306 — KLINGER, *La vie de faust, ses exploits & comment il fut précipité en enfer*, Saint-Jean de Védas, Grèges, 2005, p. 258.

307 — Comme bilan actuel aux conclusions potentielles du principe d'ambivalence dans l'histoire, à propos de la dissolution de toute certitude éthique et humaniste vis-à-vis du concept de transmission, lire le beau texte de DELSOL, « Dignité humaine et transmission éducative », dans François Mattéi et Jean-Marc Narbonne (dir.), *La transcendance de l'homme, Études en hommage à Thomas de Koninck*, Québec, PUL, 2012, pp. 31-47. L'intervention de Pic de la Mirandolle dans la conception moderne de la liberté est mentionnée, page 37. Delsol y défend la nécessité du savoir et la conscience de la relativité du savoir, car le modèle critique ne peut se faire sans contenu à critiquer. Appliqué à notre objet, le dépassement de la lisibilité du monde ne peut se faire sans obligation téléologique.

point de vue de ce qu'elle signifie de la liberté qui est désormais celle des auteurs dans la poétisation, alors en quête d'une nouvelle variation des anciennes solutions contre l'effroi. Ainsi écrit-il que :

Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulats simultanés, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan. L'invocation à Dieu, ou spiritualité, est un désir de monter en grade ; celle à Satan, ou animalité, est une joie de descendre.³⁰⁸

Baudelaire construit en chiasme sa formule et fait permuter les termes « désir » et « joie », jouant d'une inversion théologique. La « joie » est propre à Dieu, à la béatitude — la *béatitude* dérive du latin *beatus*, signifiant heureux. Le « désir » comme émanation du corps est une énergie que l'on peut au contraire rapprocher du domaine diabolique, en ce qu'il est fortement associé à la dimension charnelle. En les inversant, Baudelaire tresse ensemble les différentes tensions qui animent la verticalité métaphysique de l'individu. Verticalité qui est elle-même le produit de la rupture cosmologique opérée par le voyage de Dante, qui épuise le cercle clôt d'Ulysse/Odyssée :

Le mouvement circulaire n'a de dignité rationnelle que pour autant qu'il maintient l'idéal du repos autarcique dans le mouvement. Dans cette mesure, l'antithèse platonicienne à l'Ulysse d'Homère est d'une tout autre nature que celle de Dante, dont l'aventurier téméraire dédaigne la clôture du cercle que représente le retour à Ithaque, pour franchir les limites du monde connu et se perdre dans l'océan. Peut-être la hardiesse avec laquelle Dante contredit cette figure antique fondamentale, et précisément par là rendit la nouveauté de sa conception significative [*signifikant*], était-elle seulement possible parce qu'il n'avait pas accès à la version originale de l'*Odyssée* et que la figure du héros mythique s'offrait déjà à lui à travers les déformations de la réception.³⁰⁹

Les couples Dieu-joie et Satan-soif sont rompus et réarrangés en inversion : Dieu-soif et Satan-joie. Baudelaire poétise volontairement à partir du matériau néotestamentaire, qu'il met en mouvement, mais également à partir du fait même que ce texte rituel soit déjà, et depuis longtemps, le foyer d'une poétisation. Les jeux de références croisés permettent de constituer une variation poétique sur

308 — BAUDELAIRE, « Mon cœur mis à nu, X » dans *Œuvres complètes*, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1975, pp. 682-683. Il faut remarquer au moins une occurrence non poétique de cette ambivalence principielle, qui le rapproche pour nous de l'idéalisme transcendantal : « [...] L'artiste n'est artiste qu'à la condition d'être double et de n'ignorer aucun phénomène de sa double nature. », BAUDELAIRE, *Critique d'art*, Paris, Gallimard, 1992, p. 203. Notons, puisque nous évoquons la tradition kantienne, que Ludwig Wittgenstein témoigne lui aussi de formules qui font écho au principe d'ambivalence tel que nous le formulons ici, cf. WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-1916*, Chicago, University Of Chicago Press, 1984, et notamment pp. 79-80.

309 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, p. 117.

les implications pathétiques et métaphysiques (anxiété vis-à-vis de la fin et du sens) de ce que nous évoquons sous le régime du principe d'ambivalence : l'enjeu téléologique (ou existentiel) désormais mis en tension par la caractéristique spécifique du cosmos chrétien — et la lisibilité du monde qui est la sienne.

Avec cette construction retournée, Baudelaire joue sur la modalité des puissances et des espérances, c'est-à-dire qu'il met en exergue la verticalité métaphysique pour en briser le caractère répétitif et rassurant. Il crée du sens mythique à partir du décalage esthétique avec la forme et les implications du discours attendu. En privant le *muthos* de la substance que lui suppose pourtant jusqu'ici l'implacable récurrence de sa forme, Baudelaire maintient le mouvement et rénove et poétise la signification même du cadre mythique. Il produit une actualisation de l'usage téléologique du cosmos. La conscience de ce rapport au salut, des différents degrés d'accès au salut qui sont permis à la fois par les énergies existentielles (désir, vertu, foi...) et par le contexte (poétique ou mythique) donnent un sens aux perspectives de l'individu vis-à-vis de son rapport à sa propre liberté.

Les modèles de ces différentes économies téléologiques impliquent une mise sous tension vis-à-vis de la hiérarchie morale chrétienne, sous le double patronage de Dieu et du diable.

À l'instar de la lisibilité du monde selon Blumenberg, la lisibilité du monde nietzschéenne passe par une économie de l'effroi, ou, pour en parler en termes nietzschéens, par le produit esthétique de la relation de l'individu à ses propres limites, et à la nécessité de suivre les limites que lui impose sa propre nature ; ce que Nietzsche appelle la tragédie. Ainsi, nous dit Barbara von Reibnitz, « *la justification esthétique du monde ne se fait pas par la réconciliation ou par la résolution du conflit tragique, ni par la suppression de la volonté* », mais par « *acceptation des dissonances dans la structure de l'existence* ». Autrement dit, dans l'œuvre esthétique, « *il ne s'agit pas de supprimer l'horrible, mais de le rendre acceptable* »³¹⁰, et l'homogénéité du geste esthétique permet de prendre le contrôle de l'intelligibilité du caractère hétérogène de l'expérience. Il permet aussi de donner simultanément à ce contrôle comme à cette homogénéité une narrativité à partir du geste poétique. Le mode de variation de la poésie permet d'enjamber les abîmes et les limites du rapport tragique au monde. On trouve aussi dans la formule en chiasme de Baudelaire ce refus de renoncer aux dissonances, et même la volonté d'en affirmer, par l'intrication entre elles des deux

310 — VON REIBNITZ, « Ein Kommentar », p. 254 ; SILK & STERNE, « *Nietzsche on Tragedy* », p. 71, tous deux cités dans Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, dans *Œuvres complètes I*, Paris, « Pléiade », Gallimard, 2000, note 13 de la p. 59, pp. 897-898.

« postulations simultanées », l'inéluctabilité. Le sujet ne peut se soustraire à leurs contingences et la volonté d'organiser son existence en tirant parti de leur effectivité comme *unité de la dualité* tend à convertir le caractère tragique de leur impératif double. Nietzsche prête à la dualité du principe d'ambivalence le visage d'une opposition devenue célèbre, entre deux principes vitaux incarnés dans deux dieux :

Cette simultanéité caractérise le sommet de l'hellénité ; à l'origine seul Apollon est dieu de l'art hellénique et c'est sa puissance qui apprit la mesure à Dionysos qui déferlait à partir de l'Asie, jusqu'à ce que puisse apparaître la plus belle union fraternelle. C'est ici que l'on comprend le plus aisément l'incroyable idéalisme de l'être grec : un culte de la nature qui signifie un déchaînement le plus grossier des instincts primitifs, une vie bestiale panhétaire qui pour un certain temps fait sauter toutes les contraintes sociales se transforma chez eux en une fête de la libération du monde, en un jour de transfiguration. Tous les instincts sublimes de leur être se révélèrent dans cette idéalisation de l'orgie.³¹¹

Ce que Nietzsche écrit ici à propos de la dualité entre Dionysos et Apollon ne peut pas ne pas faire écho à ce que nous lisons dans la formule en chiasme de Baudelaire. Nous observons une familiarité formelle certaine entre deux activités de poétisation, une première dont la dynamique scellait l'adéquation du couple cosmos-télos grec, et une seconde dont la dynamique caractérise l'adéquation du couple cosmos-télos chrétien ; un motif de *muthos* semblable, mis en tension par une justification téléologique semblable : la position de l'être dans son cosmos. Il y a là une même structure de sens fondamentale, un même « téléologème » que nous saisissons chez Racine, Goethe, Baudelaire ou Nietzsche : l'ambivalence qui résulte de la nécessaire unification du divers pour la constitution d'un sujet. Le « miracle grec » de la culture tel que Nietzsche l'identifie comme activité phylogénétique, serait né de ces deux pairs qui s'affrontèrent pour se confondre et créer ensemble une actualisation de la lisibilité du monde :

Jamais pourtant l'hellénité ne fut plus menacée que lorsque le nouveau dieu [Dionysos] arriva en tempête. Jamais, en regard, la sagesse d'Apollon delphique ne se fit voir sous un plus beau jour. D'abord résistant, il jeta sur son redoutable adversaire le filet le plus ténu, si bien que l'autre remarqua à peine qu'il entra dans une demi-captivité. Les prêtres de Delphes observaient l'effet profond du nouveau culte sur les processus de régénération sociale et le corrigeaient conformément à leurs vues politiques et religieuses ; à l'école de l'art révolutionnaire des cérémonies Dionysos, le calendrier du culte delphique partagea

311 — NIETZSCHE, *La Vision dionysiaque du monde*, dans *op. cit.*, 2000, p. 166.

enfin la prééminence sur l'année entre Apollon et Dionysos. Ainsi les deux dieux étaient sortis également vainqueurs de la lutte : une réconciliation sur le champ de bataille.³¹²

Nietzsche observe la synthèse de la multiplicité des principes formels en l'unité d'un cosmos, qui se traduit par une efficience et un ajustement de la lisibilité du monde. Dès lors pourrions-nous dire que l'ambivalence est, sur le plan conceptuel, une répartition des activités esthétiques en fonction des capacités téléologiques. L'entremêlement nietzschéen des deux dieux permet un développement de la puissance de chacun par les attributions qui font la prérogative de l'autre. Cette dynamique incessante, ce mouvement qui, pour Blumenberg, conditionne l'effectivité rationnelle du mythe, entre le concept de l'« un » et le concept de l'« autre », se rapporte pour nous à la fonction mythodynamique permise par l'existence du diable dans le texte rituel du christianisme, le Nouveau Testament.

b. La plurivalence et l'interpénétration des conditions d'écriture du mythe

Nous avons pu déduire de la récurrence observée ce qu'est ou serait le principe d'ambivalence dans le cosmos chrétien. La totalité du développement du deuxième temps de notre recherche voudrait montrer que ce principe d'ambivalence serait une forme (parmi d'autres) appartenant à une logique formelle qui s'illustre sous différents particularismes dans l'universalité de l'économie du mythe — la *mythodynamie*. Il s'agirait, dans les développements qui vont suivre, de voir en quoi le mythe de Faust est, en tant qu'il incarne idéalement le principe d'ambivalence, l'archétype privilégié où s'exprime la *mythodynamie* telle qu'elle s'est constituée dans le cosmos chrétien et cristallisée sous la figure littéraire du diable. Dès lors, la littérarité du diable constituerait à ce titre la matérialité de la figure tutélaire de l'activation des conditions formelles de cette mythodynamie.

Les rapports entre cosmos et télos supposeraient donc une activité de et dans la variation des éléments du mythe, ou « mythèmes ». Le mouvement de ces mythèmes justifie et est justifié par l'économie de l'effroi qui évolue, et, peu à peu leur mobilité déplace le rapport entre cosmos et télos dans le sens de l'adéquation ou dans celui de l'inadéquation. Les mythèmes produisent du sens en tant que structures, soutiennent les conditions formelles du sens et permettent d'étendre l'intelligibilité du monde à des phénomènes de plus en plus précis. À ce titre le mythe fonctionnerait comme une dynamique de la connaissance ; et, dès lors, l'étude de l'histoire des variations de sa poétique devrait nous habilitier à comprendre son usage et son organisation interne.

312 — NIETZSCHE, *Ibid.*, pp. 166-167.

La complexité de la figure du diable pouvait se décoder selon des couches successives de concrétions dans le Nouveau Testament ; il en va de même pour toute autre figure favorable à une extension mythique, c'est-à-dire à un point de gravité noétique si lourd dans l'ordre d'un système épistémologique qu'il permet de soutenir tout à fois une lisibilité du monde et son extension. Le diable est de ce point de vue une particule d'une homogénéité qui dépasse largement sa seule activité, mais il est aussi le pendant d'autres particules sans lesquels aucune d'entre elles ne fonctionneraient ; que la fonction supportée par la figure du diable soit épistémologique (fonction A), morale (fonction B), téléologique (fonction C) ou ontologique (fonction D). Le phénomène de la présence du diable sous le régime de ces quatre fonctions expose une succession de lignes intelligibles souterraines, ou d'apparence accessoire, dans le Nouveau Testament.

Mais, pour peu que l'on s'intéresse aux systèmes et structures auxquels il se réfère, le diable se mue en clef de voûte d'une architecture jusqu'alors laissée dans l'ombre : l'étude du diable comme signification d'une phénoménologie de la connaissance en activité sur les valeurs et les arguments de l'être (ontologie) n'avait jamais été envisagée jusqu'à ce jour. Si l'on arrache la figure du diable à l'homogénéité du texte rituel auquel il appartient, on peut l'isoler et l'étudier, non plus comme strate de la totalité discursive néotestamentaire, mais comme incarnation et socle d'une phénoménologie de la connaissance, c'est-à-dire comme un cadre mythique *per se*. Au cœur du mythe, la vitalité (mythique) peut ensuite enrichir le « cadre mythique » de variations poétiques qui confèrent à la figure saisie sa potentialité de mythe en soi. Autrement dit, une figure qui n'avait pas de statut particulier devient le support d'une activité mythique pour peu que la poétisation s'en saisisse. Ainsi l'étude du diable ouvre bien vite la voie à l'analyse de toutes les figures qui peuvent en dériver, à partir des tableaux du Nouveau Testament, mais à partir, aussi, de l'activité populaire : les sorcières, les envoûtements, les démons, la magie noire, les sabbats, les cas de possessions, les exorcismes et, même, dans l'imaginaire, les inquisiteurs corrompus, etc. Le « cadre mythique » est une nœud de la relation cosmos-télos particulièrement propice à toutes les appropriations, et l'examen rigoureux d'un mythe ne peut faire l'économie de ces appropriations, de leurs variations, des origines et des visées téléologiques qui conditionnent formellement le mythe. Dabiez souligne d'ailleurs la nécessité d'une telle vigilance qui soit à la fois synthétique et analytique si l'on veut envisager la qualité du mythe de Faust.

Une poétique du « mythe » s'attachera moins à une définition qu'aux conditions et aux inventions successives qui permettent d'en évaluer le renouvellement et l'actualité. Le mot « mythe » relève de la littérature, dans la mesure où il désigne une structure

dynamique capable de susciter ou d'enchaîner des allusions, des récits, des poèmes, tout en les auréolant d'un « charme » qui suggère un sens au drame immédiat, voire à l'univers entier. « C'est poétiquement que l'homme habite la terre », méditait Hölderlin. Si Faust a pris la valeur de « mythe », c'est parce qu'il propose, parmi bien d'autres, une image symbolique de l'homme impliqué dans un drame bien terrestre : toujours tiraillé entre ses ambitions ou ses rêves et la reconnaissance du réel, entre sa liberté toujours fragile et le face-à-face avec le mal, avec les autres ou avec lui-même.³¹³

L'énoncé que propose Dabezies étaye notre appréciation de la double qualité essentielle qui fait de Faust une souche mythique : le fait que la figure de Faust soit perméable à l'actualisation et soi elle-même le vecteur structurel de l'actualisation. Le principe d'ambivalence qu'il porte est une dynamique interne à l'être, absolument intrinsèque à la condition téléologique de l'eschatologie chrétienne. Comme disposition, mise en branle par la tension entre l'angoisse et la liberté, le principe d'ambivalence pousse le sujet chrétien à tendre toujours vers la position opposée à la sienne, entre divin et démoniaque, ou entre sublime et trivial. Or c'est ce mouvement de balancier³¹⁴ qui *active* la mobilité des formes rhétoriques qui répondent à l'économie de l'effroi au sein de la représentation du cosmos que se fait le sujet chrétien. Nous le soulignons plus tôt, la récurrence de ce mouvement de balancier constitue une *forme*, parmi d'autres, du processus mythyodynamique et nous aurons l'occasion d'en constater d'autres, mais en tant qu'ils ne sont pas le domaine exclusif de la littérarité du diable, nous nous contenterons simplement de les signaler. Comme cette représentation varie en fonction de la position du sujet à l'intérieur du principe d'ambivalence, le potentiel d'appropriation et de variation des éléments du « cadre mythique » est infini. Faust est le support privilégié du vertige double, du caractère infini du déchirement de la conscience finie, entre ciel et enfer, entre sublime et trivial et de la nature humaine, condamnée à l'intermédiation. Bien des poètes ont transposé ce vertige démoniaque³¹⁵ dans le champ de l'ontologie, c'est-à-dire qu'ils ont poétisé le critère théologique pour s'en saisir librement de manière performative. Parmi d'autres, évoquons simplement cette conclusion du romantique anglais William Blake qui cherche à résoudre ce que notre intuition nomme par le principe d'ambivalence : « *Les hommes oublièrent alors que, seul, le cœur de l'homme est le lieu de toutes les déités.* »³¹⁶ L'argument poétique ne vaut plus seul et la posture prophétique du poète, alors porteur de vérité, étend le domaine de la

313 — DABEZIES, *Des rêves au réel*, Paris, Honoré Champion, 2015, pp. 11-12.

314 — Cela n'est pas sans nous évoquer deux images, l'une poétique, l'autre philosophique, mais toutes deux poétiques et philosophiques : le funambule des premières pages du *Zarathoustra* de Nietzsche, et la sixième strophe du poème de Louis Aragon, *Au bout de mon âge*.

315 — Nous le prenons ici au sens étymologique, au sens de « l'être entre les degrés d'êtres », d'être intermédiaire.

316 — BLAKE, *Le mariage du Ciel et de l'Enfer*, Paris, Corti, 2002, p. 30.

variation. Quand Blake saisit le rapport entre le ciel et l'enfer, il ne se contente pas d'expérimenter ou de poétiser l'esthétique chrétienne, mais il sonde les formes de l'être telles qu'elles se donnent à voir dans le Nouveau Testament. William Blake ne se borne plus à la seule poésie, mais s'engouffre dans le champ de l'ontologie.

La « poétisation », en tant qu'elle est appropriation et variation des énoncés du texte rituel, permet de mettre la structure même de l'énoncé du mythe en mouvement, et d'en pouvoir modifier la visée. Le « cadre mythique » de Blumenberg est, pour nous, l'espace dans lequel se déploient tout à la fois la nécessité de la poétisation et les différentes étapes de son activité. Dès lors le mythe est-il le degré d'une *mobilité du savoir*, le critère d'une approche épistémologique de la mobilité de l'être et de l'intelligibilité de son activité. Autrement dit le mythe apprivoise les conditions logico-formelles et matérielles de ce dont l'être se laisse témoigner à propos de ce qui le constitue. L'étude des énoncés, de leurs déplacements, de leur évolution, de leur stratification, et de l'épaisseur narrative et métaphysique des structures qui portent le sens de l'être (les mythes) *serait en elle-même une étude de l'ontologie*. Ainsi et par les arguments d'une épistémologie qui se concentrerait sur une phénoménologie de la production culturelle en tant qu'activité de l'esprit, le mythe permettrait-il d'envisager une possible réconciliation du schisme kantien. C'est exactement ce que poursuivait Cassirer, faisant avantageusement fructifier l'héritage néokantien dont certains considéraient que le délaissement de l'« être en soi » constituaient l'échec radical et définitif du néokantisme. Ainsi le mythe est-il pour Cassirer, peut-être comme l'écrivait déjà Héraclite, l'étude de l'essence en mouvement, l'étude du mouvement de l'essence, le mode privilégié d'un accès à la substance de l'être *en tant qu'il se manifeste*.

Le « sauvetage » philosophique du mythe, qui est aussi son dépassement philosophique, tient à ce que ce dernier est conçu comme une forme et un degré du savoir – et, qui plus est, un degré qui appartient de manière nécessaire à un domaine déterminé d'objets auquel il correspond adéquatement. Le mythe recèle donc pour Platon aussi un certain contenu conceptuel, car le mythe est la langue qui permet seule d'exprimer le monde du devenir. Ce qui n'est jamais et qui *devient* toujours, ce qui ne demeure pas identiquement déterminé comme les produits de la connaissance logique et mathématique et qui apparaît toujours différent d'un moment à l'autre, cela ne peut recevoir qu'une traduction mythique. [...] Le mythe transcende ici toute signification simplement matérielle : le mythe est ici pensé comme une *fonction* précise et, en son lieu, nécessaire, de la compréhension du monde.³¹⁷

317 — CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques. 2. La Pensée mythique*, op. cit., p. 17. Pour aller plus loin au sujet de la fonction paradigmatique du mythe dans la pensée platonicienne, voir CERRI, *La poétique de Platon*, Paris, Belles Lettres, 2015, pp. 24-27.

Pour Cassirer, l'activité dynamique de cette poétisation constitue l'occasion d'une étude du sens (*telos*) du monde, c'est-à-dire, comme dans l'exemple que nous tirons de la phrase de Blake, une étude de l'être³¹⁸. La poétisation comme activité, au sens où nous l'avons proposé, comme *contenu* dynamique du « cadre mythique », ne procède pas autrement que par dérivation de l'activité de l'être vis-à-vis de la conscience de sa propre inscription dans le système qui l'environne et le conditionne. La poétisation accumule les substitutions symboliques aux éléments structurants de cette insertion de l'être dans la somme phénoménale du monde. Blumenberg nous permet ainsi de saisir le caractère ontogénétique du *contenu* de la poétisation — et nous retrouvons la prépondérance de l'économie de l'effroi.

La rhétorique est avant tout la reprise hors de sa généralisation de l'*actio per distans*, pour la rapprocher de la situation ou de possibles situations. En cela, elle réalise avant tout des accélérations et des ralentissements d'actions échéantes ou menaçantes, et dans le cas limite, la substitution à l'action elle-même, c'est-à-dire son accomplissement symbolique. Le symbole permet d'engendrer des effets sans réaliser des actions réelles au sens physique, de déclencher des représentations chez d'autres sans leur procurer ou leur proposer l'objet de ces représentations. La symbolique, surtout langagière, réalise chez d'autres ce que la faculté de remémoration réalise principalement pour le sujet lui-même : l'induction de la présence de quelque chose d'absent.³¹⁹

La poétisation fonctionnerait donc par manipulation d'émissions des actions, évitant les structures signifiantes de leurs rapports à l'économie de l'effroi, mais sauvegardant ce par quoi la fonction rhétorique du symbole participe à la lisibilité du monde. L'étude des unités du « cadre mythique » viserait donc à disséquer les conditions de l'activité et des variations de la poétisation, en vue de saisir, dans leurs particules symboliques, les points saillants du rapport entre l'être et sa propre relation au monde — c'est-à-dire que l'analyse du « cadre mythique » mène aux différents substrats de l'ontogenèse dans le mythe. La singularité d'un mythe saisit ainsi l'accentuation particulière dont une communauté dote une série symbolique spécifique parmi les substrats de sa propre ontogenèse. C'est ce que Dabiez appelle un « *écho plus profond et plus original* » :

Toutes les versions successives d'un mythe participent de sa signification globale quoique inégalement : certaines versions répercutent un écho bien plus profond et plus original,

318 — C'est d'ailleurs à cette collusion entre l'épistémologie et l'ontologie, cette réconciliation, que Blumenberg consacre son livre *Description de l'homme*, Paris, Cerf, 2011.

319 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2011, p. 570.

soit à partir d'une expression parfaite, soit parce que l'auteur ou le metteur en scène a vécu et exprimé une réponse plus immédiate à l'attente du « public », c'est-à-dire à une « constellation mentale » commune.³²⁰

Les préoccupations qui donnèrent une telle publicité au mythe de Faust précèdent cette publicité : le mythe de Faust, par exemple, ne contient aucune « vérité » et ne « révèle » rien aux hommes. Il est purement et simplement l'expression et la cristallisation des obsessions de la communauté dans lequel il s'épanouit et s'étend. Chaque nouvelle version et chaque poétisation, en langue étrangère ou dans un autre siècle, témoigne moins de l'universalisme du mythe que de la résistance de certaines parties des structures symboliques qui le stratifient³²¹. Dès lors, les unités symboliques complexes, qu'il s'agisse de métaphores ou des structures plus complètes (les « mythèmes »), se recroisent et deviennent elles-mêmes des structures de sens autonomes propices à l'appropriation et à la variation. De même que le mythe de Faust procède du diable néotestamentaire, certains mythèmes internes au mythe de Faust croissent en autonomie et contiennent des poétisations en propre. Nous avons voulu montrer dans la première partie de cette thèse que le cadre mythique dans l'activité duquel s'est forgé le noyau du mythe de Faust passe par la plurivalence agonale des quatre fonctions (A, épistémologique ; B, morale ; C, téléologique ; D, ontologique) de la figure du diable dans le Nouveau Testament, rapportée à sa relation avec l'individu chrétien.

Par le mode représentationnel du symbole, qui chez Blumenberg soustrait l'être à l'épreuve de l'expérience tout en préservant sa signification rhétorique, la dynamique du mythe procéderait donc à la réunification des deux activités kantienne de l'être :

Afin d'exposer la réalité de nos concepts des intuitions sont toujours nécessaires. S'il s'agit de concepts empiriques, les intuitions s'appellent *exemples*. S'il s'agit des concepts purs de l'entendement on les nomme *schèmes*. Mais exiger que l'on montre la réalité objective des concepts de la raison, c'est-à-dire des Idées, et cela en vue de la connaissance théorique de celles-ci, c'est là désirer quelque chose d'impossible, puisqu'on ne peut absolument pas leur donner une intuition qui leur soit adéquate.

Toute *hypotypose* (présentation, *subjectio sub adspectum*) comme acte consistant à rendre sensible est double : *ou bien* elle est *schématique* lorsqu'*a priori* l'intuition correspondante est donnée à un concept que l'entendement saisit ; *ou bien* elle est *symbolique* lorsqu'à un concept que la raison seule peut penser et auquel aucune intuition sensible ne peut convenir, on soumet une intuition telle, qu'en rapport à celle-ci le

320 — DABEZIES, *Des rêves au réel*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 9.

321 — Pour plus sur le lien spécifique de la philosophie avec le mythe, comme forme et comme dialectique particulière, voir BRISSON, *Introduction à la philosophie du mythe. 1. Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 2005, et notamment pp. 7-21.

procédé de la faculté de juger est simplement analogue à celui qu'elle observe quand elle schématise, c'est-à-dire qui s'accorde simplement avec celui-ci par la règle et non par l'intuition même, par conséquent simplement avec la forme de la réflexion et non avec le contenu.³²²

Lorsqu'il définit la valeur de la « métaphore » comme unité de construction de la lisibilité des phénomènes, Blumenberg s'appuie sans doute sur ces lignes par lesquelles Kant inventorie les étapes formelles de l'épistémologie comme activité double. Dès lors, la question de la « forme de la réflexion » est essentielle :

Le lecteur familier de Kant se souviendra du paragraphe 59 de la *Critique de la faculté de juger*, où certes la notion de « métaphore » n'apparaît pas mais où sous le titre de « symbole », Kant décrit bien en revanche le procédé du « *transfert de la réflexion* ». Kant reprend ici sa thèse fondamentale que seules les intuitions sont susceptibles de donner aux concepts leur réalité.

L'image est, pour Kant, le support favorable à l'intuition et, de là, la ligne permettant d'ancrer le concept dans l'expérience sensible, ou réalité. La perception moderne des mythes antiques s'en trouverait bouleversée : il pourrait s'être agi d'une méthodologie qui alliât épistémologie et ontologie en un seul mouvement, cherchant dans l'analyse formelle et la synthèse matérielle du rapport de l'homme au monde la description de l'être³²³. Voici la façon dont Blumenberg propose de saisir l'intelligibilité antique du monde :

La tâche générale d'une « logique de l'imagination » prévoit aussi, et même exemplairement, de traiter du discours « figuré », de la métaphore, qui jusque-là ne relevait que du chapitre des figures de *rhétorique*. Cette inscription traditionnelle de la métaphore dans la doctrine des ornements du discours public n'est pas fortuite : pour l'Antiquité, le logos était fondamentalement attaché au tout de l'étant, le cosmos et le logos étaient corrélatifs. Ici, la métaphore n'est pas en mesure de venir enrichir l'ampleur des moyens d'expression ; elle n'est que moyen circonscrit à *l'effet* de l'énoncé, à la façon dont il touche et affecte ses destinataires, dans l'espace politique et judiciaire.³²⁴

322 — KANT, §59 « De la beauté comme symbole de la moralité » dans *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1986, p. 263.

323 — Thèse que défend, par exemple, l'opus évoqué de Luc Brisson, *Pour la défense du mythe*, Paris, Vrin, 2005.

324 — KANT, *Idem*.

Le rapport singulier de la forme de la pensée antique à la métaphore nous encourage à trouver dans la métaphore une véritable méthodologie, faisant de la phénoménologie de la connaissance l'occasion d'une enquête sur les valeurs, limites et modes de l'être. La métaphore porte en elle le sens et *la logique même* de l'énoncé, si bien que la forme métaphorique nous informe sur l'énoncé et le caractérise simultanément par le détail de sa modalité. La métaphore ne serait donc pas simplement un ornement mais une *condition* intrinsèque à la fonction et à la capacité de l'énoncé — nous parlerions aujourd'hui d'une configuration cognitive. Blumenberg consacre les quelques lignes suivantes aux conséquences de la séparation entre l'effet rhétorique et la nature de l'énoncé, afin que nous percevions mieux les distinctions esthétique et philosophique fondamentales qui se jouent dans notre héritage de la métaphore :

Au fond, l'orateur et le poète ne peuvent rien dire qui ne puisse également être représenté de manière théorique et conceptuelle ; dans leur cas, ce n'est pas le « quoi » mais uniquement le « comment » qui est spécifique. Car la possibilité et la puissance de la persuasion étaient une des expériences élémentaires de la vie de la cité antique, à ce point élémentaire que dans le *Timée*, Platon pouvait présenter la phase décisive de sa cosmogonie mythique comme un acte rhétorique, destiné à « convaincre » *Anankè*. L'importance que revêtait la rhétorique, importance que nous avons du mal à mesurer aujourd'hui, explique à quel point il était décisif pour la philosophie d'interpréter le pouvoir de persuasion comme une « qualité » de la vérité elle-même et de ne voir dans la rhétorique et ses moyens que l'accomplissement correct et le renforcement de cette qualité.³²⁵

Le rôle de la métaphore est certes ornemental dans une relative mesure, de même que les images platoniciennes déployées dans la cosmogonie du *Timée* embellissent le mythe, mais il a surtout partie liée avec l'essence de la valeur de l'efficacité (ici vis-à-vis de la vérité) que ce mythe véhicule. Dès lors, la métaphore procède d'une logique plus agonale qu'analytique : elle accumule, et synthétise par cette puissance d'accumulation, déployant la multiplicité des significations possibles jusqu'à devenir une structure complexe et hautement stratifiée (que nous appellerons « mythème »).

Il s'agit de comprendre comment peut s'élaborer la distinction entre un simple personnage littéraire (Faust) et un personnage support de mythe (le mythe de Faust). Car voilà bien l'intérêt de la démarche de Blumenberg dans sa définition du concept de la « métaphore absolue » : le

325 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2006, pp. 8-9. Notons que « Anankè » est le nom grec de ce que les romains appelaient le « fatum », ou destin.

personnage littéraire devient l'ancrage d'une structure de sens première sur laquelle une série de systèmes pourra être greffée. Ces systèmes montés en série communiquent entre eux en générant du sens par la dynamique qui leur permet d'aller des uns aux autres, et par la multiplicité des greffes de poétisations. Dès lors, la mobilité même du sens (symbole) à l'intérieur des variations (poétisation) de la structure (mythème) produit des réseaux signifiants efficaces et dynamiques (cadre mythique) assimilables à une hyperstructure : le mythe.

Le mythe est valable et performant aussitôt que l'hyperstructure est homogène et *efficace* en tant que chaque série de système propose des *valences* équivalentes pour chaque unité du réseau signifiant. L'exemple de cette proposition pourrait bien être les différents ouvrages littéraires (chacun étant une « *série de systèmes* » autonome) à l'intérieur du mythe de Faust (regroupant l'hyperstructure).

Lorsque Blumenberg définit la fonction de la métaphore *vis-à-vis* de l'Idée (puisque la « métaphorique » est, en un sens, attribut et fonction de l'Idée dans le rapport à l'*expressivité* du concept qui permet de cheminer jusqu'à elle), le philosophe s'appuie directement sur la définition de Kant que nous avons déjà citée. Une « Idée » se définirait autant par le sens de son contenu que par la nécessité de sa forme, car l'un est le caractère performatif de ce dont l'autre est le contenu :

Kant reprend ici sa thèse fondamentale que seules les intuitions sont susceptibles de donner aux concepts leur réalité. Dans le cas des concepts empiriques, cela se fait par des exemples, dans le cas des concepts purs de l'entendement par des schèmes et dans le cas des concepts purs de la raison (« les Idées »), pour lesquels on ne peut se procurer aucune intuition adéquate, cela se fait par le truchement d'une représentation, qui n'a de commun avec ce que l'on veut dire que la « *forme de la réflexion* » mais rien de matériel. [...] Kant appelle « caractéristiques » les expressions thétiques qui opèrent comme de simples « *moyens de reproduction* », alors que ses « symboles » recouvrent très exactement l'emploi de « métaphore » qui continue à être pratiqué ici, ainsi que le montre clairement le choix de paradigme de Kant, parmi lesquels figure également le *pratum ridet* de Quintilien. Nous retrouvons ici notre « métaphore absolue » comme « transfert de la réflexion sur un objet de l'intuition ou tout autre concept, auquel une intuition ne peut jamais correspondre directement ».³²⁶

326 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2006, p. 11.

Le *pratum ridet* (« *la prairie est riante* »³²⁷ en latin) de Quintilien évoqué par Blumenberg est un exemple canonique de métaphore médiévale, et l'un des paradigmes qui soutiennent la définition kantienne de la notion de « symbole ». On est en présence d'une métaphore puisque « *le rire, propre de l'homme, est "transféré" à la nature* ». Ce principe de mise en équivalence des supports de l'attribut, selon laquelle ici l'homme et la nature peuvent rire de la même façon, est extensible à un usage littéraire extratextuel. Le « transfert » d'une capacité de l'homme à une prairie appelle le transfert à la totalité de la nature et Blumenberg propose que ce glissement, celui d'un « symbole » pour Kant, c'est-à-dire le « *transfert de la réflexion sur un objet de l'intuition ou tout autre concept, auquel une intuition ne peut jamais correspondre directement* », soit isolé afin de le rendre manipulable. Le pas jusqu'à la « métaphore absolue », dès lors, n'est guère difficile à envisager. La métaphore a le double mérite de pouvoir être le contenu rhétorique d'une Idée (ce qui est contenu, par la condition formelle de la rhétorique, dans la singularité d'une Idée), mais aussi de déborder cette seule Idée, c'est-à-dire d'être favorable à l'accumulation d'un sens qui puisse dépasser l'univocité du concept (c'est-à-dire de faire un contenant de cette condition formelle de la rhétorique) ; le statut rhétorique d'une métaphore ainsi surchargée du nuage des analogies et des significations cumulatives passe de l'unité à la structure, de la forme à la plurivalence des implications de fonds.

[...] Une analyse doit avoir pour objectif d'identifier « l'embarras » logique auquel la métaphore se substitue, et une telle aporie se manifeste précisément de la manière la plus explicite là où elle n'est théoriquement pas « permise ».³²⁸

La métaphore, comme unité minimale d'un comportement épistémologique et esthétique — la *métaphorologique* —, permettrait d'accéder aux modes de transfert d'une lisibilité du monde à l'autre. Ainsi l'observation minutieuse des variations poétiques d'une unité minimale permettrait de saisir les impératifs ontogénétiques qui ont présidé à ce transfert. Voilà l'un des motifs fondamentaux qui conduisit sans doute à la caractérisation de la littéarité de Faust sous le régime du mythe. Le fait que tous ces textes partagent un même personnage n'est absolument pas suffisant, et pour cause, par exemple, puisque le Faust de Boulgakov s'appelle « Le Maître » – à moins que l'on n'identifie un Faust par son pacte, auquel cas le Faust de Boulgakov serait Marguerite. Le

327 — Voir René Stella, « Dante et le rire », *Italies*, n° 4, 2000 [en ligne], § 24 : « *Comme on le sait, il est au Moyen Âge un vieil exemple scolaire de metaphora, en latin translatio, métaphore, la plus importante des figures de style comme l'avait caractérisée Quintilien dans son De institutione oratoria, "pratum ridet", la prairie est riante. Dans ce qui fut pour le Moyen Âge l'exemple même de la métaphore, le rire, propre de l'homme, est "transféré" à la nature.* »

328 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2006, p. 9.

Faust de Mann s'appelle Adrian Leverkühn, et ne manipule pas des alambics mais des partitions de musique. Le Faust de Mac Orlan est un vieillard, celui de Pessoa n'est qu'une voix, plusieurs sont inachevés, certains sont héroïques, d'autres, beaucoup plus pathétiques, celui de Valéry est ironique. Tout cela pose alors la question des attributs et des motifs, et celle des supports initiaux et des réceptacles de ces « transferts » de prérogatives, comme le rire passe de l'homme à la nature dans l'exemple de Quintillien. Il faut donc relever l'importance, selon Blumenberg, de l'efficacité de la logique organique du symbole, perpétuée par le transfert de la signification à la fois imaginaire et conceptuelle de la figure de style, de sorte qu'elle puisse prétendre au titre d'une « métaphore absolue », élevant cette logique à l'échelle d'un système.

Il faut aussi examiner les modes de résolution de cet « embarras » dans le mythe, dont l'efficacité de la métaphore tend à valider ou à invalider sa forme de « métaphore absolue ». Il n'est plus seulement question d'une économie de l'effroi, mais aussi, désormais, de la pure intention explicative (spéculative ou déductive) de la lisibilité du monde : ce n'est plus le « quoi » mais le « comment » de la lisibilité du monde qui importe. L'élément structurel plus vaste et plus prépondérant qu'un simple élément résiduel du mythe participe aux investissements de sens qui pourront être faits. Que le pacte soit transposé sur Faust, Marguerite, Walter ou tout autre personnage des différentes occurrences de la littéarité de Faust, par exemple, il garde pour autant sa fonction signifiante et ses implications esthétiques et métaphysiques.

2. Le mythe de Faust comme hyperstructure de sens

a. Cycles et répétitions des structures symboliques

Il semble donc pertinent après analyse de considérer la littéarité de Faust comme une hyperstructure métaphorologique, hyperstructure de sens dont à la fois la pérennité de l'efficacité par-delà les transferts, la performance rhétorique démonstrative, les arguments métaphysiques et le support structurel du *telos* nous encouragent à lui reconnaître le caractère logico-formel associé au mythe. Un *mythos* totalise et coordonne en effet la multiplicité des différents *logos* qui participent de sa stratification fonctionnelle : les métaphores absolues.

Que ces métaphores soient appelées absolues signifie seulement qu'elles résistent à la prétention terminologique, qu'elles ne peuvent pas être résorbées dans de la conceptualité, non pas qu'une métaphore ne puisse pas être remplacée ou plutôt

représentée ou corrigée par une autre métaphore, plus précise. Par conséquent, les métaphores absolues ont elles aussi une *histoire*. Elles ont de l'histoire dans un sens encore plus radical que les concepts, parce que la mutation historique d'une métaphore fait apparaître la métacinétique des horizons de sens et des manières de voir historiquement déterminées à l'intérieur desquels les concepts connaissent des modifications. Par ce rapport d'implication, la relation de la métaphorologie à l'histoire des concepts se définit (au sens terminologique étroit) comme une relation d'auxiliarité : la métaphorologie cherche à atteindre les soubassements de la pensée, le bouillon de culture des cristallisations systématiques, mais elle entend également faire prendre conscience avec quelle « audace » l'esprit s'anticipe lui-même dans ses images et comment dans l'audace de la conjecture s'ébauche son histoire.³²⁹

L'observation de l'évolution historique des métaphores absolues est elle-même génératrice de sens, indépendamment de la structure de sens portée par la métaphore elle-même. Ses déplacements, le motif de son activité, pour ainsi dire, le carburant de son dynamisme sont autant de significations disponibles et dont l'interprétation permet d'affiner notre perception d'un phénomène — ici, dans le cas du diable comme *champ d'une métaphorologique* qui serait autonome, en soi : l'activité cyclique de l'adéquation-inadéquation entre un cosmos et un télos. Dans le cas du mythe de Faust, on s'intéresse spécifiquement au principe d'ambivalence, l'un des aspects constitutifs du personnage central, qui *active* les transferts cosmo-téléologiques. En nous penchant ainsi sur la valeur historicisée de motifs qui seraient essentiels pour lier la mythodynamie de Faust au principe d'ambivalence, nous pourrions peut-être percevoir comment s'est ou se serait lentement élaborée cette *activité* de Faust vis-à-vis de l'évolution de l'histoire. Ainsi parviendrions-nous peut-être à saisir en quoi le mythe de Faust a-t-il permis d'utiliser le lien au diable pour devenir le signifiant ou la désignation d'une anomalie systémique dans la structure des modes de représentation du monde — ou *lisibilité du monde*, pour employer strictement le vocabulaire de Blumenberg. Dans les lignes de ses *Paradigmes* que nous venons de citer, il nous livre un trait important de l'originalité de sa proposition : l'examen des conditions de formation et de mutation de l'intelligibilité du monde nous permet de saisir non plus la représentation du monde mais les impératifs auxquels répondent les variations et les singularités de cette représentation. La saisie du principe d'ambivalence ne constitue pas une originalité propre à notre recherche, et la logique d'un cycle entre l'angoisse et la liberté dans la structure téléologique est un topos chrétien tout à fait admis. Que l'on choisisse d'associer l'angoisse à la figure d'un Dieu strict ou, à l'inverse, que l'on choisisse de la considérer comme produit de la perte ; que l'on choisisse d'associer la liberté à la plénitude de l'espérance,

329 — BLUMENBERG, *Ibid.*, pp. 12-13.

ou, là encore, qu'on l'entende comme la liberté d'agir hors des préceptes de l'alliance. Dans les deux cas, angoisse et liberté sont les opposés simultanés d'une construction en chiasme des perspectives du *telos* chrétien.

Une certaine théorie littéraire procéda, vis-à-vis du courant particulier du romantisme noir, à l'analyse des procédés esthétiques sous le régime d'un cycle, entre morbidité (que l'on pourrait rapprocher de l'angoisse) et vitalité (que l'on pourrait rapprocher de la liberté) et dont on pourrait encore faire un rapprochement simultané en chiasme. Parmi d'autres définitions possibles pour la caractérisation du couple dynamique romantique-classique, et à partir de ce qu'en écrivit Goethe, Praz propose de construire l'acception de ces deux idées sur une opposition réunifiante. De deux principes organique antagonistes, la morbidité et la vitalité, ou encore à partir des dimensions contraires de la réception d'une œuvre, Praz propose une synthèse de phénomènes contradictoires qui, dès lors, doivent être considérés comme une unité dynamique, comme de simples étapes d'un processus plus fonctionnel. À notre sens, la démonstration de Praz a œuvré à rendre le paysage théorique favorable à une idée telle que la mythodynamie comme l'une des bases de la mobilité de l'économie cosmo-téléologique.

Ainsi étendus, les termes *classiques* et *romantiques* finissent par signifier respectivement équilibre et interruption d'équilibre et par se rapprocher de la définition de Goethe : « J'appelle classique ce qui est sain, et romantique ce qui est malade », où, d'une part, on voit l'état de sérénité de la personne qui n'a pas conscience de sa santé du seul fait qu'elle est bonne et, de l'autre, l'état de fermentation et de souffrance du fiévreux qui lutte pour surmonter sa maladie, c'est-à-dire pour atteindre un nouvel équilibre. Une pareille extension des termes est d'une utilité plus apparente que réelle, car les termes, ainsi généralisés, ne peuvent finir que par s'identifier, l'un avec le moment passionnel, pratique et matériel de l'art, l'autre avec le moment théorique et synthétique, où la matière se change en forme (Croce), et perdre ainsi toute valeur de catégories historiques, pour indiquer ce qui se passe universellement dans chaque artiste.³³⁰

Considérons par exemple la férocité morbide comme une ivresse de la créativité : le romantisme lyrique a produit des œuvres qui déployaient la désespérance, la destruction, l'oubli et la mort et, cependant, qui étaient aussi très riches de sens, et qui sont devenues les sources d'une longue postérité³³¹. Nous voyons d'ailleurs grâce à Praz qu'il existe au moins deux traditions internes au

330 — PRAZ, *La Chair, la mort et le diable. Le romantisme noir*, Paris, Gallimard, 1977, p. 31.

331 — Que l'on songe seulement, par exemple, aux *Chants de Maldoror* (1869), du poète Isidore Ducasse, alias le Comte de Lautréamont, ou, pour le genre romanesque, au *Désespéré* (1887) de Léon Bloy. Ces deux œuvres illustrent admirablement le contre-pied fertile d'une littérature de la morbidité.

mythe de Faust, que l'on retrouve dans chacun des trois âges majeurs de sa littérature, une que nous dirons classique, et l'autre romantique, et nous les caractériserons à partir de leur lien aux modes apocalyptique de représentation et d'interrogation de la lisibilité du monde. Pour le moment, considérons simplement que le pivot des deux définitions dérive d'un seul principe : la notion d'équilibre. La « crise » romantique est une « interruption de l'équilibre », où cet « équilibre » correspond au classicisme. La fermentation et la fièvre sont deux signes d'une grande activité, d'un *déplacement* des paramètres de santé : ce que nous considérons pour notre étude sous le mode la mobilité à l'intérieur de la dynamique du principe d'ambivalence. Les termes de *romantisme* et de *classicisme* alternent donc des variations de l'état de santé ou, pour filer notre analogie, du *mouvement intérieur* dans la conscience que se fait l'individu de lui-même à l'intérieur du cadre téléologique qui est celui de la lisibilité opérationnelle du monde.

b. Exposition de la littérature du mythe de Faust

La théologie scientifique de la démonologie et la littérature diabolique apparaissent autour du premier tiers du XII^e siècle, mais le pacte avec le diable et l'intensification narrative, ou « littérature » de la figure mythique du diable, trouve probablement l'essentiel de sa forme et de son fonds littéraire dans la structure du mythe de Faust. Personnage littéraire en relation récurrente au double vertige du principe d'ambivalence, Faust est un docteur ayant quelques affinités avec les pratiques magiques de son époque (alchimie, astrologie, philosophie, médecine, etc.), c'est-à-dire avec la limite humaine du savoir de cette époque. Le terme « docteur » est décisif en ce qu'il signifie que le personnage est parvenu au plus haut degré théorique de la connaissance, au plus haut degré de la pyramide du savoir tel que les spécialistes du savoir, les universités, l'ont établi. Frustré par l'épreuve de cette limite, car, du sommet, ne parvenant pas à voir suffisamment loin et profondément, ce personnage finit par recourir à la seule force interdite qui puisse servir d'alternative au cadre limite de l'ordre du créé, le diable. La finitude de la connaissance humaine s'imposant à l'homme dans la lisibilité d'un monde infiniment plus vaste, et régi par l'ordre de la conscience infinie de Dieu, le docteur Faust en appelle à une autre créature finie, mais qui a goûté à l'infinitude, et tente de contourner l'impasse épistémologique et ontologique du monde. Le mythe de Faust passe donc pour être le mythe du décodage des mystères et de l'initiation aux plus secrets axiomes de la science. Fort de la connaissance — interdite — des modes de convocation de cette force exceptionnellement isolée dans l'ordre du créé, le docteur invoque le diable et vise à dépasser la limite naturelle de l'homme, afin de convoiter une puissance supérieure à celle qui définit sa

place dans l'ordre du créé. Au fond, Faust agit en répétition et en poétisation de la tentation néotestamentaire : il recherche le statut divin que Jésus a décliné³³² afin de déborder cette frustration qui lui échoit pour tout salaire de sa quête d'absolu. Naturellement, cela n'est pas sans prix et la réputation de Faust tient à ce qu'il a « vendu son âme au diable », si bien qu'il est damné. En outre, Faust est l'homme qui permet au diable de « passer » dans le genre humain et de personnifier même la frontière entre l'ordre divin et l'extérieur du monde.

André Dabezies consacra toute sa vie de chercheur en littérature comparée à l'étude minutieuse du phénomène du mythe de Faust et organisa ses différents découpages au travers de quatre catalogues successivement parus en 1967, 1972, 1999 et 2015. Le classement de la textualité du mythe de Faust selon Dabezies, auquel nous souscrivons sans réserve, s'articule autour de six principales versions qui se déploient selon trois « âges » : le Faust dit « primitif » avec le *livre populaire* allemand du XVI^e siècle, c'est-à-dire le « *Volksbuch* » (1587) et sa reprise immédiate par le poète anglais Christopher Marlowe (1589) ; le Faust dit « romantique » avec les deux volumes du Faust de Friedrich Maximilian Klinger (1791 et 1794) et ceux de Johan Wolfgang von Goethe (1808 et 1832) ; et le Faust dit « moderne » avec les interprétations de Thomas Mann (1947) et de Mikhaïl A. Boulgakov (1940). Faisons une rapide remarque sur les cultures concernées par ces différents auteurs. En effet, outre Malowe qui est un dramaturge élisabéthain, tous les auteurs de la tradition principale de Faust ont quelque chose à voir avec l'Allemagne et la Russie. Klinger vivait certes en Allemagne mais son épouse était russe et il vivait non loin de la frontière. Ainsi observons-nous deux lignes, deux *sensibilités* dans ces trois âges : *Volksbuch*-Goethe-Mann, du côté de la dimension « classique » de Praz ; Marlowe-Klinger-Boulgakov, du côté de la dimension « romantique » de Praz. Cette nuance s'explique assez bien par le fait que les œuvres du versant classique des âges du mythe de Faust sont tournées vers l'avenir, la démonstration et le performatif, c'est-à-dire vers la liberté du principe d'ambivalence, tandis que les œuvres du versant romantique font état d'une fièvre, d'une critique, et l'angoisse, même magnifiée, y étend son règne. Ce sont des considérations que nous vérifierons au fil des lectures, mais nuançons déjà notre propos en refusant toute appréciation tranchée : si « classique » et rayonnant qu'il soit, le *Dokteur Faustus* témoigne d'une angoisse poignante vis-à-vis de l'avenir d'une Allemagne écrasée par le nazisme, et si « romantique » que soit le chef-d'œuvre de Boulgakov, la liberté de ton et l'ironie, même tristes, de son texte témoignent du talent de dramaturge du romancier, si bien que l'on y peut admirer, aussi, le

332 — Voir *supra*, p. 118, glose de Lc 4,1-13, « *Jésus victorieux dans la tentation* », TOB, p. 2227, comparer l'épisode correspondant de Mt 4,1-11.

caractère performatif et démonstratif du séjour de Woland et de sa suite chez les moscovites de l'URSS stalinienne.

Outre ces six occurrences littéraires homogènes du mythe de Faust, il existe une tradition secondaire directe (se revendiquant « Faust ») extraordinairement proluxe dès le début du XX^e siècle, dans laquelle se sont essayés des auteurs tels que Fernando Pessoa³³³ au Portugal, Paul Valéry³³⁴, Pierre Mac Orlan³³⁵ et Louis Calaferte³³⁶ en France, Klaus Mann³³⁷, le fils de Thomas, ou encore Lawrence Lee³³⁸ aux États-Unis. Nous n'écrivons pas que ces auteurs se sont essayés par mépris ou par un quelconque jugement de valeur, mais parce que nombre d'entre eux furent des œuvres laissées suspendues (c'est le cas de Valery et Pessoa, par exemple), ou n'ont pas connu le même retentissement exégétique. En outre, Faust connaît une postérité qui ne se contente pas de la littérature et on le rencontre aussi à l'opéra (avec Gounod, 1859, ou Berlioz, 1846, par exemple) ou même au cinéma (Murnau), et des versions très récentes, comme le film de Sokourov paru en 2011, récompensé par le Lion d'or à la 68^e Mostra de Venise. Dresser un catalogue de ces différentes traditions a mobilisé André Dabezies toute sa vie et cette très rapide présentation transversale ne saurait être un exposé exhaustif, ce qui, du reste, eu égard à nos objectifs et à la grande prolixité du motif, ne peut nous occuper plus longuement ici.

3. La démarche d'André Dabezies

a. Entre littérature comparée et analyse du mythe

Tâchons simplement d'exposer la particularité de la démarche des catalogues Dabezies, et d'expliquer pourquoi nous travaillons essentiellement à partir de deux d'entre eux, les catalogues 1972 et 2015. Pour ce faire, suivons rapidement l'enquête d'un « Faust historique ». En quoi, par quoi et comment cet alchimiste (ou magicien, nécromant, etc.) a-t-il motivé une telle postérité ? Jean-Louis Backès évoque un Faust historique lorsqu'il présente son édition qui réunit dans un même corpus les deux occurrences du Faust primitif :

333 — *Faust, tragédie subjective* [1908-1921], Paris, Christian Bourgois, 1990.

334 — « *Mon Faust* » [1946], Paris, *Œuvres II*, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1960.

335 — *Marguerite de la nuit* [1925], Paris, Grasset, 2011.

336 — *Maître Faust*, Paris, Gallimard, 2000.

337 — *Mephisto* [1936], Paris, Grasset, 1993.

338 — *The american as Faust*, Pittsburgh, Boxwood, 1965.

Jean Trithème, abbé du monastère Saint-Jacques de Wuzbourg, a connu le vrai Faust. Il en parle sans sympathie dans une lettre à un savant de ses relations, lettre dont on trouvera la traduction française dans le précieux livre qu'André Dabezies a consacré au *Mythe de Faust*. Trithème cite les paroles du personnage lui-même, qui, s'il faut l'en croire, se donnait pour *magister secundus, chiromanticus, aeromanticus, pyromanticus, in hydra arte secundus*.³³⁹

Backès fait ici référence au catalogue Dabezies 1972, que nous citons ci-après. Mais, déjà, un Faust qui « *ne s'appelle pas Johannes* » a donc existé, qui a « *parcouru l'Allemagne* ».

De tous les documents, on peut donc inférer que Faust, né vers 1480 à Knittlingen (Wurtemberg), mort probablement à Staufen vers 1540, a mené une vie assez voyageuse, parcourant tout le centre de l'Allemagne de Wittenberg à Cologne, surtout la Franconie et la Hesse, Nuremberg, Bamberg, Ingolstadt, Würzburg, Gelnhausen, etc. En revanche, ses études de magie à Cracovie, un voyage à Paris, semblent plutôt relever de l'amplification légendaire ultérieure. Charlatan beaucoup plus qu'homme de science, semble-t-il, mais beau parleur et astucieux, avec au moins quelques connaissances de l'astrologie et de la lanterne magique. De magie il n'est question que dans les vantardises de Faust et aucun de ces documents primitifs ne cite de miracles ou de faits qui prouveraient chez lui les pouvoirs extraordinaires dont il se vante. On peut lui supposer, visible jusque dans le mépris des lettrés, un certain succès auprès du peuple, mais il faut se garder de projeter sur le personnage historique l'intérêt suscité plus tard par sa légende. De même, si Tritheim mentionne chez Faust quelques hâbleries colorées d'humanisme, les lettrés ne le reconnaissent pas comme un des leurs et aucun document de son vivant ne témoigne qu'il ait réellement participé aux grands mouvements intellectuels ou aux luttes religieuses de son époque. On a voulu naguère voir en lui l'incarnation même de l'esprit allemand dans la fièvre et l'instabilité du XVI^e siècle, plus récemment le symbole de l'intellectuel progressiste, prenant parti pour le peuple et pour la science contre l'Église et les autorités : au regard des documents de l'époque, tout ceci apparaît comme une efflorescence moderne : c'est notre légende de Faust. Son histoire à lui est plus mince, plus chargée de points d'interrogation que de certitudes...³⁴⁰

Si l'historicité d'un homme ayant vécu sous ce nom n'est pas discutable, et s'il est également probable qu'il ait eu pour activités des prétentions voisines de ce que nous regroupons aujourd'hui sous le nom de l'alchimie, des arts secrets et de la magie, alliant une connaissance littéraire à un esprit de charlatanisme, Dabezies invite à se garder de calquer sur ce support tout indiqué les

339 — BACKÈS, « Préface », dans Jean-Louis Backès, *L'Histoire de Faustus suivie de La Tragédie de Faustus par Christopher Marlowe*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001, p. 7.

340 — DABEZIES, *Le Mythe de Faust*, Paris, Armand Colin, 1972, pp. 11-12.

fantasmes d'une lecture trop contemporaine de ce personnage placé à la charnière entre les XV^e et XVI^e siècle. Le personnage historique de Faust est probablement moins intéressant pour nous que ne le sont les versions successives de sa légende. Nous risquerions d'interroger l'historicité du personnage à l'aune de ce que nous y cherchons et, une fois encore, il faut nous méfier des déductions dont les résultats seraient spectaculairement favorables aux hypothèses à partir desquelles nous interrogeons tout matériau de la connaissance. L'individu, l'être humain à l'origine de la figure de Faust ne peut plus être perçu, aujourd'hui, autrement qu'à partir de ce que l'on sait de la légende et du type de structure mythique qui s'est greffé sur elle.

En se départant de tout préjugé, de toute attente, et en formulant une hypothèse neutre qu'une problématique intransigeante met en système, le lecteur attentif diminue significativement les risques d'être pris au piège par ses propres intuitions. Ce détachement face aux implications affectives et métaphysiques des résultats de l'enquête permet de saisir un objet au plus près de sa nudité dialectique. Nous suivons cette règle instaurée par André Dabezies dès les prémices de son travail de 1972 sur le mythe de Faust. L'exemple du *Faust* de 1926 par le cinéaste Murnau est à cet égard tout à fait édifiant : le réalisateur inaugure son film par la seconde scène d'exposition du premier *Faust* de Goethe, qui choisit lui-même de partir d'un pari revisitant celui du diable et de Dieu autour du personnage de Job. Dans l'épisode vétérotestamentaire consacré à *Job*, en effet, Dieu désigne l'homme qui nourrit le plus sa fierté de créateur, et le diable se propose donc de l'éprouver, induisant qu'il est plus facile d'être un croyant fidèle et dévoué dans le bonheur que face au malheur. En somme, et dans la perspective qui est la nôtre, le diable propose à Dieu de soumettre Job, modèle de la bonne façon de croire, au principe d'ambivalence.

⁶Le jour advint où les Fils de Dieu se rendaient à l'audience du SEIGNEUR. L'Adversaire vint aussi parmi eux. ⁷Le SEIGNEUR dit à l'Adversaire : « D'où viens-tu ? » — « De parcourir la terre, répondit-il, et d'y rôder. » ⁸Et le SEIGNEUR lui demanda : « As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'a pas son pareil sur terre. C'est un homme intègre et droit qui craint Dieu et s'écarte du mal. » ⁹Mais l'Adversaire répliqua au SEIGNEUR : « Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? ¹⁰Ne l'as-tu pas protégé d'un enclos, lui, sa maison et tout ce qu'il possède ? Tu as béni ses entreprises, et ses troupeaux pullulent dans le pays. ¹¹Mais veille étendre ta main et touche à tout ce qu'il possède. Je parie qu'il te maudira en face ! » ¹²Alors le Seigneur dit à l'Adversaire : « Soit ! Tous ses biens sont en ton pouvoir. Evite simplement de porter la main sur lui. » Et l'Adversaire se retira de la présence du Seigneur.³⁴¹

Chez Murnau³⁴², cette fois, le pari est inversé puisqu'il n'est plus question d'accabler le pécheur (Job), mais de lui donner l'opportunité de désobéir à l'ordre naturel en dépassant sa condition par le biais du diable. En s'inspirant des éléments déjà distillés chez Goethe (le *Faust I* débute, outre le rapide dialogue sur le théâtre, par une confrontation entre le Seigneur et Méphistophélès³⁴³), Murnau produit un récit hybride, tant sur le plan technique (cinéma muet, marionnettes et costumes baroques ou excessifs, références romantiques à l'ère du modernisme) que sur le plan narratif (Job, Prométhée, Faust) et traduit les préoccupations d'une époque au travers d'une appropriation du mythe de Faust³⁴⁴. L'activité de la poétisation se traduit chez Murnau par une déqualification presque théologique de la place de Faust dans l'ordre cosmique, et désigne les lignes de l'actualisation téléologique nécessaire dès les premières minutes du film : l'homme de 1926 est le pari entre bien et mal, entre Dieu et diable. Gageons avec Dabezies qu'une telle intensification cosmo-téléologique soit le cas de chaque saisie du mythe de Faust, quel que soit le médium concerné.

L'histoire littéraire du mythe, plus complexe et plus foisonnante qu'on ne le croirait d'abord, englobe tous ces arrière-plans. C'est pourquoi une longue analyse diachronique est nécessaire pour établir un itinéraire du mythe, aussi précis et complet que possible, et dégager peu à peu des faits une structure ou un ensemble de structures dont nous reprendrons ensuite l'analyse.³⁴⁵

Pour ce qui nous préoccupe, la qualité textuelle (qu'elle soit littéraire, cinématographique, théâtrale, musicale, etc.) prend donc le pas sur les enjeux historiques du personnage qu'aurait pu être un « Faust véritable ». Si vague et confus soit-il, le Faust historique est déjà caractérisé par les schèmes ordinairement associés au Faust textuel, de sorte que nous pouvons garder de lui sa place d'homme de sciences, expérimentales, spéculatives et pratiques, d'homme voyageant au cœur allemand d'une Europe dont les systèmes paradigmatiques arrivaient à l'épuisement, dans et pour laquelle il aurait pu faire figure d'archétype, cristallisant en lui beaucoup des singularités ontologiques de la quête du savoir qui est désormais celle qui s'attache à sa figure mythique. Rappelons que le mode symbolique permet d'après Blumenberg de mobiliser la signification d'un événement ou d'un

342 — En cela, Murnau extrapole ce qui se trouve déjà dans la tradition goethéenne.

343 — GÖTTE, « Prologue au ciel » in *op. cit.*, pp. 31-34.

344 — À propos de la particularité du *Faust* de Murnau dans l'histoire du cinéma, et de ses principes fondateurs du cinéma classique puis moderne, lire RHOMER, *L'organisation de l'espace dans le « Faust » de Murnau*, Paris, Union Générale d'Édition, 1977.

345 — DABEZIES, *Le Mythe de Faust*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 6.

comportement, sans la charge structurellement dépendante du *pathos* de l'acte en question. Le réseau symbolique donne à voir le résidu signifiant de l'économie du principe d'ambivalence (où l'on suppose qu'angoisse et liberté fonctionnent au centre de l'économie de l'effroi), de sorte que l'on puisse interpréter tout symbole comme le produit d'une structure causale. On peut savoir qu'une tempête est passée en observant les traces de pluie, les arbres arrachés mais, une fois que les hommes ont masqué ou assimilé les signes de la tempête, on ne peut guère voir plus loin que ces masques et ces assimilations. Alors ces pansements sur le paysage fonctionnent comme des critères signifiants détachés du caractère performatif de l'acte dont ils symbolisent pourtant la puissance connue. Nous pourrions envisager de lire le mythe de Faust avec un regard analytique semblable : chaque étape de sa structure, chaque variation, chaque ornement rhétorique procède du passage d'une tempête cosmo-téléologique dans la strate de l'histoire qui vit s'épanouir sa littérarité. Le rhizome³⁴⁶ passe d'une étape à l'autre à l'intérieur des structures de sens complexes, ou mythèmes, et chaque surgissement prend une forme originale quoique de même nature. On a donc une *variation du même*, et chacune de ses occurrences correspond à autant d'instantants dans l'histoire et non à des événements isolés. De même chaque mythème fonctionne en soi comme symbolisation d'une réponse spécifique à un traumatisme ou une crise qui seraient particuliers. Ainsi l'Europe de la Renaissance était-elle sujette au besoin de convertir, par la symbolisation, les traumatismes béants laissés par plusieurs tempêtes — parmi elles et sans doute pas des moindres, les guerres de religions.

Le Faust historique – un homme doué de connaissances plus ou moins vastes sur le plan scientifique, médical et psychologique – se trouve ainsi transfiguré en magicien et sorcier, sans que s'efface, cependant, l'aspect de lutte pour la connaissance scientifique et philosophique, qui caractérise les besoins de l'homme au seizième siècle. Nous sommes arrivés, dès lors, au dernier palier avant l'apparition du Livre de Faust. La nouvelle transformation du personnage – transformation due à des influences réformatrices – doit être considérée dans le contexte de la naissance de ce livre. À ce propos, il convient de souligner un point d'histoire : l'évolution continue qui nous fait passer de la figure historique de Faust et de son existence effective à sa représentation déjà légendaire dans le Livre de Faust se déroule parallèlement aux modifications sociales de l'époque, c'est-à-dire au processus s'accomplissant entre l'éruption révolutionnaire du début du seizième

346 — Le terme « rhizome » est ici entendu comme l'image de la racine qui court sous la terre et peut surgir plus loin, sous la forme d'une résurgence d'un autre individu à partir même organisme (arbre), en un endroit inattendu. Mais il réfère évidemment, aussi, à l'usage qu'en font Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Rhizome*, Paris, Minuit, 1976, repris dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991 ; mais aussi largement étudié et développé par Jean-Clet Martin, *Deleuze*, Paris, Éditions de L'éclat, 2012, et plusieurs de ses ouvrages sur Deleuze et la science-fiction ou le néoplatonisme, comme *Plurivers, Essai sur la fin du monde*, Paris, PUF, 2010 et le plus récent encore *Multiplacités*, Paris, Kimé, 2018.

siècle, et la nouvelle phase de répression, de plus en plus sévère, qui se fait sentir après 1525-1526. Dans ce contexte, le personnage de Faust intéresse les hommes du siècle de la Réforme, dans la mesure où il incarne de façon très directe toute la problématique qui les préoccupe.³⁴⁷

Nous identifions tout au long de notre étude ce que Hans Henning appelle ici le « Livre de Faust » ou « Faust-Buch » par le titre de *Volksbuch*, c'est-à-dire le « livre du peuple », qui est entendu comme étant, depuis, le nom canonique de la toute première occurrence littéraire fixe du mythe de Faust. Il semble donc que, moins de trente ans après la mort du personnage historique, la chronique ait déjà commencé à broder les thèmes d'une légende dont les ornements allaient perdurer jusqu'à nos jours. Nous constatons donc à quel point l'historicité fondamentale de « l'homme Faust » est moins signifiante que les strates politiques, déjà littéraires et proto-mythiques, ainsi que la somme des enjeux que nous associerions à la problématique du *télos*, qui sont cristallisés autour du personnage. Il est fort possible que son essor doive beaucoup à la Réforme qui *divise* le christianisme romain en deux branches (Protestantisme et Catholicisme), ou encore au rapport de l'homme du seizième siècle à la connaissance, par l'essor des mathématiques comme méthode (qui entraîne un raisonnement par hypothèse ou par « calcul », et non plus seulement « spéculatif »). Il nous faut laisser l'homme au second plan de nos interrogations, comme nous y invite Jean-Yves Masson pour introduire les actes d'un colloque de 2001, *Faust ou la mélancolie du savoir*. Ce titre cristallise la plupart des enjeux romantiques que le personnage historico-littéraire de Faust suppose dès ses premières illustrations en littérature, et soutient la structure par laquelle nous proposons de comprendre l'efficience de la simultanéité duale au cœur du principe d'ambivalence :

Authentique savant, ou farceur diabolique ? Dès lors que la littérature s'empare du personnage et que le travail du mythe efface, sans doute à jamais, le souvenir du Faust historique (quel que soit l'intérêt des questions sur ce qu'il fut), il semble qu'il ne soit plus nécessaire de choisir entre les deux aspects du personnage.³⁴⁸

Qu'il se soit agi du banquier Johan Fust qui aurait prêté de l'argent à Gutenberg pour l'aider à développer son invention, récupérant les bénéfices de l'imprimerie lors de la ruine de l'imprimeur, ou bien d'un homme dont le nom aurait signifié « poing » ou « force » en allemand, ou encore qu'il

347 — HENNING, « La trilogie de Faust au seizième siècle et ses suites jusqu'à l'époque de Goethe » dans Antoine Faivre et Frédéric Tristan (dir.), *Faust*, Paris, Albin Michel, 1977, pp. 13-14.

348 — MASSON, « Introduction » à Jean-Yves Masson (dir.), *Faust ou la mélancolie du savoir*, Paris, Desjonquères, 2003, p. 9.

servît de prête-nom à l'intronisation légendaire de son contemporain Paracelse, médecin, physicien, sujet de bien des légendes et bien des traditions ésotériques, le personnage historique de Faust est quoi qu'il en soit intimement impliqué dans la littérarité d'un « mythe » :

Si la fonction des grands mythes est de révéler l'origine, la nature et les fins dernières de notre univers et de notre histoire, celle des mythes dits « littéraires », moins totalisante sur le plan métaphysique, apparaît cependant aussi révélatrice de nos cultures et de nos civilisations.

Un mythe littéraire naît, connaît un apogée, se transforme puis disparaît. Il correspond à quelques interrogations fondamentales dont la nature nous permet de saisir les aspirations d'une époque ou d'une société. Le mythe de Faust, comme ceux de Tristan et Yseult ou de Don Juan, portent l'empreinte de quelques-uns des grands archétypes dont se nourrit le mental collectif. Faust, homme de la Renaissance, cristallise ainsi certaines aspirations de l'homme occidental à l'aurore des temps modernes ; mais la transformation de ce mythe, jusqu'à Oswald Spengler et Thomas Mann, aboutit à la représentation de l'« homme faustien » en qui on veut souvent voir, aujourd'hui, le symbole de l'homme du vingtième siècle.³⁴⁹

S'il est pour nous plus simple aujourd'hui de nuancer ce propos, c'est sans doute que les progrès de l'analyse philosophique de textes littéraires a permis l'usage d'outils jusqu'alors cantonnés à d'autres disciplines, dont, par exemple, l'herméneutique ou la phénoménologie de la connaissance. Le compartimentage peut-être rigide qui a longtemps séparé les eaux de différentes disciplines pourtant formellement proches résiste moins, aujourd'hui, qu'il ne déterminait au siècle dernier. Le refus catégorique d'étudier les formes littéraires d'un mythe à partir d'outils issus du néokantisme paraîtrait aujourd'hui difficilement tenable au sein d'un débat, tant les questions soulevées sont proches et procèdent toutes des réflexes noétiques humains pour la connaissance de l'être. Nous avons déjà confronté cette façon de percevoir le mythe, qui nous paraît constituer une inversion de la cause et de la conséquence, ou une substitution de la question par la réponse, à la pratique rigoureuse d'une analyse phénoménologique de l'activité de l'esprit. Pour autant, et les auteurs l'écrivent tout à fait clairement, ils « veulent » voir le sens de la représentation, alors même qu'ils oublient d'interroger le sens et se précipitent dans la représentation qui est la leur. L'image se substitue à ce qui est imagé, et la carte devenant le territoire, le texte n'est plus étudié pour l'historicité de ses significations mais est réduit à ses facultés signifiantes *contemporaines* à sa lecture. Un tel réflexe est tout à fait légitime dans le cadre d'une lecture personnelle, mais nous

349 —FAIVRE & TRISTAN, « Avant-propos » à *op. cit.*, p. 9.

pourrions nous étonner d'une lecture si peu objective dans le cadre d'une saisie universitaire du mythe de Faust — comme de tout mythe. L'image, au sens rhétorique comme au sens du contenu, c'est-à-dire au sens de ses implications et du fonds herméneutique que recouvre son imagerie (de la carte, par exemple, l'histoire de ses modes symboliques et de l'évolution de ses caractères signifiants ou « figures »), devient le support à partir duquel travaille le mode de décryptage de la lisibilité du monde. C'est ce qu'écrit d'ailleurs Clémence Ramnoux, philosophe française contemporaine de Blumenberg, en défendant la valeur de l'image comme support d'une étude métaphysique :

Les images, du moins une certaine qualité de l'image, représentent pour l'expression d'une expérience philosophique, du moins d'une certaine qualité de l'expérience philosophique, un instrument de travail presque moins inadéquat que les concepts. Où faut-il chercher cette qualité de l'imagerie ?³⁵⁰

Cette focalisation sur les potentialités de l'image, en tant qu'outil d'expérience philosophique, trouve une résonance directe avec les travaux de Cassirer sur la philosophie des formes symboliques — et l'« image » pourrait parfaitement être le schème d'une fonction philosophique semblable à celle du symbole chez Cassirer ou Blumenberg. Ce regroupement — Cassirer, Ramnoux, Blumenberg — est une proposition que nous faisons tant la familiarité et les intuitions de travail entre ces auteurs nous semblent particulièrement importantes. Toutefois, si Blumenberg travailla dans l'influence directe et assumée de Cassirer, la filiation n'apparaît pas dans l'œuvre de Ramnoux ; pour autant, la communauté d'idée est manifeste. Peut-être y-a-t-il une piste du côté d'un héritage, direct et/ou indirect, des travaux du philologue, mythologue allemand et spécialiste de la religion grecque antique, ardent promoteur de l'histoire comparée des religions, Hermann Usener³⁵¹. C'est là le signe d'une époque de la double remise en cause de la dépréciation de l'image et de la prévalence du concept, en un temps où les modes de savoir ne satisfaisaient plus par le seul recours à une lecture comparée des textes, qu'ils fussent littéraires ou philosophiques (Ramnoux travaillait surtout sur les présocratiques, Héraclite en tête, à partir d'une logique proche de la lecture nietzschéenne)

350 — RAMNOUX, *Études présocratiques I* dans *Œuvres, tome II*, Paris, Belles Lettres, 2020, p. 175.

351 — En effet Georges Dumézil, qui a beaucoup travaillé avec Clémence Ramnoux, nous paraît avoir lu et pratiqué le livre d'Usener pour sa propre activité d'analyse du mythe.

En son usage *symbolique*, la légende provoque la réminiscence et appelle l'interprétation. En l'usage qu'il faudrait exactement appeler *eidôlique* ou *idolâtrique*, elle amuse et trompe en exposant les figures divines à la dégradation : le long d'une tradition devenue folklorique qui a accumulé les déplacements et les déformations. Elle n'est exactement ni *idole*, ni *symbole*, et sûrement pas *icône* : mais on peut bien parler d'un usage *symbolique* ou *eidôlique* de la légende. Son ambiguïté rend nécessaire la dure discipline du discours conceptuel, comme le gardien de l'âme humaine contre le danger de l'idolâtrie. On ne saurait plus dire alors si l'enseignement par *symboles* ou l'enseignement par la *dialectique* est le meilleur. En se prolongeant, le discours conceptuel fatigue. Sa dure discipline exerce une espèce de violence sur l'âme, interposant entre l'âme et le dieu sa rudesse exclusive de l'échange, et apparemment sans amour. Mais la prolifération de la légende brouille les pistes de la recherche et l'engage dans le labyrinthe des interprétations incertaines. L'une se fait obscure sans l'autre. Elles s'éclairent par le va-et-vient de l'une à l'autre. C'est ce que savait bien Platon, qui épargne au profit du mythe les heures purement dialectiques du dialogue.³⁵²

La fonction à la fois répétitive et cathartique du symbole — répétant la signification mais dégagée du traumatisme originel — fait donc du matériau mythique le vecteur tout disposé à « *un travail de re-création ascendante, analogue à celui que font les linguistes pour reconstituer une langue-mère commune disparue. Ce n'est pas impossible ; mais on ne dispose pas encore de méthodes sûres* »³⁵³. Cassirer se penche sur la formation du langage et poursuit, parmi d'autres études, sa réflexion sur les formes symboliques et leur économie avec l'opération même de conceptualisation³⁵⁴ ; Blumenberg explore quant à lui les sinuosités de ce qui serait une *raison* du mythe, et se lance sur les traces de la variation des métaphores en tant que véhicules conceptuels fonctionnant sur le régime de l'image, jusqu'à fonder une *métaphorologie*³⁵⁵. Tout nous porte à reconnaître cette confluence vers une semblable quête de l'étude ontologique à partir des conditions de constitution d'une *épistémè* du monde, et vers une analytique systématique des objets de la pensée comme unités de systèmes phénoménologiques des conditions formelles de la raison, dans le sillage kantien pour les philosophes allemands, dans la tradition philologique du rapport au mythe nietzschéen pour la philosophe française. Ainsi revendique-t-elle un « *retour au texte présocratique* », permettant à leur approche le bénéfice d'une méthode de lecture libérée de la lourde charge des possibles erreurs

352 — RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots* in *Œuvres, tome I*, Paris, Belles Lettres, 2020, pp. 455-456.

353 — RAMNOUX, *Études présocratiques I*, dans *Œuvres, tome II*, Paris, Belles Lettres, 2020, p. 176.

354 — Cassirer étudie spécifiquement les modes de constitution et d'élaboration de la capacité à la conceptualisation dans son ouvrage *Substance et Fonction, Éléments pour une théorie du concept*, Paris, Minuit, 1977.

355 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2006.

accumulées au cours des siècles, car, interroge-t-elle, « *combien de philosophes ont philosophé en commentant les textes d'une tradition savante ? Combien de philosophies sont nées par le besoin d'interpréter et de réinterpréter les textes d'une tradition religieuse ?* » :

Il est donc juste que le travail patient des archéologues décape ces textes de leurs ajouts et des couches accumulées des réinterprétations. Il est juste que l'historien s'évertue à reconstituer, à partir du sens ancien serré de plus près, la filière des réinterprétations et des commentaires, la diachronie sémantique des symboles, et à différencier les techniques des herméneutes de divers âges ou cultures. Il n'y a peut-être pas de meilleure méthode pour pratiquer l'analyse d'une culture.³⁵⁶

Que dire encore de la correspondance entre les appels de Ramnoux à la relecture des présocratiques et la pensée, chez Cassirer, d'une « *vie posthume* » des textes directement tenue de l'historien de l'art Aby Warbourg³⁵⁷ ? Il nous semble qu'apparaît ici le signe de la mutation que désigne Ramnoux lorsque elle affirme la nécessité d'une étude telle que la sienne. Il faudrait alors étudier les impératifs qui mènent à son étude, non pas en soi, mais à travers la confluence de ce que ces impératifs laissent dans les préoccupations de ces différents penseurs du XX^e siècle. Dès lors ce double *souci* commun se fait-il à son tour signifiant : repenser d'une part le statut épistémologique du *regard en arrière* ; rejeter d'autre part l'opposition radicale entre image et concept pour travailler, comme on le ferait d'un fer chaud dans une forge, le creuset où s'est formée la pensée occidentale. Un autre contemporain, Wolfgang Iser, travaille également la question de l'image et de l'implication de l'économie de l'image (ce qu'elle porte, ce dont elle prive, ce qu'elle donne en plus) dans le rapport du sujet au monde phénoménal. Autrement dit, de quelle façon l'image, textuelle, qu'elle fût littéraire ou cinématographique, suspend le lien qui attache l'être à la lisibilité du monde, l'interroge et entraîne le sujet à la définition ou la redéfinition à la fois de son lien au concept de réalité et de son lien au principe d'ambivalence³⁵⁸. En somme, c'est la question de la « représentation » du symbole qui est soulevée par la question de l'image, c'est-à-dire la question de sa fonction signifiante, et les unités de sens structurent ainsi l'énoncé par le biais de l'homogénéité de la signification totale. Le processus épistémologique par l'image permet d'enjamber des apories (le manque d'un point B dans la suite logique A-B-C, par exemple) qui

356 — RAMNOUX, *Postface de Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, dans *Œuvres, tome I*, Paris, Belles Lettres, 2020, p. 617.

357 — Voir à ce sujet CASSIRER, *The Warburg Years (1919-1933), Essays on Language, Art, Myth, and Thechnology*, New Haven and London, Yale University Press, 2013.

358 — Pour aller plus loin sur sujet, lire ISER, *op. cit.*, 1997, et particulièrement pp. 252-273.

tiendraient mutique la logique conceptuelle, reposant sur une archistructure déductive devant procéder par B pour aller du point A au point C. L'image permet de produire un énoncé suffisant comme homogénéité, et la métaphore, en tant qu'unité formelle complexe d'une hyper structure procédant de l'économie de l'image, permet alors de repousser les limites du savoir strictement déductif.

Nous sommes partis du fait que le texte écrit se présente comme une séquence d'aspects qui impliquent une totalité. Celle-ci n'est pas formulée, mais conditionne la structure de ces aspects. Dès lors, cette totalité doit être constituée, de telle sorte que les aspects acquièrent leur pleine signification. Les aspects ne se présentent comme tels que pour le lecteur qui veut bien se représenter ce qu'ils se contentent d'esquisser à son intention. Grâce à cette représentation, le texte s'associe à son contexte nécessaire dans la conscience du lecteur. [...] Peu importe que l'on suive ou non l'interprétation donnée de ce passage ; en revanche, ce qui importe, c'est l'émergence de la structure du travail de représentation.³⁵⁹

Ainsi le texte par images fonctionne plus volontiers sur l'implicite et ce qui est organiquement passé dans le fonds commun à une époque. Or l'art active aussi la vitalité suspendue, laissée disponible, de ces mythes, par le biais des mythèmes qui valent pour structures qui *sont* en même temps qu'elles valent pour structures qui *deviennent*. Nous pourrions par exemple procéder ainsi pour saisir le travail de représentation (de *lisibilité*) à l'œuvre dans la confluence des préoccupations de différentes écoles philosophiques. La singularité de l'œuvre de Ramnoux, par exemple, permet de repérer, par la coïncidence avec les préoccupations de Cassirer et Blumenberg, qui ne rendent son propre travail que plus singulier encore puisqu'elle y parvint par d'autres traditions, une « architectonique » des plaques cosmo-téléologiques dans le courant de la deuxième partie du XX^e siècle.

Ce qui importe davantage, c'est l'architectonique conservée quand les notions et les noms divins ont réussi à se biffer mutuellement. Ce sont les filiations symboliques pour les processions, les fraternités pour les conjonctions, les divisions et les querelles pour les disjonctions et la file des générations symboliques pour les niveaux de la hiérarchie. L'abstraction dynamique de ce style s'évertue vers l'expression du mouvement créateur. Faut-il aller jusqu'à parler de structure structurante, esquissant, avant la parole, l'émergence des lignes de force que fige la construction ?³⁶⁰

359 — ISER, *Ibid.*, pp. 264-265.

360 — RAMNOUX, *Études présocratiques II*, dans *Œuvres, tome 2*, Paris, Belles Lettres, 2020, p. 457.

La réflexion sur les présocratiques repenserait les présupposés épistémologiques et problématiques dont Kant fit la synthèse à la toute fin du XVIII^e siècle. Ramnoux paraît moins s'intéresser aux théories de la connaissance telles que la tradition métaphysique s'en saisit, qu'aux modalités philologiques d'une historiographie des éléments de langage des présocratiques. Ainsi pose-t-elle, comme philologue, certaines intuitions en faveur d'une *philosophie de la culture*, selon une perspective très semblable à celle qu'exploite en partie Blumenberg, à partir des possibilités méthodologiques léguées par Cassirer. De même que la coïncidence de ces préoccupations chez ces différents auteurs venus d'horizons variés pourrait constituer un autre champ d'application de la lecture herméneutique des formes symboliques, l'étude des variations à l'intérieur des quatre catalogues successifs de la textualité du mythe de Faust nous donne accès aux conditions d'évolution de l'intelligibilité du phénomène faustien par leur auteur (Dabezies), ou encore aux conditions d'évolution de ce dont nous avons proposé que le mythe de Faust soit le transfuge parfait : l'expressivité de l'activité du principe d'ambivalence, de sa fonction et de ses limites. L'étude de la signification des systèmes complexes de représentation afin d'observer l'histoire de la lisibilité du monde, sa mécanique et l'intelligibilité du concept de réalité qu'elle encourage n'a pu être appliqué à notre objet que par le travail synthétique monumental du *muthos* des formes contenues dans l'histoire du personnage de Faust, auquel Dabezies consacra sa vie. Nous nous trouvons en présence d'ouvrages dont le travail de rédaction s'étale sur cinq décennies, et qui ont rassemblé cinq siècles de textualité du mythe de Faust.

b. Le problème des catalogues ou les limites de la littérature comparée

La littérarité du mythe de Faust s'est montrée très prolifique depuis la première occurrence fixe qu'on lui connaît, puisqu'on établit qu'elle apparaît pour la première fois au XVI^e siècle. Il existe une telle multiplicité des occurrences littéraires du mythe de Faust, même en n'incluant que les poétisations explicites ou revendiquées, qu'il nous serait aujourd'hui impossible de les intégrer dans une réflexion plus large, que ce soit sur la valeur du mythe en général ou sur la question du diable en particulier, sans être confronté à la nécessité d'un catalogue. C'est d'ailleurs à ce titre que notre recherche a pour seule ambition de définir les conditions de la mythodynamie de la figure littéraire du diable, notamment au travers du mythe de Faust. Le tout premier d'entre les catalogues correspond à la publication de la thèse de Dabezies en littérature comparée, aux Presses Universitaires de France (PUF) en 1967 : *Visages de Faust au XX^e siècle. Littérature, idéologie et*

mythe. Il ne s'y trouve encore aucune ambition panoramique de la tradition littéraire du mythe de Faust et quoique l'auteur y fasse régulièrement appel à une pluralité des « versions » de Faust, on n'y peut encore rien lire qui annoncerait plus tard le découpage en trois grandes crises ou trois âges de Faust. Quelques années plus tard, en 1972, paraît aux éditions Armand Colin un deuxième catalogue très sobrement intitulé, qui nous semble être le premier véritable panorama à la fois complet et critique de la tradition littéraire du mythe de Faust : *Le Mythe de Faust*. Ce deuxième catalogue est pratiquement exhaustif pour l'époque, et propose l'étude minutieuse d'une tradition dont le cours a charrié des formes aussi différentes qu'elles sont les signes de phénomènes complexes, d'images stratifiées et de traditions métaphysiques superposées. Une réédition agrandie du travail de 1972 constitue en 1999 la troisième apparition d'un catalogue des occurrences littéraires du mythe de Faust. En 2015, a paru une perspective, canonique ou canonisante, beaucoup plus « hégélienne » de ce catalogue : *Des rêves au réel, cinq siècles de Faust. Littérature, idéologie et mythe* aux éditions Honoré Champion, à l'occasion de laquelle Dabezies nous donne à lire un *sens* et une finalité historique, c'est-à-dire une justification à l'histoire de la littérarité du mythe de Faust.

Ce mouvement en quatre temps dénote une évolution, dans le regard que l'universitaire porte sur son propre objet d'étude et jalonne la progression de sa propre perception de la textualité du mythe de Faust, mais aussi l'évolution de la perception de ce mythe en particulier par ses contemporains du monde de la recherche en France. Un demi-siècle est une période importante en soi dans l'histoire des idées, et de nouvelles technologies analytiques apparaissent dans un tel intervalle. Quant à lui, Dabezies a maintenu sans faillir le cap de son activité encyclopédique du mythe de Faust.

Lorsque nous avons eu la chance de rencontrer le chercheur en 2014, il se trouve qu'André Dabezies préparait une actualisation radicale de ses deux précédents catalogues, voulant sans doute l'enrichir de nouvelles entrées bibliographiques, cinématographiques et théâtrales (opéras inclus) et travailler un propos qui se distinguerait de la version précédente par un engagement humain plus important. Le catalogue de 1999 paraissait peut-être plus académique, plus « neutre » ou « neutralisant » aux yeux de son propre auteur, si bien que le Dabezies 2015 pourrait presque se rapprocher du genre de l'essai : le style est plus personnel et l'on retrouve des considérations plus intimes sur certains textes qui étaient, dans la version précédente, plus économes. La somme est toujours aussi monumentale, et enrichie d'entrées qui ne figuraient pas dans la version de 1999, mais elle s'organise en arcs de cercle autour d'un foyer mythique identifié dans l'œuvre romantico-classique de Goethe. Le Dabezies 2015 part désormais du postulat d'un système faustien dont le

centre de gravité serait l'œuvre goethéenne, fixant l'intervention de Goethe comme justification et point d'acmé de toute la fresque esthétique du mythe de Faust. Le catalogue 2015 n'ajoute pas ou pratiquement pas d'informations sur Faust mais choisit en revanche de revenir longuement sur la neutralité des catalogues 1972-1999 et de postuler une singularité romantique intrinsèque à la nature du mythe de Faust.

Lorsque nous avons lu le Dabezies 1972, très tôt dans l'histoire de notre intérêt pour Faust, l'absence de toute conclusion herméneutique nous avait déjà frappé : le catalogue inventoriait les occurrences de Faust, présentait leurs histoires, leurs généalogies et leurs contenus sans jamais se permettre de statuer dans les grandes lignes sur la structure du mythe. Ce n'était pas son objet. Le « *Drame de Goethe* », qui regroupait les éléments sur les *Faust* de Goethe, occupe un intervalle très important (pages 61 à 104) quand « *Faust dans la société collectiviste, M. Boulgakov* » n'y occupait que quelques pages (pages 191 à 196). Si l'on voulait prendre deux occurrences littéraires qui seraient équivalentes, nous pourrions comparer le traitement de Goethe et celui de son contemporain, Klinger, qui est l'autre auteur essentiel de la période dite du « Faust romantique » (pages 56 à 61). Goethe bénéficiait donc déjà d'une affection particulière mais l'intégrité dialectique d'une certaine linéarité de l'étude nous paraissait prépondérante — peut-être à tort. Il est vrai que le « Dabezies 2015 » présente sur ce plan une structure de proportions à peu près équivalentes (64 pages pour « *le drame de Goethe* », 11 pages pour Boulgakov, 12 pages en deux fois pour Klinger), mais c'est la redondance, dans la plupart des chapitres, de la mention de Goethe, qui nous paraît plus que significative.

Cela étant, et outre cette préfiguration annoncée par le nombre des pages consacrées à chaque auteur, le caractère signifiant du mythe n'était jamais interrogé dans ces catalogues, ni même pris en compte. Ce que nous venons de soulever chez Ramnoux, Iser, Blumenberg ou Cassirer n'est jamais évoqué et, même, nos conversations avec l'auteur nous ont montré ses réticences à toute tentative d'« interprétation » de Faust. Il ne paraissait y avoir pour lui qu'une seule « vérité de Faust » et elle se confondait avec la « vérité du texte ». Les structures signifiantes et l'activité mythodynamique ne faisaient pas partie de ses intérêts, de sorte que les différents états du catalogue sont tous libres de pré-travail herméneutique. Si la réflexion y caractérise la littérature de Faust comme « mythe », elle ne s'en justifie jamais, et même plus tard, le catalogue 2015 ne poursuit aucune démonstration philosophique qui eût permis de la motiver. Les différentes strates de la littérarité du mythe de Faust sont interrogées comme autant de textes, certes de mains différentes, mais produisant tous ensemble une certaine homogénéité tant sur le plan des intentions que sur celui

des motivations (et l'on repense à l'énoncé d'Iser sur le « travail de représentation »³⁶¹). Chaque occurrence procéderait des occurrences précédentes et fonctionnerait comme un relais dans le temps d'un motif à la fois identique, mutable et répété. Les variations tiendraient aux singularités de l'auteur et aux conditions culturelles qui caractérisent le contexte d'écriture, sans considération particulière sur un ancrage épistémologique dans une quelconque histoire des idées. Déjà, le Dabezies 1972 ne tirait aucune conclusion herméneutique et ne s'intéressait pas, même de loin, à la vitalité téléologique du mythe. Or nous ne pouvons ne nous y intéresser que parce que nous disposons d'un outil aussi net et sobre que celui que Dabezies a légué à l'histoire universitaire de la compréhension de la littérarité du mythe de Faust. Aussi tâcherons-nous de ne jamais employer cet héritage en le trahissant. Cependant il s'agit bien dans notre étude de réfléchir structurellement à Faust, et cela nous pousse donc à être précautionneux et minutieux. Mais il nous faut franchir les lignes de démarcation disciplinaire qui paraissent en plusieurs lieux dans les catalogues ou les articles.

C'est en ce sens que nous avons tenu à procéder avec un tel soin et une telle minutie lorsque nous avons, dans la première partie, tenté de définir la tradition de l'apocalyptique comme esthétisation cosmo-téléologique de la crise. Ainsi, le principe d'ambivalence trouve-t-il sa place comme foyer, motif et justification de l'expérience de la crise — ensuite transcrite et sauvegardée sous sa forme symbolique, c'est-à-dire sous la forme de sa *forme récurrente de poétisation* — dans une tradition cosmo-téléologique dont on observe l'activité dans une tradition plus ancienne, l'apocalyptique juive. Drobner nous encourage en ce sens, par l'énoncé de quatre grandes oppositions qui se retrouvent toutes dans la formule en chiasme de Baudelaire : « *Quatre grandes oppositions marquent l'univers de représentation des apocalypses : le dualisme de deux éons, l'universalisme et l'individualisme, le pessimisme et l'espérance en l'au-delà, le déterminisme et l'attente proche.* »³⁶² Certes, cette structure en quatre ambivalences fondamentales est proche des enjeux esthétiques et métaphysiques du poète romantique, mais il s'y trouve, mieux encore, l'accomplissement de la dégradation critique totale d'un modèle, modèle exprimé dans le christianisme par la portée eschatologique de l'apocalypse. Nous dirions même que la dégénérescence concentre — et par là épuise — *le sens* (Τέλος, *télos*) ou fin première, la cause finale de la raison apocalyptique :

361 — Confère *supra*, p. 32.

362 — DROBNER, *op. cit.*, 1999, p. 40.

L'éon du monde est mauvais, il est sous la domination de Satan et dégénère de génération en génération jusqu'aux catastrophes politiques et cosmiques de la fin des temps. Indépendamment d'une attente nationale du salut, l'individu doit tenir bon dans son obéissance à Dieu. Certes, l'ancien monde du péché, de l'idolâtrie et du pouvoir humain doit disparaître avant que n'advienne le royaume de Dieu, mais Dieu promet à l'homme pieux qu'il aura sa part, dès cette vie, au monde nouveau, s'il observe ces commandements. Dans l'attente du salut dans l'éon à venir, le croyant puise espérance et confiance en la récompense que lui acquièrent sa constance et sa fidélité, tandis que les impies seront châtiés.³⁶³

L'apparition littéraire d'un Faust présente ainsi systématiquement la décadence d'un système jusqu'à son effondrement par l'axe de ces quatre ambivalences apocalyptiques concentrées en une seule (sans qu'aucune nuance ne soit perdue) par l'intensification chrétienne de la valeur eschatologique. Nous allons observer comment chacun des trois « âges de Faust » proposés par les catalogues d'André Dabezies correspond à l'un des effondrements téléologiques, résultat de la chute de l'adéquation cosmo-téléologique vers une inadéquation radicale, une altérité telle que la lisibilité du monde ne puisse guère soutenir plus avant le concept de réalité tel qu'il s'éprouve. Nous nous appuyons donc sur le découpage qui est commun à strictement tous les catalogues établis par André Dabezies, qui proposent tous trois « âges » de Faust : le Faust primitif au XVI^e siècle³⁶⁴, le Faust romantique du XVIII^e siècle³⁶⁵ et le Faust moderne de la première moitié du XX^e siècle³⁶⁶.

363 — *Ibid.*

364 — Dabezies 1972, pp. 8-53 ; Dabezies 2015, pp. 37-68.

365 — Dabezies 1972, pp. 54-104 ; Dabezies 2015, pp. 91-243/322, selon que l'on intègre ou non la période allant jusqu'au centenaire du *Faust II* en 1932.

366 — Dabezies 1972, pp. 337-364 ; Dabezies 2015, pp. 329-419, avec, par exemple, pp. 107-175 pour le seul drame goethéen.

A. Faust

1. Faust comme surface dynamique du *muthos*

Le monde comme cosmos ne peut être appréhendé comme tel que par la vérification des anticipations qui peuvent être attendues des conditions formelles qu'on lui suppose. Le système géocentrique en astrologie ne s'est pas effondré accidentellement, mais parce que les progrès de l'accès aux lentilles astrologiques rendait difficilement contestable que l'explication la plus fonctionnelle fût celle d'un modèle héliocentrique. Autrement dit, dans cet exemple, le caractère théorique de la *lisibilité du monde* ne permettait plus de soutenir le concept de réalité issu des retombées du progrès technique. La révolution copernicienne a inversé les paradigmes fonctionnels et mis l'accent sur l'adéquation que nous avons évoquée. Le cosmos devrait donc être un système dont la causalité se déplace perpétuellement pour accorder ses propres résultats à la propagation, toujours fonctionnelle, des fonctions causales qui mènent à des résultats plus spécifiques (ou *adéquats* à ces fonctions). Ainsi un système ne tiendrait-il qu'à la double condition que, d'une part, chacune des unités qui le constituent se vérifie comme homogénéité et fonctionne vis-à-vis de ses hiérarchies de sens directement liées, et, d'autre part, que le caractère opérationnel de chacune des parties, des plus réduites au plus complexes, puisse aussi être vérifié. La structure de la signification de chacune des particules qui dynamisent les réseaux signifiants, des plus simples aux plus complexes, est une mobilité constante qui progresse par détermination, surdétermination et déplacement de la détermination de ses unités combinatoires, qu'il s'agisse de science, de religion ou de philosophie. Voilà ce que nous appelons la *valence* d'une unité de sens — énoncé philosophique, mythique, artistique ou, simplement, linguistique. Le langage, dès qu'il cesse d'être simplement l'outil de la désignation, supporte la toute première intuition de la formation de la raison. Puis les différents impératifs structurels édifient, à partir de la conscientisation des fonctions du langage, les différentes catégories de pratique rationnelle. Ainsi la philosophie des formes symboliques de Cassirer explore-t-elle par exemple les différentes *intensifications fonctionnelles* de ces régimes linguistiques qui dérivent par complexification — par *détermination des fonctions*. Chacune d'entre elles participe à la construction du monde comme espace de fonctionnalité des modes de perception et d'action de l'être.

La relation et la détermination objectives à l'intérieur de la connaissance pure se rapportent à la forme fondamentale du jugement synthétique. « Nous disons que nous

connaissions l'objet quand nous avons opéré dans le divers de l'intuition une unité synthétique. » Mais l'unité synthétique est essentiellement une unité systématique : elle ne cesse jamais de se construire et embrasse progressivement la totalité de l'expérience pour la recréer et en faire un tout unique et cohérent, un ensemble de « raisons » et de « conséquences ». Dans la construction et la hiérarchisation de ces causes et de ces conséquences, chaque phénomène, chaque existence et chaque événement particuliers reçoivent une place bien définie qui les différencie de tous les autres en les y rapportant. Cela est particulièrement clair dans l'image mathématique du monde.³⁶⁷

Chercher à connaître le « monde » revient donc à étudier le traitement et la classification de sa réception, c'est-à-dire chercher à comprendre les modes de comportement de ce que Cassirer appelle la « *forme fondamentale du jugement synthétique* » : la capacité rationnelle de conversion du pluriel indéterminé de l'expérience en unité du contenu. Cette forme fondamentale n'est pas elle-même un donné premier, une substance source de toute *production*, elle constitue déjà, au contraire, un produit dont il faut déconstruire les parties à partir de ses manifestations. C'est là, dans la structure d'un jugement synthétique lui-même produit par une structure symbolique chrétienne, que l'on peut éventuellement s'attaquer à l'analyse (c'est-à-dire à la décomposition) du caractère signifiant des unités synthétiques agglutinées autour de modes spécifiques de représentation et d'interaction. Le diable est à ce titre le candidat qui nous paraît le plus propice, en ce qu'il est longtemps demeuré en dehors de la catégorie des modes d'affirmation régulés par un foyer centralisant. Il faudra donc que nous nous intéressions au caractère organique des fonctionnements dont nous parlions jusqu'alors en certains termes généraux. À ce stade de notre hypothèse, les mécanismes ne doivent plus être étudiés comme des principes mais dans et pour ce qu'ils produisent. Blumenberg écrit à propos des *métaphores* qu'elles sont des structures de sens qui ne peuvent avoir d'efficacité — de *valence* — qu'en tant qu'elles sont définies par un principe dans lequel leur fonctionnalité se vérifie et se justifie. C'est là tout l'objet de ces trois préfigurations du monde à partir des âges de Faust comme *catégories* du *muthos*, et nous tenterons, avec Maïmon, Cassirer et Blumenberg, d'approcher une résolution du problème kantien de la médiation entre le sujet et la connaissance du monde des objets.

En tant que repères pour des orientations, [le] contenu [des métaphores] détermine une attitude, elles donnent une structure à un monde, elles représentent la totalité de la réalité dont on ne peut jamais faire l'expérience et que l'on ne peut jamais entièrement appréhender. Elles indiquent donc au regard historique les certitudes, les conjectures, les

367 — CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques, tome 2, La pensée mythique*, Paris, Minuit, 1972, p. 86.

jugements de valeur fondamentaux et porteurs à partir desquels se sont régulés les attitudes, les attentes, les actions et les omissions, les espérances et les déceptions, les intérêts et l'indifférence d'une époque.³⁶⁸

Là encore, nous nous contentons pour le moment de présenter le caractère général de la métaphore, mais nous allons non seulement voir l'organisation interne dont elle dépend, mais aussi, et surtout, le système auquel elle appartient. À quoi est-ce que répond le besoin de la métaphore ? Nous avons pu envisager dans le premier geste de notre travail la théorie d'une « métaphore absolue » et de son activité dans l'économie du savoir, nous allons tenter maintenant de comprendre grâce à elle les liens qui permettent de passer du mythe à l'art, mais aussi du processus rationnel à la nécessité de l'énoncé textuel (oral ou écrit), du mythe vers la science.

[...] Dans son exigence à la fois imprécise et hypertrophique, une question comme « qu'est-ce que le monde ? » ne peut constituer le point de départ d'un discours théorique ; en revanche, ce qui se manifeste ici, c'est un besoin implicite de savoir, qui dans le « comment » d'une attitude se sait tributaire du « quoi » d'une totalité englobante et porteuse et qui cherche à orienter son « s'organiser ». Cette interrogation implicite s'est de manière récurrente « livrée » dans les métaphores, déduisant de métaphores des styles de relation au monde. La vérité de la métaphore est une *vérité à faire*. Bien que depuis les antinomies de Kant, il soit vain de faire des déclarations théoriques sur la totalité du monde, il n'est en revanche absolument pas vain de chercher à identifier les images, qui représentent à titre de « substitution » cette totalité inaccessible en tant qu'objet.³⁶⁹

En somme, la métaphore se présente comme l'un des lieux où se donne le caractère phénoménal de l'activité de l'esprit. Elle désigne l'unité complexe minimale à partir de laquelle la trame du mythe s'élabore — où le mythe est alors le « « *quoi* » d'une *totalité englobante et porteuse qui cherche à orienter son « s'organiser »* » ; autrement dit, le premier réflexe de l'organisation du savoir, qu'il soit pratique ou théorique. La métaphore est l'une des voies qui mènerait jusqu'à la visibilité de l'une d'un aspect de la totalité « *inaccessible en tant qu'objet* », et dès lors, l'esprit, comme mode dynamique de l'être, pourrait être déterminé en fonction du rôle qu'il confie à la métaphore et que l'on œuvrerait à décoder à rebours. La métaphore, en somme, comme moyen de recouvrir une opération de la raison qui pourrait être par tous ses autres aspects, *rendue invisible*. Cette petite introduction, donc, pour justifier que nous passions désormais, depuis le caractère général de la

368 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2006, pp. 24-25.

369 — *Ibid.*, p. 25.

plupart de nos affirmations, quoique le maillage de leur caractère systématique ait toujours été exposé, à une approche bien plus technique. Nous utilisons les trois âges de Faust établis par André Dabezies pour étudier le processus historique de l'adéquation cosmo-téléologique d'une part, ainsi que notre pénétration du rapport logico-formel de la métaphore d'autre part (alors regroupée en réseaux métaphoriques sous le régime du « mytheme »).

Ainsi serions-nous parvenus à mener notre hypothèse jusqu'aux critères de focalisation qui sont l'objet de notre recherche, sur le plateau d'une conscience des structures d'où l'on peut désormais contempler le caractère formel — *littéraire* — du signe phénoménal de l'activité de l'esprit qui constitue l'objet de notre étude. Il s'agit bien sûr de littératures où apparaît le diable et, au fronton de celles-ci, la parade de la littéarité du mythe de Faust. Avant de pouvoir nous consacrer avec précision à l'étude des modes de signification des différents instantanés de cette mobilité des structures cosmo-téléologiques (à savoir : les trois âges du mythe de Faust), il nous faut affiner notre compréhension des cadres structurels dans lesquels s'inscrivent ces trois âges littéraires. Ainsi avons-nous souhaité faire précéder l'étude des hyperstructures, ou mythemes, que nous avons isolées, d'une étude peut-être par moments technique, mais dont la technicité et la précision analytique nous a paru absolument nécessaire. Nous pensons même que la compréhension de la fonction mythydynamique de la figure du diable n'aurait pu être portée au maximum de sa pénétration si nous avions voulu épargner un écueil si ardu pour le parcours de la pensée. Cette introduction qui fait figure d'avertissement nous permet de présenter les trois étapes que nous allons suivre, chacune assise sur un âge du mythe de Faust. Nous avons tenté de démontrer que chacun des trois âges correspond à un point extrême du vaste balancier, entre individuel et universel, qui est ce dont le christianisme propose l'interprétation sous le modèle de ce que nous appelons le principe d'ambivalence. La liberté et l'angoisse y fonctionnent comme des *intensifications qualitatives* des degrés de problématisation du passage perpétuel entre le particulier et l'universel, actualisant le problème qui file dans le vaste corpus de la philosophie occidentale depuis Héraclite et Parménide³⁷⁰. Immobilité (ou Même), Mouvement, Unité, Multiplicité, Être et Devenir, voilà autant de qualifications possibles de la dynamique qui travaille en adéquation entre la lisibilité du monde (religion, science, philosophie) et le concept de réalité (art, histoire). C'est bien à ce titre que l'on croit pouvoir écrire que le mythe de Faust (à l'instar de toute littéarité du diable), pour le cadre

370 — Pour lire plus à ce sujet, sur les connexions entre les vieilles questions présocratiques et l'histoire de leurs actualisations voir JERPHAGNON, *Mes leçons d'antan, Platon, Plotin et le néoplatonisme*, Paris, Belles Lettres, 2014 ; et RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots* dans *Œuvres, tome I*, Paris, Belles Lettres, 2020, pp. 195-617 ; RAMNOUX, *Parménides et ses successeurs immédiats* dans *Œuvres, tome II*, Paris, Belles Lettres, 2020, pp. 515-597.

cosmo-téléologique chrétien, participe de la phénoménologie de l'activité de l'esprit, nous permettant d'atteindre, par son observation scrupuleuse, le système signifiant de l'être dans toute la nudité de ses processus.

Le Faust primitif se libère de l'universel, le Faust romantique consomme l'individuel jusqu'à ses confins et le Faust moderne exprime une défiance à son égard, à la fois contemporain du drame du totalitarisme politique et en même temps empreint du regret d'un grand cadre universalisant. Par ailleurs, nous avons également voulu montrer dans les développements qui vont suivre que cette plus vaste économie enfermait trois horizons concentriques, développés par chaque Faust vis-à-vis de la fonction cosmo-téléologique de la figure du diable de son époque : la théologie, l'art et la philosophie furent respectivement les trois adversaires des Faust primitif, romantique et moderne. Nous sommes donc passés par le point culminant kantien, dans l'économie de la représentation du savoir — en tant que le mythe de Faust *est à notre sens*, une dialectique du savoir — et avons dû lire le mythe de Faust en parallèle des modes de représentation du rapport entre immanence et transcendance. En somme, chacune de ces trois lectures de *Faust comme catégorie structurelle du muthos* qui vont suivre prépare l'étude des mythèmes comme temps particuliers et modèles particuliers de la mobilité cosmo-téléologique, dans le « cadre mythique » tel que le principe d'ambivalence le met en activité.

2. Le Faust primitif comme catégorie structurelle du *muthos*

André Dabezies établit une première catégorie littéraire d'un Faust qui serait *primitif*. Il s'agit pour lui de poser la strate première de la littérarité du mythe de Faust. De même que l'on parle d'un christianisme primitif³⁷¹, il y aurait donc un âge « primitif » de la stratification littéraire et poétique du mythe de Faust. Pendant ou suivant la crise du protestantisme, des marionnettistes non réformés, fuyant peut-être les conflits qui déchirent l'Allemagne nouvellement en proie à la dispute chrétienne, ont sans doute répandu en Angleterre le sel et les intrigues du conte de Faust, à partir du « Livre du peuple » ou « *Volksbuch* », c'est-à-dire à partir d'une version populaire du récit du malheureux alchimiste voué à la damnation. La fixation du texte a son importance puisque, pour Jean Bodin, par exemple, l'écriture d'un récit permet aux fantasmes, à la poétisation et aux croyances de trouver un refuge et le socle d'une extrapolation qui puisse faire figure de vérification d'un concept de réalité. Tant et si bien, pour Jean Bodin, que cela permettrait même de *préfigurer* au devenir du rapport au réel. Ce que craint l'observateur et inquisiteur, c'est l'universalisation d'une hérésie qui ne serait encore qu'une erreur de certains particuliers :

Le livre colporte, véhicule et transmet un savoir dont tout le monde peut s'emparer et profiter pour agir sur le monde ; il est le réservoir de ces paroles, de ces gestes, de ces objets auxquels on reconnaît une efficacité étonnante. Et même si Bodin ne cesse de répéter que ces mots magiques n'ont en réalité aucun pouvoir, sauf si Dieu en décide autrement, il se garde bien de les indiquer et préfère, effrayé, que des blancs pudiques émaillent la *Démonomanie des sorciers*. La sorcellerie populaire forme bien, avec la magie spirituelle et la magie intellectuelle, une connaissance dangereuse où s'articulent des notions trop brûlantes à l'époque pour ne pas éveiller les soupçons.³⁷²

La transformation d'un récit oral en texte fixe et réutilisable (nous verrons que la réutilisation peut aussi être réécriture) donne donc une incarnation généralisable à un énoncé jusqu'alors anecdotique et fragile. C'est une telle mise en texte du récit populaire que André Dabezies indexe en premier lieu au « rayonnage » primitif du catalogue, suivi de celui du Marlowe qui en est directement (et explicitement) inspiré.

La question des conditions de fixation de la première occurrence de Faust, du statut des traditions qui s'y mélangent ou qui prédominent doit se poser pour saisir au plus juste l'étagement

371 — Comme en témoigne la réédition de l'*Histoire de la littérature grecque chrétienne* aux Belles Lettres entre 2016 et 2017, qui postulent bien un « christianisme primitif » du II^e au IV^e siècle.

372 — HOUDARD, *op. cit.*, 1992, p. 94.

de sa constitution. Nous allons donc lire les épisodes du Faust primitif à partir de leur singularité dans l'histoire de la théologie : la littérarité de Faust a probablement favorisé cette activité de la poétisation qui dynamise et active le « cadre mythique » à l'intérieur duquel la structure cosmotéléologique tombe ou se réajuste. Nous identifions ainsi deux étapes au processus qui permit de passer d'une théologie dont nous dirions qu'elle fût strictement celle de spécialistes, à une poétisation du démoniaque mise à disposition de la culture dite « populaire », dont nous dirions alors qu'elle serait une « théologie populaire » : l'une au XIII^e siècle, l'autre au cours du XVI^e siècle, galvanisé par la Réforme et le *Volksbuch*. Le diable comme support narratif est longtemps demeuré sans grande visibilité ou, du moins, sans stature suffisante pour que l'Église s'en préoccupât. Si nous devons exprimer certaines réserves sur ce que nous venons d'écrire, au moins sommes-nous convaincus que le début du XIV^e siècle a considérablement modifié l'économie diégétique de la figure du diable. En effet, en 1320, le pape Jean XXII demande à dix experts de statuer sur la nature des pouvoirs des démons et du diable, intégrant à la lisibilité du monde la reconnaissance, par le plus haut sommet de la hiérarchie ecclésiastique, de la réalité du phénomène diabolique³⁷³. Nous interprétons cette préoccupation de l'Église romaine comme la fixation théologique de l'importance de l'inadéquation entre la lisibilité antérieure du monde et un concept de réalité qui ne peut plus s'en satisfaire. Désormais, le savoir tel qu'il est constitué ne permet plus de convenir aux besoins de l'économie de l'effroi et à l'embarras de l'excès de potentialités signifiantes de l'expérience phénoménale du monde. Ce dernier ne se donne plus dans une lisibilité qui rende de la réalité une conceptualisation qui soit homogène et finie.

Cette création du *factum hereticale*, bien présente dans les questions posées aux experts de la commission de 1320, ne se réduisait pas à une simple volonté d'aggravation pénale. Jean XXII n'avait nul besoin de cette qualification pour réprimer sévèrement les actes magiques et démonolâtriques. L'enjeu était épistémologique : par défaut, le fait était devenu un argument essentiel de la certitude.³⁷⁴

Le diable surgit dans l'ordre des paradigmes potentiels qui permettraient de restituer l'adéquation entre cosmos et télos, candidat au titre de l'une des grandes lignes épistémologiques structurant l'intelligibilité du monde comme homogénéité efficace. Ce n'est pas ou plus une simple hantise populaire mais une question qui est posée par le foyer le plus strict vis-à-vis de la mobilité des

373 — Pour une approche historique du sujet, voir BOUREAU, *op. cit.*, 2004, et particulièrement la première partie, pp. 17-60.

374 — BOUREAU, *Ibid.*, p. 41.

principes qui régissent l'admissible dans l'ordre du réel. Il faut attendre plus de deux siècles pour qu'apparaisse le *Volksbuch* (1587) ou « *Historia von D. Johann Fausten* », produit textuel, probablement, d'une longue maturation, dans lequel naît la fixation écrite de l'histoire de Faust. Si la crédibilité épistémologique du diable naît sans doute au XIV^e siècle avec la consultation de Jean XXII, il faut encore attendre que l'activité de poétisation s'empare de ce matériau ainsi offert à l'usage. « *La démonologie*, écrit ailleurs Boureau, *constituait peut-être la dernière construction totalisante offerte par le christianisme, le dernier langage universaliste articulé par l'Église.* »³⁷⁵ Il faut peut-être envisager que cette préoccupation de l'Église ait temporairement suffi à maintenir le lien entre cosmos et télos, entre lisibilité du monde et concept de réalité, de sorte que l'équilibre d'une unité homogène ne s'effondrât pas avant la fin du XVI^e siècle. Cet effondrement prend plusieurs formes, mais il en ressort une Église divisée, à l'autorité scientifique grandement fragilisée sinon même en déclin — que l'on songe seulement aux conséquences de la Réforme, par exemple. Bien sûr, le diable n'a pas grand chose à voir avec la Réforme — encore que sa perception esthétique (économie de la liberté) et théologique (économie de l'angoisse) sépare sans doute, parmi d'autres raisons, les catholiques des réformés —, mais son masque flotte sur les années qui voient l'émergence simultanée de la Réforme et de la parution anonyme du *Volksbuch*. Le titre même de « *Volksbuch* » pose une sorte d'intensification du conflit désigné par la Réforme : le « livre du peuple » s'oppose volontiers au livre de l'autorité tel qu'il définit les conditions du réel ; les réformés ou « protestants » s'opposent volontiers à l'autorité telle qu'elle s'était établie et telle qu'elle régissait les conditions de la nouvelle alliance. Sans que l'on puisse sérieusement affirmer que les deux gestes ne sont que les deux versants (théologique et populaire) d'un seul effondrement cosmo-téléologique, il ne paraît pas insensé de les considérer comme deux éléments notables d'une phénoménologie de l'activité de l'esprit des XVI^e et XVII^e siècles. Dabezies parle par exemple du « *Volksbuch* », soutenant l'opposition que nous pressentons, et si le récit primitif de Faust doit sans doute une grande part de sa structure et même de sa célébrité aux besoins polémiques de la Réforme³⁷⁶, il paraît impensable de confondre les deux phénomènes qui sont formellement distincts et ne répondent pas de la même façon à l'économie cosmo-téléologique :

375 — BOUREAU, « Préface » à Sophie Houdard, *op. cit.*, 1992, p. 16.

376 — Il paraît simultanément impensable de dissocier la prolifération du diable du phénomène de crise religieuse incarnée par la Réforme. Plusieurs études sur les sorcières pointent dans la direction d'une grande proximité formelle. Pour voir plus sur le sujet, lire ARNOULD, *Histoire de la sorcellerie*, Paris, Tallandier, 2009, et particulièrement pp. 312-324. Protestants et Catholiques du XVI^e siècle semblent avoir eu en commun la peur du diable, quoiqu'ils y répondaient de façons très distinctes.

Ce serait toutefois une erreur d'imaginer une légende édifiante, créée de toutes pièces par des milieux luthériens. Cette interprétation religieuse marque une réaction à un tout autre phénomène qui doit lui être antérieur, celui des anecdotes populaires. Déjà certaines interventions du démon, dans les documents précédemment cités, revêtaient un caractère franchement comique et populaire (par exemple quand Faust avale un magicien rival ou se fait servir un banquet). Ces anecdotes populaires (*Erzählungen*) ont dû très vite courir de bouche en bouche ; on en rencontre déjà sous la plume de Gast en 1549, avant qu'elles ne se trouvent un peu plus tard organisées en récits ou simplement rassemblées dans les chroniques de l'époque. On y voit Faust user et abuser de sortilèges faciles, réduire au silence, bouche bée, des paysans bruyants et grossiers, vendre à un porcher un troupeau de porcs gras qui vont se changer en bottes de paille au premier ruisseau dans lequel il les fera baigner (malgré l'avertissement de Faust, auquel bien sûr il n'aura prêté attention) et se laisse arracher, apparemment, la jambe par un usurier juif qu'il veut éviter de payer...³⁷⁷

Henning écarte quant à lui le nom de « *Volksbuch* » au profit d'un « Faust-buch » ou « livre de Faust », dissipant tout à fait une quelconque conformité organique à une crise quelconque. L'envergure littéraire de Faust deviendrait par là suffisante en elle-même et sans argument structurel de l'ordre du symbole ou de l'activité logico-formelle pour expliquer sa popularité ou la chronologie de ses occurrences. Reconnaître un « livre du peuple » lui est impossible, puisqu'il refuse l'approche romantique de l'étude des textes et des mythes, pour laquelle, selon lui, les peuples détenaient une sorte de vérité ou d'authenticité supérieure à celle des auteurs singuliers. Voici pourquoi il trouve important d'associer ce texte à un auteur spécifique : il veut dissiper toute tentation d'une émanation directement venue d'une « âme » d'un peuple.

La question de l'identité de l'auteur nous pose le même genre de problème que l'analyse de l'histoire directe de l'œuvre. Nous ignorons tout du nom de cet auteur et des circonstances de sa vie. Cependant, la façon homogène dont le livre est rédigé — à part certaines insertions accessoires — nous conduit à admettre comme un fait certain qu'il s'agit de l'œuvre d'un auteur unique. Par ailleurs, il y a longtemps que nous avons écarté la croyance — propre à l'époque romantique — en un « esprit populaire » se livrant, en toute liberté, à la création littéraire. Il n'est donc pas question, pour nous, d'accepter l'idée romantique d'un « livre populaire » au sens d'une accumulation, s'accomplissant d'elle-même, de récits circulant parmi les gens du peuple à propos du personnage de Faust. C'est pourquoi nous préférons éviter l'usage de ce terme de « livre populaire » (*Volksbuch*), bien que son emploi ne soit peut-être pas tout à fait illégitime en

377 — DABEZIES, 1972, pp. 14-15.

ce sens que la légende faustienne s'était, à coup sûr, enracinée dans l'esprit des Allemands du seizième siècle.³⁷⁸

Nous pourrions peut-être discuter de la célérité avec laquelle la valeur signifiante des « *insertions accessoires* » est ici rejetée, et avec elles ce qu'elles pourraient indiquer de très significatif, et qui serait prodigieusement important pour la compréhension et du phénomène particulier de ce livre, et pour le cas général des modes de constitution des récits récurrents — voire mythiques. Par exemple et pour nous contenter d'une seule nuance, ces « *insertions accessoires* » pourrait justement soutenir la trace d'un ouvrage collectif, comme des rajouts ou broderies viennent orner un motif plus ancien dont la forme aurait déjà été fixée par quelque copiste. S'il n'est pour Henning « *pas question d'accepter* » l'idée d'une littéarité orale agonale, métaphorologique et cependant tout à fait homogène (plutôt que linéaire), il faut bien que nous choisissons de nous ranger aux côtés de Dabezies pour des raisons qui nous sont propres. Au fond, les réserves de Henning nous paraissent évacuer trop vite et pour des raisons insuffisantes le caractère approprié — *adéquat* — du titre tel que Dabezies, quant à lui, le garde. L'idée d'un « *livre du peuple* » qui apparaisse en même temps que la Réforme, nous l'avons déjà indiqué, nous paraît décisif dans l'organisation du principe d'ambivalence : *Volksbuch* et Réforme incarnent et contiennent tous deux les deux points d'activité du principe, et font progresser les « *structures du travail de représentation* » (Iser), c'est-à-dire les éléments logico-formels à la base de l'adéquation entre la lisibilité du monde et le concept de réalité. Le *Volksbuch* incarnerait le versant de la poétisation libre de tout contrôle centralisant (une théologie « populaire »), la Réforme incarnerait quant à elle celui d'une activité de l'esprit plus technique et qui demeure dans les limites strictement définies par la nouvelle alliance (une théologie « techniciste »). Tous deux mettent en activité le « *quid* » et le « *quam* » de la même nécessité : la redéfinition des réponses qui peuvent être faites contre l'angoisse et le champ de la liberté pour ce faire.

Outre cette première réponse à la proposition de Henning, posée sur le fond même de notre hypothèse de travail, il nous paraît compliqué de travailler sur une tradition de la littéarité d'un mythe en appelant sa première occurrence du nom du mythe. Dès lors, le terme de « Faust-buch » pourrait non seulement concerner la plupart des occurrences littéraires du mythe de Faust prises individuellement, mais il pourrait aussi regrouper l'ensemble de ces occurrences sous le régime du corpus. Autrement dit, il n'y a rien qui nous permette de distinguer, par ce titre, la singularité matérielle, dans l'histoire du mythe, de ce tout premier texte fixe. Enfin, et de quelque façon que

378 — HENNING, *op. cit.*, 1977, p. 17.

l'on choisisse d'appeler cet ouvrage, il serait trop hâtif de vouloir en nier la maturation orale et cet « *enracine[ment] dans l'esprit des Allemands du seizième siècle* » évoquée par Henning lui-même. Dabezies choisit de préserver ce titre dans ses différents catalogues :

La floraison de ces anecdotes montre du moins que Faust est devenu un personnage populaire : pourquoi ce succès, refusé à d'autres « magiciens » ou savants d'une autre envergure, Paracelse par exemple ? Faust jouissait-il déjà de cette popularité de son vivant ? C'est possible, mais nous n'en avons guère de preuves. Les documents suggèrent seulement que les vantardises et les grossièretés qui irritaient si fort les lettrés devaient valoir à Faust plus de prestige auprès du peuple. À vrai dire, Paracelse, Agrippa et d'autres ont vu cristalliser autour de leur nom le même genre d'anecdotes fantastiques, mais leur légende ne s'est guère maintenue, peut-être parce qu'elle n'a pas trouvé son poète. Ici un narrateur s'est trouvé pour enraciner ces anecdotes dans le contexte de la religion populaire vécue. À cet égard les *Récits populaires* sur Faust constitueront des documents de sociologie religieuse.³⁷⁹

Dabezies maintient donc la valeur d'une forme populaire plurielle à l'origine du récit, n'hésitant pas à y intriquer la possibilité d'un « poète particulier » mais, au fond, s'en préoccupant fort peu. Cela ne change pas grand chose au statut épistémologique du texte et c'est peut-être une obsession propre à la deuxième moitié du XX^e siècle dont Dabezies s'affranchit avantageusement par ce geste critique. En 1977, déjà, Günther Mahal se refuse à interroger les qualités de cette paternité du *Volksbuch*, mais il caractérise en revanche avec soin l'ambivalence entre ciel et enfer de la tradition de Faust.

Ce premier *Volksbuch von Dr Faust (Livre populaire du Dr Faust)* était d'une affreuse cruauté et n'avait rien d'une littérature mignarde et édifiante : il escamotait toute fascination du mal et de l'excentricité par un aveuglant *memento caeli*, en passant par les menaces du diable et de l'enfer, avec leurs ruses, leurs méchancetés, leurs tourments aboutissant à la damnation éternelle.³⁸⁰

À cet égard la fin horrible de Faust paraît édifiante et spectaculaire et elle participe du reste à nous présenter le *Volksbuch* comme un récit qui ne serait pas « seulement » populaire mais appartiendrait aussi à une espèce de para-théologie, ou à une poétisation vulgarisée des préceptes de théologie. À

379 — DABEZIES, *Le Mythe de Faust*, Paris, Armand Colin, 1972, pp. 16-17.

380 — MAHAL, « Le ciel et l'enfer dans la tradition de Faust » dans *op. cit.*, 1977, p. 106.

tel point, d'ailleurs, que c'est le baroque « *memento mori* » lui-même qui est retourné en un « *memento caeli* », conformément à la logique antithétique de la fonction diabolique.

Une fin épouvantable avec du sang sur le sol, de la cervelle sur les murs et, à l'extérieur [de la chambre où le diable vient chercher Faust], des lambeaux de cadavre sur le fumier, tout cela dans un style aussi didactique et draconien que grossier et trivial – et sans la moindre petite étincelle d'espoir dont Méphistophélès entretient Faust à propos des damnés en enfer – de manière purement hypothétique, bien sûr.³⁸¹

Nous pourrions rapprocher la qualité littéraire de ce premier texte du « Faust primitif » d'un ouvrage horrifique, certes tourné de façon à prévenir les pécheurs contre la tentation de jouir des promesses du diable, mais dont la qualité performative ne serait pas à négliger. Dès lors, la solution de la paternité du texte ne changerait pas non plus l'effet double de cette intention : enseigner et édifier.

Nous ne refusons toutefois pas de prendre au sérieux la possibilité d'un auteur du *Volksbuch*. Non seulement l'existence ou la reconnaissance de cet auteur nous semble intéressantes du point de vue de l'histoire littéraire particulière au mythe de Faust mais en plus, et surtout, si l'activité philologique parvenait à arrêter un nom d'auteur, cela ne nierait pas le legs populaire comme source(s) du récit. Sans plaquer de fantasme historique sur les conditions de constitution de ce premier texte du récit des aventures et mésaventures de Faust, nous pourrions être en présence soit d'un copiste ajoutant ses propres ornements, soit d'un auteur véritable, soit d'un collectif — peu importe au fond : il y a bien une originalité primitive et des choix esthétiques qui ont caractérisé la forme de ce premier texte. Connaître la nature de ce geste poétique essentiel ouvrirait la voie d'une compréhension plus intime des structures internes et des renvois et références de ce premier texte. Nous tenterons par la suite de trouver dans la méthode des différentielles du philosophe Salomon Maïmon une voie de compréhension de la nature de ces structures internes qui permettent de passer de l'universalité d'un fonds symbolique vers le particulier d'un acte poétique.

Qu'on lise les plus anciens travaux systématiques sur l'histoire de la formation du mythe de Faust³⁸² ou les ouvrages critiques plus récents³⁸³, la paternité du premier texte est plus que confuse et très difficile à situer. L'histoire de l'attribution de cette parenté permet de nous donner l'idée d'un

381 — MAHAL, *Ibid.*, pp. 105-106.

382 — La thèse d'Ernest Faligan, *Histoire de la légende de Faust*, Paris, Hachette, 1887, constitue la source scientifique au-delà de laquelle la très grande majorité des spécialistes de la littérature de Faust ne remonte pas.

383 — Nous pensons notamment, sans prétendre en faire une liste exhaustive, aux différents ouvrages que nous utilisons régulièrement tout au long de cette étude, qu'il s'agisse d'ouvrages spécialisés, d'actes de colloques ou de recueils d'articles.

spectre possible d'identifications, un spectre délimité par la préface ou l'avertissement du texte de Francfort, fait par son éditeur, Johanne Spies, qui dit avoir reçu ce texte. Là encore nous nous distinguerons de Henning, sans pour autant soutenir le contraire de ce qu'il avance lorsqu'il assure qu'il n'y a aucune raison de douter de la parole de l'éditeur selon lequel cette histoire lui a été communiquée par un de ses bons amis qui vit à Spire³⁸⁴. L'histoire littéraire n'est pourtant pas avare en auteurs qui atténuent les risques ou les conséquences d'un écrit au contenu politiquement risqué, voire aux propos licencieux, en n'en assumant pas la paternité, et qui se présentent comme l'éditeur. Søren Kierkegaard en fit par exemple un usage fréquent³⁸⁵ et cela lui permit d'ajouter du sens à une démarche qui en produisait déjà. Il serait donc possible d'imaginer que Johanne Spies puisse être un auteur qui se dissimule par un artifice littéraire que l'on connaît – comme il se pourrait que la thèse de Henning soit plus juste. Quoi qu'il en fut, l'auteur « *était, pour son époque, un homme d'une culture exceptionnelle. Il a utilisé en effet aussi bien des ouvrages théologiques que géographiques, scientifiques et littéraires* »³⁸⁶, c'est-à-dire un lettré sans nom qui aurait inventé un récit, ou dont certaines parties auraient été des « *notes personnelles de Faust, concernant sa vie et son savoir* »³⁸⁷, comme s'il avait été le disciple de Faust. Il aurait confié ces textes à son éditeur, Johanne Spies ou à un membre de son entourage³⁸⁸. Dans le « Dabezies 2015 », le jésuite ne semble toujours pas faire grand cas de la question de la paternité du texte, dont il renvoie la problématique à la préface de l'ouvrage paru en 2001 :

La foire d'automne de Francfort, en 1587, fait un succès à un petit volume au titre provocant, offert comme lecture de distraction : « *Histoire du docteur Johann Faustus/ illustre magicien et nécromant/ comment il s'est dévoué au diable pour un temps donné/ toutes les aventures étranges qu'il a vues/ ou même fait naître et advenir/ jusqu'à ce qu'il reçoive un juste châtement. Tirée pour la plus grande part des écrits qu'il a lui-même laissés/ et donnés à l'imprimerie/ comme exemple et témoignage propres à terrifier et faire frémir les impies pleins d'orgueil et d'excessive curiosité.* Le livre a paru sans nom d'auteur, mais il est dédié à deux importants magistrats locaux, dans une lettre

384 — HENNING, « La trilogie de Faust », *op. cit.*, p. 17..

385 — C'est par exemple le cas de *L'Alternative* chez Kierkegaard, dont le philosophe danois se présente comme l'éditeur, prétendant avoir trouvé les quatre parties de ce texte dans le tiroir secret d'un secrétaire dont l'acquisition l'obsédait, anecdote dont il fait le récit dans « Avant-propos » du texte, Paris, 1970, Orante, pp. 5-10 ; Paris, « Pléiade », Gallimard, 2018, pp. 6-12.

386 — HENNING, « La trilogie de Faust », *op.cit.*, p. 15.

387 — *Ibid.*, p. 14.

388 — Voir *Ibid.*, pp. 17-19, où un inventaire des attributions éditoriales est proposé.

d'hommage signée par un imprimeur *luthérien*³⁸⁹ bien connu sur la place, Johann Spies.³⁹⁰

Ce nom avancé par Jean-Louis Backès dans sa présentation du texte français de l'*Historia* s'appuie sur les travaux de Stephan Füssel et Hans Joachim Kreutzer pour présenter un « *homme des livres* » :

À plusieurs reprises dans ce livre, il est dit que le docteur Faustus a laissé des notes, qu'il a confié à son *famulus*, l'excellent Wagner, le soin de les mettre en ordre et de les compléter. Le livre fournit même un texte autographe du magicien, la lettre où il rapporte ses voyages au milieu des constellations célestes, lettre qui forme le chapitre 25 de l'ouvrage. On serait facilement tenté de croire que le destinataire de cette lettre, un certain Jonas Victor, médecin, ancien camarade d'étude de Faust, et inconnu par ailleurs, pourrait bien être le véritable auteur de l'*Historia*. Hypothèse gratuite, vaguement romanesque. Hypothèse instructive pourtant, parce qu'elle met en avant la figure d'un homme des livres. La précieuse édition critique donnée par Stephan Füssel et Hans Joachim Keutzer (Stuttgart, Philipp Reclam junior, 1988) ne rêve pas à la légère sur le nom de Jonas Victor ; mais elle donne une impressionnante masse de documents, et reconstitue de la manière la plus convaincante la bibliothèque qui a permis de compiler l'*Histoire*.³⁹¹

Il reste toutefois très suspicieux, réitérant, quoique de manière bien plus légère, l'avertissement de Henning à l'encontre d'une réception romantique de la notion de peuple. S'agissant du *Volksbuch*, il écrit :

Souvent on traduit au plus près ; on écrit : « Le Récit populaire », le « Livre populaire », le « Livret populaire ». Il faut, semble-t-il, qu'il y ait du « populaire » dedans, au sens le plus romantique du terme : il faut que la sagesse des presque illettrés garantisse la pérennité du génie national : Faust, c'est-à-dire le peuple allemand. La dénomination n'est pas absurde ; il est de fait que le livre a été vendu dans un large public, parce qu'il ressemblait aussi à mille recueils de joyeuses histoires et de facéties amusantes. Il est de fait que le personnage de Faust a vécu, pendant près de deux siècles, grâce aux spectacles de marionnettes et au théâtre de la foire. Il est de fait que Goethe et ceux qui, peu avant lui, ont repris la légende, avaient le sentiment de renouer avec l'authentique tradition germanique, par-delà les faux-semblants de la mythologie gréco-latine. Il ne s'ensuit

389 — C'est nous qui soulignons.

390 — DABEZIES, *Des rêves au réel*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 37.

391 — BACKÈS, « Présentation » de *L'Histoire de Faustus suivie de La Tragédie de Faustus par Christopher Marlowe*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001, pp. 11-12.

nullement que l'*Histoire*, si anonyme soit-elle, doive être prise pour une expression directe de l'âme populaire. C'est un travail de clerc, c'est le livre d'un homme de livres.³⁹²

Voilà qui clôt pour nous la réception du problème du titre, en faveur de la pertinence de notre lecture, celle d'une simultanéité coïncidente entre *poétisation* populaire et *variation* théologique, désignant cette « architectonique » à laquelle Ramnoux enjoint à veiller dans l'ordre des phénomènes de l'histoire des idées, comme signes de la phénoménologie de l'activité de l'esprit. Si nous écartons toute pertinence à la question de cette perception romantique qui aurait mystifié l'économie du texte, en tant que toute mystification est déjà l'esthétisation du produit d'un parti-pris idéologique, c'est donc à la fois parce que ce n'est pas « l'âme » d'un peuple qui s'exprime dans un récit populaire, mais l'intensification de certains symboles de son fonds mythique ; et à la fois parce que le titre du *Volksbuch* recouvre une activité dont il est périlleux, pour l'intelligibilité du phénomène, de nier l'efficiencia. Le mythe de Faust voit donc son entrée en littérature se faire sous l'égide du conflit, de l'épuisement des formes de l'entendement et du sentiment de l'impérieuse nécessité de raccorder la théorie à l'expérience. Enfin, quels que soient les détails des liens entre le *Volksbuch* et la Réforme, il paraît difficile de refuser que ces liens aient eu une importance majeure pour la configuration de l'éclatement des relations entre, chronologiquement, mythe, théologie et art³⁹³, exacerbant la figure du diable voué à être production et produit de la division.

Le Faust primitif semble avoir mis en exergue un phénomène de désagrégation de la concrétion des structures qui participaient à ce que Boureau appelle la « *construction totalisante* », ou l'adéquation entre cosmos et télos — qui est ce que nous approchons depuis le début de nos travaux sous le régime d'une hyperstructure phénoménologique de l'activité de l'esprit, constitutive de l'homogénéité d'une lisibilité du monde qui soit en conformité avec l'expérience du concept de réalité du sujet. Conformité qui, cherchant à se maintenir, fait évoluer les unités combinatoires qui rendent l'hyperstructure opératoire ou non. En divisant l'unité du discours de l'expérience du système cosmo-téléologique en visées diverses, l'une, expression par le particulier (populaire) et l'autre, tentative du maintien de l'universel (théologie), le XVI^e siècle paraît donc jeter les fondations d'un problème dont la double tradition épistémologique et ontologique se donne dans le mythe de Faust. Le XVI^e siècle est indéniablement perçu aujourd'hui comme un siècle charnière entre différents formats paradigmatiques, et l'effondrement consommé par le Faust primitif est

392 — BACKÈS, *Ibid.*, p. 10.

393 — Pour se pencher spécifiquement sur les liens entre la philosophie, l'occultisme et la Réforme, lire YATES, *La philosophie occulte à l'époque élisabéthaine*, Paris, Dervy, 1987, et spécifiquement pp. 166-179.

probablement celui de l'espérance du particulier dans le modèle de l'universel. Le Faust primitif est une harangue virulente contre l'immobilisme de la lisibilité théologique (et particulièrement du christianisme romain) du monde, et affranchit le « populaire » (*Volksbuch*) et le « poète » (Marlowe³⁹⁴) de toute autorité centralisante. La littérature rompt les amarres qui la liaient au corpus du texte rituel, et l'individu peut désormais s'approprier les modes de réhabilitation de l'adéquation cosmo-téléologique.

3. Le Faust romantique comme catégorie structurelle du *muthos*

Cette première fracture consommée, et assumée, l'Église ne pouvait plus seule *dicter* la lisibilité du monde et les modes de contrôle de son économie, et la poétisation intronisa les poètes (mais aussi les démonologues³⁹⁵) en qualité d'autorités suffisantes. Le poète romantique laisse triompher l'individualisme comme *méthodologie* de saisie du cosmos, et comme revendication de la liberté. C'est en ce sens que Louis Maignon célèbre l'ivresse de la liberté dont ce nouveau personnage permet de boire la coupe sans retenue, cité par Max Milner :

Si le Prince des Ténèbres exerce une pareille emprise, même à travers de pâles intermédiaires, ne faut-il pas voir dans le satanisme le trait essentiel du héros romantique ? C'est ce que Louis Maignon affirme sans ambages : « Le satanisme, s'écrie-t-il, mais n'est-ce pas là, tout au fond, l'idéal rêvé ? Quel était donc le but vers lequel, avec plus ou moins de conscience, de toutes ses forces néanmoins, tendait la nouvelle école ? N'avait-on pas le droit de saluer en Satan l'incarnation suprême et le prototype de l'individualisme ? N'était-il pas le premier et le plus magnifique des révoltés ? *Non serviam*, ces mots qui brûlent les lèvres de René, de Manfred, de Lara, d'Antony, ne les avait-il pas fait entendre à l'origine ? À y regarder avec un peu d'attention, c'était son ombre gigantesque qui se dressait au centre de toutes les avenues de la littérature. On ne l'entrevoit encore qu'à travers un voile ; mais qu'un geste hardi écartât le voile, et Satan apparaîtrait dans toute son horrible et redoutable beauté. »³⁹⁶

Ainsi le volet critique — ou théorique — des prétentions romantiques revendique-t-il un « droit », la légitimité d'une révolte contre l'autorité qui régit les voies de compréhension et les lignes de

394 — Nous parlons peu de Marlowe car notre perspective ne peut hélas pas se consacrer à une étude individuelle de chacun des grands modèles de Faust. Pour autant, Marlowe est un auteur décisif et la littérarité du mythe de Faust, ainsi que sa postérité, doit beaucoup à son *Historia* de 1589.

395 — Voir à ce sujet CLOSSON, *op. cit.*, 2000, pp. 265-330.

396 — MILNER, *Le diable dans la littérature française*, Paris, Corti, 2007, p. 440.

répartitions des pouvoirs du monde dans le monde. Le geste contenu par l'esthétique romantique telle que la décrit ici Louis Maignon recherche la liberté et, plus encore, l'autonomie du sujet vis-à-vis de la jouissance de cette liberté. Le poète détient la légitimité de son propre accès à la vérité — que l'on se souvienne seulement des postures dans le conflit qui opposa dès le début du III^e siècle de notre ère les prophètes aux évêques, et l'on pourrait facilement retrouver une opposition analogue ici. En somme, peut-être est-ce un retour des modes de l'économie apocalyptique du rapport au divin et au sens de l'être, qui se joue dans la conflagration téléologique du romantisme, et qui se répand aussi dans la philosophie. Nous aurions également pu interroger le transfert des préoccupations des auteurs d'une certaine scolastique audacieuse et critique, vers les objets ou les présupposés de la philosophie de l'*Aufklärung*, ou des Lumières, avec des auteurs comme Nicolas de Cues, Guillaume d'Ockham ou Jean Duns Scot, mais cela conduisait notre réflexion trop loin de son noyau, et nous nous contenterons de rencontrer le premier au travers de Blumenberg dans la troisième partie de notre recherche.

Le problème de l'économie du savoir réside au centre du foyer organique des déplacements des modes de représentation vis-à-vis de la valence du caractère pratique de l'application de ces modes de représentation (dans une exigence particulière du rapport cause-conséquence en terme de résultats ou d'anticipation, par exemple). C'est donc considérer que le mode d'appréhension du savoir conditionne les possibilités de l'adéquation entre la lisibilité du monde et l'efficacité de cette lisibilité pour la définition du concept de réalité. Or il nous paraît significatif que Louis Maignon parle ici de mots (« *non serviam* ») prononcés par Satan « à l'origine ». De quelle origine parle-t-il ? Du Nouveau Testament ? Nous nous sommes suffisamment penchés sur la question pour être en mesure d'affirmer que Satan ne prononce jamais ces mots. Toutes les valences de sa figure, que celle-ci soit ou non désignée par le nom de « Satan », fonctionnent justement sur l'ambivalence et l'ambiguïté vis-à-vis de l'ordre de la création, de sorte que nous serions bien en peine de retrouver les passage du texte rituel dans lequel le diable affirmerait qu'il refuse de servir. Il s'agit là d'une affirmation romantique, et nous dirions même, d'un parti pris, visant à nourrir une fantasmagorie autoréalisatrice, voulant donner une visée interprétative de la figure du diable très clairement déterminée dans et pour un usage. Il n'y a guère de définition d'un diable qui serait conforme à un personnage d'une quelconque « origine ». En revanche, si l'on s'intéresse maintenant à la visée du caractère performatif de cette affirmation de Louis Maignon, on ne saurait que trop difficilement nier la confluence des discours des personnages qu'il cite (qui sont pour chacun l'archétype d'une

certaine détermination des potentialités du romantisme³⁹⁷) dans la fusion de ce « *non serviam* » qu'il choisit d'attribuer au diable. Ainsi le romantisme aurait-il recherché une nouvelle voie d'universalisation totalisante dans l'authenticité de l'individualisme. Ce faisant le diable devenait la nouvelle figure inclusive et généralisable, la clef de voûte d'un nouveau socle cosmogonique fonctionnel et l'argument d'une nouvelle « construction totalisante » dans laquelle on puisse concevoir un « langage universaliste ».

Max Milner donne cependant une nuance qui, pour nous, a tendance à fonctionner comme un redoublement du caractère particulariste (ou « *individualiste* », mais le terme connaît aujourd'hui sa propre histoire, et elle nuit à l'exactitude du rôle de l'idée que nous souhaitons saisir dans l'antagonisme universel-particulier) dont nous croyons que le romantisme a fait son étendard :

Il nous faut pourtant préciser que le satanisme est loin d'être une attitude homogène. À l'état pur, avec toutes ses composantes, non seulement la solitude ; le malheur, la révolte, l'endurcissement, le sarcasme, mais aussi la perversité et l'amour délibéré du mal, il se rencontre très rarement, et jamais chez des héros, c'est-à-dire des personnages avec lesquels le lecteur a tendance à s'identifier.³⁹⁸

Autrement dit, le romantisme ne doit pas être conçu comme un canon que définissent des schèmes récurrents, mais bien et plutôt, comme le fait Mario Praz en soulignant l'économie dynamique de la littérature romantique noire, pour méthode et faisceau de préoccupations fondées sur l'expérience de l'antagonisme. Cette fièvre de l'antagonisme se verrait donc aisément prêter le masque du diable pour recouvrir son ambition. Si l'homme aspire toujours au ciel, il veut s'y rendre pour ce qu'il est entièrement, sans nier sa morbidité, sa singularité, ce qui fait de lui un être fini et, surtout, mortel : il cherche à contaminer le ciel par ce qu'il contient en nature (ontologie).

« *Vous dotez le ciel de l'art d'on ne sait quel rayon macabre. Vous créez un frisson nouveau.* »³⁹⁹ C'est encore Baudelaire, sous les mots de Victor Hugo cette fois, qui est l'occasion d'une construction en oxymore par laquelle les rapports cosmo-téléologiques sont tordus et redéfinis, enchevêtrant les arguments logiques et naturels afin d'en brouiller toute univocité. Le diable tel que l'a préparé le Faust romantique ne se contente plus de susciter le principe d'ambivalence par la tension du crin sous le tour des chevilles, au contraire, il contamine désormais

397 — *René* (1802) est le personnage principal du roman éponyme de Chateaubriand ; *Manfred* (1817) et *Lara* (1814) sont respectivement un drame en vers et un poème de Lord Byron ; *Antony* (1831) est un drame d'Alexandre Dumas.

398 — MILNER, *Le diable dans la littérature française*, Paris, Corti, 2007, p. 440.

399 — Lettre du 6 octobre 1859 de Victor Hugo à Charles Baudelaire, citée par PRAZ, *La chair, la mort et le diable, le romantisme noir*, Paris, Gallimard, 1877, p. 142.

les représentations, insufflant en tous lieux — et en tous savoirs — les germes de l’ambivalence. Baudelaire fait par ailleurs l’éloge d’une certaine définition du « vrai artiste », qui est l’artiste romantique par excellence, au particularisme triomphant et l’authenticité majestueuse :

L’artiste, le vrai artiste, le vrai poète, ne doit peindre que selon qu’il voit et qu’il sent. Il doit être *réellement* fidèle à sa propre nature. Il doit éviter comme la mort d’emprunter les yeux et les sentiments d’un autre homme, si grand qu’il soit ; car alors les productions qu’il nous donnerait seraient, relativement à lui, des mensonges, et non des *réalités*.⁴⁰⁰

On a là le romantisme triomphal d’un particularisme tout entier dressé contre la banalisation et le *mensonge* d’une appropriation qui dégrade la variation en simple répétition. Plus loin, la faculté cosmo-téléologique de la créativité de tout individu est ainsi exacerbée, de sorte qu’il y a désormais une *visée* à cette sincérité exigée de l’artiste (qui n’est pas dissemblable chez Nietzsche, d’ailleurs). L’imagination se mêle à la conceptualisation ; et plus que les seuls siennes, l’art cumule en son sein et dans la force de son bras les vertus de la philosophie et de la théologie :

Mystérieuse faculté que cette reine des facultés ! Elle touche à toutes les autres ; elle les excite, elle les envoie au combat. Elle leur ressemble quelquefois au point de se confondre avec elles, et cependant elle est toujours bien elle-même, et les hommes qu’elle n’agite pas sont facilement reconnaissables à je ne sais quelle malédiction qui dessèche leurs productions comme le figuier de l’Évangile. Elle est l’analyse, elle est la synthèse ; et cependant des hommes habiles dans l’analyse et suffisamment aptes à faire un résumé peuvent être privés d’imagination. Elle est cela, et elle n’est pas tout à fait cela. Elle est la sensibilité, et pourtant il y a des personnes très sensibles, trop sensibles peut-être, qui en sont privés. C’est l’imagination qui a enseigné à l’homme le sens moral de la couleur, du contour, du son et du parfum. Elle a créé, au commencement du monde, l’analogie et la métaphore. Elle décompose toute la création, et, avec les matériaux amassés et disposés suivant des règles dont on ne peut trouver l’origine que dans le plus profond de l’âme, elle crée un monde nouveau, elle produit la sensation du neuf. Comme elle a créé le monde (on peut bien dire cela, je crois, même dans un sens religieux), il est juste qu’elle le gouverne.⁴⁰¹

La similarité avec les préoccupations qui sont celles de Kant — mais déjà, du vivant de Baudelaire, des postkantien, puisque Hegel lui-même est déjà mort lorsque Baudelaire écrit ces lignes — ne peut manquer de nous frapper. Les intuitions baudelairiennes sont les mêmes que celles que nous

400 — BAUDELAIRE, *Critique d’art* suivi de *Critique musicale*, Paris, Gallimard, 1992, p. 280.

401 — *Ibid.*, pp. 280-281.

verront développées par un contemporain de Kant, Salomon Maïmon, et Nietzsche encore après : l'imagination, l'activité créatrice du sujet, et le processus de décomposition sont autant de pistes pour rechercher le foyer de l'activité cosmo-téléologique de l'occident chrétien. Dans l'intervalle des deux versions gœthéennes du Faust, il semble que l'alchimiste ait délégué certains de ses traits les plus romantiques, l'individualisme et l'égotisme⁴⁰², à la figure du diable lui-même. Les arguments du Faust romantique s'épuisent à leur tour et laissent apparaître de nouvelles nécessités. Notons à ce titre que c'est peut-être pour cela que Goethe tient une place particulière dans le mythe de Faust, en tant qu'il n'a pas écrit un mais deux *Faust*, chacun se situant à un point extrême de l'axe allant de l'individu à l'universel. En effet, le premier « volume » paraît en 1808, Goethe a alors cinquante-neuf ans ; le deuxième volume paraît en 1832, Goethe a alors quatre-vingt-deux ans, et c'est l'année de sa mort. Il y a deux approches de la nécessité cosmo-téléologique du mythe de Faust dans ce que l'on appelle aujourd'hui « le *Faust* de Goethe » :

Goethe parlait de cette deuxième partie de *Faust* comme d'un « drame d'Hélène » : les aventures du docteur Faust ne sont plus désormais au centre de ses préoccupations. C'est la réflexion sur quelques grandes polarités qui structure cette nouvelle pièce « philosophique » : l'opposition entre le masculin et le féminin, entre la culture véritable et les illusions du progrès, entre la tradition de la sagesse politique et le nouveau despotisme de la rationalité (pseudo)-scientifique et technique. [...] Goethe renonce à raconter une histoire, à suivre le destin de personnages, pour retracer l'histoire de la culture européenne à partir de la Renaissance et jusqu'au XIX^e siècle.⁴⁰³

Goethe tourne donc le dos aux préoccupations romantiques de son propre *Faust I* qui, nous le lisions en creux, n'était plus celles d'une pièce théologico-critique dressée contre l'évidence de la Providence, mais celles d'un individu et du déploiement de son individualité dans l'horizon du destin. Le Faust primitif revendiquait plus de liberté vis-à-vis de l'angoisse, le Faust romantique consomme cette liberté et s'en rend ivre — à tel point que même l'un des deux auteurs principaux du Faust romantique nuance cet *élan tempétueux* au-delà de l'horizon humain. Le cas particulier de la double occurrence de Faust chez Goethe donne donc à voir un déplacement téléologique à l'intérieur d'un seul foyer poétique, par lequel la théologie, mise à distance, n'est plus seulement

402 — Le terme est employé par Stendhal dans *Vie de Henry Brulard*, Paris, Gallimard, 1973, qui est le « plus grand des psychologues », selon le mot de Nietzsche.

403 — LE RIDER, « *Faust II* : le dernier mot de Goethe sur le monde moderne » dans Jean-Yves Masson (dir.), *Faust ou la mélancolie du savoir*, Paris, Desjonquères, 2003, pp. 56-57.

remplacée par la poétisation, mais l'est aussi par la philosophie et par la conscience de l'histoire — ce que nous confirmeront les occurrences du Faust moderne.

Il semble bien que théologie, littérature et philosophie se rencontrent à la croisée de leurs contingences logico-formelles respectives et trouvent un principe d'unification dans le mythe — pourquoi ? Nous avons étudié le caractère double (formel et matériel, mais aussi sensible et synthétique) du mythe comme régime du « *travail des structures de représentation* », comme économie de l'unité à partir de la multitude, au cœur duquel, pour reprendre le caractère conclusif de la formule de Cohen, « *c'est la production même qui est le produit* » :

En outre, l'expression imagée de la production ne portera pas ombrage à la définition de la pensée ne serait-ce que pour la raison suivante : dans le produire, il s'agit moins du produit que de l'activité productrice elle-même. *C'est la production même qui est le produit*. Dans la pensée, il s'agit moins de créer une réflexion pour autant que cette dernière est comme une chose achevée, posée hors de la pensée ; au contraire, c'est la pensée elle-même qui est la finalité et l'objet de son activité, laquelle ne s'achève pas en devenant une chose, n'en vient pas à s'extérioriser par rapport à elle-même. Pour autant qu'elle touche à sa fin, elle est achevée et cesse d'être un problème. C'est cette activité même qui est le contenu de la pensée, et cette réflexion n'est rien hors de la pensée.⁴⁰⁴

Dans cette perspective, l'unité constitue le caractère ontologique de l'activité synthétique à partir d'une pluralité épistémologique. L'unité du *muthos*, comme élaboration ou métastructure du *logos* en signification à partir d'une visée, ou *télos*, associe (production) en système(s) la pluralité du phénoménal pour nourrir une dialectique (produit) qui approche les critères ontologiques de la structure par le biais épistémologique (méta-produit, ou *mythe*). Voici, en somme, ce que serait le mythe : la pensée en tant qu'elle est elle-même la « *finalité et l'objet de son activité, laquelle ne s'achève pas en devenant une chose* », mais « *n'en vient pas à s'extérioriser par rapport à elle-même* » puisqu'elle produit le monde comme lisibilité, c'est-à-dire comme production, et comme concept de réalité, c'est-à-dire comme produit. Le mythe serait alors le mode à la fois spéculatif et déductif de l'activité d'un faire-monde qui est monde, travaillant à partir des formes symboliques d'une culture. La singularisation du mythe dans et par un réseau symbolique spécifique, c'est-à-dire par une culture (un « *donné* » qui est un « *produit* »), vient à *déterminer* la perception de ce mythe selon les critères d'une efficacité régie par son édifice particulier (c'est-à-dire une « *production* » culturelle). Il y a donc ce que nous appellerions « *appropriation* » d'un fonds de significations du

404 — COHEN, « Logique de la connaissance pure » dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000, p. 70.

mythe, et ce que nous appellerions « variations » des valeurs signifiantes de ce fonds. Une dynamique tendue comme une ligne aux possibilités sinusoïdales plus ou moins marquées, entre l'universel et le particulier, entre des individus condamnés à l'isolement et des énergies tendues vers la totalisation⁴⁰⁵. C'est cela que nous considérons sous le terme de la *valence* d'un mythe, et dont le principe d'ambivalence est l'une des *formes* particulières dans l'histoire des idées. Le particulier qui s'isole mais tend à l'universalisation par son récit, voici également ce que souligne Sylvie Parizet lorsqu'elle suggère une analogie structurelle entre le mythe de Faust et le récit de Frankenstein. Selon elle, dans un monde où l'espérance n'est plus l'un des motifs universalisant du particulier, il se pourrait que nous soyons en situation de *refuser* la fonctionnalité, la *valence* du mythe de Faust, pour peu que l'on ne parvienne pas à actualiser ses formes et ses motifs, ou, plus encore, que l'on ne soit pas susceptible de reproduire la convergence des fonctions qui œuvrent dans les formes représentationnelles par lesquelles se maintenait l'homogénéité du mythe — les symboles.

Or, sans éternité, précisément, pas de Faust... puisque ce mythe repose sur la possibilité d'une damnation éternelle. Frankenstein, lui, connaît son enfer sur terre, et le châtement, immédiat, est vécu dans l'horrible écoulement d'un sablier qui égrène inéluctablement meurtres, suicides et accidents. L'enfer de glace ne se situe plus après, mais *avant* la mort : s'il n'y a nul pacte, c'est parce que les conditions d'élaboration de ce pacte n'existent plus. L'histoire de Faust perdrait tout simplement son sens dans le monde de Frankenstein. Au niveau de la structure profonde du mythe, *Frankenstein* témoigne d'une coupure radicale.⁴⁰⁶

En cela donc, nous nuancerions la première remarque de Parizet : il n'est pas question d'arrêter la *valence* du mythe de Faust à l'issue de la potentialité eschatologique, et nous avons déjà proposé de considérer le mythe de Faust comme l'esthétisation d'une identité dynamique. Le monstre de Frankenstein cherche et poursuit, il suit un *télos*, un accomplissement, certes tourné vers la destruction et l'acte de profanation inverse à l'acte de profanation qui lui a donné le jour (tuer un être humain, créature de l'infini divin, alors qu'il est lui-même l'être créé à partir de la finitude), mais qui demeure fin, but et principe conducteur. Aussi *Frankenstein* ne témoigne-t-il pas pour nous d'une coupure radicale mais bien, au contraire, de la transposition dans le champ du monstrueux

405 — Il nous paraît que c'est là un des motifs fondamentaux de la culture occidentale, en tant qu'elle dérive largement des « modes de travail représentationnel » directement tributaire du platonisme, lui-même interprète, par exemple, du poème de l'Être du philosophe antique Parménide. Pour plus à ce sujet, lire SÉGUY-DUCLOT, *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, Paris, Belin, 1998.

406 — PARIZET, « *Frankenstein* : un nouveau Faust ? » dans Jean-Yves Masson (dir.), *Faust ou la mélancolie du savoir*, Paris, Desjonquères, 2003 pp. 122-123.

anti-théologique des mêmes motifs combinatoires que ceux de l'âge romantique du mythe de Faust. De même pour la question du pacte, Victor *fait un pacte avec la science* contre l'ordre de la vie, et ce faisant, se condamne à la destruction au terme d'une poursuite qui se clôt dans un enfer de glace polaire mais avait débuté par l'égrenage des morts violentes de ses proches ; véritable châtement digne d'une damnation. Le pacte est ici inséparable de l'hubris, cette démesure propre à Prométhée ou Faust, qui condamne celui qui s'élance dans une direction interdite à finir de la pire des façons. L'acte du pacte est vidé de son caractère effrayant, la nécessité de sa narration est évacuée, éludant l'horreur que cet acte suppose, et seul demeure son caractère signifiant — son symbole⁴⁰⁷. Emporté par l'ivresse de la science, Victor pactise symboliquement avec le principe démesuré de la discipline dont il se fait l'esclave et l'explorateur à la fois. Nous identifions ainsi en quelques lignes de commentaires au moins deux hyperstructures (ou mythèmes) qui tendent plutôt, à notre sens, à montrer que *Frankenstein ou le Prométhée moderne* est encore plus proche de la tradition du mythe de Faust que Parizet ne paraît vouloir le questionner.

Le *muthos* n'est donc plus seulement le phénoménal de la double-nature de la pensée, produit et production, c'est aussi l'hyperstructure symbolique à laquelle l'art arrache au caractère généralisant ses avatars particuliers, et Mary Shelley l'illustre admirablement par son décalage poético-mythique. Si nous voulions reprendre une terminologie déjà envisagée dans le fil de nos travaux, nous pourrions aisément rapprocher ce que nous écrivons du mythe ici de la relation entre un texte rituel et sa poétisation. L'art comme mode d'appropriation et de variation des éléments du fonds symbolique, mais aussi comme *humanisation* de ce qui est encore effrayant dans l'immensité du mythe, cette vertigineuse expérience de l'infini apprivoisée dans le système des symboles. Le mythe et l'art, chez Cassirer, tiennent par des rapports de l'ordre d'une économie structurelle infiniment dynamique (celle du langage), selon les besoins d'une identification, par l'être, de sa place dans le cosmos.

Si nous prenons le mythe et le langage pour les confronter, ces formes [symboliques du mythe et du langage] apparaissent d'abord liées originellement par une racine commune, qui est selon Cassirer, la métaphore radicale. Cette métaphore radicale où s'indifférencieraient encore le mythe et le langage est le résultat de l'exercice actif de la fonction symbolique, permettant de prendre la partie pour le tout [...]. Mythe et langage sont ainsi entrelacés étroitement si l'on considère leur valeur expressive commune (*Ausdruckswert*).

407 — On peut d'ailleurs souligner que le seul épisode du récit à la première personne du docteur Frankenstein volontairement passé sous silence est celui de la création matérielle du monstre, et des techniques employées. De l'aveu même du narrateur, il est nécessaire de cacher au reste de l'humanité le savoir interdit qui a mené à sa propre damnation.

L'expression (*Ausdruck*) est la première des fonctions de sens que le langage peut exploiter, dès lors que l'on adopte une conception sémiologique du langage élargie au-delà de la dimension seulement discursive du langage. Le « langage » du rituel de la pensée mythique l'illustre par excellence. Il correspond à la création par l'individu d'un premier espace originaire de pensée (*Denkraum*) et d'action (*Wirkraum*) par le moyen de l'interposition active d'un premier medium entre le moi et le monde [...] ⁴⁰⁸

Autrement dit, le langage, en tant qu'il est le matériau de production de l'art, est le « premier espace » de la singularisation de l'individu à partir du fonds spirituel mythique. Le langage permet à l'individu de s'affirmer comme individu en se *construisant par le processus même de construction* de sa pensée⁴⁰⁹, comme dérivation particulière du substrat général — comme restitution (production) du singulier à partir de l'universel (produit). Sa pratique particulière dans l'universalité de sa langue, en tant qu'elle mobilise un fonds symbolique commun (le mythe) et choisit d'en intensifier certains schèmes, le construit comme individu. Il y a donc une sorte de mouvement perpétuel de cette économie qui peut nous rappeler le caractère difficilement épuisable du principe d'ambivalence. Le principe d'ambivalence pourrait bien n'être qu'une application culturelle spécifique du circuit dynamique entre l'unité et la multitude — application chrétienne. L'art comme produit d'une production à partir du langage est une ontogenèse qui puise dans les formes symboliques du fonds mythique pour la constitution de l'individu en pensée comme en actes. La conformité de ces actes à cette pensée structure la vitalité de l'art afin qu'il reste en perpétuelle relation avec les conditions de formation des éléments symboliques en vigueur dans le fonds mythique. Il en ressort une économie, un tissage continu, entre l'art et le mythe, où celui-ci et celui-là sont, selon les conditions logico-formelles du travail représentationnel du donné phénoménal, en perpétuelle interaction dont il serait difficile de dire lequel est antérieur à l'autre. Si l'on pose la focalisation à partir d'une axiologie de la *métaphore* (ou de ce qu'il y a de commun à ce que Whitehead appelle les « questions métaphysiques »), on est rapidement confrontés à la difficulté d'organiser leurs catégories par ordre *chronologique* selon leurs modes d'apparition. Nous reviendrons peu après à l'importance de la réalité comme *procès* des différentes instances de la raison, mais considérons d'abord cette impasse, voire même, l'inadéquation fondamentale entre

408 — VAN VLIET, « « Déformation » des conceptions kantienne et hégélienne de la forme : morphologie ou structuralismes chez Ernst Cassirer ? » dans Jean Seidengart (dir.), *Sciences et philosophie de la culture chez Ernst Cassirer*, Paris, L'Art du comprendre, n°22, 2013 2., pp. 142-143.

409 — Pour plus à ce sujet, lire CASSIRER, « Le langage et la construction du monde des objets » dans COLL., *Essais sur le langage*, Paris, Minuit, 1969, pp. 39-68.

l'ordre métaphysique des énoncés et leur effectivité pour la compréhension possible des mécanismes internes.

En particulier, il n'existe pas de certitudes axiomatiques précisément énoncées par où commencer. Le langage dans lequel les formuler n'existe même pas. La seule façon de s'y prendre, c'est de partir de formulations du langage qui, prises en elles-mêmes selon la signification courante de leurs termes, sont mal définies et ambiguës. Il ne s'agit pas de prémisses à partir desquelles on puisse raisonner en se passant d'une élucidation ultérieure ; ce sont des tentatives pour énoncer des principes généraux qui seront illustrés dans la description ultérieure des faits d'expérience. Cette élaboration ultérieure devrait élucider les significations qu'il faut assigner aux mots et aux phrases employés. De telles significations ne sont pas susceptibles d'une appréhension précise, si on ne leur fait pas correspondre une appréhension précise de l'arrière-plan métaphysique que l'univers leur fournit. Mais il n'est d'autre langage qu'elliptique ; comprendre la signification qu'il a par rapport à l'expérience immédiate, réclame un saut de l'imagination. La place de la métaphysique dans le développement de la culture ne peut pas se comprendre si l'on oublie qu'aucun énoncé du langage n'est l'expression adéquate d'une proposition.⁴¹⁰

Plutôt que de parler d'un mode « elliptique » comme processus d'évocation du langage, nous choisissons d'utiliser l'image de la « suspension » : les autres *valences* du mot comme structure de sens minimaliste — qui ne porte plus d'autre fonctionnalité que sa propre historicité, et le nuage des historicités des termes liés à elle dans son historicité, par exemple, le parcours étymologique et les mutations par usage — ne sont pas convoquées par le contexte en présence. Nous suivons d'ailleurs Whitehead dans sa conception d'un fonds comme trame universalisante à partir de laquelle des unités peuvent être *déterminées* sur le plan esthétique. « *Les catégories métaphysiques*, écrit toujours Whitehead, *ne sont pas des affirmations dogmatiques de l'évidence ; ce sont des tentatives pour formuler des généralités ultimes.* »⁴¹¹ Or nous supposons l'appropriation de tout *muthos* comme procédant d'une appropriation de l'économie métaphysique de ses énoncés afin de les retravailler, à la faveur du réajustement aux vérifications du concept de réalité. La saisie par un individu particulier d'une trame universalisante quelconque, le *muthos*, explicite les lignes critiques qui se montrent fertiles dans le champ individuel, et le *poète* ou la *vox populi* (réduction du groupe à l'une de ses communautés) opère une détermination des mots par l'économie des besoins. Nous sommes contraints de ne pas nous contenter d'une exposition de lois générales et d'aller voir, comme en une dissection, le détail des opérations par lesquelles ces grands déplacements

410 — WHITEHEAD, *Procès et réalité, Essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995, p. 60.

411 — *Ibid.*, p. 53.

métaphysiques peuvent avoir lieu à l'intérieur de leurs unités rhétoriques et historiques. Le *muthos* devient cette forme finie et fixée, qui peut alors être saisie comme une quantité de matière première à convertir par l'opération de ce que nous avons nommé la « poétisation », c'est-à-dire l'appropriation et la variation.

Le lien du mythe à l'art se tisse alors, comme par effet de compensation, pour finir par se défaire potentiellement lui aussi. L'art constitue en effet certes une reprise active de la dimension expressive du mythe, mais celle-ci se voit combinée à la capacité de distinction nette du signifiant et du signifié qui caractérise le langage « en tant que tel » (la *Darstellung*). L'art consiste à maîtriser le mythe pour l'humanité, à puiser dans la force expressive des totems et tabous tout en gardant conscience de la mise à distance que permet le jeu du « comme si ». ⁴¹²

Dans l'histoire qui est celle que nous étudions, nous avons établi que le mythe de Faust procédait d'une poétisation (c'est-à-dire d'une saisie par le langage comme art et comme transfuge ontogénétique des matériaux mythiques) d'un premier texte rituel (ou cadre mythique), le Nouveau Testament. Et nous avons tenté de montrer que le Nouveau Testament contenait, par les couches successives des fonctionnalités de la figure du principe diabolique, les traces de ce en quoi il était déjà lui-même une production, c'est-à-dire une appropriation et variation, à la faveur d'une redéfinition d'un « cadre mythique » à l'efficacité désormais épuisée. Les poètes particuliers déchirent désormais de toute part les unités du mythe comme autant d'occasions de *valence*, et Faust et le diable sont saisis dans une frénésie qui évoque une explosion, un foisonnement, de sorte que la propension à l'individualisation (prolongeant organiquement l'individuation du passage de la fonction C à la fonction D dans le Nouveau Testament) consomme jusqu'à l'excès la liberté du « travail des représentations » dans le modèle cosmo-téléologique. Tel que nous l'avons exposé, le principe d'ambivalence apparaît même explicitement sous la plume de Max Milner à propos des romantiques du XIX^e siècle (où nous nous situons dans l'héritage direct de l'âge romantique de Faust, sinon même le prolongement de son activité d'effondrement structurel) :

[Théophile Gautier et Philothée O'Neddy] ont en commun le désenchantement, l'impatience des limites, l'aspiration à une existence qui comblerait leur appétit de jouissance et d'amour, la nostalgie d'une beauté idéale, le besoin d'affirmation de soi-même et de vie intense. Mais chez Gautier, le satanisme est marqué à la fois par un besoin d'évasion et par une sourde angoisse : il ne s'y abandonne que par personne interposée,

412 — VAN VLIET, *art. cit.* dans *op. cit.*, 2013, p. 143.

en investissant de ses peurs et de ses audaces des héros dont il se réserve la liberté de sourire.⁴¹³

Au fond, exactement ce que nomme le disciple de Théophile Gautier dans la formule en chiasme : le sublime et le bestial, tous deux sous forme d'ivresse, et renvoyant tous deux simultanément à l'angoisse et à la liberté. Gautier semble s'être aménagé, selon Milner, les modalités d'une réserve publique vis-à-vis des énoncés et des actes de ses personnages, renvoyant à la forme présentée par Kundera d'un *ego expérimental*⁴¹⁴, c'est-à-dire qu'une distanciation s'opère entre l'auteur comme sujet et ses personnages comme êtres possibles. Là encore, comme dans ce que Jacques Le Rider écrivait du *Faust II*, on observe une maturation du parcours héroïque et tragique du Faust romantique. L'interaction littéraire avec le diable instituait certes des variations dans le corpus de référence, mais, à partir de variations de la fonction même du diable, des invariants, moraux, psychologiques ou esthétiques, apparaissent aussi, et sont susceptibles de supporter un nouveau chapitre de l'histoire des idées. Pour autant ces invariants nouveaux appartiennent à la logique déjà contenue dans la forme du texte rituel, ce que nous voyons bientôt avec le concept de « *vraisemblance* ». Comme la décomposition infinitésimale permet de passer du plus universel à toujours plus de particulier, le diable *produit* de nouveaux schèmes récurrents jusqu'alors sans usage dans son environnement, et cela occupe nos travaux lors d'étude des quelques *mythèmes* que nous avons isolés. Cette « décomposition infinitésimale » permet de partir du plus universel sens du diable, le sens théologique, pour arriver au sens le plus particulier, c'est-à-dire le sens des poètes, des romanciers et des dramaturges dans le mythe de Faust. Comme le processus intéresse particulièrement les modes de compréhension des mécanismes mythydynamique tels que nous les avons exposés jusqu'alors, il nous faut déployer ci-après le principe de déterminabilité infinitésimale tel qu'élaboré par Salomon Maïmon, repris par l'école des néokantiens de Marbourg et, enfin, dépassé, par une visée anthropologique chez Cassirer et Blumenberg, c'est-à-dire focalisé sur le caractère ontogénétique. Ce détour par Maïmon, que nous avons déjà annoncé en début de ces développements, est particulièrement « ardu », mais il permet de focaliser notre regard analytique sur des chaînes causales qui sont primordiales dans une saisie totalisante de la phénoménologie de l'activité de l'esprit, telle qu'elle se manifeste dans le mythe. Ainsi, l'apport de Maïmon nous aiderait peut-être à comprendre quelles sont les opérations de la

413 — MILNER, *op. cit.*, 2007, p. 421.

414 — Le roman est, affirme Kundera, « *la grande forme de la prose où l'auteur, à travers des ego expérimentaux (personnages), examine jusqu'au bout quelques thèmes de l'existence* », dans *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, synthétisée pp. 44-45 ; formule résumée plus loin ainsi : « *Le romancier n'est ni historien ni prophète : il est explorateur de l'existence* », p. 59.

raison dans l'activité sensible, quels sont les mécanismes de l'entendement qui paraissent invisibles à la perception de la conscience, mais qui, toutefois, s'agencent comme autant d'unités infinitésimales et minuscules, et participent pleinement de la chaîne causale allant de ce que nous appelons le « sensible » d'une part et « l'entendement », d'autre part. Ces deux catégories kantienne n'en sont, pour Maïmon, qu'une seule, distinguées par le régime d'une « intensivité » opératoire.

C'est au titre d'une telle profondeur de vue que la philosophie des formes symboliques de Cassirer se distingue et prolonge, à notre sens, une nouvelle acuité vis-à-vis des modes de constitution de l'être. L'art, comme visée analytique à l'intérieur de la synthèse mythique, ouvre à l'être de retrouver et d'actualiser indéfiniment la plénitude de sa particularité en tant qu'elle s'inscrit dans la plénitude de l'universalité. Muriel Van Vliet enjoint à refuser de réduire Cassirer à la seule école néokantienne d'une compréhension du monde qui serait produit et production épistémologiques puisque :

l'idée d'une émergence possible de nouveaux invariants, c'est-à-dire l'idée même de la possibilité qu'émergent de nouvelles formes symboliques, au terme d'*Urteilungen*, ou séparations originaires nouvelles dont l'avènement reste et doit rester contingent (c'est-à-dire non prévisible, indéterminé), marque une sortie du néokantisme et du hégélianisme, si originale qu'il a semblé [...] beaucoup plus judicieux de montrer dans quelle mesure le concept de forme symbolique faisait en réalité *sortir* Cassirer du *néokantisme de Marbourg* [...].⁴¹⁵

La *sortie* de l'école de Marbourg, à laquelle les présupposés de la philosophie des formes symboliques « condamneraient » la démarche de Cassirer, nous encourage à saisir la tradition qu'il inaugure avec elles comme une logique qui ne serait pas « simplement » une théorie de la connaissance. En un sens plus proche du projet critique de Kant, mais aussi plus favorable à la saisie par les travaux de Blumenberg mêlant poétique et herméneutique, la posture de Cassirer paraît propice à servir de point de jonction entre métaphysique et épistémologie, que nous trouvons cristallisée dans le caractère logico-formel du mythe. La piste que nous poursuivons chez Blumenberg du côté d'une réconciliation des intuitions des différentes activités de l'esprit peut du reste se lire, autrement poursuivie, chez Nietzsche — et l'on repense alors à la filiation jusqu'à Ramnoux qui mena cette dernière aux mêmes préoccupations d'une « architectonique » des formes de la représentation. Les vocables, même, rappellent ce que nous lisons par ailleurs dans les travaux

415 — VAN VLIET, *art. cit.* dans *op. cit.*, 2013, pp. 143-144.

de Blumenberg, vis-à-vis du rapport de la métaphore à l'oubli, et au « re-surgissement » du signifiant post-phénoménal (ou symbole) dans la nécessité d'une saisie de la métaphore :

Ainsi, l'oubli de la métaphore n'intervient pas à un moment donné du temps, au bout d'un certain temps, et il ne joue pas seulement à propos du concept et à cause de lui. Il est originaire, corrélat nécessaire de l'activité métaphorique elle-même : l'homme a toujours déjà oublié qu'il est « artiste dès l'origine », et qu'il le demeure dans toutes ses activités. Lorsque Nietzsche oppose l'intuition au concept, l'illogique au logique, comme s'il existait une sphère d'où serait exclu le métaphorique, il le fait en fonction de « l'oubli », du « gouffre » creusé par les métaphysiciens, créateurs de deux mondes antithétiques qu'ils voudraient irréductibles. Ce moment correspond à une stratégie destinée à combler le gouffre, à biffer l'opposition du concept et de la métaphore, à montrer que la « raison », la « logique » sont les produits de ce que, à cause de « l'oubli », les hommes appellent une activité « illogique ». ⁴¹⁶

Nietzsche appartient à une autre tradition philosophique qui, si elle est sans doute influencée par l'intervention de Kant dans le paysage historique de la philosophie allemande, arrive pourtant à des modes similaires d'interprétation du processus de formation de la pensée. Schopenhauer, longtemps maître de Nietzsche, s'est illustré comme féroce adversaire de l'idéalisme allemand dérivé de l'œuvre de Kant. Nietzsche a pu défendre le principe de l'idéalisme contre la lecture de Schopenhauer qui aurait été trop sévère, mélangeant le spéculatif d'un certain idéalisme allemand, et la doctrine des Idées platoniciennes ⁴¹⁷. Le Faust romantique est à la fois le travail sur l'oubli (production) et le travail d'oubli (produit) de l'autonomie du sujet, consommés dans leur forme la plus radicale.

4. Le Faust moderne comme catégorie structurelle du *muthos*

Ainsi que le souligne Sarah Kofman, Nietzsche a conscience d'un « gouffre » entre le logique et l'illogique dans l'ordre des modes de l'intelligible, un gouffre qui est aussi un « oubli », c'est-à-dire une opération de la pensée dont le sujet oublie que la pensée en est véritablement à l'origine. La perspective de Nietzsche va pour nous dans le sens de deux considérations importantes, l'une qui

416 — KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972, pp. 42-43.

417 — Nous référons ici aux cours de Nietzsche sur Platon, voir NIETZSCHE, *Écrits philologiques, VIII, Platon*, Paris, Belles Lettres, 2019 ; et plus précisément la mention p.186.

terminera le chapitre de nos remarques du côté de la théorie kantienne et postkantienne et l'autre qui tend à montrer de quelle façon le Faust romantique préparait la voie et les modes du Faust moderne.

Reprenons donc exactement les termes par lesquels Sarah Kofman parle de la relation, chez Nietzsche, entre le sujet et les conséquences du morcellement de la conscience de sa propre activité. Il n'y a pas pour Nietzsche différents modes d'activité de la pensée, mais simplement une coupure radicale entre la capacité à saisir une activité et le fait de ressentir, et de vivre, pourtant, les conséquences de cette activité. Or voilà bien une piste de résolution du dilemme de la critique transcendantale. Selon ce dilemme, il est difficile de saisir sur quoi reposent les différents fondements qualitatifs des modes de constitution du « travail de représentation », que Kant a isolé sous le mode de l'activité sensible d'une part, et sous le mode de l'activité conceptuelle, ou entendement, d'autre part. Le sensible serait une capacité à percevoir le phénoménal donné du caractère empirique du monde, et l'entendement la faculté synthétique a priori qui convertit les informations recueillies par le sensible en un ordre permettant d'établir du concept. Très vite, un des premiers lecteurs de Kant, le philosophe allemand Jacobi releva la parenté avec Hume et désigna l'aporie principale de l'idéalisme transcendantal : il repose sur la nécessité d'une « chose en soi » qui puisse soutenir le caractère empirique du monde, dès lors donné à la capacité synthétique a priori de l'esprit. L'idéalisme transcendantal exigeait l'existence de la « chose en soi » pour fonctionner, mais, à ce titre, cessait immédiatement d'être un idéalisme, puisque l'esprit seul ne suffisait plus pour expliquer le rapport de l'être au monde⁴¹⁸. Cette aporie fondamentale dans la *Critique* a nourri plus d'un siècle de littérature philosophique, essentiellement allemande, et les néokantiens de l'école de Marbourg, menés par Hermann Cohen et au groupe desquels a d'abord appartenu un « premier » Cassirer, produisirent une réponse fondée sur le caractère strictement épistémologique : la chose en soi constitue l'horizon inaccessible mais vers lequel on peut infiniment tendre, l'« horizon nouménal » toujours entr'aperçu mais qui ne peut être atteint. Le caractère ontologique de la réalité est inaccessible mais l'étude de ses conditions suffit comme *objet* de l'étude philosophique. Nous avons suggéré que le pas franchi par un « second » Cassirer puis, plus radicalement encore, par Blumenberg, envisagerait cet « horizon nouménal » non plus comme fin mais comme support d'une sorte d'étude comportementale. Dès lors parlons-nous d'une « phénoménologie de l'activité de l'esprit » comme point de rencontre entre la démarche

418 — Pour plus à ce sujet, lire JACOBI, *David Hume et la croyance, Idéalisme et réalisme*, Paris, Vrin, 2000, et particulièrement le dialogue en tant que tel, pp. 175-238. Les autres textes du corpus constituant l'ouvrage réunissent les différentes interventions de Jacobi dans l'évolution et la précision de l'idéalisme transcendantal. En particulier l'*Appendice sur l'idéalisme transcendantal*, pp. 241-248 qui répond à la première édition de la *Critique de la raison pure*, puisque Kant a tenu compte de ces remarques dans sa deuxième édition de la première critique, parue en 1787 (contre 1781 pour la première édition).

épistémologique des néokantiens de Marbourg et l'intention ontologique fondamentaliste de Kant. Mais nous ne parlons pas seulement de cela pour restituer le contexte de notre étude. Il se trouve en effet qu'il y eut un autre « premier lecteur » de Kant : Salomon Maïmon. Maïmon qui, d'ailleurs, n'avait pas lu le texte de Jacobi sur le problème de la « chose en soi » lorsqu'il écrivit son *Étude de l'idéalisme transcendantal*, qui ne maîtrisait manifestement pas l'allemand académique, mais qui impressionna Kant lui-même par le degré de pénétration de la lecture qu'il proposait de la *Critique*. Or nous tenons que les arguments soulevés par Maïmon pour « accomplir » le projet critique fondamentaliste de l'idéalisme transcendantal pour atteindre l'ontologie n'ont reçu de postérité qu'avec Hermann Cohen, chef de file et fondateur de l'école des néokantiens de Marbourg, qui a posé l'essentiel de la théorie de Maïmon pour socle de sa propre école⁴¹⁹. Nous serions pour notre part beaucoup moins nuancés lorsque De Launay affirme que, « *quelle que soit la discrétion dont Cohen fait preuve, dans toute son œuvre, à l'égard de Salomon Maïmon, il est difficile de ne pas trouver chez ce dernier certains termes qui, bien que Cohen ait cherché à en minimiser l'importance, sont directement retenus par lui.* »⁴²⁰ Car non seulement des termes, mais en plus la logique fondamentaliste même de la méthode infinitésimale, qui permettent la conception de l'« horizon nouménal » nous paraît dériver très directement de la théorie des différentielles de Maïmon.

Maïmon relève de son côté un certain nombre d'apories dans la *Critique de la raison pure* (quatre au total), dont l'une des plus importantes en termes de conséquences repose sur le problème de la médiation entre intuition et concept. Sa méthode des « *différentielles* » vise à la résolution de cette médiation qui rejoint en fait le problème de la « chose en soi » : comment le donné phénoménal, le support de l'activité sensible, pourrait-il être converti par l'a priori synthétique de l'entendement ? Rappelons encore que les deux intuitions fondamentales de l'activité sensible, pour Kant, sont l'espace et le temps, où l'espace et le temps sont des modes de déploiement de la conscience, les conditions formelles de la conscience, son caractère organique. Espace et temps, donc, n'existent pas extérieurement à l'être mais sont les modes de donation de la conscience par lesquelles elle peut saisir le monde⁴²¹. Il y a donc dès l'origine kantienne une concentration sur

419 — Cette hypothèse de travail fit l'objet d'une réflexion personnelle avantageusement nourrie par le séminaire dirigé par M. Luc Langlois de l'Université Laval, lors de la session d'hiver 2020, prenant la forme d'un article de fin de session, « *Des mathématiques à la philosophie de la culture: une résolution du problème de la "chose en soi"* ».

420 — DE LAUNAY, note 4 de la page 27 de COHEN, *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, Paris, Vrin, 1999.

421 — Si l'on adhère à la lecture structuraliste de la philosophie de Cassirer que propose Georges Ibongu, l'espace et le temps sont plus que des conditions formelles de la conscience, distinguant Cassirer du strict héritage kantien. Voir IBONGU, *Cassirer's Structural Realism*, Berlin, Logos Verlag Berlin, 2011, pp. 35-40, pages qui introduisent au travail de Cassirer sur la théorie de la relativité d'Einstein. Notons que les paradigmes de la philosophie se nourrissent, auprès d'Einstein, d'un bouleversement semblable à la « *révolution copernicienne* » si chère à Kant lui-même.

l'activité de l'esprit, et un délaissement de la question du réel — et Kant pourrait presque être en cela, à bien des égards, plus proche de Hume que d'un Fichte ou même d'un Hegel. Le temps et l'espace n'existent pas non plus pour Nietzsche, mais c'est à partir de l'expérience de la métaphore qu'il pourrait le présupposer :

Les « images » sont donc les pensées originelles, c'est-à-dire les surfaces des choses concentrées dans le miroir de nos sens. Aussi l'espace et le temps ne sont-ils pas des réalités ; ils n'existent que pour un être sentant qui voit toute chose au travers de ces deux formes métaphoriques fondamentales, chacune métaphorique de l'autre. La forme artistique inconsciente est donc créatrice d'images dans l'œil et dans la pensée comme l'art l'est de formes nouvelles. De plus, grâce à l'ivresse, sous une forme ou sous une autre, qui donne à l'artiste un sentiment de force accrue et de plénitude, l'art « idéalise » le monde ; ce n'est pas là l'appauvrir mais mettre en relief des traits principaux, en faire disparaître d'autres.⁴²²

Le transfert qui passe du mythe à l'art procède donc sans lien à une quelconque problématisation de la réalité de l'expérience, mais à des représentations, où les modes de formation comme la nécessité de la formation des images répondent moins à une réaction de l'esprit qu'à une activité spontanée de celui-ci. La philosophie est depuis longtemps confrontée à la pluralité des régimes de l'expérience : la capacité de l'entendement à concevoir l'unitaire, l'universel, s'oppose au constat empirique de la multiplicité et du particulier du monde sensible. Face à cette opposition, Hume avait posé une impasse épistémologique : il est impossible de sortir des bornes de l'expérience pour atteindre la substance des choses ou de l'être. Ainsi la connaissance est-elle uniquement empirique, et l'homme ne construit guère plus que des représentations à partir de son expérience du sensible. Nous observons bien qu'il est donc question ici d'un idéalisme qui ne peut s'édifier qu'à partir du monde sensible, idéalisme qui, contrairement à ce que Nietzsche évoque pour fondement de la doctrine des Idées platoniciennes, suppose le primat du sensible sur l'idéal⁴²³. Il s'agit donc pour Hume d'une théorie épistémologique, et l'aveu d'une incapacité à saisir l'ontologie du monde, puisque l'entendement ne possède en aucun cas la capacité d'accéder au monde par-delà le prisme

422 — KOFMAN, *op. cit.*, pp. 47-48.

423 — Voir NIETZSCHE, *Écrits philologiques VIII, Platon*, §14, *Platon a-t-il pris pour point de départ l'Idée esthétique*, Paris, Belles Lettres, 2019, p. 188.

de ces représentations⁴²⁴ ; et la connaissance ne peut transpercer cette médiation. Hume condamne donc l'homme à un mode représentationnel du savoir, sans accès possible à un quelconque *réel* du monde, à un « en soi » des objets. Kant refuse de contraindre la connaissance humaine au domaine du sensible et il veut défendre l'objectivité de la connaissance, en fondant cette dernière sur le travail des capacités *a priori* de l'entendement.

Or, comme [la synthèse transcendantale] sert de fondement à la possibilité de toutes les connaissances, l'unité transcendantale de la synthèse de l'imagination est la forme pure de toute connaissance possible, et par elle, par conséquent, tous les objets de l'expérience possible doivent être représentés *a priori*. L'unité de l'aperception relativement à la synthèse de l'imagination est l'entendement et, cette même unité, relativement à la synthèse transcendantale de l'imagination est l'entendement pur. Il y a donc dans l'entendement des connaissances pures *a priori* qui renferment l'unité nécessaire de la synthèse pure de l'imagination par rapport à tous les phénomènes possibles. Ce sont les *catégories*, c'est-à-dire les concepts purs de l'entendement.⁴²⁵

Dès lors, en refusant le pessimisme de Hume, Kant s'expose à un autre problème puisque, partant du principe qu'il existe un donné et que ce donné pourrait en même temps faire l'objet d'une saisie *a priori*, il fait entrer en relation nécessaire deux pôles qui semblent ne pas pouvoir se rencontrer, ce que Maïmon ne manque pas de remarquer :

La dualité de l'intuition et de l'entendement, de la réceptivité et de la spontanéité, de même que l'opposition entre forme et matière, sujet et objet, à laquelle aboutit la *Critique de la raison pure*, incarne pour Maïmon autant de facettes d'un seul et unique problème : celui d'un donné qui ne peut être concilié avec l'action de l'esprit que dans la mesure où il est lui-même intériorisé et rendu immanent à la productivité de ses lois.⁴²⁶

Ce problème trouve déjà chez Kant une esquisse de résolution à travers le processus de *l'anticipation de la perception* : les capacités de l'entendement, c'est-à-dire le fait que

424 — HUME, *Traité de la nature humaine*, Livre I : *De l'entendement*, 1739, « For to me it seems evident, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally impossible to form any notion of its powers and qualities otherwise than from careful and exact experiments.[...] tis still certain we cannot go beyond experience ; and any hypothesis, that pre tends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical. » page XXI de la présentation de l'édition originale, *Treatise of human nature*.

425 — KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2012, pp. 132-133.

426 — LANGLOIS, « L'idéalisme transcendantal et le problème du donné » dans Claude Piché (dir.), *Années 1781-1801, Kant, Critique de la raisons pure : vingt ans de réception*, Paris, Vrin, 2002, p. 150. Vis-à-vis de l'intervention de Maïmon, cf. *supra* p. ???

l'entendement fonctionne sur des *catégories a priori*, permettent à ce même entendement, avant même qu'il n'entre en contact avec la matière de la sensation, de déduire, à partir des règles universelles, l'aspect formel de cette sensation, ce qui se traduit donc par une *anticipation* de ce que sera la sensation du donné ; et cette anticipation est possible parce que la sensation est pour Kant une valeur *intensive*. Voilà qui commence à esquisser pour nous une voie de compréhension de la distinction entre la valeur « présentationnelle » du langage et sa valeur performative dans une modélisation cosmogonique (mythique), entre le caractère sensible du monde et le problème de l'intégralité de sa perception comme réalité. Ainsi, à quelles lois obéiraient les facultés nécromantiques de Faust qui, pourtant, vont *contre* le principe vital du monde ? À quel point particulier de la structure du réel, la sommation du diable par son nom permet-elle à Faust d'avoir une *puissance* sur lui⁴²⁷ ? Autrement dit, quelle économie régit les relations entre le subjectif, sujet à caution de la vérification par l'objectivité, et la répétition de la vérification des résultats d'une hypothèse ? C'est en somme tout le problème du statut de la science, à la fois vis-à-vis de sa propre matérialité mais aussi vis-à-vis de sa propre justification, et, enfin, vis-à-vis de son rapport à l'expérience que se fait l'être de sa propre conscience. C'est là tout l'enjeu du *procès de la réalité* de la philosophie spéculative, selon Whitehead, que le statut de la légitimité du procès, procès qui est la production dont le concept de réalité est le produit :

Cette exigence de justification intellectuelle de l'expérience brute a aussi été la force motrice du progrès de la science européenne. En ce sens, l'intérêt scientifique n'est qu'une variante de l'intérêt religieux. Tout examen du respect que professe la science à l'égard des phases de l'expérience individuelle auxquelles elles se rapportent, il y a cependant une divergence considérable entre la science et la religion. La religion a pour but central l'harmonie entre la pensée rationnelle et la réaction sensible aux données perceptibles d'où naît l'expérience. La science a pour objet l'harmonie entre la pensée rationnelle et les données perceptives elles-mêmes. Lorsque la science traite des émotions, il s'agit de données perceptives et non de passions immédiates — l'émotion des autres, pas la nôtre ; ou celle-ci pour autant qu'elle est représentée et non pas immédiatement présente. La religion a trait à la constitution du sujet dans son expérience, tandis que la science s'occupe des objets, lesquels sont les données qui constituent la phase primitive de cette expérience. Le sujet tire son origine de conditions données et dans des conditions données ; la science concilie la pensée avec ce fait primitif ; et la religion concilie la pensée impliquée dans le procès avec la réaction sensible impliquée dans ce même procès. Le procès n'est rien d'autre que le sujet lui-même dans son

427 — Nous retrouvons ces problématiques contenues dans la fonction du mytheme « magie », voir *infra*, p. 319 et suivantes.

expérience. Dans cette explication, on présume qu'une expérience est, pour un sujet, une occasion de réaction sensible à un monde actuel.⁴²⁸

Selon cette synthèse de la philosophie spéculative, c'est en somme par le substrat homogène et continu qui *réagit* à l'expérience, que celle-ci fait le *procès* d'une réalité physique ou d'une réalité spirituelle, foyer du « sens » de la réalité. C'est cet « en elles-mêmes » des données perceptibles qu'interroge l'aporie kantienne de la médiation entre entendement et sensible, et que Maïmon évacue. C'est aussi de cet « en elles-mêmes » des données perceptibles, ou de cet « en soi » des choses que Faust veut une connaissance absolue, lorsqu'il interroge les limites alchimiques de la science. La science comme la religion sont deux voies opposées mais non antagonistes qui cherchent à résoudre le même *procès de réalité* et qui constituent le « concept de réalité » tel que le fixe Blumenberg. Le travail ésotérique, ou mystique, active un désir de percer les secrets du monde par des voies jusqu'alors interdites ou écartées. La mystique est alors un chemin vers la science⁴²⁹, et Faust est l'une des figures majeures de cette activité d'un savoir interdit : il veut à la fois percer les secrets de Dieu et de l'homme, des métaux, des étoiles et du temps. Pratiquant pour ce faire la théologie, la nécromancie, l'alchimie, l'astronomie et l'astrologie, mais aussi la cartomancie, la voyance et l'oracle, Faust est tout autant un homme de science qu'un charlatan. Les modes d'accès à la vérité du monde passaient par le décryptage secret d'un « en soi » des choses et du monde lui-même. Entre science et religion, la philosophie ne se préoccupe aujourd'hui plus de la substance des objets, mais de leurs interactions, de leurs dynamiques et des modes de leur perception, par le sujet.

Maïmon partait déjà d'un présupposé semblable, et il s'éloigne d'ailleurs l'approche jacobienne (puis fichtéenne) d'un problème de la « chose en soi » en tant qu'il considère que ce n'est pas la bonne question (et, du reste, il ne la pose même pas lui-même). La méthode des différentielles supprime toute différence qualitative entre sensible et entendement, et ne s'intéresse pas non plus, comme le fait Nietzsche, aux conditions de formation de la relation esprit-choses (puisque celles-ci sont évacuées). Il considère en revanche qu'il existe une différence *intensive*. Ainsi souligne-t-il dans sa lettre à Kant : « *il faut se demander : comment un concept a priori pourrait-il s'appliquer à une intuition, fût-elle a priori ?* »⁴³⁰ Cette question, d'apparence prosaïque, contient en fait toute la nuance de l'approche par laquelle Maïmon entend répondre à la rencontre

428 — WHITEHEAD, *op. cit.*, 1995, p. 65.

429 — Lire à ce sujet KOYRÉ, *De la métaphysique à la science*, Paris, EHESS, 2016, et particulièrement pp. 124-134, où il est question de l'exposition des modes possibles de classifications des caractéristiques de l'Être (et du connaissable).

430 — SCHERRER, « Présentation » de MAÏMON, *Essai sur la philosophie transcendante*, Paris, Vrin, 1989, p. 17.

entre réalisme et idéalisme, et qui ne passe *pas* par le réalisme d'une chose en soi, et qui ne passe même pas, en fait, par une quelconque sortie de la qualification idéaliste. La perspective de Maïmon pourrait bien être un *véritable* idéalisme, au contraire de l'idéalisme transcendantal kantien qui, comme le soulève Jacobi, est définitivement problématique vis-à-vis de la source de l'expérience.

Supposons en effet que la déduction parvienne à prouver ce qu'elle veut, c'est-à-dire que les catégories et les principes doivent nécessairement s'appliquer à l'expérience. Reste que l'entendement ne légifère a priori que sur la forme des phénomènes, ses catégories et ses principes ne constituent a priori que la structure de l'expérience possible.⁴³¹

À la *Critique de la raison pure*, Maïmon pose la question de la détermination *a priori* du réel empirique, « *non seulement quant à sa forme mais également quant à sa matière.* »⁴³² Autrement formulé, pour Maïmon, la sensation ne peut pas être un donné. Partant, si la matière de la sensation ne provient pas de la réception passive d'une affection d'origine extérieure, alors la matière de la sensation n'est pas passivement reçue par l'entendement, qui en ferait *a posteriori* une unité signifiante par une opération de synthèse. Par extension, le donné n'est plus non plus la représentation du résultat de cette opération synthétique par les facultés de notre entendement. Maïmon rejette cette explication de la sensation du donné, car elle fait naître l'impasse dans laquelle se trouve la *Critique de la raison pure*. Kant reconnaît aux catégories *a priori* de l'entendement la capacité d'appréhender l'universel tout en leur donnant également la responsabilité de l'intuition *a priori* du particulier. Ce double rôle pose problème car Kant pose en même temps une dissociation radicale entre le sensible et le domaine de l'entendement.

La logique (dans la mesure où le fait, c'est-à-dire l'usage même de ses formes n'est pas hors de doute) ne peut pas donner de preuve sûre de la réalité de ces formes et que des concepts déterminants des objets particuliers doivent rester tout à fait à l'écart de la logique où il est fait abstraction de toute matière.⁴³³

431 — *Ibid.*, p. 19.

432 — *Ibid.*, p. 21.

433 — MAÏMON, *Essai sur la philosophie transcendantale*, Paris, Vrin, 1989, p. 71.

Au contraire Maïmon conçoit-il la matière de la sensation comme le résultat de l'activité du moi sur lui-même (ce que développera par ailleurs Fichte dans sa *Doctrina de la science*⁴³⁴) — ainsi donc comme exclusivement issue du travail de l'entendement. Il propose la résolution de l'aporie en extrapolant au maximum « *le fil conducteur élaboré par Kant lui-même dans ses réflexions sur les anticipations de la perception.* »⁴³⁵ Maïmon, à la suite de Kant, conçoit la sensation en tant que grandeur *intensive* : c'est-à-dire comme grandeur comportant des degrés. Considérer la sensation comme une échelle de degrés implique de concevoir la constitution de ces degrés, ce que fait Maïmon en décrivant la sensation comme la sommation d'éléments infiniment petits, et qu'il représente comme une *intégration de différentielles*. Les différentielles sont les unités infiniment petites posées par l'entendement, et leur sommation correspond à leur rassemblement en unité par le travail de synthèse de l'imagination. Ainsi, ces *différentielles* ne deviennent à proprement parler la sensation qu'*au moment où leur sommation atteint un degré n*. Une fois ce degré atteint, la sensation apparaît à la conscience dans son apparence de spontanéité et comme si elle jaillissait *en soi*. Ainsi, de l'intuition (sensible) de l'espace, la raison peut-elle procéder par une succession d'étapes déterminantes, jusqu'à la conception, par exemple, du triangle comme cas particulier de l'universalité de l'espace.

La « déterminabilité » signifie que la continuité constitutive de l'universel et du particulier permet la déduction des objets et cela suppose la reconnaissance de trois étapes théoriques dans la doctrine de Maïmon : la pensée formelle, la pensée arbitraire et la pensée réelle. La pensée formelle consiste en l'interaction ordinaire entre le sujet et ses prédicats, inscrits dans une relation égalitaire et nécessaire. La pensée formelle ne nous permet pas de connaître l'objet ; intervient alors la pensée arbitraire, dans et pour laquelle le sujet et le prédicat désignent des contenus qui peuvent être pensés séparément l'un de l'autre, tant que leur liaison dans le jugement ne porte pas atteinte au principe de contradiction. L'exemple de Maïmon est l'image d'une « ligne sucrée » : elle ne porte aucune contradiction interne et représente pourtant une image fonctionnelle, quoique sous le régime d'une association arbitraire qui ne découle d'aucune nécessité logique. Là encore, cela ne permet pas de résoudre la médiation entre universel et particulier. La pensée réelle enfin, qui dérive de la forme des deux premières, est à ce titre importante : elle obéit au principe de déterminabilité tout en

434 — La *Doctrina de la science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1990, est la première version d'une très longue lignée d'éditions du même livre de Fichte, par lesquelles il vise à affiner et préciser l'accomplissement du projet critique transcendantal de Kant, qui n'était pas parvenu à achever son système. Jacobi dira de Fichte qu'il est le « Messie de l'idéalisme transcendantal » dont Kant n'aurait été lui-même que le « Jean-Baptiste de Königsberg » ; cité dans CASSIRER, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, tome 3 - Les systèmes postkantians*, Paris, Cerf, 1999, p. 31.

435 — SCHERRER, *op. cit.*, p. 21.

respectant comme il se doit les principes d'identité (pensée formelle) et de non-contradiction (pensée arbitraire). Elle implique que le prédicat ne peut pas être pensé sans le sujet mais que le sujet peut être pensé sans le prédicat (le triangle et l'espace) dans la relation qui lie sujet et prédicat — entre un déterminable et le ou les critères de sa détermination. Ainsi la connexion se révèle comme une continuité entre l'universel et le particulier. La spécification graduelle depuis l'universel vers le particulier procède donc d'une synthèse qui n'est pas seulement symbolique, mais qui est *réelle*. Ainsi, dans la pensée réelle, le particulier découle de l'universel dans une continuité de prédicats de termes intermédiaires qui graduent la possibilité du particulier à partir de la déterminabilité, c'est-à-dire que la spécification mobilise l'affinement du sensible par la réduction, ce que l'on considère comme l'activité conceptuelle de la pensée. Mais le problème, soulevé par Maïmon lui-même, est que le principe de déterminabilité ne vaudrait que pour le savoir mathématique. Cela ne pourrait selon lui s'étendre à la physique empirique, et l'on ne pourrait ainsi relier le surgissement de l'objet au principe de détermination. Car si l'objet mathématique ne *surgit pas*, c'est parce qu'il apparaît à notre conscience sous sa forme particulière et depuis l'universalité dont il dérivé par des modes simples que nous ne parvenons pas à interroger ; alors que les expériences de la physique et de la chimie sont indépendantes du ou des régimes de la conscience qui les saisissent. La continuité de l'*a priori* et de l'*a posteriori* n'est pas atteinte dans la physique empirique et conduit Maïmon à ne voir dans sa doctrine qu'un réalisme sceptique. Le renouvellement de la philosophie transcendantale tel qu'il l'a tenté paraît échouer en partie, et il va donc chercher à compenser l'échec de l'intégralité en se contentant de rappeler la nature identique et la différence intensive entre l'entendement fini et l'entendement infini.

Cependant, la doctrine de la « pensée réelle » offre une grille analytique particulièrement propice au décodage du caractère opératoire des lois que suivent les appropriations et variations individuelles du fond mythique par l'art, telles que nous les pouvons observer dans les applications de chaque âge de Faust. Le mythe suit un processus similaire et nous pourrions bien trouver que Maïmon n'a pas songé à une exploitation du côté de la philosophie de la culture, c'est-à-dire dans ce que Cassirer appelle la *phénoménologie de la connaissance*, l'étude de l'activité de l'esprit comme somme phénoménale signifiant et désignant les étapes de ses propres processus constituants. Les liens qui permettent à l'art de *travailler* le mode représentationnel pratique du mythe comme somme abstraite ou théorique, se tissent à partir de l'impératif de la *vraisemblance eu*

égard au reste homogène du fond mythique⁴³⁶. Le mythe obéit en effet au principe de non-contradiction dans les variations arbitraires et singulières de son appropriation, et ne fait par exemple aucun ajout qui soit contradictoire avec le principe original — c'est à ce titre que nous pousserions Parizet à requalifier le canevas de *Frankenstein* en conformité avec celui du mythe de Faust. Il suit aussi cette conformité au déploiement des potentialités du principe d'identité de la pensée formelle. Dès lors, le mythe comme activité (*muthos*) pourrait bien passer pour être un perpétuel cosmos expérimental, dont les unités combinatoires peuvent incessamment être déplacées à la faveur de l'équilibre cosmo-téléologique.

Si l'on étend cette logique aux domaines de la culture, donc, la sensibilité présuppose le mouvement qui va jusqu'au concept, ce qui implique *de facto* qu'intuition et concept partagent la même origine génétique, et cela fait dire à Maïmon que la sensation est en réalité un « *intelligible dissimulé* »⁴³⁷. Maïmon répond ainsi à l'objection qu'il avait lui-même formulée à l'encontre de la posture transcendantale kantienne, non pas en franchissant la barrière à laquelle s'était arrêté Kant, mais en supprimant la nécessité de cette barrière : le sensible ne s'oppose plus à l'entendement, intuition et concept ne se distinguent plus l'un de l'autre par leurs natures, mais seulement par leur degré de mise en action. Il devient alors possible de réaliser l'accomplissement de l'idéalisme transcendantal en déduisant a priori le particulier de l'universel, c'est-à-dire en ne niant pas le monisme du monde. Maïmon semble ici atteindre son objectif : établir la « *genèse idéale du sensible* ».⁴³⁸

Partant, on ne songera plus à faire appel à une chose en soi, interprétée dans un sens substantialiste : la théorie des différentielles permet au contraire de resserrer la conception du phénomène, en ne lui opposant plus désormais que l'intelligibilité du noumène, laquelle renvoie justement à ces différentielles des objets qui livrent le principe d'explication de la genèse des choses.⁴³⁹

Quel statut accorder alors à ce que Jacobi identifiait comme la « *sensation d'une cause en tant que cause* » ? Si entendement et sensation procèdent de la même origine génétique, pourquoi a-t-on la

436 — Nous référons en cela aux pages accordées par Blumenberg au caractère de la relation entre l'efficiencia du mythe et la « vraisemblance » (*probabile* ou *logica probabiliium* chez Leibniz) de la métaphore, BLUMENBERG, *op. cit.*, 2006, pp. 114-120. Les préoccupations de sont pas loin de celles de Maïmon, puisque les pages indiquées exposent sur quelle doctrine (Leibniz et Wolff) Mendelssohn tente de résoudre la question la vraisemblance à l'aide d'un « universel ».

437 — SCHERRER, *op. cit.*, p. 21.

438 — *Ibid.*, p. 22.

439 — LANGLOIS, *op. cit.*, p. 155.

sensation d'un donné, reçu passivement ? Maïmon se distingue ici de Jacobi en ce qu'il écarte la nécessité de poser la question de l'existence de la chose en soi. Pour ce faire, il opère une requalification du statut épistémique du résultat apparent de la sensation : le fait que les choses semblent données ne nous renseigne pas sur la nature de ce donné, mais sur le statut de cette apparence de donation : c'est-à-dire sur le processus de formation de la sensation elle-même.

En effet si, malgré son origine génétique commune avec l'entendement, l'intuition nous fait malgré tout apparaître les choses comme « données » (et non pour issues du travail de notre entendement, comme cela devrait être), la seule explication en accord avec ces caractéristiques de notre entendement serait que cette apparence est trompeuse : les choses ne sont pas données, nous sommes juste incapables de saisir de quelle façon notre entendement forme leur représentation. En d'autres termes, la sensation est le « *résultat d'une synthèse inconsciente d'éléments posés inconsciemment.* »⁴⁴⁰ L'intuition apparaît dès lors comme un degré de notre entendement, fonctionnant à un autre « degré » que celui du concept — c'est-à-dire une autre étape de l'intensification.

Ainsi, si l'on voulait résumer, le problème de l'intuition résiderait en ce qu'elle est elle-même construction conceptuelle, dont le chaînage et les éléments qui la constituent échappent à notre perception dialectique. L'entendement paraît n'avoir pas les moyens de saisir comme et pourquoi cela se constitue, si bien que le produit paraît surgir de nulle-part. Or c'était peut-être là le projet de Kant : saisir le caractère formel de la matérialité de la pensée et déterminer de quelle façon fonctionnent les conditions de sa formation, qu'il s'agisse du domaine sensible comme de celui de l'entendement.

Le raisonnement qui conduit Maïmon à considérer l'entendement humain comme limité dans l'appréhension immédiate/évidente de son propre fonctionnement entraîne une autre conséquence déterminante et cette conséquence nous permet d'aller très directement jusqu'à Cohen. En effet, si on admet la conception de la perception comme une échelle infinie de degrés (tout degré de perception supposant un degré inférieur), il nous faut nécessairement répercuter le caractère infini de cette échelle sur le processus de sa saisie. Or voilà qui revient à admettre une *Idée* de la perception infinie — ce que Maïmon formule à travers l'Idée de l'entendement infini. Toutefois, cette Idée n'est pas à recevoir d'un point de vue ontologique, mais épistémologique — ce que rappelle Nietzsche sur le caractère pré-catégoriel ou catégoriel de la doctrine platonicienne de l'idéalisme. En effet, Nietzsche montre bien que les Idées platoniciennes n'exploitent pas la

440 — SCHERRER, *op. cit.*, p. 21.

question de la substance mais les catégories de la connaissance des choses, et nous indique déjà que le *noumène* (le noyau signifiant de l'objet, désignant peut-être la catégorie *dans* l'objet) constitue la structure fondamentale pour la théorie de la connaissance de tout objet. De même, pour Maïmon :

Ces noumènes sont des Idées de la raison qui servent de principe d'explication de la genèse des objets selon certaines règles de l'entendement [...]. En effet, puisque l'affaire de l'entendement n'est autre que de *penser*, c'est-à-dire de produire l'unité dans le divers, il ne peut penser un objet que pour autant qu'il en indique la règle ou le mode de genèse. C'est en effet seulement ainsi que le divers de cet objet peut-être ramené sous l'unité de la règle.⁴⁴¹

Dès lors et selon cette conception, n'est-il pas tant question d'aller chercher la « chose matérielle » (ou *en soi*) au cœur du phénomène que de réfléchir à rendre intelligible ce *noumène*, cette idée (« *Idée de la raison* »⁴⁴² pour Maïmon), cette unité conceptuelle dont l'entendement ne peut *a priori* saisir le caractère dialectique. Là encore, notre exposé serait abscons si la perspective de Maïmon ne rejoignait pas, selon le modèle d'une architectonique des « structures de travail représentationnel », ce qu'écrit Kofman à propos de la relation de Nietzsche à l'économie de la métaphore.

L'activité artistique est donc un bon modèle de l'activité inconsciente. Pourquoi, dès lors, Nietzsche lui en adjoint-il un second, celui de la rhétorique ? Celui-ci ne redouble pas seulement le premier. Il appartient à un moment stratégique nettement délimité dans l'œuvre nietzschéenne. Le modèle artistique permet d'effacer, sans équivoque, l'opposition de la réalité et de l'apparence ; il permet de comprendre que, sans l'homme, le « monde » n'existerait pas, n'aurait aucun sens : l'activité artistique en même temps qu'elle invente des formes pose des valeurs et des significations dont le monde se trouverait dénué sans elle. Appeler cette construction artistique « métaphore », c'est encore référer « notre » monde à un autre, qui serait le monde à *proprement parler*, la « chose en soi ». Aussi n'est-il pas étonnant de voir le modèle artistique prendre le pas sur le modèle rhétorique et se substituer à lui, comme le « propre » se trouve remplacé par l'appropriation. C'est surtout *Le livre du philosophe* qui constitue le moment du détour par le modèle rhétorique, étape nécessaire à la généralisation de la métaphore. Le modèle rhétorique y sert à décrire l'activité inconsciente en tant qu'elle transpose dans le monde des schèmes explicatifs que l'homme forge à partir de lui-même. Parler d'une activité métaphorique n'est pas seulement baptiser autrement l'anthropomorphisme : impropres à

441 — MAÏMON, *op. cit.*, pp. 50-51.

442 — *réf.*

dire le monde, les schèmes explicatifs ne sont pas davantage appropriés à l'homme ; lorsqu'il s'en sert pour se comprendre, il fait encore de la rhétorique : car si l'homme part bien de ce qui lui est « donné » pour le transposer ailleurs (et c'est en cela qu'il y a métaphore), ce qui lui est donné est toujours déjà tamisé par la « chambre obscure » ou passé au crible de la conscience : le monde conscient est un langage figuré d'un texte originaire écrit par l'activité inconsciente et que la conscience connaît seulement marqué et transposé. La transposition s'effectue par une activité assimilatrice, digestive, réductrice des différences, qui est une volonté de domination, fondamentalement « injuste » (Nietzsche l'appelle plus tard « volonté de puissance »). Intervenant dès le niveau organique, elle est encore présente dans l'activité intellectuelle dite désintéressée et la plus élevée : « l'esprit », lui aussi, a comme volonté de parvenir de la diversité à l'unité, de restreindre, d'assujettir l'étranger. Ses besoins et ses qualités sont les mêmes que ceux de tout ce qui vit, croît et se multiplie ; il vise à incorporer de nouvelles « expériences » dans des cadres anciens.⁴⁴³

On voit bien là, sous le régime de ce que Sarah Kofman associe à la « volonté de puissance » nietzschéenne, une définition très semblable à l'idée de l'entendement synthétique *a priori* chez Kant. Mais là où chez Nietzsche la volonté de puissance est un mode de prédation qui menace l'activité créatrice de sa propre annihilation, l'activité sensible prévalant chez Nietzsche, Kant pour sa part ne préjuge pas d'une quelconque issue à la confrontation des deux unités de l'ambivalence au centre de la raison. Ainsi, Maïmon, qui propose de faire résider le lieu de la rencontre entre *ce dont on a conscience sous le régime du sensible* et la conscience continue des opérations de l'entendement, les concepts, est rejoint par la faculté de cet « oubli » qui, chez Nietzsche, voile de secrets, d'une perception fautive, ces opérations sous le mode de ce qui est « illogique ». Le produit « illogique » de la raison n'est pas un « hors de la logique » mais un « hors de la conscience logique » pour Nietzsche, de même que chez Maïmon, les opérations en apparence irrationnelles de la sensibilité ne sont pas « hors du rationnel » mais bien, plutôt, hors de la capacité de focalisation microscopique *telle qu'elle serait nécessaire pour saisir le chaînage infinitésimal de ces opérations de dérivations infinies*. Pour l'un comme pour l'autre, et bien que tributaires de traditions philosophiques différentes, concept et imagination sont une seule et même chose. Toutefois la sensibilité, dont le caractère analytique de la raison ne parvient pas spontanément à la décomposition en unités minimales, passe pour appartenir à un ordre qui serait différent. Ainsi, imagination, concept, fantasme, inconscient et conscient seraient autant de modèles de conscientisation de la gradation des intensités possibles de l'activité de la raison. Le magique ou le

443 — KOFMAN, *op. cit.*, pp. 52-54.

mystique, comme la science, la religion, comme la déduction ou la spéculation, ne dépendraient pas de modes rationnels distincts mais d'intensifications de la capacité de la spontanéité de la raison à se projeter sur les écrans qu'ils proposent pour décrypter le monde comme concept de réalité. Souvent, d'ailleurs, Faust bénéficie dans son histoire d'une aura magique ou surnaturelle qui procède d'une logique similaire : les modes de compréhension s'agrègent face à l'inexpliqué d'une nuée phénoménologique en dotant son centre de gravité du critère de l'inexplicable. Le savoir est donc interdit de cité et seule l'expérience esthétique et mystique peuvent donner rationnellement accès au cœur du phénomène. Et c'est là le premier point annoncé au début de ce long développement. Au fond, et pour conclure ce premier point, en résolvant le problème de médiation laissée inaccomplie par la *Critique*, Maïmon propose à partir de l'unité du concept et du sensible une résolution semblable à la perspective esthético-psychologique de Nietzsche.

Et c'est là notre deuxième point : la perspective exploitée par le philologue allemand ne peut pas ne pas faire écho, dans la perspective qui est la nôtre, à ce que Le Rider dit des intentions du *Faust II* goethéen, et notamment vis-à-vis du rôle de la Grèce Antique dans l'ordre des modes d'acquisition de travail et d'oubli de la pensée, mais aussi du point de vue de l'extension des prérogatives cosmo-téléologiques assumées par l'art, depuis le mythe, et vers la philosophie. La fonction émancipatrice de l'art romantique, consacrant le particulier sur l'universalisant, a mené la maturation du Faust romantique vers un Faust moderne qui soit obsédé par la poursuite d'une réconciliation du particulier et de l'universel. La philosophie, mais plus que cela, la lecture philosophique des arts conduit désormais la fonction cosmo-téléologique moderne du diable de Faust. Mann lui-même témoigne de ce désir d'une lecture philosophique de son œuvre qui permît le retour du particulier dans l'universel, ultime sécularisation de l'eschatologie chrétienne. Il mentionne ainsi ses échanges avec Adorrio⁴⁴⁴ à propos de la place des gravures de Dürer sur l'Apocalypse dans la composition structurelle de son œuvre :

Nous convînmes que le champ intérieur de l'œuvre devrait s'amplifier au maximum, tendre vers une eschatologie universelle, accueillir autant que possible toute la « civilisation apocalyptique » et résumer en quelques sortes toutes les prophéties de la Fin. C'était d'ailleurs tout à fait conforme à mon propos ; car les emprunts que Jean de Patmos a faits à d'autres visionnaires est assez évident. Si dans ce domaine par un curieux phénomène psychologique, il existe une très antique tradition, offrant à celui qui subit la visitation, des visions et des expériences déterminées ; si, comme dit le texte, « la fièvre

444 — Theodor W. Adorno, ami intime de Thomas Mann, philosophe (école de Francfort) et musicologue, il documenta beaucoup Mann pour la partie musicologique de l'activité et l'exposition théorique de son démoniaque compositeur Adrian Leverkühn.

de l'un montre une image apparue avant lui à d'autres dans leurs fièvres, et si l'extase est non point indépendante, mais empruntée, routinière », ce fait me semblait fort attachant, digne d'être mis en relief, et je savais bien pourquoi. Dans une certaine mesure, il correspondait à ma tendance croissante (et je m'apercevais que je n'étais pas le seul) à considérer toute vie comme un produit de la culture, sous la forme de clichés mythiques, et à préférer la citation à l'invention « indépendante ». Le *Faustus* en offre maint exemple.⁴⁴⁵

On observe la volonté d'un reflux depuis l'ivresse de la poétisation telle que nous avons pu l'observer dans la diffraction du Faust primitif jusqu'au Faust romantique. La citation ne convenait plus et il fallait s'affranchir du « cadre mythique », tout nourricier qu'il fût, et suite à la maturation du Faust romantique, le Faust moderne cherche à retourner à la citation. L'interprétation de Boulgakov en témoigne encore mieux, elle qui ne cesse pas de citer directement les écritures, de transposer presque exactement plusieurs de ses tableaux, qui réemploie en les convertissant à peine les formes de la Passion selon Matthieu, et dont le personnage le plus central, le Maître, écrit un livre sur la relation qui unit Jésus à Ponce Pilate selon le modèle du maître et du disciple. Il faut encore que nous soulignions que les préoccupations de Mann prolongent directement celles de Goethe du *Faust II* : le voici préoccupé par le rapport de l'individu à la culture, sur les modes de production de l'individu vis-à-vis de la problématisation de l'époque dans laquelle il s'inscrit, lui appartenant mais préparant, déjà, par ce en quoi il ne lui appartient déjà plus, l'époque qui suit⁴⁴⁶. On trouve Paul Valéry dans une prédisposition semblable à l'origine de son geste d'écriture d'un Faust moderne, saisi par l'indépassable angoisse d'une « fin des temps » devant l'arrivée de laquelle il faut s'empresse d'écrire une œuvre diabolique :

Plus tard le « Lucifer totalitaire » dont il voit montrer l'influence en Europe lui fera évoquer, début 1939, la « formidable figure du diable » (*Cahiers* XXXII, 43-44). Entre-temps, un discours en l'honneur de Goethe lui a fait annoncer « le Faust que l'on écrira peut-être à la fin des temps, le dernier Faust possible »... L'occasion vient quand la catastrophe de l'été 1940 le trouve réfugié à Dinard et libéré de ses tâches parisiennes. Profondément atteint par la défaite qu'il ressent comme « la fin d'un monde », par ailleurs secoué par une crise sentimentale, Valéry se délivrera de ce poids en évoquant la crise d'un vieux sage déchiré entre l'esprit et le sentiment.⁴⁴⁷

445 — MANN, *Le journal du « docteur faustus »*, Paris, Christian Bourgeois, 1994, pp. 189-190.

446 — Au sujet de la posture du romancier allemand vis-à-vis du nazisme et des rapports, dans l'art, entre phylogenèse et ontogenèse, on pourra compléter avantageusement la lecture du *journal* d'un autre ouvrage de Thomas Mann : *Cette guerre*, Clermont-Ferrand, Yago, 2012.

447 — DABEZIES, *Le Mythe de Faust*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 197.

Valéry exprime une conscience en double hélice, là encore : dernier Faust possible dans l'ordre de l'universalité de l'histoire, mais dernier Faust écrit d'une main singulière, celle de Valéry lui-même. Les différentes étapes d'écriture vont et viennent sur les différents axes des critères d'ambivalence, et mènent finalement au *Lust* ou « *Mon Faust* », dans la présentation duquel Valéry écrit lui-même que :

Le créateur de ces deux-ci, *Faust* et *l'Autre*, les a engendrés tels qu'ils devinssent après lui des instruments de l'esprit universel : ils débordent de ce qu'ils furent dans son œuvre. Il leur a donné des « emplois », bien mieux que des rôles ; il les a voués à jamais à l'expression de certains extrêmes de l'humain et de l'inhumain ; et, par là, déliés de toute aventure particulière. J'ai donc osé m'en servir.⁴⁴⁸

Valéry conclue sa présentation sur la possibilité d'un « *nombre indéterminé d'ouvrages* » sur le même thème, mais dont il savait déjà qu'il ne les écrivait jamais. Ce legs, pour tout franc qu'il soit, donne à cette « comédie » (c'est le genre revendiqué) une tonalité dramatique, manifestant le déchirement auquel est en proie son auteur.

La médiation entre le particulier et l'universel, entre la culture et la barbarie, entre le salut et la destruction nous paraît bien être le mode de travail de la littéarité du mythe de Faust, variant l'intensification de deux extrêmes de l'universel et du particulier, de l'Un et du Multiple, sur un principe de focalisations alternatives. Avatar philosophique par excellence, la stature mythique de Faust permet de prolonger la problématisation néoplatonicienne des théories de Parménide, et le diable joue à ce titre le rôle du foyer, de la force dont les caractéristiques énigmatiques et parhypostatiques activent le balancier de la double hélice épistémologique et ontologique de la culture. Le Faust primitif quittait volontiers les rivages de l'universalisation d'une théorie épistémologique sur l'ontologie ; le Faust romantique s'y arrachait et revendiquait la liberté d'un empirisme particulier pour se forger une opinion sur les motifs, les règles et les possibilités de l'universalité de l'être ; le Faust moderne, épuisé par l'écrasante angoisse de ses aînés, cherchait à retourner dans le système d'une universalisation du sens du particulier, simultanément en proie à l'écrasant désaveu d'une trop grande radicalisation politique du principe du système.

448 — VALÉRY, « *Mon Faust* », Paris, Gallimard, 1946, pp. 7-8 ; « Pléiade », Gallimard, 1960, pp. 276-277.

C. Le rôle des mythèmes dans la bascule cosmo-téléologique

1. Des grecs à Dante

Nous avons donc tenté de montrer quelle technologie de focalisation nous permettait de trouver chez Maïmon la résolution du problème de la médiation kantienne, entre sensible et entendement. Maïmon nous a peut-être permis de comprendre que le caractère sensible spontané se révèle être une production et un produit, dont la simultanéité que la conscience ne peut saisir, rend insaisissable les structures causales qui les constituent. Ainsi les phénomènes nous paraissent-ils surgir spontanément alors que leur perception serait déjà le produit de facultés rationnelles infinitésimales, sur lesquelles il faudrait se focaliser avec minutie afin de dégrader la complexité d'une structure microscopique. Réemployer la méthode de Maïmon dans le champ du mythe nous autoriserait peut-être à examiner les modes de fracture cosmo-téléologiques, en tant qu'ils ne sont pas des fractures qui « surgissent », mais les résultats de glissements et de déplacements entre la visibilité, la lisibilité et l'efficacité du modèle cosmologique.

Pour saisir la stratification préalable à la présence du diable dans la littérature moderne du mythe de Faust, il nous a déjà fallu admettre que les modes de représentation modernes du diable sont les produits d'une concrétion qui a fonctionné à partir de la poétisation dont l'un des matériaux était le Nouveau Testament ; c'est-à-dire que l'histoire du Moyen Âge a travaillé la représentation du diable à partir de différents textes sources, de différentes époques antérieures : les deux textes de Homère pour l'âge classique grec, l'*Énéide* pour l'empire romain, le Nouveau Testament pour le christianisme. La *Divine comédie* a quant à elle synthétisé tous ces éléments selon certains paramètres (cercle/ligne, enfers/monde des vivants, temps grec/temps chrétien, historicité...) pour les poétiser (appropriation et variation) afin de répondre à nouveaux impératifs téléologiques. La *Divine Comédie* a fondé de la sorte un nouveau socle cosmologique (le nouveau texte rituel) qui a repensé les bases de la visibilité du monde. Cette visibilité a pu être saisie à l'aide de nouveaux systèmes symboliques qui sont des mythèmes dans la mécanique efficace de la mobilité cosmo-téléologique prise comme produit. Nous voulons voir très rapidement les différents niveaux de production qui ont conduit à ce déplacement précis entre visibilité et lisibilité du monde, à la fois pour montrer de quelle façon les structures de sens (mythèmes) convertissent la *visibilité* en *lisibilité*, et à la fois parce que la *Divine Comédie* est une propédeutique nécessaire à toute

compréhension moderne du caractère efficace de la figure mythique du diable. Le passage du cosmos grec au cosmos du XII^e siècle nous servira donc de principe analogique à partir duquel nous nous intéresserons aux fractures cosmo-téléologiques portées par le mythe de Faust. Autrement dit nous allons faire sur le mythe de Faust usage de ce que nous estimons que Maïmon nous apporte, et que nous ne faisons pas sur les modes de constitution structurels de la *Divine Comédie* comme texte rituel parce que ce n'est pas notre sujet d'étude, même si Dante a bien reconfiguré la perception du diable, en brassant l'épopée pour la croiser avec la pastorale néotestamentaire et conditionne donc nécessairement la littérarité du diable telle qu'elle lui est postérieure. Pour notre part, nous voulons interroger les structures causales qui permettent de passer de l'analytique au synthétique, de l'anticipation aux valeurs intensives, dans la figure littéraire du diable par quelques uns des rouages (mythèmes) les plus représentatifs du mythe de Faust, que nous avons choisis d'isoler. Pour finir, et avant de présenter synthétiquement les mythèmes que nous allons étudier, nous voulons donc nous pencher un moment sur la *Divine Comédie* parce qu'elle nous paraît être la première trace de littérature non théologique traitant du diable. Il nous faut toutefois mentionner deux nuances à cette généalogie un peu trop directe du mythe de Faust. En effet, *Le miracle de Théophile*⁴⁴⁹, du poète Rutebeuf paru au XIII^e siècle, suit presque exactement la même trame : un prêtre, Théophile d'Adana, cherche à recouvrir les biens dont un évêque le prive et, pour ce faire, lie son âme au diable. Repenti, il prie la vierge. La pièce est inspirée des *Miracles de Notre Dame*, écrit par Gautier de Coinci, au début du XIII^e siècle. Par ailleurs le poète Le Tasse investit pour la première fois le diable d'une fonction dans un récit romanesque au XVI^e siècle (1575)⁴⁵⁰. Nous peinerions à trouver que la parution de ces deux ouvrages à ces deux époques précises (XIII^e puis XVI^e siècles) soit tout à fait un hasard — et nous aurions même tendance à y trouver un soutien à notre théorie.

La contextualisation de la poétisation par Dante du Nouveau Testament dans un registre épique selon le régime des auteurs gréco-romains est nécessaire à l'étude des mythèmes de Faust, en tant que ces derniers appartiennent au déploiement du cosmos chrétien comme actualisation et variation de ce que Dante a fait de l'adéquation cosmo-téléologique grecque, c'est-à-dire le grand déplacement de la représentation cosmo-téléologique qui passe depuis le cercle fini grec jusqu'aux modes chrétiens de la ligne à deux destinations possibles. Le déplacement de l'un à l'autre de ces deux modèles a constitué une « hardiesse », que Blumenberg souligne chez Dante dans la figure du voyageur. Dante suivant Virgile nous rappelle le disciple qui suit le maître dans ce que nous appellerions aujourd'hui un voyage initiatique. Virgile est passé dans le christianisme pour le

449 — Pour une édition moderne, voir RUTEBEUF, *Le miracle de Théophile*, Paris, Flammarion, 1987.

450 — LE TASSE, *La Jérusalem délivrée*, Paris, Flammarion, 1997.

« prince des poètes » car, pense-t-on, son *Énéide* écrite sur commande de l'Empereur romain Auguste, présenté par le texte comme descendant de Énée, pouvait tout aussi bien annoncer Auguste que Jésus⁴⁵¹. Énée est le troyen rescapé de la Guerre de Troie qui, au terme d'un périple en Méditerranée et d'un séjour auprès de Didon, phénicienne fondatrice et reine de Carthage, engendre la lignée qui fondera la ville de Rome. L'œuvre s'inspire de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* et pourrait tout à fait fonctionner comme socle culturel de l'identité romaine. Ainsi, donc, le poète italien suit-il longtemps le poète romain, son aîné en culture, son ancêtre en postérité, et parcourt-il un monde dont il doit trouver le sens et la réalisation, non plus cette fois dans la clôture du cercle, mais dans la béatitude du sein de Dieu. Comme Ulysse suivait sa réalisation héroïque dans le long cercle qui le fit revenir chez lui, dans son royaume d'Ithaque, tout à la fois accompli, même et différent. Il y a donc un point de crise qui rendit invalide le modèle d'un cercle mobile mais identique.

[...] Le mouvement circulaire n'a de dignité rationnelle que pour autant qu'il maintient l'idéal du repos autarcique dans le mouvement. Dans cette mesure, l'antithèse platonicienne à l'Ulysse d'Homère est d'une tout autre nature que celle de Dante, dont l'aventurier téméraire dédaigne la clôture du cercle que représente le retour à Ithaque, pour franchir les limites du monde connu et se perdre dans l'océan. Peut-être la hardiesse avec laquelle Dante contredit cette figure antique fondamentale, et précisément par là rendit la nouveauté de sa conception significative [*signifikant*], était-elle seulement possible parce qu'il n'avait pas accès à la version originale de l'*Odyssée* et que la figure du héros mythique s'offrait déjà à lui à travers les déformations de la réception.⁴⁵²

La poétisation spécifique du caractère sotériologique et culturel du Nouveau Testament (*La Divine Comédie*) propose par la suite une forme suffisamment stable sur le plan du cadre mythique pour qu'elle serve de nouveau creuset poétique, de sorte qu'elle permet de rénover la ritualité du texte ancestral. Cette stratification — qui comprend donc la forme stabilisée comme *nouveau* texte rituel — construit, avec l'ancien *texte rituel*, un bloc de textes rituels dont les intrications internes sont facteurs de puissance : les arguments déployés par Homère, le Nouveau Testament lui-même, les canons poétiques contemporains de l'écriture du poème de Dante, l'histoire de l'Église, tout concourt à redynamiser par l'actualisation la *valence* des différentes unités de sens saisies et fixées par la *Divine Comédie*. Le « nouveau texte rituel » (qui est donc produit et production d'un « cadre mythique » tel que nous l'avons vu avec Blumenberg) comprend toute l'épaisseur inter-textuelle, inter-rituelle et inter-mythique qui le suppose (et le fait naître) ou qu'il implique, y compris les

451 — Voir à ce sujet, CLUNY, « Préface » à VIRGILE, *Œuvres complètes, 1, L'Énéide*, Paris, La Différence, 1993.

452 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, p. 117 déjà utilisé en *supra* p. 202.

couches du texte rituel ancestral (incluant par exemple l’Ancien Testament, mais aussi les rapports dynamiques intra-bibliques entre les deux traditions du corpus).

Ulysse revient vingt ans après son départ, mais il retrouve son épouse, son fils, sa nourrice et son chien, et le temps est une valeur strictement performative au service de l’héroïsation du récit. Le temps n’a aucune incidence sur ses qualités morales et sur les implications de son insertion dans le cosmos, à peu près clos sur la mer Méditerranée. Dante suspend aussi le temps, mais non sans rappeler que c’est dans le contexte de la mort et du dépassement des règles de la vie, revisitant par là le motif épique ou héroïque de la descente aux enfers⁴⁵³, dont le personnage le plus célèbre est sans nul doute Orphée. Dans le cosmos grec, l’individu n’avait de place que vis-à-vis d’un espace fini et déterminé, et le sujet devait s’inscrire dans l’ordre tel qu’il lui préexistait.

Les Grecs étaient plus modestes. Il n’avait pas la prétention de vouloir saisir le sens ultime de l’histoire du monde. Ils étaient comblés par l’ordre et la beauté visible du monde, et la loi cosmique du devenir et de la disparition de toute chose leur servait de modèle pour comprendre l’histoire. Dans la vision du monde des grecs, toute chose se meut dans un éternel retour du même, par où le processus historique retourne à son point de départ. Cette vision contient une compréhension naturelle de l’univers, qui unit tout à la fois la connaissance des changements temporels et la régularité périodique, la constance et l’immuabilité. L’immuable, tel qu’il est illustré avant toute chose par le mouvement ordonné des astres, avait pour eux un intérêt plus important et une signification plus profonde que toute transformation progressive et radicale. La « révolution » est à l’origine un processus naturel et circulaire, et non pas une rupture avec la tradition historique.⁴⁵⁴

Les Grecs, nous dit Karl Löwith, avaient ainsi une conception tranquille de l’histoire puisqu’elle se constituait d’événements héroïques vis-à-vis desquels il fallait situer ses propres actes et leur sens, et ce temps cyclique ne poursuit pas une finalité, n’attend la réalisation d’aucune promesse. Le télos chrétien, élément structurant de sa théologie, est une source d’angoisse : le sujet doit faire un choix essentiel au salut du monde et au devenir de l’humanité toute entière. La temporisation du christianisme est une angoisse de la mauvaise existence dans un monde qui n’est plus clos par le caractère tranquille de sa répétition. Si l’esthétique grecque se fondait peut-être sur une apologie de

453 — Laure de Chantal a d’ailleurs présenté une *Bibliothèque classique infernale*, Paris, Belles Lettres, 2016, qui expose cette tradition dans l’arc temporel *L’au-delà d’Homère à Dante*. Par ailleurs et pour une lecture critique du rapport des Grecs aux enfers, lire JOUANNA, *Les Grecs aux Enfers, D’Homère à Épicure*, Paris, Belles Lettres, 2015.

454 — LÖWITH, *Histoire et salut, les présupposés théologiques de la philosophie de l’histoire*, Paris, Gallimard, 2002, p. 25.

l'état naturel de l'harmonie (la beauté), de l'ordre du monde et sur l'admiration du cycle des étoiles et de leurs trajectoires dans le ciel, la rupture chrétienne est brutale.

Le héros homérique clôt le cercle au retour en Ithaque, lissant par là l'immuabilité définitive de l'univers grec et malgré toutes les péripéties qui ont retardé son retour, tandis que celui de Dante arrive au Paradis en suivant Béatrice et produit une trajectoire. Les Grecs fonctionnent sur un modèle venu d'Asie, le cercle régulant l'économie du *cosmos* ; les chrétiens, quant à eux, avec leur Dieu nouveau, immortel et mortel à la fois — immortel dans sa mortalité — rénovent le *logos* et soutiennent un nouveau *muthos*, une nouvelle activité de la valence de leur texte rituel : la perte dans l'au-delà, la « hardiesse » vers l'insondable l'océan, c'est-à-dire dans ce qui se trouve au-delà de la limite connue, au-delà de toute *mesure* humaine. En somme l'hubris est-elle peut-être absolument constitutive de la forme cosmo-téléologique nouvelle initiée par les chrétiens.

Quand Dante écrit *La Divine Comédie*, il mêle ou réunit donc deux textualités : la conception gréco-romaine du voyage aux enfers (qui s'inscrit dans un cercle du retour : les héros qui *descendent* aux enfers en reviennent⁴⁵⁵ et ce retour maintient l'ordre du *cosmos*) et la linéarité verticale chrétienne du salut. Sur le plan d'une théorie de la mythodynamie, de telles variations radicales, mêlant deux conceptions de l'univers dans le maillage d'un seul motif mythique, sont permises parce que l'économie phylogénétique de la terreur et de l'effroi s'est déplacée, depuis que le texte rituel a été fixé ou, sans parler de fixation, depuis qu'il s'est pratiqué pour maintenir l'autarcie du principe de réalité. C'est là le sens de la réponse attendue par le *télos*.

Les variations du texte rituel prennent un sens original et tirent leur puissance de toutes les étapes poétiques qui ont conduit ce texte jusqu'à l'usage qui porte le sens rituel au point de crise : l'échec de la garantie du *cosmos*. Par exemple, le diable se manifeste à Faust alors que celui-ci est confronté à une crise de la société : la peste et le bouleversement de l'accès au savoir par l'invention de l'imprimerie à caractère mobile (pour les deux Faust primitifs), la fin du messianisme artistique et l'impuissance de la philosophie (pour les deux Faust romantiques) ou la fin de l'utopie politique et scientifique (avec le nazisme et le stalinisme pour les Faust modernes). Si bien que les Faust à venir sont aujourd'hui *sans espérance* : les âges primitif et romantique levèrent un espoir, mais les Faust modernes tiennent de ce point de vue des discours si hétérogènes qu'il paraît difficile d'anticiper quoi que ce soit. En ce qui les concerne, nous pourrions nous arrêter sur le mode générique de la désignation du sublime dans l'art, mais ce sont deux arts couplés à « autre chose » ; les mathématiques et leur signification ésotérique pour Mann, la réconciliation avec la théologie

455 — Comme le mythe d'Er de Platon dans le livre X de la *République*, 614 b - 621 d, PLATON, *République X*, dans *Œuvres complètes I*, « Pléiade », Gallimard, Paris, 1950, pp. 1231-1232.

pour Boulgakov. D'ailleurs, le diable de ce dernier, Woland, apporte explicitement à Faust le salut en offrant au maître et à Marguerite, sa compagne, de vivre hors du monde, dans le temps suspendu du rêve ou d'une sorte de paradis astral, qui demeurât néanmoins *hors de la lumière*. Et les corps de Marguerite et du Maître sont laissés comme des coquilles vides dans Moscou — c'est à laisser songeur sur le degré d'espérance qui habitait alors Boulgakov.

Le point (mythème) sur lequel s'agrège la justification de la rupture fonctionnait jusqu'alors, et la désertion de sa valence se fait nouvel avatar dans l'économie de la raison du mythe. Le point garde une signification, qui devient alors la perte de son ancienne signification, et de ce déficit de sens germe de nouvelles potentialités. Ce ne sera pas le cas de l'hubris, par exemple, qui garde presque exactement sa signification ante-chrétienne à l'issue du transfert entre les deux cosmos. Ce sera le cas de la magie, qui recouvrait tout un pan de la culture panhellénistique⁴⁵⁶, dans un biais qui n'est pas du tout celui de la place que lui donne par la suite le discours ecclésiastique — de façon indécise, d'ailleurs, et souvent équivoque. Dès lors, et par l'apparition de ce « point de crise » dans le cosmos — qui fonctionnerait comme un véritable mythème minimaliste —, la signification de sa limite, de sa finitude, le motif même de ce point révèle le régime du dépassement du texte rituel ainsi que ses impératifs : le poète cherche à reproduire la fonction de la mêmété, quoique désormais privée de toute garantie du même total jusqu'alors en vigueur. La répétition des schèmes structurels (métaphores, formules métaphysiques, métaphore radicale, mythème) donne donc au poète l'occasion de maintenir l'effectivité mimétique tout en outrepassant la « répétition de la paraphrase » alors trop figée, qui n'est plus structurellement qu'un même ponctuel — le temps rhétorique de la paraphrase. La partie *variation* dans la double opération de la poétisation convoque ainsi l'économie de la répétition du même, mais dans l'équilibre du devenir, de la transformation par transferts, et maintient le cadre paradigmatique, c'est-à-dire la structure rituelle sur laquelle indexer la valence des systèmes de représentation. Cette variation est donc intrinsèquement régie par la nature de la combinaison symbolique, par la répétition du signifiant doublée de la suspension de son caractère effectif et, dès lors, l'espace d'un déplacement décisif et d'ajustement des modes de représentation. Le différentiel entre la version antérieure et la version postérieure d'un mythème devient à ce titre support de sens et désigne les modifications structurelles du travail représentationnel. Dans le mythe, ce ne sont ni les questions ni les objets mobilisés qui se déplacent, mais leur efficience et leur adéquation aux préoccupations et à la pénétration des sujets.

456 — Pour lire plus à ce sujet, lire ROMILLY, *Magie et rhétorique en Grèce antique*, Paris, Belles Lettres, 2019 ; GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Belles Lettres, 2004 ; et aussi BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Belles Lettres, 2019, que nous croisons par la suite.

C'est par exemple ce que l'on mesure entre le Faust de Marlowe, qui est sauvé par l'ironie du théâtre, par le faux-semblant général du diable, qui n'est qu'une scène fictive, et le Faust de Boulgakov qui est sauvé par l'amour, mais dont l'évasion hors du monde laisse à penser qu'il est simplement mort. L'un et l'autre sont des fins avec une arrière-scène et le déplacement de l'un à l'autre de ces deux régimes de l'arrière-scène est un mode de signification susceptible d'être analysé. Il faut donc désormais envisager les impuissances du texte rituel comme les conditions du déplacement téléologique dans et par le processus double de poétisation (appropriation-variation), mais aussi comme des potentialités suspendues laissées vacantes par la structure cosmo-téléologique alors efficiente. Autrement dit, ce qui n'est pas saisi dans un texte peut devenir l'essentiel de ce texte pour peu qu'on l'expose à un contexte tout différent, qui mobilise d'autres focalisations et sert ou poursuit d'autres fins.

La tradition littéraire ouvre l'espace d'un dépassement radical du texte rituel, projetant ce dernier dans la profondeur du mythe, nouveau rouage d'un *cosmos* qui se maintient par la translation des formes du contenu de ses énoncés, ou *logos* :

L'absence d'inhibition dans le maniement des figures mythiques présuppose que leur précision s'est déjà en quelque sorte estompée dans le milieu de la tradition. S'il est vrai que Dante a soumis le diagramme de l'*Odyssée* à un étirement trop grand qui l'a fait éclater, portant ainsi le mythe « à son achèvement », au sens déjà mentionné, cela se voit peut-être au fait que l'époque des découvertes et de la rupture avec les limites du monde ancien a eu faiblement recours à cette figure.⁴⁵⁷

En « achevant », ou peut-être en « parachevant » le mythe, c'est-à-dire en consommant tout le sens de son autonomie et de son homogénéité, Dante n'a-t-il pas produit un nouveau texte rituel ? Le dépassement des figures archaïques est producteur du sens mythique à venir, et prédestine même le principe de réalité déployé par ce nouveau texte à la réception qu'en font ses contemporains et ceux qui en héritent. Le texte de Dante se fait bientôt texte rituel pour la fin du Moyen Âge, si bien qu'un véritable nuage fantasmagorique tissé à partir de lui a roulé sur les siècles qui suivirent, et il conditionna grandement la perception du corpus biblique lui-même. Il devint vite impossible de penser le religieux médiéval hors des arcs esthétiques tendus par Dante, de même que l'on associe spontanément le monde de l'Antiquité à celui décrit par Homère sur le rivage d'Ilion ou dans le navire d'Odysseus. Dante lui-même, Virgile, Béatrice et les paysages « dantesques »

457 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, p. 118.

conditionnèrent sans nul doute le genre anglais du gothisme, et par la suite tout le romantisme⁴⁵⁸. C'est-à-dire que ces unités de sens concentrées autour de la nouvelle nécessité d'une extrapolation épique de la théologie chrétienne (on songe alors à l'*Épître aux Éphésiens* et son registre guerrier) actualisent non seulement le texte qui supporte le rapport au divin, mais aussi et surtout l'horizon à partir duquel peuvent se contempler, à partir de là, conscience et ambition du sujet dans le cosmos chrétien.

2. Nouveaux « textes rituels » : nouveaux systèmes téléologiques

Ces textes deviennent des textes rituels à la fois par la grande richesse de leur stratification formelle et matérielle et par les nouvelles questions qu'ils permettent de poser à un monde qui, indistinctement, cesse d'être le même. Ils fondent plusieurs traditions mythiques en une seule, unique et nouvelle, synthétisant la multiplicité des valences potentielles en un seul et même recueil de traditions. Ces textes, gardons en tête l'exemple de l'ensemble canonique de la *Divine Comédie* pour l'objet qui nous concerne, sont désormais emblématiques de leurs époques, et leurs discours sont d'authentiques témoignages de la lisibilité du monde telle qu'elle communiquait avec le principe de réalité de leurs époques. Milton eut probablement une amplitude de cet ordre, mais aussi, si l'on sort du diable et de Faust, Shakespeare sur et pour le monde élisabéthain et, longtemps, sur l'intelligibilité du monde élisabéthain au travers des siècles. Racine, Boileau, Molière ou Lully ont un lien similaire à l'histoire de la France de Louis XIV chacun dans son domaine, et ainsi de suite. Les œuvres fixent un instantané de l'économie cosmo-téléologique de l'époque qui les voit éclore et dont ils font évoluer le travail de représentation. Pour ce qui nous intéresse spécifiquement, le cercle des horizons méditerranéens d'Homère est brisé par l'ascendance météorique de Dante et bientôt l'existence devient le récit ou la construction d'une trajectoire qui part des souterrains, passe par le médian et atteint à la béatitude du sein divin. Enfer, purgatoire et paradis sont les nœuds d'une nouvelle économie du *cosmos*⁴⁵⁹, d'une répartition du même et de l'élimination de la répétition paraphrastique du modèle chrétien. Le même n'est plus rhétorique, ne reproduit plus le contenu mais se contente de maintenir les organes du « cadre mythique ». Autrement dit, la même s'expérimente dans les outils qui persistent mais ne fonctionnent plus, et

458 — Que l'on songe par exemple au poème *Éloa ou la sœur des anges* (1823), qui mêle ensemble l'héritage miltonien et dantesque dans une incarnation du principe d'ambivalence saturé par la métaphorique romantique, revisitant explicitement la culpabilité du principe féminin dans la perte du jardin d'Éden. Voir de VIGNY, *Poèmes antiques et modernes*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 23-46.

459 — Lire à ce sujet BLANC, *Voyages en Enfer, De l'art paléochrétien à nos jours*, Paris, Citadelles & Mazenod, 2011.

on leur trouve de nouveaux usages. Les alambics et autres cornues du Faust de Marlowe sont sans doute rappelés par la marmite dans laquelle Hella prépare, chez Boulgakov, la crème qui permet de soigner le genou de Woland. Genou qui rappelle lui-même le pied du diable primitif, voire oral, et dont il était dit qu'il avait un sabot en place du pied gauche⁴⁶⁰. La superposition symbolique construit un réseau esthétique mais le dépourvoit de l'économie de l'effroi, et dès lors cet « embarras » de la métaphore se mue en caractère performatif esthétique dans le champ rhétorique. Le langage mythique, comme le mythe lui-même, aliène ses fonctions dans le déplacement de la nécessité de ses significations. La nécessité de cette répétition est formelle, et renvoie à une trace indélébile de la lutte contre le chaos (fonction B des occurrences néotestamentaires du principe diabolique) : « *Lorsqu'on comprend la réalité comme cosmos à partir d'une antithèse avec le chaos, la stable invraisemblance de la forme sphérique et de la trajectoire circulaire signifient une distance maximale vis-à-vis de la menace du chaos.* »⁴⁶¹

L'angoisse téléologique est là : le devenir salutaire de l'individu dans un monde voué au *chaos* si les rites du *cosmos* ne sont pas perpétués, de sorte que la poétisation s'incarne dans l'individu par la « répétition de la paraphrase » comme une véritable lutte héroïque. La projection du texte rituel original devient salutaire et il faut pour cela poursuivre les lignes de fuite du mythe, poursuivre au-delà, et remonter toujours plus loin vers l'original rituel du texte. Le dépassement est mécaniquement prévisible : tout espace euclidien est contenu. Et le contenu implique un dépassement, un mouvement vers ce qui est *autre*.

L'événement qui fait retour en soi ne manifeste pas le manque de possibilités tout autres, du trésor encore inconnu de ce qui pourrait également être ou encore naître, ainsi que le Moyen Âge finissant commencera à en avoir le sentiment à partir de ses spéculations sur la *potentia absoluta*. Le cosmos, dans ses mouvements circulaires, se présente comme l'insurpassable évidence des possibilités réalisées, à laquelle ni la nature, ni l'art qui l'imité, ni le hasard, ni la liberté ne peuvent rien ajouter d'essentiel. L'alternative est entre la répétition cosmique et le chaos.⁴⁶²

L'audace de Dante a révélé la percée dans la coque du *cosmos* antique comme « insurpassable évidence des possibilités » (la finitude d'un univers). Ce que consacre *La Divine Comédie* porte à son tour sa limite : celle d'un « insurpassable refus du chaos ». Insurpassable refus dont nous

460 — Confère le titre alternatif envisagé par Boulgakof (mais finalement non retenu) : *Le consultant au sabot*.

461 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, p. 119.

462 — *Ibid.*

dirions qu'il est voué à être transgressé ; de là naît une nouvelle économie de l'énergie téléologique. Chaque époque portant la sienne, nous nous intéressons à celle que l'œuvre de Baudelaire a si bien fixée — justifiant que certaines lectures critiques de l'histoire littéraire lui attribuent un rôle majeur dans la naissance d'une « nouvelle » modernité, baptisée « post-modernité » par certains, selon le modèle d'un « post-christianisme ». C'est alors que la synthèse que Nietzsche a lui-même fixée dans l'expression du « miracle grec » éclaire d'un jour particulier la puissance d'un texte rituel dans l'œuvre baudelairienne, incarnant peut-être le principe d'ambivalence — et pourrait aussi lui donner le statut d'une « répétition de la paraphrase », c'est-à-dire d'une effectivité liturgique dans l'infinie stratification des jeux de références de contenus et de fonctions. Ainsi le *cosmos* triompherait du *chaos* par la reconnaissance et l'assimilation, en lui-même, des énergies chaotiques.

3. Adéquation entre la lisibilité du monde et le concept de réalité

La validité d'un schéma interprétatif du réel, ou *intelligibilité du monde*, dépend de sa capacité à répondre aux angoisses contemporaines — aux questions existentielles, c'est-à-dire à l'insertion de l'individu dans l'angoisse métaphysique qui l'environne. Il y a quelque chose qui se joue donc entre la perception du monde et la représentation que l'on peut en tirer — entre la *visibilité* et la *lisibilité* du monde, où la seconde est la formalisation du monde, et la première sa matérialisation. Dès lors cette visibilité dépend-elle des modes d'accès à la compréhension des mécanismes du monde, c'est-à-dire à la science, mais aussi à la philosophie. La « révolution copernicienne » que Kant a voulu transposer dans la philosophie naît d'une révolution des outils de l'optique. D'ailleurs, nous l'avons proposé, c'est ce que nous utilisons pour partir de l'adéquation entre les principes de la *lisibilité du monde* d'une part et du *concept de réalité* d'autre part tels que les exposent Blumenberg.

L'instauration d'une lisibilité est étroitement liée à l'interprétation du réel en fonction du possible. J'ai déjà signalé que la qualité de l'expression, du facteur physiognomonique, ne peut être comprise qu'à partir de la valeur significative que les moyens mis en œuvre prennent en raison de leur degré d'improbabilité au sein du médium considéré. Le monde avait acquis sa qualité expressive pour autant qu'on supposait derrière lui une volonté de communication. L'instauration de la nouvelle lisibilité succède à l'époque des grandes découvertes et de l'invention des instruments optiques ; elle ne résulte pas seulement de l'affinement des moyens langagiers, de leur plus grande précision, mais avant tout, du fait que l'objet désormais ne va plus de soi. C'est ce qui le rend descriptible, et donne envie de l'amener au langage. On pourrait dire que Leibniz est celui qui a le plus contribué à faire du caractère inhabituel du monde la condition de son expérience. C'est lui qui a fixé

la toponymie permettant de localiser de brusques progrès de la lisibilité, comme celui qu'allait accomplir l'Encyclopédie française.⁴⁶³

La capacité de saisie de l'œil est désormais portée plus loin, plus profondément, et avec plus d'acuité, c'est donc, avant même sa lisibilité, la *visibilité* du monde qui est bouleversée par la révolution de l'optique. Le regard de l'homme acquiert littéralement une plus grande efficacité et les mystères du monde se désépaississent, arrachant avec eux une grande part de « magie » (c'est-à-dire de mystification du causal non expliqué, de ce que Maïmon résout dans la médiation entre rationnel et apparence de l'irrationnel, c'est-à-dire sensible). Les processus naturels sont passés au nouveau crible des microscopes et les processus noétiques suivent bientôt par des analogies méthodologiques. De même que la physique quantique déplace les modes de représentation philosophiques, l'optique a renouvelé les limites des circuits de réflexions, donnant au déductif une place plus importante que le spéculatif. Il fallait désormais déduire de l'observation du ciel ou du micro-vivant les règles qui permettaient de faire la médiation entre leur visibilité et leur lisibilité en conformité avec la vérification de l'expérience, c'est-à-dire avec le concept de réalité. En outre la possibilité — nouvelle — de contenir le caractère problématique du phénomène dans un champ spécifique accorde au langage le pouvoir de sa dégradation en principes. Autrement dit, la quantité d'informations manquantes diminue à un tel point que cela permet de pouvoir ne plus se contenter de spéculations. Ces « blancs », ces vides dans les opérations logiques, qui transforment l'incompréhensible en intelligible et démontrent le caractère causal de leur production, permettent de déduire une conséquence, depuis le principe saisissable et jusqu'à l'homogénéité du produit fini dans ses définitions. Ce qui est si fin, si *infinitésimal*, dans les mécanismes de la raison, peut à son tour être décomposé pour être isolé et qualifié. Dès lors ces mécanismes sont la production dont l'efficacité du produit vérifie ou non le concept de réalité.

Si l'on voulait, nous pourrions écrire que la *valence* du concept de réalité accorde au monde sa crédibilité. Ainsi, toute la performance structurelle du cosmos comme homogénéité ne peut agir qu'en tant que cette crédibilité est maintenue. Goethe prête au Méphistophélès de son *Faust II* l'aveu de son incertitude d'être le propriétaire définitif de l'âme de Faust, à fort juste titre, puisque l'âme finit par lui échapper⁴⁶⁴ :

L'esprit va s'évader de ce corps misérable,

463 — BLUMENBERG, 2007, p. 169.

464 — GÖTTE, *Faust II*, Paris, Garnier-Flammarion, 1984, pp. 481-482.

Je vais lui présenter le pacte écrit de sang ;
Mais il existe tant de moyens, à présent,
De voler ses âmes au diable...
Mal commode est le vieux chemin,
Sur le nouveau l'on ne nous aime guères,
J'eusse jadis tout réglé de ma main
Mais maintenant j'ai besoin d'auxiliaires.

Pour nous tout va mal aujourd'hui :
Traditions, vieux droits, tout est détruit ;
On ne peut se fier aux lois accoutumées ;
L'âme, jadis, sortait dès le premier soupir ;
Comme souris au vol je pouvais la saisir :
Clic ! et je la tenais dans mes griffes fermées.

C'est cette tension entre les valences des différents systèmes dont nous proposons l'incarnation selon le régime fictionnel du pacte de lecture, dans ce que l'on pourrait appeler un pacte téléologique, permettant de maintenir la structure du cosmos telle qu'elle est pensée ou telle qu'elle se présente dans une époque donnée en vue des fins que lui dictent les conditions de sa structure. Le pacte de lecture lie un auteur à son lecteur : le premier attend que le second « suspende volontairement sa crédulité » et adhère aux paramètres du récit, le second attend du premier qu'il l'arrache à son monde.

La possibilité de laisser libre cours à son imagination, à sa fantaisie, à sa créativité, cette faculté par laquelle il est loisible de modeler ou de remodeler le monde selon ses désirs ou ses aspirations, compte parmi les expériences les plus enrichissantes de la vie humaine. La plongée dans la fiction est l'occasion d'un ressourcement radical, l'esprit pouvant expérimenter des conditions insoupçonnées, ne plus se contenter de « *ce qui est* » mais se projeter dans « *ce qui pourrait être* ». J'apprécie grandement l'expression forgée par Coleridge — et utilisée couramment chez les Anglo-Saxons — de « *willing suspension of disbelief* », la *suspension volontaire de l'incrédulité*, c'est-à-dire l'opération par laquelle l'esprit se commande à lui-même le lâcher-prise vis-à-vis du réel pour s'accorder désormais le droit de rêver et de façonner tout autrement les choses. Le monde aperçu n'est plus alors *notre monde*, il est un *monde autre*, un *hétéocosme* reconstruit fictivement, *hétéocosme* étant justement le terme technique par lequel Baumgarten désignera plus tard l'univers poétique.⁴⁶⁵

L'intérêt de ce pacte de lecture est de reconnaître l'existence d'une autorité dominante (en terme de méthode épistémologique) qui discrimine et décide les conditions d'accès à l'intelligibilité du monde. Dans le cas de la relation auteur-lecteur, le lecteur adhère au programme cosmogonique de l'auteur pour autant qu'il corresponde à la plasticité de ses propres modes de représentation, ou des

465 — NARBONNE, « La défense de la liberté artistique et de la fiction : une nouveauté assumée dans la *Poétique* d'Aristote », dans Bernard Collette-Dučić, Marc-Antoine Gabray et Jean-Marc Narbonne (dir.), *L'esprit critique dans l'Antiquité*, Paris, Belles Lettres, 2019, pp. 465-466.

clichés du travail représentationnel tels qu'il se les représente. L'auteur est donc l'autorité discriminante en tant qu'il maintient son texte dans la conformité aux canons du type de texte dont il revendique ce qu'il donne à lire. Il y a toujours un cadre rituel, une dépendance à l'homogénéité et une relation sujet-objet. Cette intelligibilité se forme dans les canaux reconnus et validés par l'autorité fixée dans le corpus rituel. Ce pacte agence l'univers au sens le plus large du terme et cet univers s'établit à partir de la conception du cosmos. Le pacte de lecture associe donc le lecteur à un cosmos clairement défini et associe sa lecture à une trajectoire téléologique à l'intérieur de ce cosmos. Ce lecteur a donc tout intérêt à mettre sa lecture au service de cette conception du cosmos s'il veut que son expérience y participe : c'est cet argument que nous appellerions le *télos* dans une telle relation lecteur-auteur. Le lecteur qui voudrait s'affranchir du caractère cosmologique du texte qu'il parcourt, qui éprouverait le besoin d'aller plus loin, plus profondément dans les motifs de la fiction à laquelle il prend part, gagnerait à dégrader ses unités pour en comprendre la structure interne, et saisir l'intention mythique de l'auteur. Un tel lecteur paraîtrait insatisfait, et l'on pourrait s'étonner qu'il ne laisse pas tout simplement le livre lui tomber des mains. Dans le registre qui est celui de notre étude, le livre ne saurait être abandonné puisqu'il s'agit du principe de réalité ; et qui mieux que le diable permet d'affronter le créateur du monde chrétien ? Le diable affirme l'insatisfaction téléologique vis-à-vis du corpus de l'autorité qui définit le « cosmos » — qu'il s'agisse de la Bible, de l'art, de la philosophie ou des centralisations politiques.

4. Le Sabbat

a. Le pacte téléologique chrétien

Le sabbat est traité à part des autres mythèmes parce que sa possibilité même et sa constitution comme rituel inversant le rituel de la messe est le signe d'une activité théorique de l'antinomie et du salut. Le sabbat est à ce titre la jouissance et l'assomption de l'antinomie dans le principe d'ambivalence du salut. Par sa manifestation et sa structure phénoménologique, esthétique, rituelle, philosophique et fantasmatique, le sabbat est le signe organique le plus flagrant de l'homogénéité du principe d'ambivalence en tant qu'il rend féconde la mobilité de l'adéquation et de l'inadéquation cosmo-téléologique chrétienne. Si l'on prenait le sabbat sous le régime d'un mythème, il nous semble que nous ferions une erreur de jugement, puisque le sabbat nous paraît moins être un rouage de la structure que la forme de cette structure. Le sabbat est le caractère formel de la fonction de la figure littéraire du diable, dont les mythèmes sont la matérialité dans le

déplacement cosmo-téléologique tel qu'il peut se produire dans le cosmos chrétien. En effet, le sabbat pourrait se concevoir comme le refus du pacte de lecture chrétien de la lisibilité du monde, et l'espace, dans son acception presque littérale, d'un anti-pacte téléologique, alors dépendant des forces cosmogonique et ontogénétique de la figure du diable. En outre, le motif du sabbat est l'acte sacramentel diabolique par excellence et appelle donc son antinomie, le sacrement chrétien, qui étend sur le croyant la grâce de Dieu. Or non seulement l'absence de grâce menace de la damnation, mais en plus l'acte sacramentel inverse confirme la certitude de la damnation⁴⁶⁶. L'une et l'autre se renvoient nécessairement l'un à l'autre et leur équilibre donne la mesure du mouvement cosmique, et même cosmogonique dans la tradition de l'apocalyptique. Le salut rappelle l'équilibre, ou la *mémeté* de l'âme particulière qui retourne à Dieu — la damnation rappelle la souffrance de l'altérité définitive qui demeure à tout jamais séparée de Dieu.

Le salut est une dynamique spirituelle qui suppose la conscience du temps qui passe. Quel que soit l'état initial de l'âme (perdition ou grâce), il ne peut y avoir de variation sans temporalité. Ainsi la question du salut dans le mythe de Faust est-elle une question de temporalité. Voilà qui justifie les réflexions de Pierre de Jean Olivi (questions 40 à 48⁴⁶⁷) lorsqu'il se demande, simplement, ce que sont devenus les démons depuis leur chute. En effet, s'ils quittent le règne des âmes immortelles, les anges connaissent-ils un sort semblable aux hommes, une corruptibilité de leur chair et de leur âme qui laissât le temps agir sur eux ? Nous tâchons d'étudier le caractère problématique de l'existence du diable et des implications sur l'ordre du possible ontologique en début de troisième partie de cette réflexion⁴⁶⁸, contentons-nous de l'évoquer pour le moment. Qu'il s'agisse de la grâce ou de la damnation, les âmes sont soustraites au devenir induit par la mortalité de leur corps. Une fois damné, Faust est supposé quitter le devenir chrétien, puisque son état spirituel est irrévocable. Mais une fois sauvé, par exemple lorsqu'il échappe à son sort par l'intercession de la Marguerite goethéenne (Gretchen)⁴⁶⁹, il aurait pu risquer une nouvelle fois la damnation. S'il ne peut plus mettre son âme en danger, c'est qu'il est sauvé lors de son agonie, voire post-mortem. Nous avons abordé la fonction de Faust : la place du docteur dans la trame mythique souligne systématiquement l'échec du *télos* dans l'histoire, et donc le manque ou le creux de la structure téléologique en vigueur. Avec Goethe, nous voyons que la vertu du pécheur n'est pas discriminante : son Faust n'en a positivement aucune et il se comporte de toutes les manières

466 — C'est tout le sens de la consultation de 1320 par le pape Jean XXII, déjà évoquée, voir BOUREAU, *op. cit.*, 2004.

467 — DE JEAN OLIVI, *Traité des démons*, Summa, II, *Questionns 40-48*, Paris, Belles Lettres, 2011.

468 — Voir « III, A, *Discussatio sur le diable* », *infra*, p. 375.

469 — Intercession figée dans les deux derniers vers de son *Faust II*, « *Et l'Éternel Féminin/ Toujours plus haut nous attire.* », Goethe, *op. cit.*, p. 497.

défendues, et cependant, grâce à l'amour de Marguerite (Gretchen) il obtient le salut. La structure téléologique ne repose plus dans la structure de la soumission à l'ordre théologique mais dans l'exaltation amoureuse. Le sabbat est l'archétype du paroxysme du refus de Dieu, où ceux qui refusent Dieu font une communauté et ne peuvent se sauver les uns les autres comme ici Gretchen intervient pour Faust.

b. Le sabbat : *réinvestissement* du « point de crise »

Le sabbat est une réunion de sorcières sous le monstrueux patronage du diable. Elles viennent y pratiquer une magie noire souvent anthropophage, sacrilège à tous les points de vue, avec sacrifices de nourrissons et d'animaux, pratiques sexuelles considérées comme déviantes, etc. C'est dans l'iconographie du sabbat que le diable apparaît le plus souvent sous la forme d'un mélange entre le satyre à tête de bouc et le monstre sans autre forme de dissimulation. « *Représenté sous l'apparence d'un bouc* — ainsi écrit Colette Arnould —, *animal lié à Bacchus, ou encore mi-homme, mi-bouc, le personnage s'inspire alors des satyres, faunes, sylvains. C'est aussi une des formes que l'on prêtera au diable lors du sabbat.* »⁴⁷⁰ Motif récurrent propre au sabbat, esthétisation de la participation directe du diable, c'est-à-dire forme symbolique d'une structure de sens neutralisée par l'usage de sa seule répétition matérielle, la figure mi-homme, mi-bouc est largement passé dans l'imaginaire. C'est donc une société hors de la société humaine qui célèbre une alliance hors de l'alliance avec Dieu. Le motif du sabbat pose trois impératifs catégoriels : l'identification des démons et serviteurs des démons, l'archétype de la société extra-humaine (ou infra-humaine) et la fonction du rite. Nous irons plus loin en cette direction lorsque nous traiterons du pacte.

Le motif du sabbat a plusieurs fonctions. Il est évidemment un rappel des formes du carnaval, lointaine résurgence de la tradition romaine des saturnales, journées de fête durant lesquelles les places étaient inversées : le maître devenait esclave et l'esclave, le maître. On pense aux processus d'expiation sociale qui permettaient aux structures très rigides de tenir par ces jeux d'inversion. Le sabbat en tant que tel permet aussi de répéter le caractère spectaculaire des catalogues angélopédiques pour inverser leur fonction liturgique, et prolonge l'œuvre néotestamentaire de la fonction A :

Il faut relever que Jean Blasio, en identifiant le démon *classique* qui agressait Thomas d'Aquin au démon auxiliaire convoqué dans le cristal pour réparer un tort et un dommage

470 — ARNOULD, *Histoire de la sorcellerie*, Paris, Tallandier, 2009, p.102.

humains, neutralisait l'opposition longtemps maintenue entre magie blanche (bénéfique) et magie noire (maléfique), ou selon les termes de Richard Kieckhefer, entre « démonologie » et « daimonologie ». Pour les nécromanciens, les « *daimones* », anges déchus ou neutres, n'avaient pas forcément partie liée avec le diable.⁴⁷¹

Il existait donc une distinction fondamentale entre différents types de démons que l'enquête pour la canonisation de Thomas d'Aquin a eu pour conséquence de résoudre. Désormais, les « *daemons* » (magie blanche) issus du platonisme et du néoplatonisme disparaissent et la seule conception chrétienne du démon (magie noire) subsiste — et prolifère vigoureusement. Ce processus implique donc une véritable univocité de l'action démoniaque, entièrement tournée vers le mal ou, du moins, vers la nuisance au croyant et la contrariété des plans divins — le *Volksbuch* emploie la formule idiomatique d'un « *ennemi de Dieu et du genre humain* »⁴⁷², réunissant en une seule substance altérité et antagonisme. En nous intéressant à la conception des démons, nous remarquons qu'elle découle de la tradition de l'apocalyptique, très encline à mettre des personnages intermédiaires en scène, intensifiant la majesté de Dieu par la comparaison. Les anges, écrit David Hamidović, sont alors des motifs, les restes esthétisés d'une économie mythique antérieure :

Les anges semblent jouer un rôle souvent très secondaire dans le récit, au point de mentionner leur présence dans la scène décrite, sans autre considération. Les anges s'apparentent alors à un motif hérité dont la fonction dans le récit interroge. Toutefois, en de rares occasions, les anges tiennent une place centrale dans la narration. L'interprétation de ces passages demeure débattue, car les textes sont souvent peu enclins à dissenter sur le rôle des anges. On ne sait alors s'il faut y voir l'indice d'un début de mutation de la fonction des anges ou s'il s'agit de l'adaptation de la conception traditionnelle au contexte présidant à la rédaction du passage.⁴⁷³

La place des êtres divins, ou angéliques, statue en faveur d'une immatérialité fonctionnelle, comme attestation d'une présence non-humaine plutôt que d'une présence supra-humaine, et l'ensemble de l'ouvrage de David Hamidović tend à montrer qu'il y a apparition d'un ange (être intermédiaire favorable à la promesse eschatologique) à partir de l'instant où la transparence des intentions et attendus de Dieu se dissipe. La présence de l'ange vient redoubler le premier lien de l'alliance pour

471 — BOUREAU, *op. cit.*, 2004, p. 9.

472 — *L'Histoire du docteur Johannes Faustus*, Jean-Louis Backès (ed.), Paris, Imprimerie Nationale, 2001, p. 52. Il s'agit là de la traduction française du *Volkbuch* (dans une édition qui réunit le *Volkbuch* avec le *Faust* de Marlowe, c'est-à-dire, selon Dabezies, tout le « *Faust primitif* »).

473 — HAMIDOVIĆ, *op. cit.*, 2018, p. 61.

réaffirmer la connexion entre ciel et terre. Mais d'une façon générale, la tradition apocalyptique laisse croître les usages angéliques en particulier, mais *dæmoniques* puis *démoniaques*, en général : « *Les textes apocalyptiques s'intéressent aussi davantage aux êtres célestes : les anges et les démons. Ceci existe dans les textes prophétiques, mais leur rôle n'est pas aussi codifié que dans les écrits apocalyptiques.* »⁴⁷⁴

La tradition de l'apocalyptique focalise l'attention sur une mise en scène des êtres intermédiaires en tant que leur description fonde la plus grande part des moyens d'exalter la parénèse, ainsi que l'impétueuse nécessité de se préparer à la prochaine cosmogonie. Nous ne trouverions pas un usage différent dans les parades démoniaques, c'est-à-dire qu'il y aurait une fonction exacerbante dans la prolifération des damnés et les démons peuplant la cour diabolique qui tournoie autour du diable dans le sabbat :

Un bruissement se faisait entendre maintenant à l'arrière, comme un froissement d'aile contre des murs, en provenance de la grande salle, et Marguerite comprit que des hordes inouïes d'invités étaient en train d'y danser, il lui semblait que même les lourds revêtements des sols, faits de marbre, de mosaïque et de cristal, de l'étrange salle obéissaient aux pulsations rythmiques. Ni Caïus César Caligula, ni Messaline ne parvinrent à l'intéresser, pas plus qu'aucun des rois, ducs, chevaliers, suicidés, empoisonneuses, pendus et maquerelles, geôliers et tricheurs, bourreaux, délateurs, traîtres, fous, mouchards et satyres qui continuaient à défiler. [...] Les jambes de Marguerite fléchissaient, elle craignait à chaque instant de fondre en larmes. C'était au genou droit qu'elle avait le plus mal, celui que les gens baisaient. Il était enflé, la peau en était toute bleue bien que la main de Natacha, armée d'une éponge, se soit manifestée à plusieurs reprises pour le frotter avec une substance parfumée. Au bout de la troisième heure, Marguerite jeta vers le bas un regard totalement désespéré et tressaillit de joie : le flot des invités se raréfiait. « Les lois régissant l'affluence dans les bals sont toutes les mêmes, reine, lui glissa Koroviev, maintenant la vague va retomber. Je vous jure que nous n'avons plus que quelques minutes à tenir. Tenez, voici le groupes de fêtards du Brocken. Ils arrivent toujours les derniers. Eh oui, ce sont eux. Deux vampires ivres... c'est tout ? Ah non, en voilà encore un. Non, deux ! »⁴⁷⁵

Le « grand bal de Satan » boulgakovien est l'occasion d'une édification esthétique qui se fait certes selon certains codes bouffons ou burlesques, mais le ton critique de la modernité s'exprime ouvertement et l'on partagerait presque la détresse, toute sociale, de Marguerite face à la marée de

474 — *Ibid.*, p. 67.

475 — BOULGAKOV, *op. cit.*, pp. 676-677.

la foule qui se prépare à déferler sur elle. Le rituel est grotesque mais la souffrance physique de Marguerite, véritable. Autrement dit, le symbole de l'anti-célébration théologique paraît désuet, vidé de toute substance, pour autant, la souffrance singulière et non symbolique de Marguerite est le motif d'intensification de l'identification par laquelle le pacte se consomme. Les paramètres de la pratique rituelle, le défilé des morts qui s'ensuit, tout l'ensemble peut aussi bien ressembler à une grande fantasmagorie d'écrivain qu'à la tentative d'imaginer le monde des morts sous le régime d'un Woland incarnant les aspects post-romantiques d'un Satan moderne, chevaleresque, mécène, et finalement l'un des quatre cavaliers de l'apocalypse⁴⁷⁶. Nous avons bien là une étude des attributs et, même, un développement des tableaux de ces êtres qui participent ou constituent le sens de l'apocalypse :

Marguerite ne se rappela jamais qui l'aida à monter sur un piédestal apparu au milieu de cet espace vide. Une fois montée dessus elle entendit à son grand étonnement sonner quelque part les douze coups de minuit, heure qui, d'après ses calculs, était passée depuis bien longtemps. Au dernier coup de l'horloge demeurée invisible, le silence tomba sur la foule des invités. Alors Marguerite revit Woland. Il s'avancait, entouré d'Abadonna, d'Azazello et de quelques séides d'Abadonna, jeunes et sombres, qui lui ressemblaient. Marguerite vit maintenant un autre piédestal, préparé pour Woland, en face du sien. Mais il n'en fit pas usage. Elle fut frappée de ce que, pour cette dernière et solennelle apparition, au bal, il eût exactement les mêmes vêtements que dans sa chambre. La même chemise sale et rapiécée lui pendait sur le dos, ses pieds étaient glissés dans des pantoufles reprises. Il avait une épée nue mais s'en servait comme d'une canne, pour s'aider à marcher. En boitillant, Woland vint se mettre à côté de son piédestal, et aussitôt Azazello fut devant lui, un plat entre les mains ; sur ce plat, Marguerite vit une tête humaine coupée, aux incisives cassées. « [...] Qu'il en soit donc ainsi ! Vous basculez dans le non-être, et moi, j'aurai plaisir à vider en l'honneur de l'être la coupe en laquelle vous êtes en train de vous métamorphoser ! » Woland leva son épée. Au même instant, les tissus organiques de la tête noircirent et se rétractèrent puis s'en allèrent en lambeaux ; les yeux disparurent et bientôt Marguerite vit sur le plat un crâne jaunâtre aux yeux d'émeraude et aux dents faites de perles, monté sur un pied en or. Le couvercle du crâne s'ouvrit tout grand sur une charnière.⁴⁷⁷

Cette scène conforme aux canons romantiques peut prétendre à l'acmé du « grand bal de Satan » dans le *Maître et Marguerite*, grand bal qui est lui-même la version du sabbat, et donne une coloration psychologique et narrative très forte aux termes d'un anti-Jugement dernier. Ce tableau,

476 — *Ibid.*, pp. 795-797.

477 — *Ibid.*, pp. 680-681.

et avec lui le passage tout entier, est parfaitement conforme à la démarche spéculative ou fantasmatique de la tradition de l'apocalyptique juive :

Contrairement à la littérature prophétique, la littérature apocalyptique développe de plus en plus des spéculations sur les êtres célestes. Les anges et les démons acquièrent dans cette littérature des noms et des rôles de plus en plus précis, au point que des écrits entiers sont consacrés à ce sujet comme *Le troisième livre d'Hénoch* (3 Hénoch) rédigé après le tournant de notre ère. Les anges s'inscrivent alors dans des rapports hiérarchiques sous la férule de Dieu. Les démons, tour à tour réduits au singulier ou bien développés en une ribambelle de noms, sont généralement présentés comme des pourfendeurs du plan divin, mais il n'en est rien. Leurs actions prennent souvent place dans le plan divin afin de châtier les pécheurs. Cependant, ils ne sont jamais perçus comme des alter ego de Dieu. Les textes apocalyptiques affirment aussi l'extermination après le jugement de la fin des temps. Le développement des considérations sur les anges et les démons est un trait particulier à l'apocalyptique, un trait sans commune mesure avec les écrits prophétiques.⁴⁷⁸

L'école d'une conception « ministérielle » de la démonologie prend sans doute sa source dans un tel livre apocalyptique. Pour mieux établir les réseaux signifiants qui nous semblent donc participer de la structure de la démonologie plus tardive, puis sur la fixation esthétique d'une exposition du cœur infernal de la cour diabolique moderne — aux antipodes d'un Satan dantesque qui siège, enfermé dans la glace de sa propre damnation —, il nous faut nous arrêter, quoique rapidement, sur *Le Livre d'Hénoch* et y chercher quelques indications narratives et mystiques sur les modes de constitution de l'essor de cette scénographie apocalyptique.

c. Cour céleste et mystères du monde

La plurivocité du statut potentiel des anges (neutres ou déchus, par exemple) rendrait le Nouveau Testament très perméable aux broderies littéraires en tous genres et à l'avènement d'un tableau récurrent tel que le Sabbat. Il ne faudrait en effet pas longtemps pour que la poétisation s'emparât de telles ambiguïtés et les exploite dans toutes les directions. Nous avons toutefois convenu que le seul profil ambigu dans le Nouveau Testament ne l'est que sous un régime très spécifique, et, ainsi, qu'il n'est pas question d'une multiplicité de créatures qui désobéiraient potentiellement à Dieu. Les hommes seuls disposent du libre-arbitre, et c'est là ce qui fait à la fois le privilège et la dangerosité

478 — HAMIDOVIĆ, *op. cit.*, 2014, pp. 69-70.

de leur nature. Ainsi, la tradition des anges déchus ou neutres nous rappellerait à bien des égards le modèle apocalyptique, voire même énochéen, des « vigilants ».

Le *Livre d'Hénoch* est un écrit pseudo-épigraphique (texte attribué à une figure, ici Hénoch, ascendant de Noé), considéré par les chrétiens comme apocryphe depuis le concile de Laodicée au IV^e siècle. Ce texte est « redécouvert » en Angleterre au XVI^e siècle sous le règne de Élisabeth I^{ère}. La suzeraine anglaise règne de 1558 à 1603 et Christopher Marlowe vit de 1554 à 1593. La version anglaise du « Faust primitif » est donc tout entière élisabéthaine. C'est probablement John Dee, conseiller de la reine, qui participe à l'essor et la diffusion d'une « magie énochienne »⁴⁷⁹, et notamment, dans les décennies, voire le siècle qui suit, par porosité dans les rites de la franc-maçonnerie⁴⁸⁰ et du rosigrucisme (Rose-Croix) – *a minima* sur le plan esthétique. John Dee, d'ailleurs, dont France Yates écrit « *le mage de la Renaissance se transforma en Faust* »⁴⁸¹, et qui finit abandonné de tous. Le *Livre d'Hénoch* représente pour nous un espace de transition, véhicule de traditions inaltérées surgissant des souterrains de l'histoire esthétique, très favorable à la mutabilité des réseaux signifiants de l'adéquation entre lisibilité du monde et concept de réalité.

Il s'agit du vestige d'une tradition très importante dans les milieux apocalyptiques, quand judaïsme et christianisme primitif étaient encore textuellement poreux l'un à l'autre : l'exhibition triomphante de patriarches ayant accès à une vision du trône de Dieu par un songe, ou dans une apothéose véritable. Dans le *Volksbuch*, Faustus aussi vole, mais pas tout à fait vers la même destination ; la camériste de Marguerite se déplace en cochon volant chez Boulgakov, et Marguerite elle-même vole sans intermédiaire (par elle-même, en balais, ou encore en voiture) ; le Faust de Marlowe monte sur un tapis volant ; et nous avons vu dans les différentes versions synoptiques de la tentation de Jésus que le diable propose un voyage par le ciel. Depuis l'avènement de la cosmologie du monothéisme, l'espace aérien est la prérogative exclusive des êtres célestes, c'est-à-dire des intermédiaires entre l'homme et le règne divin. La totalité des êtres autorisés à participer au sabbat savent voler : démons, sorcières, corbeaux, hiboux, etc. L'investissement du ciel (mais avec l'incapacité d'atteindre le Ciel) découle directement de la particularité du monothéisme hébraïque hellénisé. Alors que les dieux antiques grecs étaient supposés être physiquement présents, au moins à titre de potentiel, dans leurs temples, le Dieu des Juifs va peu à peu être affranchi de cette

479 — Pour lire plus à ce sujet voir YATES, *La philosophie occulte à l'époque élisabéthaine*, Paris, Dervy, 1987, et plus spécifiquement pp. 137-154 ; et BEDU, *Les Initiés, De l'an mille à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 2018, pp. 410-418.

480 — Pour aller plus avant sur la question des formations esthétiques, rituelles et spirituelles de la Franc-Maçonnerie, voir BEDU, *Les Initiés, De l'an mille à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 2018. Nous sommes dans l'impossibilité de désigner un extrait spécifique, tant les mentions sont récurrentes et traversent pratiquement toutes les études, qui sont organisées par personnages.

481 — YATES, *La Lumière des Rose-Croix*, Paris, Retz, 1985, citée par BEDU, *Les Initiés, De l'an mille à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 2018, p. 418.

représentation iconique et de cet attribut de puissance, notamment par le fait de l'histoire compliquée des temples successifs de Jérusalem :

La prise de Jérusalem, le sac du temple, la déportation de certaines élites de la population judéenne, et la probable destruction (ou déportation) de la statue de Yhwh (597-587) a aussi eu des implications importantes dans la théologie du Deutéronome. Sous le gouvernement politique de l'administration perse (achéménide), la théologie du sanctuaire central se maintint, mais passablement réinterprétée. [...] La modification majeure qui intervint à l'égard de la théologie cultuelle de la période monarchique tardive, à Jérusalem, fut l'abandon de l'iconographie royale représentant Yhwh en Dieu siégeant sur son trône dans le temple [...] et l'élaboration graduelle d'une conception aniconique de la présence de Yhwh dans son sanctuaire. Dans le Second Temple, la statue de Yhwh ne fut jamais réinstallée. Nous voyons au contraire, à la période perse, dans le Deutéronome et la littérature Dtr (Josué–Rois), le développement de l'idée que seul le « nom » ou la « renommée » (*shem*) de Yhwh habite son sanctuaire.⁴⁸²

Une divinité majeure⁴⁸³, chassée de son temple et qui n'y reviendra jamais : elle n'y reviendra jamais car la nécessité a fait loi et désormais ce Dieu est partout. De l'incapacité à faire apparaître son dieu dans un temple, le peuple juif a tiré l'inspiration d'un Dieu omniprésent. Cette omniprésence s'incarne parfaitement dans ce ciel qui, pour les hellènes, supportait la tranche supérieure du séjour des Idées. Ce mécanisme a encouragé une certaine prépondérance du *kavod* (gloire/personnification de Elohim sur terre) sur la seule et simple présence de la divinité dans son temple, poussant son culte vers l'immatérialité de YHWH. Voilà une étape qui nous paraît cruciale pour la représentation monothéiste d'un Dieu siégeant en son séjour céleste et la prépondérance de la mobilité aérienne pour les êtres supérieurs à l'homme mais inférieurs à Dieu. Ainsi, et Dante nous paraît avoir également fondu cette idée d'une hiérarchie par la verticalité, les trois degrés du rapport entre créateur et ordre du créé s'échelonne-t-il. Hénoch, dont le récit de son ascension et de son expérience constitue un livre conforme à la tradition apocalyptique, suit toutefois le modèle de la littérature prophétique, au premier titre de laquelle figure le *Livre d'Ézéchiel* dans l'Ancien Testament. Différentes étapes descriptives s'y déroulent, et la forme du sabbat qui inventorie les démons et les présente peut tout à fait y être assimilée : « *La cour céleste regroupe progressivement tous les êtres célestes, quels que soient leurs noms, sous le titre mal'akim en hébreu ou aggeloi en*

482 — EDELMAN, DAVIES, NIHAN & RÖMER, *op. cit.*, p. 172.

483 — YHWH était probablement le dieu juif des armées avant de concentrer peu à peu la totalité des attributs du principe divin, passant de l'hénothéisme à la monolâtrie, avant de finir par *trôner* véritablement dans la conscience religieuse juive comme Dieu unique : voir *ibid.*, pp. 156-162.

grec, qu'on traduit alors en français par les "anges", c'est-à-dire la catégorie des êtres célestes. »⁴⁸⁴

Les chérubins viennent d'abord, ils sont les premiers liens entre Dieu et les hommes. Le christianisme les assimile plus tard sous la forme de petits angelots joufflus, généralement très enfantins, quand il ne s'agit pas directement de nourrissons ailés aux joues gonflées. Ce sont les gardiens de la sacralité du monde :

En plus des messagers divins, le conseil céleste regroupe, par exemple, les chérubins (*kerubim* en hébreu). Ces figures, fréquentes dans la Bible hébraïque puisqu'elles apparaissent 91 fois, ont principalement deux emplois : les chérubins sont les gardiens des arbres et des bosquets sacrés et les gardiens voire les porteurs du trône.⁴⁸⁵

Cependant et en telles qualités, absolument essentiels puisqu'ils gardent ce que l'on appellerait aujourd'hui le « saint des saints », les chérubins ne sont pas des êtres innocents et purs, et apparaissent dans l'apocalyptique plutôt proches de monstres dont la stature terrifiante, hybride et horripilante a probablement joué un rôle important dans l'économie de l'effroi. Leur évocation se constitue du collage d'images significatives qui, ajoutées les unes aux autres, surchargent l'édifice signifiant qu'ils dressent par accumulation des charges symboliques :

L'imaginaire qui sous-tend ce passage [Ez 10, 18-21] a trait au trône de Dieu, dont les chérubins sont le véritable moteur, puisqu'ils semblent le déplacer avec eux. Il y a fort à parier que la description reprend des images proche-orientales. On a volontiers reconnu les chérubins dans l'iconographie du Proche-Orient ancien sous les traits d'un sphinx, c'est-à-dire un lion ailé avec une tête humaine.⁴⁸⁶

Toutefois, la description d'Ézéchiel leur attribue une figure plus complexe que le sphinx canonique de Gizeh, lion ailé ou non à tête de femme : « *Chacun avait quatre faces, chacun avait quatre ailes, et une forme de main [était] sous leurs ailes.* »⁴⁸⁷ Ces anges qui ne sont pas les porteurs du trône⁴⁸⁸ s'envolent lorsque ce dernier se déplace et, probablement, le couvrent de leurs ailes pour dissimuler

484 — HAMIDOVIC, *op. cit.*, 2018, p. 51.

485 — *Ibid.*, pp. 51-52.

486 — *Ibid.*, p. 52.

487 — Ez 18,21, cité *ibid.*, p. 52 ; correspondant à TOB, p. 885.

488 — Puisque ceux-ci, nous dit Ézéchiel 10,19, sont les *ofanim*, des roues de feu, cité *ibid.*

sa vue aux mortels. En un certain sens, cette catégorie d'êtres célestes constitue la première interface entre Dieu et le ciel :

On devine ainsi une intimité des chérubins avec Dieu qui est aussi forte que celle entretenue avec les messagers divins. Pourtant, les fonctions sont clairement différentes. Sur cette base, il est assez naturel d'intégrer les chérubins au conseil céleste, à la catégorie des anges au service de Dieu, mais ils avaient antérieurement des fonctions plus précises et différentes des autres êtres célestes.⁴⁸⁹

Ces aperçus d'une angélopédie nous montrent bien une spécialisation et une répartition ministérielle des anges. Ils sont assignés (comme parties de l'homogénéité du créé) à une fonction portée par leur nature. Ainsi en va-t-il par exemple des séraphins, sortes de cobras ailés, assez distants des anges majestueux qui partagent ce nom dans la représentation chrétienne, c'est-à-dire des « notables » parmi les anges :

Les séraphins sont aussi des êtres célestes ailés dans l'entourage de Dieu, mais ils exercent une fonction liturgique dans les cieux, puisqu'ils célèbrent la sainteté du Dieu-roi dans la déclamation dite du *trisaïon* : « saint, saint, saint ». Les images de résonance et de fumée qui emplissent le sanctuaire [en Es 6, 1-7] ne laissent aucun doute quant à leur fonction culturelle. [...] Les séraphins ont la forme de serpents ailés, qu'on peut traduire par « serpents brûlants » selon le nom *sarap* attesté dans la Bible hébraïque, outre le passage cité, en Nombre 21,6.8 ; Deutéronome 8,15 ; Isaïe 14,29 ; 30,6. Dans ces passages, Dieu les envoie sur terre pour mordre les Israélites et les tuer afin de les châtier. Les séraphins exercent donc la fonction de bras armé ou vengeur de Dieu ; il est probable que cela soit leur fonction originelle avant d'endosser une fonction liturgique et rituelle au sein du conseil céleste. Le motif initial semble provenir de l'Égypte ancienne, où on lit la racine *sfr* ou *sr* pour le « griffon ». Les séraphins de la Bible hébraïque seraient une adaptation du serpent uraeus égyptien, c'est-à-dire de la représentation du cobra, bien connu parce que le pharaon et des dieux l'exhibent à leur front. Le cobra est censé les protéger par son « feu », autre mot pour dire son poison.⁴⁹⁰

Une polymorphie importante relie les êtres infra ou extra-humains à la figure du serpent. Le diable en serpent ou le diable aidé d'un séraphin, donc d'un serpent, sont des motifs qui reviennent souvent dans l'imaginaire chrétien, a fortiori médiéval et post-médiéval. En un sens, si Dante a compressé les symboles/mêmes à la fois venus des récits d'Homère et de l'*Énéide* dans un texte,

489 — *Ibid.*, p. 54.

490 — *Ibid.*, pp. 55-56.

auquel il ajouta les particularités mythiques encore *valentes* de l'économie cosmo-téléologique dont il dépendait, l'angélopédie s'est édifiée de la même façon, par évacuation et réinvestissement du sens, synthèse symbolique et actualisation par la variation formelle. C'est alors que le mythe comme activité, le *muthos*, se distingue du texte rituel qui ne serait que le substrat de la « forge mythique » précédente, le produit résiduel du travail des représentations. Le « dogme » chrétien n'échappe pas à la règle organique de l'altération matérielle, par le fait même de sa vitalité, et c'est le sens même de la « mythodynamie » :

La tradition mythologique paraît disposée à la variation en vue de manifester la nature inépuisable de son fonds de départ, de même que le thème des variations musicales est disposé à être transformé jusqu'à la limite où il devient méconnaissable. Pouvoir encore se maintenir dans la variation, rester reconnaissable, sans insister sur une formule inviolable, se révèle comme mode spécifique de la validité. Une telle validité offre pour ainsi dire des points de référence pour des « allusions » et de vagues renvois : on peut supposer des éléments familiers, sans qu'ils se distinguent par une sanction particulière ou imposent de les traiter de manière conservatrice. Pour autant que sa tradition fixe des matériaux et des schémas déterminés, la mythologie permet toujours en même temps de faire preuve d'innovation et de hardiesse, et c'est par rapport à l'horizon de familiarité du public se trouvant à l'intérieur de cette tradition qu'on peut mesurer la distance ainsi prise. La tradition mythologique impose des charges à l'imagination, elle impose des paramètres à ses hardiesses ; rappelons l'épisode incontournable du voyage en enfer du héros épique, y compris la variante faustienne de la descente chez les Mères.⁴⁹¹

L'épisode auquel Blumenberg fait ici allusion est l'un des éléments structurants dans le *Faust II* de Goethe du mytheme dont nous avons réuni le champ des significations sous le titre d'un *principe féminin*⁴⁹². Les formes structurelles d'une « tradition mythologique » passent ainsi pour une résurgence de l'activité de poétisation d'un matériel textuel à valeur cosmo-téléologique, ou mythique. Le statut aérien des démons, du vol, de Faust, des sorcières, dégraderait donc une pratique théologique déjà contrôlée par l'organisation ecclésiastique, à savoir la tradition de l'apocalyptique juive. La pudeur sur les caractéristiques héroïques ou épiques des agents divins va dans le sens d'une retenue certaine vis-à-vis des expositions de Dieu, devenant peut-être, au fil des siècles, une idée pure, défaite de toute considération matérielle. Par opposition, par négativité propre à l'équilibrage de l'équation du cosmos, les démons se multiplient et leurs capacités

491 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, p. 34.

492 — Pour plus à ce sujet, voir LE RIDER, « La Descente chez les Mères dans le Faust II de Goethe ou L'ontologie de Méphistophélès » dans *ALKEMIE, Revue semestrielle de littérature et philosophie*, 2012, pp. 34-48.

envahissent tout ce dont craintes et fantasmes leur ouvrent les portes. L'importance de la corporéité même du diable et des membres de son domaine enfle à mesure que la transcendance s'impose comme attribut essentiel de la nature de Dieu.

d. Le Sabbat comme hors-monde des hommes et des lois de la nature

Le sabbat est un motif ancestral qui coïncide avec les marges, voire avec l'extérieur des cadres sociaux. N'oublions pas que chez Apulée (II^e siècle de notre ère), déjà, on trouve des récits de sorcières pratiquant des réunions secrètes dans des lieux peu enthousiasmants, pour s'adonner à des pratiques aussi peu réjouissantes :

La sorcière se métamorphosait donc et métamorphosait les autres. C'était même un des maléfices les plus fréquents. Apulée nous montre Pamphile en train de s'enduire longuement le corps d'un onguent, puis, changée en hibou, prendre son envol par la fenêtre. Il est vrai que nous sommes en Thessalie et qu'il n'y a là rien de bien extraordinaire dans un pays où celui qui avait le malheur de déplaire à une sorcière pouvait se trouver changé en castor, grenouille ou bélier.⁴⁹³

Les animaux dont il est ici question ne sont pas sans rappeler le folklore médiéval entourant les sorcières — à l'exception du castor, peut-être. Les sorcières médiévales de sabbats diaboliques récupèreraient l'héritage de leurs aînées, issus des croyances déjà vigoureuses dans la période gréco-romaine. De même pour les pires tabous dans l'histoire des hommes, parmi lesquels le cannibalisme (ou anthropophagie), dont toutes les minorités connues furent successivement coupables en Occident, à commencer par les chrétiens. Les sorcières de l'Antiquité pratiquaient déjà certains rites ou préparaient certaines décoction à partir de chair humaine voire, pire encore, à partir de chair d'enfants :

Horace en ce sens se fait l'écho de son temps, comme Pline, lorsqu'il s'en prend à toutes ces médications héritées d'attitudes magiques consistant à user de certaines parties du corps humain : « Les épileptiques vont jusqu'à boire [...] le sang des gladiateurs [...], d'autres recherchent la moelle (des os) des jambes et la cervelle des enfants. Nombre d'auteurs, chez les Grecs, ont décrit aussi la saveur de chacun des viscères et des membres ; ils ont tout passé en revue, jusqu'aux rognures des ongles », nous apprend

493 — ARNOULD, *op. cit.*, 2009, p. 48.

encore Pline indigné. Quoi d'étonnant dès lors à ce que les sorcières aient été accusées d'anthropophagie ?⁴⁹⁴

Nous serions presque portés à croire que le « mytheme » de la sorcière provient d'un réseau signifiant dont l'efficacité était largement antérieure à celui qui supporte le diable : le hors-monde mais qui a tout de même une origine humaine. L'exil loin de la communauté humaine mais sans l'élévation à la sacralité des prêtresses, qui vivaient hors de la communauté civile. L'efficacité de la figure de la sorcière est en effet fort ancienne – que l'on songe à Hécate, la déesse panhellénistique des poisons, de la nuit et des carrefours. Avant qu'il se constitue en sabbat présidé par le Diable, le sabbat est une structure préexistante, assemblée au cours de laquelle les sorcières s'illustrent et se retrouvent dans toute la visibilité de leurs pouvoirs magiques. Les rapprochements entre médecine et sorcières ne sont pas sans soutenir les revendications d'un Faustus qui se prétendait médecin, d'un Faust goethéen qui est à la fois médecin, juriste et théologien, d'un Adrian Leverkühn qui abandonne des études de théologie pourtant extraordinairement brillantes, etc. La collusion entre les revendications attribuées au récit de Faust/us et les attributs de l'archétype sorcier procède peut-être d'un foyer populaire, en tant que les non-spécialistes projettent un fantasme sur l'écran du savoir reconnu de Faust. « Docteur, c'est prouvé, mais peut-être plus encore ? », pourrait ainsi dire la foule dans son sillage. Or il se trouve que la figure de la sorcière répond à un motif esthétique semblable et récurrent, conforme à l'extension socialement structurelle de la fonction A de la figure néotestamentaire du diable. La description qui suit pourrait tout à fait correspondre aux observations sur les caractéristiques du diable médiéval, au seuil de l'âge baroque :

Personnage complexe fait d'une multitude d'éléments disparates, la sorcière n'était au fond que le reflet de la complexité humaine fascinée par le mal et le désir dans son infinie puissance. « Aveugle est la passion qui stimule la haine », disait Médée, mais aveugle est toute passion et la magie, qui les connaissait toutes, pour qui le cœur humain n'avait pas de secrets, trouvait dans la sorcière l'implacable froideur qui, à côté de tous les débordements dont elle était capable, assurait l'accomplissement de ses plus noirs desseins. Au-delà des faits et surtout des croyances, de la réalité même qu'on lui conférait et des lois qui, à défaut de prendre position dans ce domaine, se contentaient de sanctionner ce qui portait atteinte à l'homme, la sorcière devenait objet d'étude. Oscillant entre l'horreur et l'ironie, ou laissant parfois transparaître une indignation servant de

494 — *Ibid.*, p. 57.

prétexte à un discours moralisateur, les esprits se partageaient, reflétant d'autant d'attitudes différentes face aux valeurs que la sorcière remettait en question.⁴⁹⁵

Le diable est évidemment prince de ces acmé rituelles d'une contestation de l'ordre divin ; la totalité des vieux schèmes s'agglutinent à de nouvelles peurs et de nouveaux effrois. La normalité de la lisibilité du monde vacille sous ses promesses chrétiennes, et le démon, et son cortège de maladies et de mort, sort pratiquement chaque nuit au grand air, et vient chercher le croyant craintif ou l'audacieux aventurier qui ne craint plus sa propre hubris. En revanche, le croyant exceptionnel, qui se distingue par une foi ferme et pugnace, se caractérise notamment par une capacité à repousser la tentation ou le démon, et la chronique n'hésite pas à lui attribuer la capacité à vaincre physiquement. On pense notamment à la réaction de Luther qui lui jette un encier, symbole s'il en est de l'activité par laquelle le théologien combat le démon jusqu'à l'intérieur même de la théologie : « *Signe du temps : l'encier jeté par Luther à la figure du Tentateur peut bien n'être qu'un geste imaginaire : il reste hautement symbolique d'une présence ressentie comme immédiate et contre laquelle toute défense se révèle impuissante ou illusoire.* »⁴⁹⁶ Comme Luther, Thomas d'Aquin a rejeté le démon par un acte physique. En effet, le dominicain est réputé pour avoir donné un coup de poing au démon (« coup de poing » est une étymologie potentielle, traditionnelle ou mythique, du mot allemand pour *Faust*), comme l'atteste l'enquête locale⁴⁹⁷ commandée pour statuer sur sa sainteté. Qu'il vienne de Thomas ou de Luther, ce geste de confrontation physique atteste d'une réalité corporelle des démons :

L'imaginaire du sabbat, avec ses rituels abominables, le chaudron des sorcières où mijotent les ingrédients les plus répugnants, les incubes et les succubes et, derrière toutes ces horreurs, la figure protéiforme et insaisissable du Diable, n'est pas né au Moyen Âge comme on le croit trop souvent, mais a accompagné l'émergence de l'Europe moderne. La peur du Diable a alors atteint son point culminant. On lui a attribué des pouvoirs considérables : il peut surgir n'importe où, prendre toutes les apparences, s'emparer des esprits et des corps, et surtout il a désormais avec lui tous ceux qui ont vendu leur âme, les sorciers, et surtout les sorcières. Les magiciens eux-mêmes, qui jusque-là étaient les maîtres des démons qu'ils invoquaient au nom de Dieu, n'ont désormais plus aucun pouvoir sur ces derniers ; ils sont devenus, eux aussi, les suppôts de Satan. La croyance en l'existence d'un culte secret du mal laisse libre cours aux peurs les plus folles ; les maléfices diaboliques, préparés au sabbat ou dans le cercle magique, menacent sans cesse

495 — *Ibid.*, p. 62.

496 — DABEZIES, *op. cit.*, 2015, p. 22.

497 — Voir BOUREAU, *op. cit.*, 2004, pp. 7-10.

l'homme dans son intégrité tant physique – répandant la stérilité, la maladie, la mort – que mentale : le diable, maître de l'imposture et de la tromperie, semble capable de modifier les limites du réel ; le surnaturel se banalise et le monde des songes et des cauchemars déborde dans la réalité.⁴⁹⁸

L'Historia ou *Volksbuch* pouvait éventuellement être une tentative de prolongation, mais par l'exemple cette fois, et non plus par l'exhortation, des propos pauliniens contre le diable, ou encore des homélies sur l'impuissance du diable de Chrysostome. *L'Historia* est ce *nauffrage avec spectateur* contemplé depuis le havre de l'eschatologie. Une fois encore, la possibilité d'un miroir des illusions en guise de figure diabolique est évoquée, c'est d'ailleurs en ce sens que Marianne Closson poursuit :

Les hommes se transforment-ils *vraiment* en loups, dans la lycanthropie ? Ces hommes ou ces femmes vont-ils *réellement* au sabbat adorer le diable dans des orgies cannibales ? Les morts peuvent-ils, animés par un démon, sembler vivants ? Le diable peut-il engendrer ? Cet astrologue aidé par Satan détient-il la connaissance de l'avenir ? Peut-on être contraint d'aimer par un charme ? Ces multiples questions qui tentent de cerner les pouvoirs du diable agitent les esprits les plus doctes du temps. Les frontières du possible reculent. Il est vrai que les multiples condamnations pour le crime, rappelons-le, complètement imaginaire, de sorcellerie démoniaque, c'est-à-dire d'assistance au sabbat, répandent la peur : puisque les juges y croient, et avec eux une grande partie de l'élite de l'époque, cela ne peut être que vrai.⁴⁹⁹

Le crime était sérieux et correspondait à une structure signifiante véritable qui menaçait l'ordre établi tel qu'il se pratiquait jusqu'alors, et tel, surtout, qu'il se vérifiait — le *concept de réalité* de ces actes et de ces possibles n'était pas remis en cause. L'autre cas était celui des sorciers et sorcières qui étaient effectivement présents dans les sabbats — quelle que soit l'effcience des rites qui s'y déroulaient — et qui, aux yeux de la société, étaient bien coupables d'une participation à des détournements des rites et sacrements chrétiens. Sur le plan de la signification mythique, ils répandaient la prospérité de réseaux signifiants parasites et profanateurs des fonctions sacramentelles par leur participation. « *Derrière le miroir des apparences se dissimule l'univers diabolique qui peut à tout moment faire irruption dans la réalité. Le monde a désormais une face nocturne : les démons et les sorcières du sabbat préparent, dans l'obscurité de la nuit, le combat*

498 — CLOSSON, *op. cit.*, 2000, p. 15.

499 — *Ibid.*, p. 16.

contre l'homme et contre Dieu. »⁵⁰⁰ Cette dernière formule est exactement placée dans la bouche du diable de Faustus lorsqu'il lui rappelle qu'il a juré de se dresser « *contre l'homme et contre Dieu* » pour justifier son refus du mariage. Si le sabbat ne permet peut-être pas de faire naître un imaginaire, il lui donne toutefois une structure de sens lui permettant de s'incarner admirablement, et même, d'être propice à une glorification des motifs ornementaux les plus variés et les plus radicaux — en tant qu'ils sont désormais des *restes* esthétiques d'une fonction mythique puis symbolique désormais abandonnée, mais dont la répétition rappelle toujours un sens. Beaucoup plus loin, après avoir évoqué la dualité du diable (le tentateur d'une part, le bouc monstrueux et sexué de l'autre), Marianne Closson s'intéresse précisément au réseau de significations contenu dans le sabbat :

Le sabbat reste en effet en partie une projection du monde infernal, et offre de ce fait la mise en scène cauchemardesque des fantasmes les plus terribles et délirants que puisse produire un esprit humain : cannibalisme, inversion sexuelle, etc. ; l'imaginaire du sabbat, tel qu'il a été largement diffusé par les démonologues, mais aussi par les libelles et les canards parus à l'occasion des grandes affaires de possession, présente un univers dangereusement onirique et fascinant, qui pourrait bien s'avérer avoir été à l'origine des rituels authentiquement sataniques qui apparaîtront plus tard, et qui occupent parfois encore aujourd'hui le devant de l'actualité.⁵⁰¹

Le récit du sabbat est l'espace où peut s'exprimer sans filtre une approche négative du monde et où peut être problématisé tout ce que l'on voudrait pouvoir problématiser. Outre l'aspect libérateur d'une tel affranchissement de l'imagination, le sabbat permet à la visibilité normative du monde de mesurer ses limites et, surtout, de les exprimer en vue d'une réédification linguistique de la potentialité d'une traduction vers une *lisibilité* du monde, comme systématisation des capacités, des fins et des attendus de la construction noétique. Dès lors, le sabbat deviendrait l'espace propice à l'exercice de la connaissance — interdite —, et l'inventaire de l'effroi théologique (ou théologisé). Le sabbat permet donc de déqualifier l'amplitude interrogative posée par la fonction A dans le Nouveau Testament, mais demeurée suspendue à l'état de possibilité, sans que l'on puisse interroger Bézélzéboul, par exemple, ou même Jésus, sur le détail du contenu de la catégorie de l'indétermination. Ainsi, le sabbat réemploie le caractère formel de la fonction A mais réinvestit son

500 — *Ibid.*

501 — *Ibid.*, p. 211 ; pour aller plus loin sur la question, voir p. 211-260.

usage d'une fonctionnalité inverse, laissant libre cours à l'imagination — à la *spéculation* — pour résoudre l'indétermination du monde.

Voyons quelle forme prend avec Faustus le débordement onirique dans la réalité. Lorsqu'il s'entretient avec Méphostophilès⁵⁰², le magicien pose une série de questions, cherchant à étendre sa compréhension du monde et, notamment, de ce lieu dont nul ne parle en théologie, et pour cause, puisque le statut de l'Enfer comme *espace* est rien moins que scientifique⁵⁰³. Remarquons brièvement la description qu'en propose le *Livre d'Hénoch*. Le « seigneur des moutons » (Dieu) jette « soixante-dix pasteurs » (des anges ayant outrepassé leurs consignes) dans un « abysse » qui était « plein de feu », pour les rejeter hors de son royaume, en 1 Hénoch 90,20-27 :

22Et il dit à l'homme qui avait écrit devant lui, [celui] qui fut un de ces sept blancs, il lui dit : « Apporte ces soixante-dix pasteurs, auxquels j'ai remis les moutons et qui en prirent et en tuèrent plus que je leur commandai. » 23Et voici, je vis tout ceux-ci liés et ils se tenaient tous devant lui. 24Et le jugement fut d'abord exercé contre les étoiles et ils furent jugés et se trouvèrent être des pécheurs. Ils allèrent au lieu du jugement et ils les jetèrent dans un abysse. Il était plein de feu, il se consumait et il était rempli de piliers de feu. 25Et ces soixante-dix pasteurs furent jugés et se trouvèrent être des pécheurs. Alors ils furent jetés dans cet abysse brûlant. 26Et je vis à ce moment qu'un abysse comme cela fut ouvert au milieu de la terre, qui est remplie de feu. Ils apportèrent ces moutons aveugles et ils furent tous jugés et se trouvèrent être des pécheurs. Alors ils furent jetés dans un abysse brûlant et ils brûlèrent. Et cet abysse fut au sud de cette maison. 27Et je vis ces moutons brûlant et leurs os brûlant.⁵⁰⁴

Nous voyons donc que l'enfer est conforme à la définition ou à l'usage apostolique des épîtres pauliniennes : le diable ou les enfers ne sont qu'un espace et un vecteur de châtement. D'ailleurs, peu avant d'obtenir de voyager directement en enfer⁵⁰⁵, le Faust du *Volksbuch* pose à son démon une série de questions sur les formes, rôles et hiérarchies démoniaques. De même chez Goethe, Faust ne cesse pas tout au long du récit d'être présenté à des « puissances » qui incarnent des allégories célestes, des démons, des vices, des fléaux, etc. De même aussi chez Boulgakov où l'on présente à Marguerite Abadonna, l'ange de la mort, les démons de la suite intime de Woland, les invités du bal, etc. En revanche, Thomas Mann maintient Adrian dans la solitude et la réclusion,

502 — Les noms des interlocuteurs de Faust varient non seulement entre les différents âges de Faust mais aussi à l'intérieur des ouvrages eux-mêmes.

503 — Ces questions occupent les chapitres 11 à 16 du *Volkbuch* (Backès, 2001), *op. cit.*, pp. 53-66.

504 — Cité par HAMIDOVIĆ, *op. cit.*, 2014, p. 106.

505 — *Histoire de Faustus*, pp. 75-79, uniquement comme visiteur pour le moment, on présente à Faustus « tous les démons d'enfer selon leur forme/et les sept plus notables d'entre eux sont nommés de leur nom », p. 72.

sauf à considérer que les éléments pathogènes de la syphilis sont autant de minuscules incarnations démoniaques qui viennent corrompre la vie et le ronger jusqu'à la mort — mais Adrian a sans doute quelque chose du moine, ou du motif romantique de l'artiste solitaire qui brûle sa vitalité par l'insoutenable violence de son génie. Goûtons au passage l'ironie d'un retournement définitif des liens maître-esclave entre Faust et l'ordre infernal par une longue citation tirée du *Volksbuch* :

Le prince et vrai seigneur du docteur Faustus vint pour lui rendre visite. Le docteur Faustus eut peur non petite de son horrible aspect. Car bien qu'on fût en été/ il sortait du diable un air si froid/que le docteur Faustus crut/ qu'il allait geler. Le diable/ qui avait pour nom Bélial/ dit : Docteur Faustus/ à minuit/ quand tu t'es réveillé/ j'ai vu tes pensées/ et que tu voudrais voir plusieurs des plus notables démons d'enfer/ ce pourquoi je suis venu avec mes plus notables conseillers et serviteurs/ afin que tu les puisses voir selon ton souhait. Le docteur Faustus répondit : Soit/ où sont-ils ? Dehors/ dit Bélial.

Bélial apparut au docteur Faustus sous la forme d'un ours fort velu et noir comme charbon/ et ses oreilles se tenaient toutes droites/ les oreilles et le museau d'un rouge ardent/ avec grandes dents blanches comme neige/ et une longue queue/ d'environ trois aunes/ et trois ailes battantes au cou. C'est ainsi que vinrent au docteur Faustus les démons l'un après l'autre/ car la chambre ne les pouvait pas contenir tous. Mais Bélial les montra au docteur Faustus l'un après l'autre/ disant qui ils étaient/ et de quel nom ils étaient nommés. Vinrent d'abord sept notables/ tels Lucifer/ le vrai seigneur du docteur Faustus/ à qui il s'était voué/ en figure d'homme grand/ chevelu et poilu/ d'une couleur comme celle des écureuils. Puis Belzébuth/ qui avait poil de couleur de chair/ et une tête de bœuf/ avec deux oreilles effroyables/ poilu lui aussi et chevelu/ avec deux grandes ailes/ pointues comme les chardons des champs/ moitié vertes et moitié jaunes/ et sur les ailes passaient des jets de feu/ et avait une queue de vache. Astaroth entra en forme de serpent/ et marchait tout droit sur sa queue/ n'avait pas de pieds/ la queue couleur d'orvet/ le ventre gros/ deux petites pattes tout en haut, toutes jaunes/ et le ventre un peu blanc et jaunâtre/ le dos tout brun de châtaigne/ avec piquants et dards longs d'un doigt/ comme un hérisson. Puis vint Satan/ tout blanc et gris/ poilu/ avec une tête d'âne et pourtant queue de chat/ et des griffes d'une aune. Anubis avait une tête de chien/ noire et blanche/ avec taches blanches sur le noir/ et noires sur le blanc/ Pour le reste pieds et oreilles pendantes/ comme un chien/ et était long de quatre aunes.

Après lui Dythicanus/ avait près d'une aune de long/ la forme comme d'un oiseau ou perdrix/ mais le cou vert tout en nuances. Le dernier était Drachus/ avec quatre courtes pattes/ jaune et vert/ le haut du corps brun/ et bleu comme une flamme/ et la queue rougeâtre. Ces sept-là avec Bélial/ qui était leur guide et le huitième/ portaient les couleurs qui ont été dites/ Les autres parurent avec formes semblables/ comme bêtes brutes/ telles que cochon/ cerf/ ours/ loups/ singes/ castors/ buffles/ boucs/ chèvres/ sangliers/ ânes/ etc. et figures semblables. Telles étaient leurs formes et couleurs/ et

plusieurs d'entre eux durent sortir de la chambre. Le docteur Faustus s'étonna/ et demanda aux sept qui l'entouraient/ pourquoi ils ne pouvaient apparaître en autre forme. Ils lui répondirent/ que dans l'enfer ils n'en pouvaient revêtir d'autres/ C'est pourquoi ils étaient animaux et serpents infernaux/ bien qu'ils fussent là-bas plus affreux et plus épouvantables qu'ici.⁵⁰⁶

Cet inventaire laisse une place très importante à la fiction : les hybrides entre divers animaux, dont le poète latin Horace dit que c'est la définition du monstrueux⁵⁰⁷, l'image de ce qui devient par la suite la sirène à l'appui, se succèdent dans des performances parfois absolument bouffonnes : il n'y a qu'à lire de près la description d'Astaroth, le serpent à pattes courtes, ou le multicolore Drachus. Ces précisions et nuances sur les couleurs rappellent peut-être les significations semi-ésotériques de l'héraldique des grandes familles nobles du Moyen Âge.

Bien entendu, nous aurions tort de considérer que ce catalogue démoniaque constitue la pièce d'un sabbat, mais plusieurs des usages est rempli : nous assistons à l'énoncé d'un catalogue en même temps que nous apercevons la structure d'une société hors de la société des hommes. Toutefois, et quoique leurs formes correspondent bien à la définition horacienne du monstrueux, il n'est pas fait mention de leur caractère préjudiciable pour le genre humain (exception faite, bien entendu, des formes qu'ils revêtent en enfer, où ils sont « plus affreux et plus épouvantables »). Peu après, Faustus demande qui avait créé la vermine :

Ils dirent/ qu'après la chute de l'homme la vermine avait pris naissance/ pour nuire aux hommes et les tourmenter. Et nous pouvons nous changer en vermine comme en d'autres animaux. Le docteur Faustus rit/ et demanda à voir/ ce qui fut fait. Ils disparurent/ et dans la chambre et cabinet du docteur Faustus grouillait toute espèce de vermine/ comme fourmis/ sangsues/ taons/ grillons/ sauterelles/ etc. Ainsi toute la maison fut pleine de vermine/ et il en fut d'autant plus marri/ chagrin et courroucé/ que de ces bêtes plus d'une le tourmentait/ les fourmis le compissaient/ les abeilles le piquaient/ les moucheron lui couraient sur le visage/ les puces le mordaient/ les frelons volaient autour de lui/ si bien qu'il s'en devait défendre/ les poux le tourmentaient sous sa chemise et sur sa tête/ les araignées couraient sur son corps/ les chenilles rampaient/ les guêpes piquaient/ *In summa*/ il était partout fort incommodé de la vermine/ et c'est justement qu'il dit : vous êtes tous de jeunes diables.⁵⁰⁸

506 — *Histoire de Faustus*, Jean-Louis Backès (ed.), 2001, pp. 73-74.

507 — HORACE, *op. cit.*, 2018, v. 1-13, pp. 200-203.

508 — *Histoire de Faustus*, Jean-Louis Backès (ed.) 2001, pp. 74-75.

La vermine est certainement un fléau qui a dû accabler le Moyen Âge, et même porter la peste, l'une des principales maladies qui ont décimé la population médiévale, et rappelle la description du diable comme un « rampant », associé dès la Genèse aux serpents et scorpions. Ces deux descriptions, complémentaires, nous permettent donc d'établir un catalogue de sept « notables » parmi les démons, attestant à la fois d'un ordre infernal fondé sur la logique des ministères, conformément à la démonstration de Thomas d'Aquin, et de la nuisance des démons, de leur volonté de nuire aux hommes et à Dieu – aux hommes en les rongant, à Dieu en soustrayant leur âme à la portée de sa miséricorde. Toutefois, et c'est bien tout le sens métaphysique ou théologique du drame de Faust : la miséricorde de Dieu est réputée infaillible. Il suffit d'un repentir sincère pour l'obtenir : dès lors, la totalité de l'*Historia* est absconse sur le plan théologique. Mais ce motif ne demeurera pas sans rejeton et Goethe inscrira dans la tradition de la littérarité du mythe de Faust le salut par le féminin. Nous verrons aussi sur ce point que la voix de Klinger est sur ce plan d'une férocité sans égale dans aucun des âges de Faust.

D. Focalisation sur les mythèmes : cinq déterminations

Il s'agit dans les développements qui suivent directement de définir les événements de la trame commune à tous les Faust selon leur place dans le récit général du mythe. Le personnage de Faust est certes le foyer central du récit, son catalyseur humanisé, mais il n'est que l'épingle qui fixe le réseau signifiant du mythe, et ce réseau est parcouru par les mythèmes dont il nous appartient de faire l'inventaire. Ces mythèmes sont des faisceaux métaphorologiques qui travaillent à deux niveaux d'opérations selon nous : vis-à-vis du caractère de la signification sur le critère particulier saisi, quel qu'il soit ; vis-à-vis du caractère universalisant dans l'économie structurelle des processus cosmo-téléologiques. Aussi chacun de ces mythèmes bénéficie d'une attention particulière en tant qu'il porte en lui certains des critères de la mobilité de la relation sujet-cosmos, mais aussi en tant qu'il déploie un régime spécifique, dans l'économie particulière du mythe de Faust. Ainsi avons-nous choisi de nous pencher sur le traitement de différentes hyperstructures de sens qui parcourent le mythe de Faust, ou mythèmes, qui sont donc :

- la magie : le premier motif littéraire, dont nous dirions qu'il est le plus évident, est installé par la qualité d'alchimiste de Faust. Il renvoie directement pour nous à la fonction A de la figure diabolique tel que nous l'avons observée dans le Nouveau Testament, par dérivation et comme désignation et problématisation des limites de la connaissance. La magie recouvre toutes les branches encore non éludées du rapport causal entre les conditions formelles d'un processus et le ou les caractère(s) matériels de son produit. Le régime de Faust comme magicien, selon les différentes acceptions de ce terme (les Faust modernes présentent des artistes, alors réputés « mages », au moins depuis l'époque hugolienne), nous permet de l'étudier comme figure installée depuis la postérité de l'intelligence spéculative, à l'extérieur des limites scientifiques — ou du moins dans le cadre d'une science dont la rationalité n'est pas encore assumée — et dans une tradition paracelsienne du rapport à la connaissance. Faust est saturé de connaissances et, frustré par les lois divines qui régissent l'accès des hommes au savoir, cherche à les déborder. Faust est ce personnage dont l'expérience du concept de réalité ne peut plus correspondre aux règles théoriques dont il est devenu l'un des maîtres les plus avancés, mais qui atteint également la limite des conditions de lisibilité du monde. L'alphabet qu'il utilise, pour user d'une image, ne permet pas de transcrire tous les sons qu'il observe et dont il vérifie pourtant, au quotidien, l'usage et la nécessité. Pour continuer de nous appuyer sur l'image de la révolution copernicienne si précieuse à Kant, le progrès des connaissances et la désuétude des règles théoriques jusque là

vérifiables dans la conversion pratique rendent obsolète le géocentrisme. Cela impose un *déplacement des paradigmes* pour saisir le monde comme adéquation entre lisibilité et concept de réalité. À ce titre et pour les cinq siècles que nous analysons, Faust pourrait être l'avatar d'un Copernic perpétuel, quoiqu'il ne se consacra pas simplement à la science mais à toute l'économie des modes de constitution de la connaissance.

- l'hubris : terme équivalent ou désignant la « démesure »⁵⁰⁹, le terme hubris, ou « hybris », a d'abord caractérisé le titan Prométhée dont nous verrons l'histoire chez Hésiode puis Eschyle. Ce personnage possède des caractéristiques communes avec Faust. Nous parlons alors de « mythyndynamie », c'est-à-dire du « transfert » d'un attribut esthétique, dialectique ou métaphysique d'une « métaphore absolue » vers un autre support métaphorologique pour lequel cela se révèle pertinent avec le personnage de Faust. La dynamique que l'histoire prométhéenne donnait à l'hubris dans le cosmos grec est la même que celle jouée par Faust dans le cosmos chrétien : il s'agit de l'aspiration au dépassement d'un certain équilibre tel qu'il est établi et prévaut comme ordonnancement homogène et fonctionnel du monde. Ce mythe active ce que nous avons vu sous le régime de la fièvre chez Praz, de la rébellion chez Louis Magonat avec Milner, et toutes les formes d'une activité qui permette de passer d'un état à un autre par le régime, ici, de l'insatisfaction, de la soif sans issue possible qui voue le sujet qu'elle saisit à la poursuite infinie. L'hubris cristalliserait donc la possibilité de la mobilité et aurait pour fonction de faire s'effondrer la balance de l'équilibre cosmo-téléologique. Nous pourrions même trouver, avec Hamidović, que l'hubris est la cheville sur laquelle tourne le principe fondamental d'alternance dont le principe d'ambivalence serait la forme propre à la structure cosmo-téléologique chrétienne : « [Inanna-Ishtar] *apparaît rarement*, ainsi écrit David Hamidović, *dans une situation de plénitude et de complétude ; elle est souvent insatisfaite de sa situation et des autres dans ses relations sociales. C'est pourquoi pointe un caractère colérique qui « trouble les cieux et la terre » selon la formule sémitique. Sa situation dans l'Épopée de Gilgamesh est emblématique : elle fait montre d'une grande activité, d'une grande puissance, mais elle demeure toujours insatisfaite dans le rôle qui lui est alloué ; elle n'a de cesse de le dépasser. Toutefois, la*

509 — Entrée ὕβρις, εὐς (ἦ) du Grand Bailly : « **A** *litt.* tout ce qui dépasse la mesure, excès (*par opp.* à σωφροσύνη) d'où : **I** (*comme sentiment*) **1** orgueil, insolence [...] » p. 1981. L'*hubris* est une notion grecque qui se traduit souvent par l'idée de démesure. Par extension, on parle d'*hybris/hubris* pour évoquer la quête perpétuelle de dépassement des limites. Le titre du texte de Mary Shelley, *Frankenstein ou le Prométhée moderne*, repose d'ailleurs sur cette disposition. Le docteur Victor Frankenstein fabrique sa créature pour créer la vie, comme Dieu, enviant à ce dernier sa place de démiurge. Prométhée est réputé avoir transmis le feu (ou créé l'espace humaine), poussé par une ambition qui n'aurait pas été différente.

personnalité instable qui se dégage de ces traits peut être expliquée par ses fonctions nécessairement ambivalentes voire contradictoires, puisque c'est cela qui fonde la divinité. Ainsi, le dynamisme d'Inanna-Ishtar oscille sans cesse entre attraction et répulsion. »⁵¹⁰ Le caractère de l'hubris permet également de soustraire un personnage à toute univocité neutralisante dans la dynamique du mythe : en tant qu'il ne peut respecter une place fixe, le personnage est susceptible de mobilité et, avec lui, de mettre toute la structure dans laquelle il se déploie en mouvement.

- le libre-arbitre : voilà une notion double dans l'intérêt que nous lui portons. D'abord, la métaphysique et la théologie s'y rejoignent, et la notion se cristallise autour de l'une des deux branches des possibilités du principe d'ambivalence : la liberté, à l'opposé de l'angoisse devant l'issue de l'arbitrage eschatologique chrétien. La métaphysique a longuement glosé les possibilités du savoir humain en fonction des choix de ses convictions, ainsi que la liberté telle qu'est donnée à la raison face aux choix de l'existence. Le libre-arbitre est l'un des caractères formels fondamentaux du pacte cosmo-téléologique, ou théologique, du christianisme : il ne peut y avoir de foi sans la liberté de poser les actes d'une anti-foi. L'individu qui évolue dans le cosmos chrétien est libre de se déterminer vis-à-vis des deux issues de l'eschatologie chrétienne, le salut ou la damnation. Faust est confronté au principe même de l'erreur dans ce choix vis-à-vis de la résolution eschatologique chrétienne : le personnage de Faust incarne l'occasion de rappeler ce principe, forme esthétique du refus du choix de Dieu, et prouve que Dieu n'est pas un choix passif (ce qui l'oppose, par exemple, à la perception de la fonction B de la figure diabolique néotestamentaire). D'une façon négative, Faust fait le choix actif du diable : il est donc en un sens incarnation du libre-arbitre et démonstration de sa validité, donnant au diable une fonctionnalité rhétorique importante sinon prépondérante. Chaque occurrence de Faust donne à la tradition mythique une densité métaphysique qui l'amène à côtoyer très régulièrement la théologie chrétienne, tout en déplaçant peu à peu le motif vers une libération du caractère de l'universel qui écrase ou étouffe l'ambition particulière du personnage incarné. Ce faisant, les deux occurrences majeures du Faust moderne se dressent contre le principe du totalitarisme politique, consommant les implications de la querelle de la sécularisation. De chrétien pour le Faust primitif, la question de la libre détermination du sujet se fait l'enjeu de la poésie et de l'art (sur fond de « formule métaphysique », pour reprendre la formule de Whitehead) avec le Faust romantique, et puis, finalement, de la liberté philosophique du sujet politique, ou citoyen, vis-à-

510 — HAMIDOVIĆ, *op. cit.*, 2018, p. 34.

vis de la visée morale et idéologique de la culture à laquelle il appartient pour le Faust moderne. Trois variations du sens de la visée téléologique de l'individu dans trois mondes qui sont des étapes de l'histoire.

- le pacte : sans conteste l'un des mythes les plus centraux dans le travail mythodynamique de la figure littéraire du diable puisqu'il est le « *quam* » de ce dont l'hubris serait le « *quid* ». Deux versions de la démonologie cohabitent très vite, c'est-à-dire dès le XIIe siècle : l'une qui émerge de l'expression populaire ou vulgarisée d'une réception cosmogonique des enjeux religieux, l'autre qui répond à un besoin scientifique et cherche dans la nature des démons la lisibilité de la nature du monde. Le pacte avec le diable (ou avec le démon) en miroir de la société de plus en plus contractuelle, intègre donc l'accès à un savoir interdit (hubris) sur le régime de l'initiation. Faust connaît les gestes de l'invocation et lie son âme (propriété de Dieu ou signe d'être créé) à l'issue eschatologique de la damnation. C'est d'ailleurs à ce titre que nous écrivions que Faust *prouve* la valence du libre arbitre. Ce schème est probablement l'un de ceux qui singularise le plus significativement la littérature de Faust et nous verrons qu'il apparaît différemment dans chacune des six étapes que nous étudions dans l'histoire littéraire entre les XVI^e et XX^e siècles. Le déplacement des formes du pacte nous intéressera autant que celui de ses conditions. Trois des six Faust principaux meurent dans des conditions atroces, conformes au fait d'avoir cédé leur âme au diable (*Volksbuch*, Marlowe et Klinger), deux sont sauvés mais nous devrons discuter des spécificités de ces deux « sauvetages » (tous les deux par la médiation du principe féminin, d'ailleurs, Goethe et Boulgakov) et un, enfin, connaît un statut ambigu vis-à-vis de sa fin. Si le héros de Thomas Mann termine fou et phagocyté par le diable, ne parlant et ne comprenant plus guère que l'ancien-allemand, il n'en demeure pas moins que son œuvre (une composition musicale synthétique de l'Apocalypse de Dürer), où se trouve littéralement son âme, est transmise au monde des hommes. Le pacte contient tous les mythes qui le précèdent et les réunit dans un geste chronologique de constitution hyperstructurelle : magie, hubris et libre-arbitre fonctionnent ensemble dans l'unité de sens qui les combine en vue de leur donner une perspective dans le cadre cosmo-téléologique chrétien, et, finalement, les élève au-dessus de leurs limites propres. Cette surcharge de sens se fait à la faveur d'un déplacement soudain des cadres paradigmatiques de l'être.
- le féminin : la présence féminine comme principe dans la littérature de Faust est une fonction – l'éternel féminin est un rouage de la mécanique démonstrative ou edificatrice du personnage de

Faust. Souvent source de salut, parfois risque du vertige de la perte, argument esthétique ou sens d'une métaphysique érotique (surtout dans une occurrence post-moderne, le *Maître Faust* de Louis Calaferte⁵¹¹), le personnage féminin jouit rarement d'une autonomie psychologique sérieuse, quand il n'est pas carrément éludé, et son action *rapportée* par le héros à un tiers, comme dans le Faust moderne de Thomas Mann, *Docteur Faustus*. Il permet toutefois un développement narratif qui n'existerait pas sans cela et structure les arguments téléologiques qui revêtent une position stratégique, notamment du point de vue de l'histoire, puisqu'il connaît une plurivalence de régime entre modèles issus de l'Antiquité (et donc idéaux, de l'histoire, de la politique et de la littérature) et les incarnations de la femme contemporaine au contexte auteur de chaque illustration. Marguerite, qui incarne le principe féminin chez Boulgakov, pourrait par exemple tout à fait recevoir le titre même de Faust véritable du roman, en tant que le seul pacte avec le diable est le sien, redoublé en arrière-plan par celui de sa camériste Natasha. Le principe féminin se déploie selon deux archétypes qui nous paraissent appartenir à deux domaines complémentaires dans les modes de représentation de la femme dans la littérature occidentale : Hélène, d'une part, archétype par excellence (auquel nous ferons correspondre le personnage de la sorcière Hella, chez Boulgakov, ou de la prostituée chez Mann, qui sont des archétypes), et Marguerite d'autre part. Personnage beaucoup plus complexe, bien plus littéraire que mythique, nous verrons que « Marguerite » pourrait absolument se lire comme un mythe en soi, détaché du cadre du féminin.

Ces mythes (ou « réseaux signifiants ») montrent les structures de sens souterraines en activité dans l'« hyperstructure architectonique de sens » qu'est le mythe de Faust. Ils sont les rouages des différentes *dynamiques* qui font travailler les variations à l'œuvre dans le problème de l'adéquation entre la lisibilité du monde tel que le représente chaque occurrence du mythe de Faust et le concept

511 — Notons qu'il est d'ailleurs absent des catalogues Dabezies, même des plus tardifs (si ce n'est une mention des plus expéditives du Dabezies 2015, p. 496). Son *Maître Faust*, Paris, Gallimard, 2000 gagne à se lire en vis-à-vis d'une autre œuvre du même auteur, moins explicitement tournée vers Faust mais qui pourrait se saisir comme son pendant ésotérique, voire incantatoire : *Le sang violet de l'améthyste*, Paris, Gallimard, 1998. Beaucoup plus poétique, écrit dans un style presque hermétique, et plein d'ellipses volontaires parfois déconcertantes, ce texte est toutefois construit avec une grande précision, comme en témoignent les très nombreux journaux intimes de l'auteur (tous parus chez Denoël puis repris par Gallimard). Le style de ces journaux au fil des années est une illustration sans équivoque de la progression toujours plus avant dans l'ésotérisme et l'indicible poétique de l'esprit même de Louis Calaferte. Il s'agit d'une illustration spectaculaire de l'expérience de la mystique, et de l'inscription toujours plus loin du style et de la personnalité d'un auteur dans les paradigmes de l'intériorisation du phénomène de la mystique. Faire l'expérience de ces nombreux carnets nous a beaucoup appris sur notre propre appréhension des différents aspects, en littérature puis en philosophie, des implications, des « horizons » du diable et des phénomènes de l'esprit qui font partie de son cortège. Cette expérience de lecture est d'autant plus spectaculaire que les seize carnets couvrent trente-huit ans de la vie de l'auteur, mort en 1994 d'une maladie incurable, à soixante-cinq ans. Ces carnets couvrent donc de manière presque continue plus de la moitié de sa vie.

de réalité tel qu'il est critiqué par chaque âge. Observer ces mythèmes dans le temps nous permet d'envisager une réception historique, d'établir des processus récurrents, de constater des fonctionnements qui se recourent en significations et valences et, tout cela, après avoir envisagé la vitalité, le *devenir* témoigné par le mythe de Faust. Cette somme métaphorologique, participant de l'hyperstructure du mythe, révèle la fonction téléologique du diable.

Notons enfin en guise de préambule qu'il serait absolument artificiel et illogique de respecter rigoureusement la séparation de ces motifs ou même une quelconque synchronie : les mythèmes ne cessent de s'appeler les uns les autres et chevaucher plusieurs époques nous permet d'appliquer la méthode structuraliste d'une comparaison par l'analogie différentielle. Les mythèmes déploient certaines fonctions narratives et métaphysiques, mais aussi noétiques, selon des foyers formels et conceptuels particuliers qu'ils déroulent selon des règles universelles. Par là, les mythèmes sont les manifestations de l'esthétisation des préoccupations qui prennent corps dans le flux du mythe. Ils sont autant d'unités structurelles des rouages du déplacement téléologique.

1. La magie

L'une des intensifications narratives principales de Faust est certainement d'être un « magicien » ou *alchimiste*, c'est-à-dire un homme qui se trouve au-dessus du commun des mortels, se tenant en surplomb des limites du savoir des hommes, et certaines interprétations le donnent pour médecin luttant contre la peste (c'est le cas du film de Murnau, par exemple), d'autres pour un humaniste désespéré par l'impuissance de la prière et, d'une façon générale, on parle très généralement d'un *docteur* Faust ou Faustus, c'est-à-dire d'un homme exceptionnellement docte et cultivé. L'épanouissement de cette littérature prend pied dans un phénomène qu'Alain Boureau qualifie d'« explosion » de la démonologie lors de la charnière entre les XIII^e et XIV^e siècles, qui incorpora la magie parmi les enjeux théologiques de premier ordre. Rappelons que pape Jean XXII, troisième successeur de Boniface VIII (lequel est convaincu de commerce avec le diable), ordonne en 1320 une enquête pour statuer sur la réalité ou non d'une activité du diable :

Deux facteurs expliquent sans doute l'anxiété du pape. En premier lieu, la magie savante, importée de l'Orient ou de l'Espagne en même temps que la science naturaliste, avait connu un large développement dans les milieux savants depuis le début du XIII^e siècle, comme l'attestent les inquiétudes et les condamnations présentes dans l'œuvre de Guillaume d'Auvergne, théologien et évêque de Paris de 1228 à 1249. Des recherches récentes ont montré l'ampleur et la complexité de cette culture. Les savoirs alchimiques et

astrologiques, dotés d'un grand prestige scientifique, pouvaient se combiner à cette « négromancie » ou à ces arts de la magie. L'ambivalence des attitudes de l'Église vis-à-vis de l'alchimie commença à se défaire à la fin du XIII^e siècle, précisément au moment où les conquêtes de la science naturelle apparurent comme dangereuses pour la foi, tandis que l'astrologie conservait encore quelque légitimité, malgré les soupçons. On le sait, la célèbre condamnation prononcée en 1277 par l'évêque Étienne Tempier, qui portait sur 219 propositions supposées être tenues par des membres de la faculté des arts, était précédée d'un prologue condamnant « les livres, rouleaux ou cahiers traitant de nécromancie ou contenant des expériences de sortilèges, des invocations des démons ou des conjurations au péril des âmes ». L'alchimie, protégée jusque dans les années 1270 par les papes en quête de l'élixir de longue vie, commençaient, elle aussi, à devenir suspecte : comme le notait Agostino Paravicini Bagliani, le cardinal Francesco Orsini ordonna, dans son testament de 1304, de brûler tous ses livres d'alchimie. L'astrologie, malgré son allure plus académique, attirait les mêmes soupçons. Le destin tragique de Cecco d'Ascoli, qui fut un professeur d'astrologie respecté à Bologne à partir de 1322 avant d'être brûlé pour hérésie à Florence en 1327, au milieu de ses livres d'astrologie, manifeste peut-être, malgré son caractère singulier, cette ambivalence des attitudes. L'astrologie, en fait, malgré son statut de plus en plus suspect, vit son prestige s'accroître au cours du XIV^e siècle tant en raison de ses propres progrès que de la perception des limites de la science aristotélicienne.⁵¹²

On voit bien confluer les indices vers la possibilité paradigmatique de la *révolution copernicienne* (Copernic naît un siècle et demi plus tard, à la fin du XV^e siècle), dès les enquêtes démonologiques de la théologie scientifique de la fin du XII^e siècle, au travers d'une élimination progressive de certaines pratiques dont Boureau dit qu'elles sont « académiques » ou « d'apparence académique », un régime scientifique plus rigoureux et solide qui permet d'édifier un discours, une intelligibilité de la nature à partir de principes post-aristotéliciens et, manifestement, hors de la théologie, c'est-à-dire hors du raisonnement religieux à partir du principe de totalité. À partir des progrès de l'optique qui se rendront par la suite décisifs, les parties du monde apparaissent sous un nouveau jour et encouragent de nouveaux modes analytiques. L'intelligence spéculative s'appuierait dès le XIV^e siècle sur des preuves et les résultats d'études, probablement formulées à partir de la nécessité de vérifier des hypothèses, et la lisibilité du monde telle qu'Aristote l'a établi ne suffit plus à défendre un principe de réalité. Le décodage de la nature et des principes de la raison tel qu'il était antérieurement opérationnel ne soutient plus les fonctions métaphysiques exposées dans les règles, l'économie et la substance du principe de totalité. Voilà même ce que le *Volksbuch* revendique pour

512 — BOUREAU, *op. cit.*, 2004, pp. 32-33.

leitmotiv originaire d'une disposition chez Faust à lier une relation avec le diable, moyen de dépassement de l'ordre du créé qui est le plus direct.

Or le docteur Faustus avait l'esprit fait à apprendre et prompt/ avec dispositions et penchants pour l'étude/ il eut si beaux succès/ quand il fut examiné par les recteurs/ qu'on l'examina en maîtrise/ avec seize autres maîtres/ dont il triompha et eut le dessus en leçons/ questions et dialectique/ si bien qu'ayant assez étudié/ il fut fait docteur en théologie. Il avait pourtant une tête folle/ insensée et téméraire/ et on l'appelait partout l'abstracteur./ Il tomba en mauvaise compagnie/ oublia la Sainte Écriture derrière la porte et sous le banc/ vécut sans respect de Dieu et de la vertu (comme la présente histoire le montrera). Mais il est un juste dicton : Qui veut aller au diable/ tu ne l'arrêteras/ ni ne l'empêcheras. De surcroît le docteur Faustus rencontra de ses semblables/ qui pratiquaient avec mots chaldéens/ perses/ arabiques et grecs/ des *figurae/ characteres/ coniurationes incantationes/* et semblable magie et sorcellerie/ de quelque nom qu'on les nomme. Et c'étaient arts dardaniens/ nigromance/ *carmina/ veneficium/ vaticinium/ incantato/* et autres titres/ mots et noms qui se peuvent employer. Le docteur Faustus y trouva sa joie/ il y étudiait et rêvait jour et nuit/ ne voulait plus qu'on l'appelle théologien/ se vouait aux sciences mondaines/ se nommait *doctor medicinae/* se fit astrologue et mathématicien/ prit l'apparence d'un médecin/ fut secourable d'abord à bien des gens avec ses médecines/ plantes/ racines/ essences/ breuvages/ recettes et clystères/ il était d'ailleurs éloquent sans emphase/ bien versé dans la Sainte Écriture/ Il connaissait bien la parole du Christ : Qui connaît la volonté de Dieu/ et ne l'accomplit point/ sera frappé deux fois. Item/ Nul ne peut servir deux maîtres/ Item/ Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. Il jeta au vent tout cela/ oublia son âme dans un placard/ pour quoi il n'aura pas d'excuse.⁵¹³

Le désir de magie est une caractéristique du personnage de Faust, qui refuse de se satisfaire d'une somme acquise de savoir théorique. Son besoin de confrontation et d'exploration le perd, en un sens, sur un chemin trop haut pour lui, rappelant les modèles mythologiques de personnages comme Icare ou Prométhée, tous deux marqués par l'hubris. Nous pouvons observer que ce qui fait figure d'avertissement à l'édition du *Volksbuch* fait en outre l'inventaire de la plupart de nos motifs :

Dieu vous garde/ dignes et révérends seigneurs. Mon salut à vous/ mes bons et bienveillants amis.

Il y a nombre d'années que court par le pays d'Allemagne grande et publique rumeur touchant les diverses aventures du docteur Johannes Faustus/ illustre magicien et nécromant/ et il est fort désiré dans les réunions et compagnies/ que soit donnée une histoire dudit Faustus. Comme de plus il est fait fréquentes allusions chez quelques

513 — *Histoire de Faustus*, Jean-Louis Backès (ed.) pp. 39-40.

récents historiens à ce magicien et à ses arts diaboliques/ non moins qu'à son horrible fin/ je me suis étonné plus d'une fois/ que personne n'ait mis en ordre cette horrible histoire/ pour la donner imprimée comme avertissement à toute la Chrétienté/ et je n'ai cessé d'interroger les savants et les gens d'entendement/ pour savoir si cette histoire avait déjà été écrite/ mais je n'ai rien pu apprendre de certain/ jusqu'à une époque récente/ où un bon ami/ que j'ai à Spire/ me l'a envoyée et communiquée/ en me priant de la répandre et diffuser pour imprimerie/ comme témoignage horrifiant de la tromperie diabolique/ et de la perte de l'âme et du corps/ afin que tous chrétiens soient avertis. Comme c'est un remarquable et terrifiant exemple/ où non seulement se voient la méchanceté du diable/ ses mensonges et la cruauté qu'il exerce contre le genre humain/ mais où se fait aussi percevoir ouvertement/ jusqu'où un homme peut être conduit par excessive confiance/ témérité et abusive curiosité/ et quelles sont les causes qui mènent à se détourner de Dieu/ à avoir commerce avec les esprits malins/ et à perdre son corps et son âme/ j'y ai consacré très volontiers mon labeur et ma dépense/ et espère avoir par là rendu un agréable service à tous ceux qui consentent à entendre l'avertissement.⁵¹⁴

Certains des grands motifs qui nous intéressent apparaissent dès l'avertissement : la magie, l'hubris, le pacte, la tentation, le salut, le rapport ambivalent au savoir. Adressé à la chrétienté tout entière comme défense (interdiction) et illustration de ce qu'il est interdit de faire, ce récit permettrait de donner un aperçu de l'économie démonologique de la chrétienté. De quelle fascination et de quelle frayeur témoignent les conditions de succès d'un ouvrage qui s'engage immédiatement à produire un « *témoignage horrifiant de la tromperie diabolique et de la perte de l'âme et du corps* ». Nous trouverions très surprenant que « *la foire d'automne de Francfort, en 1587, [ait fait] un succès à un petit volume au titre provoquant, offert comme lecture de distraction* »⁵¹⁵ uniquement parce que la chrétienté avait alors à cœur de suivre pieusement l'illustration en faisant l'expérience par le texte. En somme, qu'il s'agisse d'une économie de l'effroi, d'un divertissement particulièrement original, d'un récit au contraire classique dont nous aurions perdu les autres occurrences, nous ne pouvons trancher aujourd'hui sur les conditions de réception du *Volksbuch*, ni même sur la transmission presque immédiate en langue anglaise. Le processus de formation de la réception conjointe du *Volksbuch* et de la Réforme aurait bien pu trouver son énergie et les arguments de son activité tardive deux siècles plus tôt, avec Jean XXII. Notons aussi que la Croisade des Albigeois sous Blanche de Castille sévit au tout début du XIII^e siècle, entre 1209 et 1229. C'est-à-dire qu'une croisade interne au Royaume de France, au cours de laquelle les bûchers et la sorcellerie sont déjà mobilisés, a déjà lutté, en 1320, un siècle plus tard, lorsque la papauté s'inquiète de l'étendue et des

514 — *Ibid.*, pp. 29-30.

515 — DABEZIES, *op. cit.*, 2015, p. 37.

risques liés au diable de toute hérésie. Le XIII^e siècle est mobilisé par les déchirements internes au christianisme dès ses premières années, et ce qui se fixe définitivement dans les préoccupations théologiques au début du XIV^e siècle prépare la décomposition de la charnière des XVI^e et XVII^e siècles.

Ce livre entend montrer, contre les idées reçues, que la hantise du diable ne constitue pas un aspect essentiel du christianisme médiéval, mais qu'elle a émergé assez soudainement entre 1280 et 1330. Le contenu thématique et mythologique du sabbat serait adventice et secondaire. Ce tournant fut décisif : trois siècles d'obsession démoniaque pesèrent lourdement sur l'évolution de l'Europe. Il conduisit notamment à la folie persécutrice des sorciers (*witchcraze*), de la fin du XV^e siècle au milieu du XVII^e siècle, qui a mis aux prises, d'une part, des juges et inquisiteurs persuadés de la réalité des enchantements et des engagements sataniques et, d'autre part, des populations où les croyances en la réalité des maléfices et en l'existence efficace du sabbat — cette réunion occulte des sorciers et des démons — semblaient partagées.⁵¹⁶

Eu égard à tout ce que nous avons pu exposer sur les modes de constitution des « cadres rituels », l'élaboration des métaphores, leur universalisation en métaphores absolues, l'économie des différentes intensités de la raison, nous trouverions assez difficile d'envisager qu'un phénomène puisse apparaître « soudainement » dans l'histoire des représentations. Nous penserions plutôt qu'il serait le produit de structures et de la mutabilité de ces structures selon des inflexions infinitésimales et nombreuses dans l'équilibre de leur justification. Parfois peu accessibles à la compréhension analytique, soit parce que l'on manque de sources, soit parce que le caractère causal suit une logique qui n'est pas celle que nous supposons, des éléments qui échappent encore à la profondeur de notre enquête justifient les fondements d'un phénomène, à partir d'autres phénomènes. Sans se dissocier absolument de cette affirmation d'Alain Boureau, notons donc simplement que nous exprimons certaines réserves quant au principe de la génération spontanée. Lorsque le *Volksbuch* apparaît, la perspective d'une généralisation de la sorcellerie, d'un lien au démoniaque assumé par des « initiés » aux actes impies, est donc attestée depuis au moins deux-cents ans.

La doctrine était nouvelle : l'Église médiévale, dans son action législative et pastorale, avait constamment condamné ou écarté les pratiques magiques, mais en les traitant par le mépris, comme vaines superstitions. Le diable faisait croire à son efficacité par des

516 — BOUREAU, *op. cit.*, 2004, pp. 10-11.

illusions qui affectaient les esprits faibles. La réalité de son pouvoir demeurerait limitée et naturelle (au sens scolastique, la nature englobe l'ensemble des effets créés par Dieu).⁵¹⁷

Depuis le X^e siècle et le canon *Episcopi*, l'Église ne prend pas au sérieux l'éventualité d'un pouvoir efficace du diable. Elle le considère jusqu'au XII^e siècle comme des mensonges ou des délires, et croire en lui relevait de la superstition. Jusqu'ici, les condamnations à l'hérésie n'impliquaient aucunement les actes (tout au plus pouvait-il s'agir d'impiété) mais réprouvaient au contraire une « mauvaise » croyance. Depuis Augustin, l'hérésie est une interprétation doctrinaire faussée par le manque de jugement. Mais lorsque les signes et les actes de la croyance en Satan, autrement dit la pratique de la magie, sont visés par cette consultation théologique et inquisitoriale commandées par Jean XXII⁵¹⁸, le statut de la magie est entièrement réinterrogé, et les miracles eux-mêmes posent de ce point de vue un problème majeur — entendu ici le cas des miracles contemporains, la véracité des actes contenus dans le canon de la Bible n'étant jamais interrogée.

Le statut de la reconnaissance du diable entraîne avec lui celle du régime de la magie toute entière et, partant, de la science, du rapport à la nature, c'est-à-dire de l'adéquation entre visibilité et lisibilité du monde. L'une des hérésies contre lesquelles écrivit saint Augustin l'opposait au pélagianisme⁵¹⁹. Dès lors, avec Jean XXII la question devient celle d'un acte solennellement rédhibitoire qui donne au diable une importance nouvelle et considérable : celle d'être en mesure de briser l'Alliance en séparant définitivement Dieu de l'individu. Revisitant la fonction C de la figure du diable comme nous avons étudiée, l'Église se qualifierait de nouveau comme moyen de veiller au respect de l'Alliance, suivant la pratique sacrificielle de Paul, où la souffrance du corps sauve l'âme. Nous avons donc dans cette bascule initiée par Jean XXII, et largement permise par les documents que lui fournira le franciscain Enrico del Carretto : 1) la justification d'une lutte sincère contre le diable ; 2) l'inédite et définitive association entre le milieu alchimiste et la magie ou démonologie « noire » ; 3) une cosmogonie vivifiée par la réactualisation de la faute à l'issue d'un choix néfaste des hommes mis en présence des forces dérivées de la Chute. Le différentiel de la considération théologique reposerait sur le fait que la Chute et le diable ne sont plus des produits inertes et figés, enfermés dans un âge archaïque, mais sont bel et bien des productions continues qui

517 — *Ibid.*, p. 11.

518 — *Ibid.*, p. 10.

519 — VANNIER, « Pélagianisme », « Longtemps envisagé à partir des seules réfutations qu'en propose Augustin, le pélagianisme est aujourd'hui replacé dans son contexte. Ses traits fondamentaux – orientation ascétique, refus du péché originel et du traducianisme, accent mis sur la liberté – apparaissent comme la cristallisation de divers courants de pensée des deux premières décennies du V^e siècle. », dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 1061.

peuvent se répandre parmi les contemporains de la consultation, et l'ont pu depuis le jour de la Chute lui-même.

Il s'agit donc de convertir Satan en principe *actuel* et de l'arracher à une quelconque imagerie qui aurait été figée par les cadres dogmatiques ; il s'agit d'accepter la vivacité des narrations qui donnent à Satan et à la Chute une telle vigueur et une telle réalité. Il s'agit enfin de faire de Satan l'avatar de l'hérésie, et de l'instituer théologiquement comme personnage de réactivation de la faute originelle, dont la présence du Christ avait permis de se libérer en vue d'obtenir le salut par la grâce. La seule connaissance du diable comme adversaire structurel de Dieu ne satisfait plus aux besoins, et c'est, au fond, l'ouverture à la fonction D. Le diable « attend » les hommes là où il sait qu'il va pouvoir les rencontrer ; selon Klinger, là où ils ne peuvent plus accepter les limites de la physique et des mathématiques :

Ainsi l'écriture de livres deviendrait un métier pratiqué par tous, par lequel les génies et les bâilleurs cherchent célébrité et subsistance, sans se soucier du fait qu'ils perturbent les têtes de leurs congénères et qu'ils approchent une flamme du cœur des innocents. Ils voudront toucher du doigt, mesurer et saisir le ciel, la terre, ce qui est redoutable même, les forces cachées de la nature, les causes obscures de leur phénomène, la puissance qui régit les mouvements des étoiles et qui propulse les comètes à travers l'espace, le temps insaisissable, tout ce qui est visible et invisible ; pour tout ce qui est inintelligible, ils inventeront des mots et des nombres, ils entasseront des systèmes sur les systèmes, jusqu'à ce qu'ils aient fait l'obscurité sur la terre, au travers de laquelle seuls les doutes lancent des éclairs pareils aux feux follets qui attirent le voyageur dans les marais. C'est là qu'ils croiront voir clair ! Et je les attends là !⁵²⁰

Le diable personnifié en une espèce de savant désabusé profite de l'innocence des hommes face au savoir pour les éduquer, au travers d'un pacte. Une éducation qui se préoccupe de psychologie et de grandeur selon les critères du romantisme bien plus que de savoir scientifique au sens où cela le devient avec *Frankenstein*, par exemple. Klinger appartiendrait donc plus à une tradition psychologique du mythe de Faust, coïncidant avec le premier Goethe⁵²¹, qu'à la tradition épique-prométhéenne dans laquelle s'inscrivent le deuxième Goethe ou Mann. La connaissance de la psyché humaine de Klinger peut passer pour stupéfiante, qu'il nous suffise de relire les dernières

520 — KLINGER, *op. cit.*, 2005, p. 31.

521 — Le *Faust* de Klinger paraît en 1794, contre 1808 pour le *Faust I* de Goethe. Signalons aussi que c'est une œuvre de Klinger qui donna son nom au premier romantisme allemand, *Sturm und Drang* (1775), que l'on traduit en français par « Tempête et passion ». Malgré tous les témoignages qui indiquent que Goethe doit l'écriture de son *Faust I* à des spectacles de marionnettes qui l'ont marqué enfant, nous n'avons pas retrouvé de mentionné de sa part évoquant la parution, quinze ans avant la sienne, et dans sa propre langue, d'une autre appropriation littéraire de Faust.

lignes de cet avertissement exalté du diable pour concevoir dans quelle mesure il pouvait avoir anticipé certains des grands traits des conséquences du progrès technique sur le rapport de l'homme au désenchantement du monde — et au désespoir. Mais toutes ces traditions sont déjà contenues dans le creuset du bouillonnement de la fin du Moyen Âge.

En effet la prolifération de la figure diabolique coïncide avec une métamorphose majeure de l'Europe médiévale sur le plan politique. Cette intensification de l'activité institutionnelle de l'Église se heurte à de vives revendications laïques (royales) et à la revendication de la primauté des tribunaux civils sur les tribunaux ecclésiastiques. La lutte de l'Église pour garder la main sur les enjeux politiques en Europe occidentale se traduit par des cessions de terrain, notamment sur les peines subies par les personnes convaincues d'hérésie : « *La période du tournant démoniaque (1280-1330) coïncide avec un moment de vive tension entre les pouvoirs spirituel et séculier, entre la papauté et les monarchies.* »⁵²² Lorsque Philippe le Bel capture le pape Boniface VIII, la fracture est consommée, et les rois peuvent désormais (sous couvert de « *la présence de Satan aux côtés de l'un ou l'autre parti* ») protéger l'Église de Satan contre le *monarque du Saint-Siège lui-même* : « *Notre "tournant démonologique" pourrait être rapporté à la terrible année 1277, qui marqua un point d'arrêt dans le développement d'une certaine rationalité conquérante qui avait réussi à christianiser la philosophie d'Aristote.* »⁵²³ La crispation et les affrontements entre les tribunaux laïques et les tribunaux ecclésiastiques pour déterminer la responsabilité des verdicts et condamnations a permis un glissement institutionnel qui a favorisé les différentes monarchies. C'est un rôle essentiel de la magie dans l'histoire des représentations et des institutions.

La rencontre de tous ces enjeux favorise donc la vitalité d'une littérature du diable qui, soutenue par les rapports d'enquête « sur le terrain » des démonologues de la fin du XVI^e siècle, ouvrent même la voie à la littérature fantastique, c'est-à-dire au merveilleux inscrit dans une générique horrifique non apologétique⁵²⁴. Mais le royaume de la magie s'amenuise pour s'épuiser de plus en plus radicalement sous les coups de la méthode mathématique étendue à toutes les sciences. C'est-à-dire que la méthode déductive, procédant par postulats, formulation d'une hypothèse et confrontation des résultats de l'hypothèse à la structure des postulats qui l'ont rendu

522 — BOUREAU, *op. cit.*, 2004, p. 12.

523 — *Ibid.*

524 — La littérature jusqu'alors était essentiellement apologétique (pastorale) ou directement religieuse. On établit d'ailleurs la modernité littéraire à la parution du premier des deux tomes de *Don Quichotte*, qui fait le récit d'un homme confondant ses rêveries avec la réalité à partir des romans de chevalerie qu'il connaît par cœur. Il y a là une mobilisation radicale de la critique des conditions du principe de réalité. Pour lire plus au sujet de la démonologie comme prolégomène à la littérature fantastique, voir CLOSSON, *op. cit.*, 2000.

formulable, prend le pas, et la méthode spéculative, reposant en grande partie sur l'aristotélisme, est à bout de souffle.

Remarquons d'ailleurs que le procès qui est fait à la philosophie à la fin du XIX^e siècle repose sur une confusion de ce type. L'idéalisme allemand qui, depuis Kant, domine la philosophie et la philosophie de la science, est taxé d'excès spéculatif. Tant et si bien que la métaphysique termine le siècle au rang d'une mystique fumeuse, et non plus comme le champ d'une étude des principes fondamentaux de l'être. Pourtant avec Kant puis, nous avons voulu le montrer, Maïmon, puis Cohen et les néokantiens, puis Cassirer et enfin Blumenberg, une véritable rigueur déductive a traversé le continent de la métaphysique, qui n'avait rien des égarements chimériques ou abstraits de certaines branches de l'idéalisme allemand⁵²⁵. Toujours est-il, pour revenir à l'étude de la magie dans l'histoire des modes de représentation, que la spéculation ne résiste plus aux méthodes introduites par Descartes, Bacon ou Leibniz, et que le merveilleux résume bientôt toute possibilité magique. La parution du *Comte de Gabalis* de Montfaucon de Villars⁵²⁶, à la fin du XVII^e siècle, sonne définitivement le glas d'une magie comme de production du monde, et la magie ne recouvre plus qu'une formule rhétorique pour évoquer ce qui n'est pas *encore* expliqué. Les cadres de lisibilité du monde ne peuvent plus soutenir une croyance véritable aux pouvoirs du diable et, partant, aux vertus ou maléfices relatifs à la magie.

Cette croyance au démon est un phénomène tardif — rappelons que le Moyen Âge commence au V^e siècle de notre ère, lorsque l'envahisseur « barbare » Odoacre dépose le dernier Empereur romain d'Occident, et que le christianisme se déploie déjà depuis trois siècles quand cela arrive. Ce n'est donc que quelques siècles avant la fin du Moyen Âge que le diable devient autonome, et que germent les potentialités contenues dans la fonction D de sa figure néotestamentaire. Il y eut bien une hantise satanique liée à différents phénomènes qui concoururent tous à la fin de la période médiévale, c'est-à-dire à l'unification du monde par l'*Empire chrétien*⁵²⁷ : l'apparition d'une société non plus fondée sur la féodalité chevaleresque mais désormais attentive à

525 — Ce n'est pas le lieu ici de prendre un quelconque parti, mais nous tenions néanmoins à écrire que ce reproche nous paraît difficilement tenable pour peu que l'on ne se juche pas sur la connaissance que nous avons maintenant ; et de la nature, et des règles de la psychologie, et enfin, surtout, de la postérité des différents auteurs en présence. Pour voir plus à ce sujet, lire CERUTTI (éd.), *Histoire de la philosophie, Idées, temporalités et contextes*, Paris, Vrin, 2018 ; et, puisque Schelling est l'une des cibles principales de cette attaque systématique de l'idéalisme allemand, au nom d'un excès de mystification et une exagération de place du sujet, voir aussi CERUTTI, *La philosophie de Schelling, Repères*, Paris, Vrin, 2019. Voir aussi pour contre-pied, EILENBERGER, *Time of the magicians, op. cit.*, 2020.

526 — Voir à ce sujet les deux éditions dirigées par Didier Kahn, VILLARS, *Le Comte de Gabalis ou Entretiens sur les sciences secrètes*, Paris, Belles Lettres, 2018 pour une version essentielle, et *Le Comte de Gabalis ou Entretiens sur les sciences secrètes, avec l'adaptation du Liber de Nymphis de Paracelse par Blaise de Vigenère (1583)*, Paris, Honoré Champion, 2010 pour une version beaucoup plus complète.

527 — Nous empruntons l'image à André Piganiol, et à son ouvrage devenu référence pour la compréhension des structures institutionnelles et théologico-politiques dans le Moyen Âge, PIGANIOU, *L'Empire Chrétien*, Paris, PUF, 1972.

la restitution du droit romain dans une relation essentiellement marchande (contrats)⁵²⁸ ; une véritable inquiétude pontificale à l'égard des démons et de leurs capacités avec les poursuites et consultations initiées par Jean XXII ; une confrontation entre pouvoirs séculiers (monarchies) et le pape ; et, enfin, la fracture entre des économies symboliques différentes à l'intérieur même de la théologie du christianisme⁵²⁹, c'est-à-dire la Réforme et la Contre-Réforme.

La configuration politique et économique s'est révélée favorable à l'émergence d'une réactualisation de la narration spirituelle, sans doute propre à la redéfinition des cadres téléologiques de la fin du Moyen Âge. Dans un tel contexte, la magie comme nouveau terrain d'exploration est l'objet de toutes les convoitises et de toutes les méfiances. L'acte magique se teinte de dangerosité dès lors qu'il promet une capacité supérieure à celles que supposait à l'homme la visibilité antérieure du monde, désormais prise au sérieux par l'Église elle-même. Une dangerosité qui n'est pas le fait de la capacité en soi, mais sur le plan strictement théologique, qui se manifeste dans un redoublement de la faute par le biais du pacte. La bulle *Super illius specula* (1326 ou 1327) de Jean XXII a « parfois été considérée comme le texte fondateur de [cette] nouvelle obsession démonologique qui saisit beaucoup de clercs à la fin du Moyen Âge »⁵³⁰. Résultat direct de la volonté de comprendre et d'intégrer dans la démarche pastorale de l'Église les pratiques de la magie (partant, d'encadrer les miracles), la démonologie fait vaciller le statut théologique du lien à Dieu et annonce, à plus d'un titre, la fin du Moyen Âge :

Super illius specula, en prenant au sérieux les prétentions des sorciers et invocateurs de démons, rompait de façon brutale avec l'ancienne tradition de l'Église, et notamment le canon *Episcopi* (X^e siècle), qui traitait les sortilèges et les faits de sorcellerie ou de magie comme autant d'illusions diaboliques, sans réalité effective. Ce texte, que l'on trouve pour la première fois dans une collection canonique ou pénitentielle rédigée par Reginon de Prüm (vers 904), puis repris régulièrement dans d'autres séries avant de figurer au *Décret* de Gratien, a toujours fasciné les historiens notamment parce qu'il annonçait, cinq siècles à l'avance, certaines formes du sabbat des sorcières : l'auteur du canon évacuait ces croyances comme de simples rêveries induites par le diable qui faisait croire à des esprits faibles qu'ils pouvaient tirer quelque force surnaturelle de leurs mauvaises accointances. Aucun des faits allégués n'a de réalité corporelle et ces images de chevauchée nocturne sont comparées aux songes et rêves nocturnes ordinaires. Bien plus,

528 — Voir à ce sujet BOUREAU, *op. cit.*, 2004, pp. 104-107.

529 — Différences qui s'appuient probablement sur des gloses différentes des épîtres pauliniennes, avec une préférence marquée des Protestants pour l'*Épître aux Romains*, une conception plus juridique et doctrinaire, et *a contrario*, une préférence marquée des Catholiques pour les *Épîtres aux Corinthiens*. Pour plus à ces sujets, voir GIGNAC, *L'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 2014, et notamment l'*Introduction* au commentaire, pp. 33-69.

530 — *Ibid.*, pp. 19-20.

le canon limite sévèrement les pouvoirs du diable : « Quiconque croit qu'en dehors du Créateur lui-même, qui a tout accompli et par qui tout a été fait, une créature puisse être faite, ou changée en mieux ou en pis, ou transformée en une autre espèce ou une autre apparence est un infidèle et est pire qu'un païen. »⁵³¹

Le régime de réception épistémologique des phénomènes diaboliques et autres récits démonologiques change donc radicalement, à la faveur d'une adhésion. Mais pourquoi ? Quelle activité de l'esprit, quel champ spéculatif (nous verrons que la scolastique n'est absolument pas étrangère à ce résultat) a permis de glisser des certitudes théologiques du X^e siècle aux grands doutes qui débutent au XIII^e siècle ? Le crime grave qui consistait à revendiquer des capacités proches de celle du Créateur (métamorphose, altération du temps, de l'apparence, tout prodige que l'on observe à l'œuvre dans la tradition de Faust aux titres de pouvoirs diaboliques et dont le pacte est l'accès pour les hommes), se mue désormais en inquiétude d'un pouvoir véritable du diable qui, dès lors, *peut* agir ainsi. Il ne sera plus question de comprendre le régime ontologique qui autorise le diable à l'action, mais d'étudier, depuis la capacité magique déléguée aux hommes, les limites du pouvoir infernal. Le diable est étudié en soi et non comme principe relatif aux attributs divins et s'incarne peu à peu, comme ici chez Klinger, en être surplombant les vicissitudes de la vie humaine :

Le diable avait mené Faust à travers quelques aventures qui, ajoutées aux précédentes, devaient tout bonnement servir à préparer le cœur de celui-ci aux tempêtes de la vie qu'il présageait parce qu'il connaissait les hommes. Ce que Faust avait vu jusqu'à présent remplissait sa poitrine tout au plus de dédain et d'amertume ; mais les scènes qui s'ouvraient désormais y creusèrent l'une après l'autre des blessures tellement profondes que sa raison n'étaient plus en mesure de les porter et de les guérir. Et seul un grand de cette terre ou, ce qui est si souvent la même chose, un créateur et responsable de la misère humaine, peut les regarder avec placidité.⁵³²

La critique politique de Klinger est à peine dissimulée, et le motif téléologique attaqué ici sous le régime de l'extraordinaire ou du merveilleux pourrait bien être le cynisme des « grands de ce monde ». Mais c'est surtout sur le plan épistémologique que le rapport est ici complètement inversé : c'est le diable qui enseigne à Faust, presque avec bienveillance, au fond, la véritable nature des hommes, en lui en faisant faire l'expérience. Voilà ce qui doit faire l'objet d'une initiation, selon

531 — *Ibid.*, pp. 21-22.

532 — KLINGER, *op. cit.*, p. 105.

Klinger, plus encore que les moyens de conjurer le démon ou de le soumettre (d'ailleurs son Faust ne soumet rien du tout et finit fort tragiquement) : les arcanes de la nature humaine. C'est précisément l'argument opposé qui mena plusieurs siècles auparavant la fin du Moyen Âge à l'assaut de l'étude du monde diabolique et de ses possibilités. À bien des égards et au-delà de fantasmes exploités par des fictions toutes récentes, les enquêtes de l'Inquisition contre la sorcellerie ont œuvré à déplacer les pratiques cléricales depuis la spéculation *in abstracto* vers la confrontation d'hypothèses aux résultats de l'expérience. Car le sorcier étant désormais convaincu d'hérésie, voici qu'il perd pratiquement toute humanité – au sens littéral du terme, puisqu'il devient le disciple du démon :

Le *Malleus*, « manuel de base du chasseur de sorcières » est le premier grand texte démonologique et son influence sera considérable, car de façon claire et explicite l'Église modifie sa position vis-à-vis des croyances populaires jusque-là plus ou moins assimilées à des superstitions, ou parfois considérées comme des survivances de culte païen qu'il fallait combattre ; en diabolisant un certain nombre de pratiques et de croyances que l'on retrouve dans toutes les sociétés humaines sous des formes plus ou moins variables – car nul ne peut ignorer totalement la sorcellerie et de la magie – elle va apporter le poids de son autorité à la construction déjà bien engagée en 1484 d'un véritable mythe satanique qui assimilera le sorcier à cet hérétique du Moyen Âge, dont l'inquisition avait déjà voulu faire un adorateur de Satan.

La croyance dans l'existence d'une hérésie sorcière, d'une secte adoratrice du Diable et visant à la destruction de l'ordre divin dans un combat eschatologique, va devenir un objet imaginaire de plus en plus cohérent. Il aboutit à l'affirmation de l'existence d'une contre-société transgressant toutes les lois divines et humaines, dotées de pouvoirs surnaturels, et visant à répandre l'horreur et la désolation dans le monde en multipliant ses adeptes. La théorie d'un complot secret et organisé des forces du mal, qui a des antécédents dans l'histoire et qui ne manque pas d'être toujours plus ou moins présent dans le monde d'aujourd'hui, est un modèle très puissant d'explication de tous les désordres politiques, religieux, dans la mesure même où, secret, il est quasiment indémontrable.⁵³³

La remarque de l'universitaire souligne bien qu'il y a là quelque chose de l'ordre du bouleversement téléologique fondamental. Le complot incarne donc aussi ce phénomène noétique que nous avons désigné comme appartenant au caractère *catégoriel* de magie : comme la fonction A était la catégorie de l'indétermination, la magie serait la catégorie de *l'inexplicable en l'espèce*. Le

533 — CLOSSON, *op. cit.*, 2000, pp. 16-17.

« complotisme » pourrait bien être, par exemple, un réflexe ancestral, qui consiste à réunir sous des explications aux structures desquelles l'accès est impossible des phénomènes dont la réalité entre en contradiction avec la lisibilité du monde. Magie et complot fonctionnent ensemble et œuvrent à la fois comme exhibition et comme dissimulation : exhibition des points de résistance du monde⁵³⁴ mais dissimulation, presque immédiatement instantanée, des pistes de résolution.

Les arguments du canon *Episcopi*, datant du X^e siècle, ne suffisaient plus aux apports de la théologie à la lisibilité du monde et notamment sur le cas particulier des phénomènes magiques. Comme nous l'avons déjà évoqué, ce canon dictait à l'Église une relative indifférence à l'égard des fantasmagories, mensonges ou délires de personnes qui prétendaient avoir des pouvoirs :

À cet égard, l'histoire du canon *Episcopi* (IX^e siècle⁵³⁵), qui définit le point de vue que l'Église conserva longtemps en matière de sorcellerie, est significative. Loin de prôner la persécution des sorcières, il affirme que la croyance au vol nocturne est sans fondement et doit être dénoncé comme une illusion : ceux qui y croient se détournent de la vraie foi, car ils « pensent qu'existe une *puissance divine autre* que le Dieu unique ». Or, au XV^e siècle, les clercs reviendront sur ces conceptions hérétiques jadis dénoncées parce qu'ils croyaient à l'existence d'une divinité diabolique. Par ce retournement, ils consacreront involontairement la victoire de Satan.⁵³⁶

Les choses se crispent et le *statut quo* qui opérait depuis trois siècles ne parvient plus à se maintenir. Le besoin populaire d'une compréhension du monde exige de la théologie scientifique qu'elle donne, dès le XIV^e siècle, une efficacité au réseau signifiant de la démonologie. Le point de focalisation formule peut-être les choses à l'envers, c'est-à-dire en partant du point de vue moderne : ce ne sont pas les clercs du XV^e siècle qui « consacrent involontairement la victoire de Satan ». Rappelons-nous de quelle façon, avec *La raison du mythe*, Blumenberg place la démarche du mythe dans la logique d'un discours déployé pour conjurer l'effroi du monde, qui résulte d'une inintelligibilité du monde, d'une illisibilité des phénomènes qui le composent et de leur inefficacité à donner une place au sujet. L'angoisse qui naît de cette inadéquation entre la perception de la causalité phénoménologique et les motifs intellectuels qui permettent de structurer la compréhension de ce monde par l'individu produit une crise épistémologique grave : l'effroi. Dans les dernières années du Moyen Âge et même jusqu'au XVI^e siècle, la somme théologique vulgarisée

534 — Revoir à ce sujet, BLUMENBERG, 2007, p. 169.

535 — Le canon *Episcopi* passe pour avoir eu lieu autour de 906, c'est-à-dire au début du X^e siècle.

536 — BASCHET, « Diable », dans Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Pluriel, 2014, p. 261.

à propos de la démonologie ne suffit plus à protéger la perception du monde d'une menace devenue plus que concrète. Car en effet, si le diable et la magie sont des choses possibles, et concrètes, cela signifie que l'antique principe diabolique est un adversaire véritable de l'homme et du genre humain. Et, par là, c'est la question du sacrement qui prévaut à toutes : la magie du diable peut-elle s'interposer entre l'homme et la magie de Dieu ?

Les experts n'attachaient pas d'importance spéciale au recours aux démons et les développements sur la réitération du baptême et sur la profanation de l'hostie étaient bien plus substantiels que les considérations sur les sacrifices et les invocations adressées aux démons. Pis, ce recours apparaissait parfois comme une circonstance atténuante au regard de la qualification d'hérésie : en effet, un magicien qui rendait hommage au diable pouvait se livrer à des actes sacrilèges uniquement pour lui complaire, sans avoir de pensées fausses sur la nature du baptême ou de l'eucharistie.⁵³⁷

L'attaque de l'image du dieu, comme image mimétique, était plus volontiers considérée comme acte d'impiété, plutôt que la véritable dépendance ou soumission au diable. Le concept de *blasphème* semble avoir d'abord été la seule problématique sérieuse dans la question d'une qualification de « l'acte » hérétique, rejetant jusque-là tout sens même à la théologie négative ou inversée. Un tel acte ne pouvait être conçu comme faute qu'à partir de l'instant où celui qui le posait l'assumait par un refus intime de Dieu. On trouve là une coïncidence ou, du moins, un prolongement de la dynamique de l'entéléchie aristotélicienne : il faut que l'acte soit le déploiement de la pure volonté de son auteur, et non l'acte d'une personne sous emprise ou trompée par quelque intermédiaire démoniaque ou diabolique, et, dès lors, il accomplit sa substance par les actes qu'il pose. Le recours à des hommages rendus au diable serait ici le témoignage d'un « non-libre-arbitre », abusé, ensorcelé, dominé par un être intermédiaire supérieur à la raison et à l'entendement des hommes. On voit donc comment, dans un premier temps, le principe de possession démoniaque est l'argument de ce que nous appellerions aujourd'hui une circonstance atténuante et non une circonstance aggravante. Celui qui agit sous l'emprise du diable a certes perdu sur le champ de la volonté et de la foi mais n'en devient pas hérétique pour autant : il est victime de sa faiblesse morale, et cela sonne pour nous comme un rappel de l'injonction au combat de l'*Épître aux Éphésiens*.

La totalité de l'arc narratif du roman de Boulgakov s'inscrit sous l'égide du magique et du merveilleux, mais dans le moule d'un récit cosmogonique, mêlant le réalisme et le merveilleux

537 — BOUREAU, *op. cit.*, 2004, p. 74.

selon des règles qui dérivent directement du texte rituel chrétien et de la fantasmagorie approuvée par l'exégèse scolastique, ou, du moins sur le plan narratif, placée sous une caution quelconque. C'est par exemple la caution du Nouveau Testament lui-même, nous dit Dabezies :

Des premiers brouillons au texte définitif, le point de départ du récit est resté le même, semble-t-il : en face de deux écrivains contemporains et très « conformistes », surgit inopinément quelqu'un à l'existence duquel, officiellement, personne ne devrait plus croire, et qui, au lieu de s'attarder à administrer à ces cerveaux bornés les preuves classiques de l'existence de Dieu, se met à *raconter*, comme témoin de la scène historique de jadis, l'interrogatoire de Jésus (Iéchoua) par Pilate — comme pour laisser entendre que tous les raisonnements officiels ne peuvent rien contre cette réalité concrète du passé, qui pourrait bien faire voler en éclat la fausse sécurité du rationalisme absolu et le conformisme rassurant d'un matérialisme dialectique primaire.⁵³⁸

Car, au fond, il s'agit bien de cela, sous le régime d'une problématisation du statut de la magie : un « matérialisme dialectique primaire » qui ferait du rationalisme l'antithèse absolue de l'esthétique, considérant que ce sont deux sphères qui ne s'interpénètrent pas. Il en va de même chez Thomas Mann, le narrateur doute de la véracité de la rencontre d'Adrian et du diable, suspectant même son ami d'être victime de folie :

Il s'agit d'un dialogue. Un autre, un tout autre, un personnage effroyablement autre, y a même généralement la parole, et le scripteur dans sa salle de pierre se borne à transcrire ce qu'il entendit de sa bouche. Un dialogue ? Au vrai, en fut-ce un ? Pour le croire il faudrait que je sois dément. Et voilà pourquoi je ne peux non plus admettre qu'au fond de son âme il tint pour vrai ce qu'il vit et entendit, tandis qu'il l'entendait et le voyait et ensuite, lorsqu'il le nota sur le papier, en dépit du cynisme avec lequel l'interlocuteur cherchait à le convaincre objectivement de sa présence. Mais si le visiteur n'exista pas — et je m'épouvante de l'aveu inclus dans le fait d'admettre sa réalité, fut-ce au mode conditionnel et hypothétique — il est terrifiant de penser que ce cynisme aussi, ces sarcasmes et cette escrime devant le miroir ont jailli de l'âme même de celui qui subit l'épreuve.⁵³⁹

Accepter l'intrusion du diable dans le réel, accepter que le diable existe, c'est accepter que tout un pan négligé voire nié du monde doive finalement être brutalement pris en compte. Si Boulgakov peut donner une dimension militante à sa version chevaleresque de la preuve inverse de Dieu, Mann

538 — DABEZIES, *op. cit.*, 2015, p. 350.

539 — MANN, *Le Docteur Faustus*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 270

lui donne au contraire un poids horrifique. En somme, la magie pourrait bien être la valeur intensive d'une pénétration des phénomènes et de sa relation avec les modes déductifs de l'activité rationnelle. Dès lors, et en tant qu'elle vient à questionner la méthode du sujet, la détermination du caractère de la magie donne donc à voir trois choses : l'importance de la responsabilité de l'homme, ce qui nous mène directement à l'hubris ; le statut de cette responsabilité, nous menant au libre-arbitre ; la possibilité du pacte comme réalité effective et pratique de l'exercice du libre-arbitre ; les modes de saluts possibles laissés à Faust, incarnés dans le féminin.

2. L'hubris

L'hubris est une tendance à dépasser les limites autorisées ou conçues par la conscience formelle de sa propre matérialité, qu'il s'agisse de l'esprit (au sens du *noûs*, c'est-à-dire de la raison) ou du corps. La poussée interne qui mène au dépassement des équilibres entraîne le risque d'une perte. Le diable de Klinger ne met pas autrement en garde l'humanité contre les conséquences de sa poursuite du progrès et de son besoin de domination, faisant s'effondrer les équilibres qui précédaient à la contamination de tous les peuples par le modèle de la culture occidentale :

Une fois qu'ils se seront débarrassés de la religion comme de vieux gravats et qu'ils seront contraints de préparer à partir de ses reliquats nauséabonds un nouveau mélange épouvantable de sagesse humaine et de superstition, c'est alors que je les attends ! Alors ouvrez grandes les portes de l'Enfer pour que l'espèce humaine y entre ! Le premier pas a été fait, le second est imminent. Encore une terrible révolution s'annonce à la surface de la terre. Bientôt les habitants du vieux monde émigreront pour découvrir de nouveaux continents qui leur étaient jusqu'à présent inconnus. Là-bas, ils égorgeront dans leur folie religieuse des millions d'êtres afin de s'emparer de l'or dont ces innocents ne font aucun cas. Ils rempliront ces nouveaux mondes de tous leurs vices et rapporteront dans l'ancien matière à de plus épouvantables. Ainsi deviendront notre proie des peuples dont jusqu'à présent l'innocence et l'ignorance les préservaient de notre rage vengeresse. Pendant des siècles, ils arroseront le sol de sang au nom du Redoutable ; et c'est ainsi que triomphe, grâce au favoris du ciel, l'Enfer sur Celui qui nous a rejeté ici !⁵⁴⁰

Le pessimisme de Klinger n'est pas anecdotique, pas plus d'ailleurs que le caractère prophétique de cette harangue diabolique, pour peu que l'on considère la radicalité de la démesure des deux siècles qui suivent la parution de son texte. La passion du dépassement et de la domination est le produit

540 — KLINGER, *op. cit.*, p. 31.

d'un déséquilibre fondamental dans l'ordre des forces qui s'opposent les unes aux autres et, sur le plan du travail représentationnel, c'est ce que Nietzsche polarise sur Prométhée, comme poids dans la balance dans l'équilibre qui oppose Apollon à Dionysos :

Qui a compris le sens profond de la légende de Prométhée — à savoir la nécessité du sacrilège imposée à l'individu qui s'efforce d'atteindre au titanesque — devra sentir aussi tout ce que cette représentation pessimiste comporte de non apollinien. Car Apollon est précisément celui qui veut apporter la paix aux individus en traçant entre eux des lignes de démarcation que par la suite, en raison de ses exigences relatives à la connaissance de soi et à la mesure, il leur rappelle sans cesse comme les lois du monde les plus sacrées. Mais, pour éviter que cette tendance apollinienne ne durcît dans la froide raideur égyptienne, et que, dans ce désir de prescrire à chaque vague individuelle son sillage et sa portée, le mouvement de la mer entière ne finît par stagner, la hauteur du dionysiaque venait de temps à autre pulvériser ces petits cercles où l'exclusive « volonté » apollinienne cherchait à circonscrire tout l'hellénisme. Cette lame déferlant soudain du dionysiaque soulève alors les vaguelettes individuelles, comme le frère de Prométhée, le Titan Atlas, soulève la Terre sur ses épaules. L'élan titanesque, ce besoin de se faire en quelque sorte l'Atlas de tous les individus et de les porter toujours plus haut et plus loin sur ses vastes épaules, c'est là le trait commun entre prométhéisme et dionysiaque. Sous ce rapport, le Prométhée d'Eschyle est un masque de Dionysos — alors que dans cette profonde aspiration à la justice dont nous parlions plus haut, Eschyle, pour qui comprend ces choses, trahit son ascendance paternelle qui est dans Apollon, le dieu de l'individuation et des justes limites. De sorte qu'on pourrait exprimer cette double nature du Prométhée d'Eschyle, à la fois dionysiaque et apollinienne, dans cette formulation conceptuelle : « Tout ce qui existe est juste et injuste et, dans les deux cas, également justifié. »⁵⁴¹

Nous retrouvons cet « élan titanesque » chez Faust, qu'il veuille soigner l'humanité de la peste, comme Prométhée souhaite délivrer les hommes des ténèbres, ou qu'il convoite le savoir pour son propre usage. L'équilibre des forces entre la régulation et la dérégulation, entre le principe dionysiaque et le principe apollinien n'entre aucunement dans ses préoccupations. L'histoire du schème de l'« hubris », ou « démesure », est riche et depuis le XVI^e siècle elle n'a cessé de s'enrichir des appétences de la modernité. Cette démesure, cette ivresse, est associée à la quête toute moderne d'un progrès qui remplit bien vite le rôle d'une Providence (divine) qui a épuisé ses promesses.

541 — NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, X, dans *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, « Pléiade », Gallimard, 2000, pp. 58-59.

L'hubris dérange, altère un ordre établi, défait l'équilibre et pose chez Prométhée l'infraction à une loi fondamentale dont Zeus est l'intendant et le gardien, la « Moïra »⁵⁴². L'équilibre de la structure cosmique repose sur le respect, par chacun, de sa place et son rôle dans le grand cycle cosmique. Il nous paraît nécessaire de visiter la version antique du drame prométhéen, en tant que les rôles y sont inversés : Prométhée a commis une faute en instillant de la *tromperie* dans la relation entre les hommes et les dieux, car les dieux étaient bienveillants et justes avec les hommes. Dans la *Théogonie* hésiodique, Prométhée subit un châtement terrible auquel l'astreint le « prudent Zeus » (v. 520) :

Quant à Prométhée aux subtils desseins, Zeus le chargea de liens inextricables, entraves douloureuses qu'il enroula à mi-hauteur d'une colonne. Puis il lâcha sur lui un aigle aux ailes éployées ; et l'aigle mangeait son foie immortel, et le foie se reformait la nuit, en tout point égal à celui qu'avait, le jour durant, dévoré l'oiseau aux ailes éployées. Mais le vaillant fils d'Alcmène aux jolies chevilles, Héraclès, abattit l'aigle et, du fils de Japet écartant ce cruel fléau, l'arracha à ses tourments – cela, de l'aveu même de Zeus Olympien au trône sublime, qui voulait que la gloire d'Héraclès Thébain s'étendit encore sur la terre nourricière : dans ce souci, il protégeait son noble fils et, en dépit de sa colère, il renonça à la rancune qu'il gardait à Prométhée pour être entré en lutte contre les desseins du bouillant fils de Cronos.⁵⁴³

Contre quoi Zeus garant de l'ordre aurait-il pu s'emporter ? Sa « rancune » et sa « colère » auraient-elles pu dépasser la justice dans un châtement trop cruel ? L'action de Prométhée devait être bien grave pour justifier une telle souffrance, qui n'aurait pas eu de fin sans l'intervention du héros herculéen. Si l'intendant de la mesure déploya une punition aussi radicale, c'est bien que la démesure de Prométhée devait le justifier vis-à-vis de l'ordre mythique. Les vers suivants (535-617) nous informent des différents crimes dont le « fils de Japet » s'est rendu coupable contre le destin – et il s'est en effet rendu coupable d'au moins trois crimes. Prométhée n'a rien moins que troublé l'ordre hiérarchique du monde, donnant aux hommes les moyens d'une (relative) autonomie. « *Au temps où se réglait la querelle des dieux et des hommes mortels, à Mécôné* »⁵⁴⁴, Prométhée dispose une carcasse de bœuf en deux tas : d'un côté la peau qui dissimule la chair, de l'autre les os dissimulés par la graisse de l'animal. Puis il invite Zeus à choisir son dû, laissant le reste aux hommes. Naturellement Zeus se laisse tromper et les hommes reçoivent la viande en partage.

542 — La *Moïra* est le principe spiritualisé divin de la mesure et de l'ordre auquel sont à la fois soumis l'ordre de l'univers, l'équilibre du cosmos et le bon déroulement du destin.

543 — HÉSIODE, *Théogonie* [1928], Paris, « Budé », Les Belles Lettres, 2014, v. 520-534, pp. 50-51.

544 — *Ibid.*, p. 51.

Furieux, le grand dieu punit les hommes en leur retirant la jouissance du feu issu de sa foudre et les condamne à ne plus pouvoir cuire leur nourriture (signe distinctif de la culture). Prométhée intervient une deuxième fois et « déroba, au creux d'une fêrule, l'éclatante lueur du feu infatigable » (v. 565-566). Très agacé (« mordu profondément au cœur »), Zeus décide de punir tout le monde, hommes et Prométhée⁵⁴⁵. Pour les premiers, il fabrique Pandora, malédiction qui accablera désormais les hommes ; au second, il inflige le châtement que l'on connaît et dont seules les flèches d'Héraclès sauront le délivrer.

La conception hésiodique du mythe de Prométhée est intimement liée à la généalogie du Mal pour le poète. Prométhée est très loin du bienfaiteur humaniste que les Lumières et les romantiques garderont en tête à la suite d'Eschyle. Louis Séchan n'hésite pas à écrire que ses calculs mesquins sont même la source d'une discorde terrible entre les hommes et les dieux, et que les hommes en paient le prix fort, alors qu'ils jouissaient jusqu'ici de la bienveillante compagnie des dieux :

Vivant en rapports quasi-fraternels avec les dieux, les hommes d'or jouissaient de leurs privilèges et notamment, sans doute, du feu. Hésiode précise en tout cas que, même après l'avènement de Zeus, ils pouvaient encore tirer parti du feu du ciel (36), mais un jour, raconte-t-il, ils eurent avec les dieux certaines difficultés ou contestations et ils se séparèrent à l'amiable en scellant par le premier des sacrifices (37) l'accord où ils déterminaient leur lot respectif, leur tribut réciproque d'honneurs et de bienfaits (38). C'est à l'occasion de ce premier sacrifice que, dans le partage de la victime, Prométhée imagina de duper Zeus au profit des hommes en attribuant à ces derniers la meilleure part, tandis qu'il ne restait pour les dieux que les os recouverts d'une couche de graisse (39). Zeus, s'apercevant de la supercherie, ne s'en prit d'abord qu'aux hommes et leur retira tout usage du feu. Prométhée le leur rendit par une seconde ruse en l'emportant du ciel au creux du fêrule (40). Zeus, qu'exaspère cette nouvelle offense, châtie rudement Prométhée (41) et décide d'envoyer à ses protégés la femme, cette « belle calamité » (42), ce fléau d'autant plus pernicieux que les hommes « se complairont à entourer d'amour leur propre malheur » (43).⁵⁴⁶

Prométhée paraît désormais fort semblable à notre tentateur chrétien, semant la discorde et la mésentente. Le geste rédempteur, par lequel il rend définitivement le feu aux hommes, probablement depuis le soleil, seul « feu infatigable » que l'on connaisse, interdit néanmoins toute analogie avec le Satan hébraïque (qui est la seule figure contemporaine). Le Prométhée d'Hésiode a

545 — *Ibid.*, p. 52.

546 — SÉCHAN, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, PUF, 1951, pp. 26-27.

semé les graines du *chaos* et rompu l'harmonie primordiale et idéale, ou *cosmos*, et il est le premier signe d'un dérèglement de l'adéquation entre le sens du monde et le sens de l'être. Sans rejeter les trois tragédies eschyléennes, gardons de Prométhée l'idée hésiodique selon laquelle il a déroqué à l'ordre cosmique en incitant les hommes à se rebeller contre le sort pourtant heureux — quoiqu'établi dans des limites — que la bienveillance de Zeus leur accordait.

Pour sa part, Eschyle inverse le processus narratif : il veut écrire un drame moral et l'affrontement qui oppose Prométhée à Zeus chez Hésiode n'en donne pas matière. En une centaine de vers, l'histoire est terminée :

Les changements de règne dans le Ciel s'accompagnent en effet d'âpres luttes ; c'est par la violence que Cronos s'est substitué à Ouranos, puis Zeus à Cronos ; plus d'un drame s'est joué parmi les dieux. Il n'y avait pas là néanmoins matière pour une tragédie : de ces histoires brutales et sombres aucune idée morale ne se dégageait ; elles offraient au contraire d'insurmontables difficultés aux esprits vraiment religieux. Aussi l'Orphisme avait-il de bonne heure corrigé les récits traditionnels. Au commencement du V^e siècle, il enseignait que Zeus avait fait grâce à Cronos et pardonné aux Titans. La victoire de Zeus avait donc été suivie d'un acte de clémence, et, par sa réconciliation avec les anciens dieux, le nouveau roi de l'Olympe était devenu le maître incontesté du monde, où il devait faire régner désormais la justice et la paix. Ce fut de là que partit Eschyle quand il conçut la trilogie des *Prométhées*. Des conflits de droits terminés par un acte de libre générosité était un thème vers lequel il se sentait déjà invinciblement attiré. Transporter ce thème parmi les dieux montrait dans l'histoire même des puissances célestes la nécessité d'un certain renoncement pour mettre fin aux conflits qu'engendrent la violence égoïste des passions : voilà l'idée qui l'a tenté.⁵⁴⁷

La démarche mythologique d'Eschyle se caractérise par une volonté d'injecter un ordre moral dans les postures métaphysiques des différents dieux. En réfléchissant à la matière de ses tragédies, nous dit Paul Mazon, Eschyle utilise le mythe comme cadre métaphysique, porté par la narration d'une métaphore poétisée, mais aussi comme occasion d'une performance moralisatrice. Les dieux eux-mêmes sont désormais critiqués sous la plume du dramaturge et l'ordre des différentes théomachies, titanomachies, gigantomachies se fait toujours l'espace d'un renversement de paradigmes moraux — c'est-à-dire d'une bascule téléologique. Le sens de cette activité morale du mythe trouve son énergie dans le thème de la « libre générosité » du dieu, la clémence et, finalement, la coïncidence effective entre un Zeus garant du monde et un Zeus lui-même empreint de mesure. Le dieu guerrier

547 — MAZON, « Introduction » à ESCHYLE, *Tragédies. Les Suppliantes, les Perses, les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné* [1920], Paris, « Budé », Les Belles Lettres, 2018, pp. 152-153.

de la cosmogonie s'apaise et devient un arbitre, capable de mesurer sa propre tempérance afin de garantir l'équilibre cosmique, se limitant lui-même. Voilà qui ne serait pas sans nous rappeler le passage du Dieu guerrier de l'Ancien Testament au Dieu clément du Nouveau Testament. Mais l'insertion du motif prométhéen dans cette trame active l'antagonisme qui renvoie le dieu à sa colère, à son bellicisme, et Prométhée comme Zeus deviennent les acteurs d'une lutte dont chacun des traits illustre la propension à la violence, à la démesure, à la vengeance et, surtout, aux orgueils les plus virulents que rien n'altère, pas même les plus terribles châtiments qui s'abattent sur la pauvre tête du vaincu :

Héphaïstos vient, au nom de Zeus, le clouer à un rocher, à l'extrémité septentrionale du monde, sur les bords de l'Océan. Le châtimement est cruel : il trahit la démesure du nouveau maître des dieux et ses serviteurs, Pouvoir et Force, sont, par leur langage comme par leur simple aspect, le symbole vivant de cette démesure. Zeus lui-même a dépassé son droit : quoi d'étonnant si Prométhée dépasse aussi le sien et si son langage respire la même démesure ? Zeus ne répond pas aux outrages de sa victime : Eschyle ne pouvait songer à faire paraître et parler Zeus – surtout en un pareil moment –, mais sa cruauté égoïste s'exprime suffisamment par le langage qu'il a naguère chuchoté en songe aux oreilles d'Io ; sa colère et son inquiétude se trahissent dans les menaces d'Hermès. La violence répond à la violence ; nul accord n'est possible entre ces deux volontés orgueilleuses. Zeus finit par renverser de sa foudre la cime qui porte Prométhée. Prométhée subira pendant des siècles la rude étreinte des rocs écroulés sur lui. – Ces siècles ont passé quand commence le *Prométhée délivré*. Prométhée souffre le nouveau supplice que lui a annoncé Hermès. Il est enchaîné maintenant au sommet du Caucase et l'aigle de Zeus vient tous les deux jours lui ronger le foie. Et cependant l'apaisement commence à se faire dans le cœur de Zeus : il a pardonné aux Titans ; ce sont eux qui forment le chœur : ils viennent visiter leur frère enchaîné. Sans son orgueil, qui continue à lancer des défis vers Zeus, Prométhée eût déjà obtenu son pardon.⁵⁴⁸

La mesure et la démesure, du dieu olympien comme du Titan supposé⁵⁴⁹, nous paraissent bien être l'argument tragique de l'œuvre eschyléenne. Cette démesure constitue l'épine dorsale de la tragédie, et c'est précisément ce que retiennent les Modernes lorsqu'ils lisent et s'approprient les facultés mythiques du réseau signifiant prométhéen. En effet, que l'on songe seulement au sous-titre de Mary Schelley : *Frankenstein ou le Prométhée moderne*. Il y est bien question d'une association

548 — *Ibid.*, p. 156.

549 — Voir à ce propos DUCHEMIN, *Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, et une remarque particulière, p. 59, note 1 : « *En fait Prométhée n'est pas proprement un Titan : il est le fils du Titan Japet ; mais le terme a prévalu en ce qui le concerne.* »

étroite entre les caractéristiques du Titan et les pratiques expérimentales de la science, notamment dans la quête (alchimique) de l'homme à son tour créateur. Viktor Frankenstein conçoit un être animé, pensant et ressentant à partir des morceaux de cadavres. Nous retrouvons là un motif mêlant nécromancie, alchimie (le Faust de Goethe fabrique un homoncule) sous l'énergie de l'hubris puisque l'homme déroge à sa nature en imitant son propre créateur. Cette énergie dressée contre l'ordre cosmique s'associe aisément à l'idée latine de la *curiositas* :

Il faut [...] examiner le parcours de Victor à l'aune des fondements du mythe faustien. Comme son prédécesseur, Frankenstein ne se contente pas de ce que le monde lui offre, et son discours le montre soucieux de « justifier » sa transgression par une « disposition innée » à l'insatisfaction. C'est par l'évocation du caractère paisible et contemplatif d'Élizabeth (« sérieuse et satisfaite ») que le héros rend compte – et se rend compte – de sa propre *curiositas* : « Tandis que ma compagne contemplait, sérieuse et satisfaite, les apparences magnifiques des choses, je me passionnais à la recherche de leurs causes. L'univers était pour moi un secret que j'essayais de deviner. [...] La curiosité, la recherche enthousiaste des lois cachées de la nature, une joie voisine de l'extase, objets de révélations successives, font partie des premières sensations présentes à ma mémoire. »⁵⁵⁰ Une intense soif de connaissance distingue Frankenstein du commun des mortels et les expressions employées (« *I delighted in* », « *gladness akin to rapture* ») montrent l'intensité de la jouissance que procure le savoir.⁵⁵¹

Une « jouissance du savoir » qui fait un écho direct à la *libido sciendi* augustinienne⁵⁵² et caractérise autant Frankenstein que Faust. Tous deux sont frustrés par les limites de la nature humaine et, si le second en appelle au démon pour les franchir, le premier pose même un acte contre sa propre nature puisqu'il se fait, grâce à l'électricité, un pouvoir qui peut nous rappeler la foudre de Zeus, créateur de la vie. Il façonne du créé, lui qui n'est pourtant que du *créé* lui-même, contrairement à Dieu à qui ou quoi rien ne saurait être antérieur :

C'est grâce à l'intervention de son professeur de chimie que le troisième terme de la triade connaissance/jouissance/pouvoir est révélé à l'étudiant : « Ils [les « maîtres

550 — M. SCHELLEY, *Frankenstein ou le Prométhée moderne*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 94.

551 — PARIZET, « Frankenstein : un nouveau Faust ? », dans Jean-Yves Masson (dir.), *op. cit.*, 2003, p. 119.

552 — Pour le saint Augustin du Livre XIV de la *Cité de Dieu*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, pp. 1339-1374, trois formes de *libido* permettent d'atteindre la vérité, dans sa théorie de la concupiscence : la *libido sciendi* (science), la *libido sentiendi* (jouissance) et la *libido dominandi* (puissance, domination ou politique). Cela fait suite à l'évocation de la *concupiscence* dans les livres I à IX de ses *Confessions* (pp. 33-184 de l'édition citée), mais alors comme victime, et non comme théoricien. Lire à ce sujet la somme THONNARD, *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin*, Paris, Éditions Bonne Presse, 1959, et plus spécifiquement le chapitre *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, pp. 59-105.

modernes »] ont acquis des puissances nouvelles et illimitées : ils peuvent commander à la foudre céleste, imiter les tremblements de terre et faire surgir du monde invisible la vision de ses propres ombres. »⁵⁵³ Galvanisé par l'évocation de ce pouvoir appelé à rayonner sur le monde, le jeune étudiant décide de s'adonner à l'étude avec ardeur et finit, à l'issue d'un labeur acharné, par s'arroger une prérogative divine : « créer une race nouvelle ». ⁵⁵⁴

Cette inclinaison vers la démesure qui dérive d'une insatisfaction à se contenter de l'ordre de la nature, inféode l'homme à chercher à créer *vraiment* et non plus à se limiter à transformer ou à imiter, comme c'est le cas de l'art ; Frankenstein comme Faust la vivent intimement. Comme Prométhée selon Eschyle et les romantiques (Goethe, en plus des *Faust*, est l'auteur d'un poème *Prométhée*, en 1774), comme l'idéalisme et la moralisation du mythe l'intègrent et l'assimilent, cette inclinaison vers la démesure caractérise désormais la trame de la révolte contre l'ordre établi, contre un *télos* dont les conditions du pacte ne conviennent plus, répétant symboliquement l'épuisement qui jadis appela les différents affrontements entre géants, dieux et titans, et fit basculer les régimes du monde. Brûler toute sa vie et tout le sens de celle-ci dans une quête qui ne peut qu'être décevante mène l'être en proie à l'hubris à la révolte. La rétribution est trop maigre pour un coût trop important ; aussi le Titan, le chimiste, le docteur se révoltent-ils contre la divinité chargée de garantir l'ordre et la mesure. Le Faust de Goethe exprime-t-il autre chose lorsqu'il se plaint de l'inaltérable déception des résultats ?

Comment ne perd-il pas à jamais l'espérance/
Celui qui se consume en stériles travaux,
Qui creuse avidement vers un trésor immense/
Et trouve avec bonheur un nid de
vermisseaux !/ Quoi ! la voix d'un tel homme en un tel sanctuaire,
Au lieu même où
l'esprit descendit rayonner ?/ Et pourtant, cette fois, je dois te pardonner/
Ô toi, le plus chétif des enfants de la terre./ Ton appel est venu m'arracher au néant/
Qui déjà m'étreignait dans ma détresse amère/
De me sentir un nain aux pieds de ce géant !/ Oui, moi, reflet de Dieu, moi qui croyais atteindre/
Au miroir éternel de toute vérité,/ Moi qui goûtais déjà la céleste clarté/
Et que la marque humaine avait cessé d'empreindre./ Moi, plus qu'un Chérubin, dont l'orgueil indompté/
Imaginait dicter ses lois à la nature/ Et, comme Dieu, jouir en chaque créature,
Comme ce mot fatal m'a bien précipité !/ À m'égalier à toi je ne puis pas prétendre/
Et si pour t'évoquer mon pouvoir a suffi,/ Je n'ai pu retenir ce que j'avais saisi,
En cet instant divin où j'ai cru te comprendre./ Je me sentais soudain si grand et si petit/
Mais tu m'as rejeté de ta main souveraine/
Vers le chaos mouvant de l'existence humaine,
Qui donc m'enseignera ? Où trouver mon

553 — M. SCHELLEY, *op. cit.*, p. 107.

554 — PARIZET, *op. cit.*, pp. 119-120.

chemin ?/ Faut-il à notre instinct obéir en esclave ?/ Action et souffrance, hélas, sont une entrave/ Au cours de notre vie, une ombre sur demain/ Si notre esprit conçoit quelque extase profonde,/ Bientôt la pervertit en mélange étranger ;/ Dès que nous parvenons jusqu'au bien de ce monde,/ Aspirer au meilleur nous devient mensonger./ Les nobles sentiments qui créèrent la vie/ Se figent dans un lac boueux de passions./ Oubliant les essors de son aile hardie/ Jusqu'à l'éternité, l'imagination/ Sous les coups du destin peu à peu se replie./ Le souci vient nicher dans le fond de nos cœurs ;/ Il y sème en secret de cruelles douleurs/ Et trouble le repos, le plaisir, le courage ;/ Toujours un nouveau masque affuble son visage :/ C'est la femme ou l'enfant, la terre, la maison,/ Ou la flamme ou le flot, le poignard, le poison.../ Il sait sans te toucher réveiller tes alarmes/ Et ce qu'il ne prend pas reste un sujet de larmes./ Je ne suis pas un Dieu, je l'ai trop bien senti./ Je suis le vermisseau qui rampe sur la terre,
 Qui se nourrit un jour en creusant la poussière
 Et qu'un seul pas bouscule, écrase, ensevelit !⁵⁵⁵

Les pages suivantes poursuivent le même discours : Faust se retourne contre ses « vains » outils, rangements et tiroirs qui contiennent sa science. Il vient d'avoir l'un de ses premiers échanges avec Méphistophélès et le contraste lui fait réaliser la vacuité de ses propres travaux, le vide de son propre savoir et la démesure des efforts déployés pour des résultats si peu consistants. Le premier démon goethéen fait montre d'une certaine forme de délicatesse, cruelle et brutale, et c'est un personnage romantique. Nous dirions même qu'il est l'archétype chevaleresque de l'antagoniste dédaigneux. Goethe donne à son Faust bien plus que la seule hubris et nous pourrions aisément y entendre le cri de tout le désespoir de l'homme confronté à la condition humaine. Certes, l'énergie pathétique de cette plainte est tendue vers une lamentation, une déploration de n'être pas Dieu, de n'être pas même diable — de n'être qu'un vermisseau dans l'échelle des êtres célestes. Nous voyons bien comment Goethe synthétise l'élan de la démesure humaine et l'inscrit dans le cercle métaphysique d'un devenir infini, conduisant dès lors à l'insatiable désir *de* l'infini. Le désir d'aller comprendre l'inaccessible et le dissimulé anime les sociétés ésotériques. Les cultes à mystères de l'Antiquité tardive et la connaissance secrète sont les foyers d'une tradition épistémologique dans laquelle puisait le christianisme primitif. C'est la tension que Blumenberg définit comme le principe de *légitimité* du savoir, à la rencontre entre visibilité du monde et *droit* à la systématisation vers la lisibilité du monde :

Alors que Cicéron avait encore exclu des choses obscures et superflues les disciplines de la géométrie et de l'astronomie, sanctionnées par sa tradition, l'absolutisme

555 — GÖTTE, *Faust I*, dans *op. cit.*, pp. 43-44.

sotériologique moralisateur d'un Ambroise va plus loin : le dissimulé est un bien réservé à celui à qui « le dissimulé n'échappe pas ». Mais ainsi commence quelque chose d'entièrement nouveau : des pans entiers du monde des objets théoriques deviennent *illégitimes* pour l'homme et sont coordonnés à une attitude de *curiositas* que l'on range parmi les péchés, puisqu'elle veut aller au-delà de ce que la Providence de Dieu veut bien concéder.⁵⁵⁶

Cette « *curiositas* », voilà qui prépare au sens chrétien de l'hubris : une curiosité démesurée, tournée vers les connaissances qui n'ont pas à être l'apanage de la raison finie, c'est-à-dire de l'être humain. Ne nous trompons pas au sujet de ce qu'Ambroise, évêque de Milan, évoque lorsqu'il écrit que « *le dissimulé est un bien réservé à celui à qui le dissimulé n'échappe pas* » : il réduit la connaissance du dissimulé à la seule intelligence pour qui le dissimulé n'existe pas. Cette intelligence infinie qui ne connaît point de limite, bien entendu, c'est Dieu. L'homme n'a donc rien à faire dans des eaux qui lui sont volontairement dissimulées :

Déjà Sénèque avait attribué cette attitude à l'intempérance : *plus sciere velle quam sit satis, intemperantiae genus est* [il y a une sorte d'intempérance à vouloir apprendre plus que de besoin] (*Lettres à Lucilius* 88, 36). Pour une époque qui n'est plus tout à fait sûre que toute vérité – la vérité comme telle, comme fin en soi – soit bonne pour l'homme, une histoire conceptuelle de la *curiositas* serait un souhait urgent.⁵⁵⁷

Saint Ambroise (IV^e siècle) est l'un des quatre Pères de l'Église latine, ou d'Occident. Au Moyen Âge et tout au long du Moyen Âge, nous pourrions parler d'une *actualisation* du rapport au savoir et des arguments antiques par la nouvelle alliance, le christianisme. Cette distinction ambrosienne entre ce qui est accessible et ce qui est dissimulé (sous entendu *créé comme tel*) est nouvelle et semble préfigurer l'intelligibilité (théologique) du monde selon une hiérarchie très claire : la raison finie doit rester dans les limites du créé.

On souligne l'insuffisance de ce qui se situe au-delà de ces limites et qui en raison de son éloignement et de sa résistance à une « prise » sacrilège reçoit une sanction substantielle : ce moment a en particulier profondément et durablement fixé la position, sur le plan de la métaphysique et de la connaissance, de l'*astronomie*, de telle sorte que Copernic a moins eu affaire à une théorie du ciel traditionnelle précise qu'à sa sanction, qui n'avait ouvert le ciel à l'étude que dans la mesure où le justifiait l'*utilitas* du calcul du calendrier et des

556 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2006, p. 31, note 5.

557 — *Ibid.*, p. 31. Blumenberg a ultérieurement déployé cette histoire de la curiosité théorique dans la troisième section de *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

jours de fête qui ordonnait de se contenter de toute construction hypothétique qui répondait à cette fonction et aussi longtemps qu'elle le faisait.⁵⁵⁸

En d'autres termes, le ciel n'a pas à être l'objet d'étude hors de la démarche respectueuse de la nécessité pastorale (ici l'étude et l'ajustement des fêtes religieuses). Tout parcours hors de cette nécessité, hors de cette « *utilitas* du calcul du calendrier et des jours de fête », est le signe de la « *curiositas* », qui est déjà la faute hellénistique de l'hubris et qui prétend explorer la nature, le monde, par-delà les limites de notre perception spontanée du *créé* (le dissimulé). C'est en ce sens qu'il y a là coïncidence entre différents intérêts épistémologiques et religieux, et la rencontre entre deux types de pensée :

La coïncidence avec la réforme du calendrier était le chemin clandestin emprunté par l'intérêt théorique. C'est ainsi que le type de recherche, de spéculation et d'élaboration de la recherche, qui émerge à l'aube de la modernité, est marqué par un séjour dans la « zone interdite » et que la vérité, dans la mesure où elle n'est pas liée à l'ancienne nécessité de salut mais où elle correspond à un nouvel idéal de la destination humaine, semble encore porter la marque de la tentation, de l'aberration et du tabou.⁵⁵⁹

Or justement, à l'aube de la modernité, c'est-à-dire dans la deuxième moitié du XV^e siècle, la vérité qui n'est plus liée à la « nécessité de salut » porte le sens d'une « nouvelle destination humaine » et « porte la marque de la tentation ». Ces métamorphoses de la fonction de la vérité, ce sont les prémices de la bascule téléologique du XVI^e siècle. Qu'est-ce que la vérité ? Dans l'interstice ouvert par ce doute, le besoin du diable s'engouffre dans le genre humain en la personne du Faust du *Volksbuch* :

Comme il a été dit/ c'était le dessein du docteur Faustus/ que d'aimer/ ce qu'il ne fallait pas aimer/ il y penchait jour et nuit/ prenait les ailes de l'aigle/ voulait sonder tous les abîmes au ciel et en la terre/ sa curiosité/ indépendance et légèreté le piquait et démangeait si fort/ que bientôt il entreprit d'éprouver et mettre en œuvre de magiques *vocabula/ figurae/ characteres et coniurationes/* pour faire apparaître le diable.⁵⁶⁰

On est très loin d'un diable romantique qui ferait défiler dans sa paume une succession de figures illusoires, promettant la jeunesse, la jouissance et le savoir à un vieux savant dont les traits sont tirés

558 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2006, pp. 31-32.

559 — *Ibid.*, p. 32.

560 — *L'Histoire de Faustus*, Jean-Louis Backès (dir.), p. 40.

par une étude infructueuse ; tout au contraire. C'est la fougue et cette espèce de rage de connaître, cette passion, cette « *curiositas* » commune à Faust et à Frankenstein, qui le conduit à choisir, tout seul, de se rendre dans la forêt près de Wittenberg afin d'aller y tracer les cercles de conjuration, pour aller au-devant du *dissimulé* de la création. La tentation sature la notion d'*hubris* : l'homme est *tenté* par lui-même, par son inextinguible frustration face à l'ordre du créé, de créer à son tour ; il est *tenté* de prétendre au rang divin, d'appeler le diable ; *tenté* encore de jouir d'une vie plus longue ou d'abuser des illusions du diable pour satisfaire ses appétits ; également, *tenté* de troquer ce qui n'a pour son existence qu'une moindre valeur, son âme, extrait de l'essence divine, contre tout ce qui a pour lui une valeur infinie. C'est un motif qui revient d'ailleurs sous la plume de Thomas Mann :

On lui a de bonne heure passé trop de fantaisies et plus tard il n'y a plus eu moyen de réfréner son aspiration au monde d'en haut surestimé mystérieusement, et à « une âme immortelle ». Une âme immortelle. À quoi bon ? Quel souhait insensé ! Il est beaucoup plus apaisant de savoir qu'après la mort on sera l'écume de la mer, comme la petite y avait droit de par sa nature. Une vraie ondine aurait, sur les marches marmoréennes de son palais, séduit ce Prince à la cervelle creuse, incapable de l'apprécier, et qui sous ses yeux en épouse une autre.⁵⁶¹

Mais contrairement aux scènes néotestamentaires des évangiles synoptiques, le Faust du *Volksbuch* n'est pas un Faust tenté. C'est tout l'inverse : il est conforme à sa propre nature, prométhéenne ou caractérisée par l'*hubris*, et appelle le démon conformément à cela, pour tenter de le soumettre à ses pouvoirs. Il n'y a pas de relation de séduction entre le diable et le docteur : c'est un rapport de force et de nécessité, en conformité avec la nature de l'homme concerné. Les six occurrences majeures du mythe de Faust obéissent à ce mécanisme.

En fin de compte, l'*hubris* se caractérise au sein du mythe de Faust dans la tentation du sujet par la conscience pratique de ses propres limites, vérifiées dans son expérience. André Dabezies l'écrit avec justesse :

Tous ces désirs expriment la nature humaine, plus primitifs et plus profondément enracinés en elle que les ambiguïtés et faiblesses introduites ensuite par le péché. [Mais Dieu lui donne des élans nobles.] À côté de ces élans profonds, l'homme éprouve l'appel bien plus immédiat de multiples désirs dont la satisfaction est à sa portée : plaisir ou sécurité, richesse et pouvoir, prestige et domination, autant de « divertissements » (si vite

561 — MANN, *op. cit.*, p. 412.

monnayables et palpables !) qui risquent d'éloigner des désirs essentiels. L'homme reste ouvert aux désirs infinis, c'est sa vocation (Paracelse voulait la connaissance pour mieux soigner les hommes), mais il reste aussi accessible et exposé aux désirs les plus divers, les plus immédiats, voire les plus égocentriques : il faut choisir et rechoisir sans cesse !⁵⁶²

Que ces hypothèses soient ou non les solutions pour jeter sur ce visage diabolique un jour nouveau n'est pas exactement ce qui nous préoccupe dans cette réflexion. Il y a manifestement une activité du sujet dans l'économie cosmo-téléologique qui ne dépend pas seulement du principe d'ambivalence, mais aussi de cette volonté d'ajuster son vouloir à son pouvoir, et le peu de scrupule qui peut l'empêcher d'y parvenir, même si c'est de manière illusoire. Nature, vouloir et pouvoir sont trois points de l'être qui constituent le dynamisme de son activité philosophique, et l'hubris permet de violer l'équilibre des questions kantienne⁵⁶³ selon lesquelles l'homme peut interroger la métaphysique :

Le domaine de la philosophie en ce sens cosmopolite se ramène aux questions suivantes :

- 1) Que puis-je savoir ?
- 2) Que dois-je faire ?
- 3) Que m'est-il permis d'espérer ?
- 4) Qu'est-ce que l'Homme ?

À la première question répond la métaphysique, à la seconde la morale, à la troisième la religion, à la quatrième l'anthropologie. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière. (*Logik*, A.K. IX, 24-25)⁵⁶⁴

L'hubris met donc toute la structure du rapport de l'homme à la connaissance en mouvement, mobilise toutes les capacités de l'épistémologie, pour atteindre à une visée de la réponse anthropologique, ou ontologique : « Qu'est-ce que l'Homme ? » et, dans notre cas, « Qu'est-ce que l'homme faustien ? »

562 — DABEZIES, « Faust et ses désirs : un essai de lecture théologique du *Volksbuch* de 1587 », dans Jean-Yves Masson (dir.), *op. cit.*, 2003, pp. 26-27.

563 — Ces questions « kantienne » sont extensible à toute philosophie, et elles firent l'objet d'un tournant décisif dans l'histoire moderne de la philosophie puisque sa synthèse (« Qu'est-ce que l'homme ? ») occupa le très fameux « débat de Davos » en 1929 et opposa Ernst Cassirer à Martin Heidegger, arbitré par Rudolf Carnap, membre du cercle des positivistes de Vienne. Wolfram Eilenberger choisit d'ailleurs d'étudier quatre des figures majeures de la philosophie moderne dans son ouvrage *Time of the magicians*, tous au tranchant de cette question, même si Benjamin et Wittgenstein n'étaient pas présents. On pourra lire l'excellent FRIEDMAN, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000, qui expose l'événement. Bien des commentateurs tendent à faire du colloque de Davos de 1929 la pierre angulaire ou le point de schisme d'où partent deux des grandes traditions philosophiques contemporaines, continentale d'une part et anglo-saxonne d'autre part.

564 — Cité par CAPELLÈRES, « Présentation » de Ernst Cassirer, *L'idée de l'Histoire*, Paris, Cerf, 1988, p. XII.

3. Le Libre-arbitre

Dépendante de l'absence de tentation, la question du libre-arbitre ne se pose pas non plus dans le *Volksbuch*. Le personnage de Faustus est déterminé à suivre les voies de la connaissance qui le font passer par un appel au diable. Tout au plus assiste-t-on de la part du narrateur à une sorte d'entreprise de recherche en responsabilité, afin de faire porter l'entière responsabilité morale de la damnation sur les seules épaules de Faustus. Élevé par un riche cousin, Faustus se perdit lui-même, sans doute emporté par sa nature excessive à la curiosité démesurée :

Ce pour quoi il nous faut décharger de tout blâme/ ses parents et amis/ qui auraient aimé le voir en meilleur chemin/ comme le souhaitent les parents pieux/ et comme ils y sont tous disposés/ Et il ne faut pas les mêler à cette histoire. D'ailleurs les parents de cet enfant impie n'ont ni vu ni éprouvé ses abominations. Car il est constant/ que les parents du docteur Faustus (comme on le sait bien à Wittenberg) se sont fort réjouis/ de ce que leur cousin le prenne pour fils/ et comme ils remarquaient en lui merveilleux *ingenium et memoria*/ il s'est ensuivi pour eux grandes inquiétudes/ comme Job/ au chapitre 1 a été en souci de ses enfants/ qui pouvaient pécher contre le SEIGNEUR. On voit souvent des enfants impies/ dévoyés. Comme en témoignent Caïn/ Genèse.4. Ruben/ Genèse 49. Absalon/ 2. Rois 15 & 18. Il le faut rappeler/ car il y en a eu plusieurs/ qui imputent à ses parents fautes et graves errements/ et je les veux décharger/ car ce sont fantaisies honteuses/ comme si Faustus avait été instruit à mal faire dès la mamelle/ et l'on dit mille choses/ c'est à savoir/ qu'ils lui auraient laissé tout faire dès son enfance/ qu'ils ne l'ont point tenu strictement à l'étude/ c'est là mal à propos noircir ses parents. Item/ quand les amis avaient vu/ combien il avait l'esprit prompt/ et qu'était petit son penchant pour la théologie/ et qu'il était partout dit et publié/ qu'il se mêlait de magie/ ils l'auraient dû avertir et détourner. Tout cela n'est que rêveries/ et il ne faut pas noircir ces gens/ qui n'ont commis nulle faute.⁵⁶⁵

Une fois encore, nous allons dégager différentes informations de cet extrait du *Volksbuch*. Tout d'abord, la confrontation de plain-pied avec les textes de l'Ancien Testament est frappante. L'histoire de Faustus, l'histoire au sens de sa généalogie, est sans détour comparée à celle de Job, celle de Caïn, etc. La prétention théologique du texte en sort extrêmement fortifiée et ni Job ni Caïn ne furent confrontés à une quelconque possibilité de la liberté de leur jugement. Job est accablé sans justification, et Caïn obéit à une pulsion. Sur le plan rhétorique, le *Volksbuch* prend *caution* dans ou

565 — *L'Histoire de Faustus*, Jean-Louis Backès (dir.), p. 38-39.

sur un texte considéré par l'assistance visée comme canonique, afin d'établir le milieu consensuel du pacte de lecture. Voilà ce qui nous paraît remarquable : il n'est fait mention que de l'Ancien Testament. Certes, l'Ancien Testament est plus favorable aux interactions directes entre Dieu, le Mal et les hommes, mais l'exemple s'appuie surtout sur une succession de textes dans lesquels le Mal est prépondérant. La Genèse avec le premier meurtre de l'humanité, le *Livre de Job*, bien sûr, le deuxième *Livre de Samuel*, avec le personnage biblique d'Absalom, troisième fils de David, roi d'Israël, qui fait assassiner le violeur de sa sœur, etc. L'inscription est donc affiliée à des structures de causalité brute, sans altération possible par le jugement d'un sujet, et l'accent n'est pas mis sur la liberté, par exemple, avec une évocation de Jésus au désert, ou du chemin de Damas de Saul devenant Paul⁵⁶⁶.

Il en va de même pour le premier Faust de Goethe dont la conscience désespère des limites de la condition intellectuelle de l'homme, et le jette pratiquement dans les bras du diable. Le savant invective ensemble philosophie, médecine et droit, et leur reproche leur infécondité⁵⁶⁷ avant d'en appeler à « l'Esprit ». Faust s'adresse à lui en des termes qui ne laissent pas douter de la prédisposition du docteur. Il se déclare le « semblable » du démon : « *Spectre pétri de flammes, es-tu si redoutable ? Oui, c'est moi. Je suis Faust et je suis ton semblable !* »⁵⁶⁸ En un sens, le Faust de Goethe revendique d'être damné avant même d'avoir conclu le moindre pacte : car c'est sa nature qui le destine à suivre le chemin du démon ; nature démoniaque, nature qui ne suppose pas qu'il fût libre de décider de se soumettre à l'ordre cosmique, lui intimant les limites de sa place d'homme. Sa nature, enfin, qui justifie qu'il ne disposât pas d'un libre-arbitre.

Le Faust de Boulgakov est singulier puisque l'écrivain russe fait un usage très personnel du réseau mythique de Faust. Si le Maître est bien le personnage central du roman, il nous paraît pertinent de supposer que le véritable « Faust », c'est-à-dire le personnage qui conclut le pacte, qui se déplace dans la géographie et les événements qui constituent la démonologie du roman dans la trame référentielle du mythe, n'est pas le Maître mais sa compagne, Marguerite. Elle fait plusieurs fois face au diable, Woland, ou à son cortège, et répète son engagement à satisfaire les requêtes de Woland pour la protection et le bonheur du Maître, et surtout pour l'immortalité de son œuvre. À bien des égards et très trivialement, le Maître est déjà mort lorsque nous suivons son récit mais seuls l'intercession de Marguerite et l'intérêt de Woland pour sa participation au « grand bal de Satan » permettent aux deux amants de rejoindre les personnages du roman du Maître dans une maison

566 — Pour plus à ce sujet, voir *Actes des Apôtres*, et plus spécifiquement Ac 9, TOB, pp. 2375-2377.

567 — GÖTTE, *Faust I*, op. cit., p. 35.

568 — *Ibid.*, p. 39.

immortelle, à laquelle ne peuvent accéder que les élus « *au-delà d'un pont de lune* »⁵⁶⁹. D'ailleurs, les corps inanimés (morts) du Maître et Marguerite sont retrouvés dans Moscou et il semble bien que Woland ne sauve que leurs âmes. Lorsqu'elle accepte de rendre le service qui leur obtiendra le salut, Marguerite exprime combien la société moscovite, le contexte politique, la faiblesse du Maître même, tout cela ne lui laisse aucun choix. Azazello, l'un des familiers de Woland, vient négocier auprès de Marguerite qu'elle le suive chez Woland où celui-ci l'attend. Marguerite pense que le Maître a été déporté, voire qu'il est mort, car elle est sans nouvelles de lui depuis six mois :

« – Qu'est-ce donc que cet étranger ? » Dans son émoi, Marguerite avait crié si fort que des gens qui passaient près du banc se retournèrent sur elle. « Et quel intérêt y a-t-il pour moi à aller chez lui ? » Azazello se pencha vers elle et chuchota d'un ton lourd de sous-entendus : « Pour ça, l'intérêt est énorme... Vous en profiterez pour... — Quoi ? » s'exclama Marguerite dont les yeux s'arrondirent de stupeur. « Si je vous comprends bien, vous me laissez entendre que là-bas je pourrai avoir de ses nouvelles ? » Azazello hocha la tête sans mot dire. « J'y vais ! » s'écria Marguerite avec force en saisissant le bras d'Azazello. « Je vais où vous voudrez ! » [...] « – Dans ce cas, veuillez prendre ceci. » Et Azazello tira de sa poche une petite boîte ronde en or qu'il tendit à Marguerite. [...] Marguerite prit le temps de réfléchir avant de répondre : « C'est compris. Cet objet est en or pur, si j'en juge par son poids. Eh bien soit, je me rends parfaitement compte qu'on est en train de m'acheter et de m'entraîner dans une sombre histoire pour laquelle j'aurai à payer très cher. – Qu'est-ce à dire ? Siffla presque Azazello, vous recommencez ?... – Non, attendez ! – Rendez-moi la crème ! » Marguerite serra plus fort la boîte dans sa main et reprit : « Non, attendez... Je sais où je mets les pieds. Mais je joue mon va-tout à cause de lui, parce que je n'ai plus aucune espérance au monde. Je veux pourtant vous dire : honte à vous si vous me menez à ma perte ! Oui, honte à vous ! Je me perds par amour ! » Et Marguerite, en se frappant la poitrine, leva les yeux vers le soleil. « Rendez-la moi ! cria Azazello avec colère, rendez-la moi, et au diable toute cette histoire ! Qu'il vous envoie Béhémoth ! – Oh non ! » s'écria Marguerite à la grande stupéfaction des passants. « Je suis d'accord sur tout, d'accord pour me prêter à cette comédie de me frotter avec votre onguent, d'accord pour aller au diable vauvert ! Je ne vous la rendrai pas ! »⁵⁷⁰

Le passage est très clair et Marguerite l'exprime elle-même : elle n'a pas le choix. Elle accepte de « payer très cher » afin de pouvoir revoir le Maître. Le mélange entre l'espérance infinie, qui conduit l'héroïne à accepter cette sorte de premier pacte, et son aveu d'une « *vie sans espérance* »

570 — BOULGAKOV, *op. cit.*, pp. 630-631.

nous inclinent à lui refuser tout libre-arbitre : sa nature, son amour pour le Maître, son inquiétude pour lui et sa disparition concourent comme autant de raisons qui ne lui laissent pas le choix. Notons que le mot « diable » n'est pas du tout courant dans le texte du *Maître et Marguerite* et sa présence à deux reprises dans un passage si concentré nous indique peut-être son importance et sa place dans le réseau signifiant du mythe de Faust.

4. Le pacte

Le thème du pacte à proprement parler avec le diable est évidemment un thème de société avant de devenir un motif théologique, résidu d'une inquiétude institutionnelle profonde de l'Église médiévale tardive, puis un signe esthétique fort de la littérature et de la fiction de la démonologie. Sur le modèle d'un pari, d'abord, le diable peut se faire l'allié idéal :

Quand la foi hésite, comment ne pas être tenté de se tourner vers cette puissance qui promet tout et ne demande – d'abord – presque rien ? Depuis un millénaire, le rêve d'un pacte avec le diable résiste au raisonnement et au bon sens chrétiens ; ce siècle ne l'a pas inventé, mais il en multiplie les exemples et les variantes, depuis le récit de *La petite Marie de Nimègue*, en 1509, jusqu'à tous ceux qu'avoueront des milliers de femmes (ou d'hommes), comme emportées dans l'irrésistible affolement collectif où les foules entraînent, souvent malgré elles, même les autorités constituées.⁵⁷¹

Notre perception du pacte est intimement liée à cet « affolement » qui « commence vers 1550 ou 1560 et se prolongera un peu partout, jusqu'aux Sorcières de Salem, à Boston en 1696, et jusqu'au début du XVIII^e siècle, en Écosse, en Allemagne ou en Suisse »⁵⁷². Depuis les résultats de la consultation de 1320, la perception du démoniaque a intégré la visibilité du monde, et le sorcier ou la sorcière sont considérés comme des portes d'entrée du démoniaque sur le plan terrestre. Tant et si bien que la lisibilité du monde s'est pliée à la nécessité d'intégrer le caractère théorique de leur possibilité, accréditant le concept de réalité favorable au démon. Le pacte avec le diable, donc, s'il s'orne de représentations fécondes et fascine l'imaginaire chrétien occidental, véhicule surtout avec lui des craintes et des horreurs certaines, sur le plan symbolique comme sur le plan esthétique⁵⁷³.

571 — DABEZIES, 2015, *op. cit.*, p. 22.

572 — *Ibid.*, p. 23.

573 — Rappelons que le symbolique est le régime de la répétition de la signification libérée de l'acte et de l'effroi ; l'esthétique est le régime de la répétition structurelle des conditions du même, indifféremment du détail psychologique, comme le reliquat d'une forme dont la justification serait « oubliée ». C'est ou ce serait une affaire d'intensité de l'usage de la valence.

N'oublions pas que l'état de la médecine n'était pas le nôtre, que le rapport à l'éclairage n'avait rien à voir avec notre tout électrique, que les grandes forêts d'Europe étaient propices aux projections horribles, aux fantômes, aux peurs que tout un chacun partageait, adultes et savants y compris. Le monde était alors beaucoup plus propice à porter dans ses flancs les fantômes les plus brutaux et le démon était presque constitué, par eux, d'une forme tout à fait concrète. Nous avons déjà évoqué les grandes lignes de la consultation de Jean XXII mais il nous faut nous pencher plus précisément sur la protection du sacrement.

L'une des contributions de la commission donna un sens nouveau et fort au rite satanique pensé comme l'analogie et l'opposé au sacrement divin, institution centrale de la religion chrétienne : par le sacrement, Dieu accorde aux fidèles sa grâce efficace au cours de rites institués par l'Église. La théologie du XII^e siècle avait formalisé le septénaire des sacrements, mais les deux principaux sacrements demeuraient le baptême et l'eucharistie, qui étaient précisément les sacrements utilisés et détournés par les adorateurs de Satan.⁵⁷⁴

Établir l'efficacité des rites sataniques nous intéresse moins que l'étude de la force symbolique qui leur est attribuée et qui, d'après Boureau, est édiflée en reflet, à la fois identique et inverse, des rites chrétiens : le baptême et l'eucharistie. Cette force symbolique fonctionne comme support de réseaux signifiants qui participent au premier chef à la lisibilité du monde. La démonologie fonctionnait comme une hyperstructure parfaitement logique participant du cosmos, rationnelle et même scientifique. On assiste à l'émergence d'une antithéologie construite à la fois dans l'emprunt et l'appropriation, qui reproduit les symboles des étapes sacramentelles chrétiennes. Le satanisme peut s'ériger en contre-théologie et revendiquer l'épistémologie d'une nouvelle « vérité », instituant de fait une altérité au dogme chrétien, à l'intérieur même du dogme chrétien, et qui use de ses codes mais se pense à partir et vers l'extérieur du cadre rituel. C'est au titre de véritable *portail* d'une autre possibilité cosmogonique que le pacte avec le diable, et par extension toute magie, manie une réalité menaçante. Le magicien, le sorcier ou, plus tard, l'alchimiste, sont les premiers éléments d'une armée qui n'obéirait pas ou plus à l'ordre du *créé* :

Bien avant cette enquête et même avant le pontificat de Jean XXII, en 1308, Enrico del Carretto avait rédigé des statuts synodaux pour sa cité. Or le chapitre 43 de ce texte porte sur l'interdiction des incantations : toute « personne se livrant aux maléfices, aux incantations, à la divination » serait excommuniée. Le bref article indique les visées de ces incantations ; il s'agissait de provoquer des avortements ou la stérilité, ou encore

574 — BOUREAU, *op. cit.*, 2004, p. 61.

l'impuissance conjugale. Certes, cette interdiction est assez banale, mais un détail montre que l'évêque croyait fermement en la puissance effective de l'incantation : à la fin de son article, il statuait que des poursuites seraient exercées « à moins que l'incantation ne soit faite avec des paroles divines ou médicinales pour la libération des malades ». Les incantations liturgiques (l'exorcisme) et médicales (les charmes) étaient légitimes et comparables dans leur mode d'action.⁵⁷⁵

La pratique incantatoire, ou magie, est certes un geste doué de pouvoir et elle appartient pour l'évêque à l'ordre de la nature, mais c'est la question de la visée qui change tout. Cela nous rappelle clairement la menace sourde de l'avertissement qui introduit le récit du *Volksbuch*. Par quoi Faust se damne-t-il concrètement, et comment ? C'est-à-dire : quels sont les gestes rituels et à quelle fin ?

Il s'en vint donc en profonde forêt/ qui est près de Wittenberg/ et dite de Spesser Wald/ à ce que disent plusieurs/ et comme il l'a reconnu après. En cette forêt sur le soir à la croisée de quatre chemins il fit avec une baguette plusieurs cercles/ puis deux autres/ de sorte que les deux cercles soient placés au-dessus des grands cercles et les recourent./ Il conjura le diable dans la nuit/ entre neuf et dix heures. Et sans doute le diable s'est ri dans sa barbe/ et a montré à Faust son derrière/ en pensant : Allons/je vais te rafraîchir le cœur et la cervelle/ te faire asseoir sur le banc aux crétins/ pour que me revienne non seulement ton corps/ mais encore ton âme/ et tu seras à ma convenance/ et si je ne viens pas j'enverrai un messager/ ce qui fut fait/ et le diable a merveilleusement fait tourner Faustus en bourrique et l'a mené par le nez.⁵⁷⁶

Cette description se poursuit tout au long de la page suivante, avec fracas, apparitions (illusoires ou non) de petits diables de toute part dans la forêt, multitude chaotique jusqu'à ce que Faustus use d'une citation de l'*Épître aux Éphésiens*, « fier de soumettre le diable à son vouloir »⁵⁷⁷. Notons que la narration se détache de la focalisation sur Faustus et que la moitié de l'énoncé est modalisé par un « sans doute » qui met la réalité des faits à distance. Autrement dit l'auteur ne se mêle de statuer théologiquement ni sur la véracité des faits ni sur l'importance donnée à un tel conjurateur par le diable lui-même. En outre, la description du symbole conjurateur est suffisamment précise pour paraître sérieuse mais on se demande si elle est suffisante pour compléter le rituel ; autrement dit, le détail de l'incantation ne paraît pas être livré. Le démon apparaît alors et, cette fois, le détail du mode d'emploi (« conjura par son maître ») est plus clair :

575 — *Ibid.*, p. 66.

576 — *L'Histoire de Faustus*, Jean-Louis Backès (dir.), pp. 40-41.

577 — *Ibid.*, p. 41.

Il conjura donc cette étoile une première : une seconde : et une troisième fois/ sur quoi jaillit un jet de flamme haut comme un homme/ qui retomba/ et laissa paraître six petites lumières/ qui montaient et descendaient/ jusqu'à ce que se forme et se dessine la figure d'un homme de feu/ qui tourna autour du cercle pendant un quart d'heure. Bientôt la figure se changea en celle d'un moine gris/ qui parlant à Faustus/ lui demanda/ ce qu'il voulait. La volonté du docteur Faustus/ était que l'autre apparaisse chez lui le lendemain à minuit/ ce que le diable quelque temps refusa. Mais le docteur Faustus le conjura par son maître/ d'accomplir et mettre en œuvre sa volonté. Ce que le démon finalement lui donna et accorda.⁵⁷⁸

Faustus s'acharne manifestement à conjurer le démon et à entrer en commerce avec lui et celui-ci résiste autant qu'il peut, se soustrayant dialectiquement autant que possible. Le démon se revendique d'une nature créée différente de Faustus puisque celui-ci, quoique saisi par l'hubris, est une créature de Dieu. Le démon ne se précipite pas sur l'occasion et, même, il se refuse d'abord — bien loin de toute idée d'une « tentation », et Faustus doit même sommer le démon d'apparaître une deuxième fois⁵⁷⁹. Le premier Goethe dote d'ailleurs son diable d'une réticence semblable, et c'est parce que Faust connaît les signes à faire que l'esprit est définitivement forcé de lier le pacte, d'abord sous la forme d'un chien⁵⁸⁰. Le jeu de l'identification et des règles du pacte sont détaillés dans les pages suivantes, d'abord en présence de Wagner, le familier de Faust, puis face au magicien, seul dans son cabinet⁵⁸¹ où Faust doit autoriser trois fois Méphistophélès à entrer, puisqu'il est dit que « *le sang est liqueur toute particulière* » (p. 81). Regardons les termes « exacts » de ce pacte dans le *Volksbuch*, édictés par Faustus lui-même, dont le démon va se défendre en présentant sa hiérarchie dans l'ordre cosmogonique :

Le docteur Faustus reprit ses sortilèges/ le conjura de nouveau/ et imposa au démon certains articles :

- I. D'abord/ qu'il lui devait obéissance et soumission/ en tout ce qu'il demanderait/ ordonnerait ou indiquerait/ pendant la vie de Faustus et jusqu'à la mort.
- II. Ensuite qu'il ne lui tairait rien/ de ce sur quoi il serait interrogé.
- III. Aussi qu'il ne répondrait pas aux questions par des mensonges.

578 — *Ibid.*

579 — Voir *ibid.*, p. 43.

580 — Voir Goethe, *Faust I, op. cit.*, pp. 59-61.

581 — *Ibid.*, pp. 74-92.

Là-dessus le diable se récusait/ et ne voulut rien accorder/ donnant pour raison/ qu'il n'avait pas de pouvoir absolu/ sinon pour autant que son maître/ qui avait sur lui juridiction/ le lui accordait/ et il dit : Cher Faustus/ accéder à tes exigences/ n'est pas en mon pouvoir et choix/ mais en ceux du Dieu des Enfers. Le docteur Faustus lui répondit : Dois-je comprendre/ que tu n'es pas assez puissant ? Le démon dit : Tu as compris. Faustus reprit : Dis-m'en/ mon cher/ la raison. Il te faut savoir/ Faustus/ dit le démon/ qu'il y a chez nous un ordre et une hiérarchie/ que nous avons des régents et des gouverneurs/ et des serviteurs/ dont je suis/ et notre empire est nommé Légion. Et bien que Lucifer le réprouvé ait causé sa propre chute par ambition et orgueil/ il a établi une légion où servent de nombreux diables/ et nous l'appelons Prince de l'Orient. Il y a aussi une seigneurie au Midi/ une au Septentrion/ une à l'Occident/ et cependant que Lucifer/ l'ange déchu/ exerce sa maîtrise et royauté jusque sous le ciel/ nous devons changer de visage/ et nous rendre chez les hommes/ afin de nous soumettre à eux. Car l'homme ne pourrait avec toute sa puissance et tout son art se soumettre Lucifer/ sinon quand Lucifer envoie un démon/ tel que moi.⁵⁸²

Beaucoup de choses nous arrêtent ici. D'abord, le diable *se défend d'obéir*. Il témoigne d'une hiérarchie des puissances à l'intérieur d'un règne infernal auquel il appartient et il renvoie directement au témoignage de l'apocalypse : « *mon nom est Légion* »⁵⁸³. L'obséquiosité du démon (ou du diable, au sens générique) fortifie le rapport de soumission ; puis l'évocation d'une majesté, le « Prince de l'Orient » vient très vite qui, s'il est bien celui par lequel vint la Chute, n'est pas la seule des majestés infernales. Rappelant l'organisation zodiacale et/ou l'organisation des armées médiévales, le diable fait le récit de degrés de puissance auxquels l'homme, même le plus docte et le plus fougueux, ne peut prétendre. Lorsque le démon mentionne la damnation à venir de Faustus, celui-ci s'effarouche et prend peur. Il faut dire que les différentes issues du pacte au travers des âges de Faust sont toutes funestes — exceptions faites de Goethe et de Boulgakov. La plus explicite, non loin de celle du *Volksbuch* est sans doute celle de Klinger. Faust, après avoir dépensé lui-même son propre enfant, renie sa soumission, pourtant inhérente au pacte, revendique son lien à l'Enfer et se donne au désespoir dans un seul discours pathétique :

« La mesure de ma désolation est pleine, brise le récipient qui ne peut plus la contenir ; mais j'ai encore assez de courage pour défendre devant toi ma vie, car je ne veux pas mourir comme l'esclave qui s'effondre sans résistance sous la violence de son maître. Présente-toi à mes yeux sous l'apparence qu'il te plaira, je lutterai avec toi. C'est au nom

582 — *Ibid.*, pp. 42-43.

583 — Mc 5,8-9, TOB, p. 2179, épisode correspondant à Mt 8,28-34 et Lc 8,26-39.

de la liberté, de l'indépendance que j'ai tiré de l'Enfer, au bord de l'Enfer, je veux me battre pour elles, au bord de ce terrible séjour je veux encore faire l'usage de ma force, et éprouver que je t'ai jadis vu enchaîné à mon cercle magique et que je t'ai menacé du fouet. Ce que tu vois dans mes yeux sont des larmes d'endurcissement, des larmes d'un furieux refus — Diable, ce n'est pas toi, c'est mon propre cœur qui triomphe de moi ! »⁵⁸⁴

Nous identifions là les principes romantiques issus des Lumières, tels que l'autonomie du sujet, l'indépendance et la liberté, ainsi que le rappel des conditions du pacte et de l'exploit primordial de Faust (soumettre Léviathan à sa volonté). Ironique, quand on peut lire dans son propre épilogue, un extrait d'une harangue de l'auteur lui-même qui est très proche de ce discours final, avec d'impuissance et de rage mêlées :

Aux philosophes, je souhaite qu'ils puissent vaincre leur plus grand adversaire, *Kant* destiné à tout broyer, afin que leurs chairs puissent pour toujours et éternellement retentir d'absurdités métaphysiques. Aux princes, plus de sévérité et plus de cet art de pressurer et de piller systématiquement les sujets. Aux hommes allemands la haine la plus féroce de la liberté, le plus tendre amour de l'esclavage et aux femmes allemandes — qu'elles mettent au monde avec le même plaisir que celui avec lequel, dit-on, elles conçoivent. Temps heureux et magnifiques ! Ainsi nos nobles princes, nos gracieux archevêques, nos abbés passés princes, nos comtes d'Empire si bien nés, nos barons, chevaliers. et les pieux monastères de notre patrie ne manqueront de la sorte pas d'outils dont ils pourront abuser, de soldats à utiliser comme monnaie d'échange, d'éponges à presser et de sujets à pressurer.⁵⁸⁵

Nous trouverions que trop difficilement plus grande exactitude dans la coïncidence des positions entre le discours d'un Faust et l'identification directe à son auteur — là encore, à l'exception de Boulgakov, sans doute, mais dans une posture inverse et moins héroïque que pathétique qui fuit la réalité par le rêve. La fin *concrète* du Faust de Klinger est donc très crue, et précédée d'une apparition du diable appelé Léviathan plutôt spectaculaire :

Il se dressait, forme gigantesque devant lui. Ses yeux lançaient des éclats de braise comme des nuages d'orage prêts à éclater, sur lesquels le soleil couchant se reflète. Sa respiration au halètement du lion en colère. Le sol geignait sous ses pieds d'airain, la tempête secouait sa chevelure flottante qui tourbillonnait autour de sa tête, comme la traînée autour de la comète menaçante. Faust était couché devant lui comme le verre de

584 — KLINGER, *op. cit.*, p. 254.

585 — *Ibid.*, p. 265.

terre, la terrible vision avait frappé ses sens de paralysie et brisé toute la vigueur de son esprit. Puis Léviathan s'empara de lui avec un rire sardonique qui fusa à la surface de la terre, le lacéra, lui qui tremblait, comme le garçon plein d'entrain démembrer une mouche, en dispersa avec dégoût et répugnance le tronc et les membres sanguinolents et, tenant l'âme de celui-ci, s'en alla en Enfer.⁵⁸⁶

Les choses vont vite et il suffit d'une phrase pour décrire le processus subi par le corps de Faust. Le Faust du *Volksbuch* cherche à se défaire de son engagement pour se sauver de l'après-vie aux Enfers⁵⁸⁷, mais le diable change tout à coup de ton et entonne une ritournelle :

Le docteur Faustus prit peur/ et dit : Je ne veux pas être damné/ à cause de toi. Le démon répondit :

Tant pis pour toi/ rien n'y fera/
Rien n'y fera/ tu marcheras/
On te tient bien/ d'accord ou pas/
Sans pitié/ on t'emportera.
Ton cœur désespéré
T'a égaré.

Là-dessus le docteur Faustus lui dit : Que le feu de Saint-Antoine t'arde/ ôte-toi d'ici. Mais quand le démon voulut sortir/ le docteur Faustus fut incontinent repris par ses doutes/ et il le conjura de revenir sur le soir/ et d'écouter/ ce qu'il aurait encore à lui dire. Le démon accepta/ et disparut. On voit bien ici le cœur et la pensée de l'impie Faustus/ lorsque le diable/ comme on dit/ lui représenta le sort de Judas/ c'est-à-dire lui fit entendre qu'il finirait en enfer/ et l'autre pourtant s'endurcit dans son opiniâtreté.⁵⁸⁸

Il faut donc une troisième conjuration pour que le sort de Faustus soit définitivement scellé — et nous l'avons évoqué, dans les illustrations du « Faust primitif » : le sort de Faust *est* scellé. Nulle échappatoire possible, mais l'espérance est de même nature que la volonté dans l'homme : infinie. En outre, cette « opiniâtreté » de Faust témoigne de l'insuffisance qui caractérise désormais la peur de l'enfer pour détourner les pécheurs du choix libre de la damnation. En effet, Faustus ne semble pas hésiter à se damner pour obtenir les objets de sa jouissance. Il insiste même trois fois pour se soumettre au diable. Cette triple conjuration renvoie aux attributs du dieu antique Hermès, et donc à l'*hermétisme*, mais engendra aussi une postérité féconde. Cristallisant la forme mythique de la figure, Baudelaire parle au XIX^e siècle d'un « Satan Trismégiste » : « *Trismégiste : trois fois grand,*

586 — *Ibid.*, pp. 254-255.

587 — Voir *L'Histoire de Faustus*, Jean-Louis Backès (dir.), p. 43.

588 — *Ibid.*, p. 43-44.

c'est-à-dire très grand. L'épithète est normalement celle d'Hermès, pris comme maître de la magie et des sciences occultes, à qui l'on attribue un traité de l'époque alexandrine, le Poimandrès (le Pasteur). »⁵⁸⁹ L'acte du pacte du Faust de Mann est en revanche en lui-même extrêmement rapide, voire même presque passé sous ellipse. Adrian demande à une prostituée qu'il aime manifestement, mais qui le met en garde contre le fait qu'elle soit syphilitique, de consommer l'étreinte amoureuse :

Quelle perversité, quel défi à Dieu, quel appétit de connaître le châtement dans le péché, enfin, quel désir profond et secret de conception démoniaque, d'une transformation chimique de sa nature, susceptible de provoquer la mort, se déclencha pour que l'averti négligeât l'avertissement et voulût à toute force posséder cette chair ?⁵⁹⁰

Bien sûr, cela ne suffit pas, il faut que le diable en personne nomme l'action contractuelle de ce lien par la contamination, et s'approprie même la rencontre. Contrairement au *Volksbuch*, c'est ici le diable qui a toute latitude et dicte les conditions, ou du moins, les énumère :

Adonc, nous avons diligemment agencé un traquenard pour que tu te jettes dans nos bras, je veux dire, dans ceux de mes infiniment petits, de l'Esmeralda, pour te faire acquérir l'illumination, l'*aphrodisiacum* du cerveau que réclamait si désespérément ton corps, ton âme et ton intellect. Entre nous point n'est besoin d'un carrefour en croix dans la forêt Spessart et d'un cercle enchanté. Nous avons conclu un pacte et une affaire — tu l'as sigillé de ton sang, t'es engagé envers nous et as reçu notre baptême — ma présence visite a pour seul objet la confirmation. Tu as obtenu de nous du temps, une période de génie, un temps fructueux, vingt-quatre ans *ab dato recessi*, nous te les assignons pour parvenir à ton but. Une fois achevés et écoulés, quand se sera déroulé l'imprévisible — et une telle période est aussi une éternité — tu seras emporté. En foi de quoi nous t'obéirons d'ici là en tout avecque soumission et l'enfer te servira si seulement tu renonces à tous ceux-là qui vivent, à toutes les milices célestes et à tous les humains, car il en doit aller ainsi.⁵⁹¹

Il y a donc bien la redondance du diable comme ennemi du genre humain et de Dieu, c'est-à-dire comme ennemi de l'Alliance, et l'énonciation du pacte joue avec la totalité des structures signifiantes pré-élaborées, pour ramasser un nouveau processus d'homogénéisation. Il en va de même lors du discours d'adieu mais sur un registre héroïque et digne, cette fois. Le discours d'adieu

589 — PICHOS, dans Charles Baudelaire, *Œuvres Complètes*, t. I, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1975, p. 831, note 2. Voir Baudelaire, « Au lecteur », v. 9, *ibid.*, p. 5 : « *Sur l'oreiller du mal c'est Satan Trismégiste* ».

590 — MANN, *op. cit.*, p. 191.

591 — *Ibid.*, p. 303.

nous paraît toujours jouer comme pendant du pacte, au sens où c'est par lui que le personnage de Faust se retourne une dernière fois vers l'humanité avant d'être englouti par les Enfers. Chez Thomas Mann, ce discours se tient en ancien-allemand et ne cesse d'alterner entre repentance et haine du genre humain, c'est-à-dire déjà démon mais encore humain :

Et maintenant, je vous adresse une prière amicale et chrestienne, c'est de ne point prendre en mauvaise part mon dire et de le comprendre pour le mieux, car j'ay le vray désir de vous faire une confession plénière, à vous bons et innocents encore que point sans péchés, mais auteurs de péchés véniels et tolérables, ce pourquoi je vous méprise cordialement et vous envie avecque ferveur ; une confession d'humain à humain, maintenant que le sablier est sous mes yeux et que je doicts m'attendre à ce que, sitôt le dernier grain passé le goulot, il vienne me quérir, celuy avecque qui j'ay conclu un pacte si onéreux de contresigné de mon sang, m'engageant à estre éternellement son lige, corps et âme, et à tomber entre ses mains et sa puissance quand seroit tari le sablier et écoulé le temps, qui est sa marchandise.⁵⁹²

Le décompte du temps rappelle le décompte chez Marlowe où Faust tient le compte des heures qui lui restent avant que n'entrent les démons. Avant que celui-ci ne soit emporté, le Faustus du *Vokbuch* tente bien de racheter son âme ou, sans aller jusqu'à parler d'une telle tentative, de tenir le reste de l'humanité à distance du risque de la damnation, accomplissant la première visée du texte. Ainsi en va-t-il de son *oratoire*, c'est-à-dire du discours qu'il formule avant son départ, après avoir rassemblé seigneurs et étudiants autour de lui, que le discours adressé à Léviathan par le Faust de Klinger rappelle en l'inversant. Faustus lui-même convertit sa perdition en rappel de la nécessité du salut pour tous les autres hommes, à commencer pour les spectateurs qui ont côtoyé les vingt-quatre années offertes par le diable à l'issue du contrat. Cet *oratorio* ou discours d'adieu ressemble beaucoup à une conclusion à la suite d'un exposé de la nécessité théologique des sacrements, de leur respect et de la vie dans l'obéissance à Dieu. Le personnage de Faustus y est totalement retourné et sa première opiniâtreté tout à fait abattue dans un repentir dont on peut croire qu'il est sincère, compte tenu des mots employés. Néanmoins, cette série d'avertissements et cet attachement à rendre son engloutissement par la damnation *utile* au propos eschatologique, par le biais de la démonstration de ce qui arrive à ceux qui se perdent, exige qu'il aille au bout de cette perdition, justement, et notamment que ses amis et autres spectateurs assistent à la découverte d'un cadavre arraché par les griffes du diable au règne de Dieu :

592 — *Ibid.*, p. 586.

Chers amis de mon cœur et bienveillants seigneurs/ je vous ai convoqués/ parce que vous savez depuis de nombreuses années/ quel homme je suis/ instruit en l'art de la magie/ qui ne me vient de nul autre/ que du diable/ et personne ne m'a poussé à cette diabolique envie/ sinon la mauvaise compagnie/ de ceux qui se livrent à pareils tours/ non moins que la faiblesse de la chair et du sang/ l'obstination de mon vouloir impie/ et les diaboliques pensées/ qui me sont passées par l'esprit/ si bien que j'ai promis au diable/ dans un délai de vingt-quatre années/ mon âme et mon corps. Ces années touchent à leur terme cette nuit/ et j'ai le sablier devant les yeux/ pour voir quand il sera épuisé/ et quand l'autre viendra me chercher/ car je lui ai une seconde fois promis mon âme et mon corps par un écrit signé de mon sang/ c'est pourquoi je vous ai réunis avant ma fin/ chers seigneurs et bienveillants amis/ et je veux boire avec vous une dernière fois/ afin que ne vous soit pas cachée ma disparition. Je vous prie donc/ chers frères et seigneurs/ de transmettre mon salut fraternel et amical/ à tous les miens/ et à tous ceux qui me veulent du bien. Et de n'avoir contre moi nulle rancœur/ mais de me pardonner de tout cœur si je vous ai offensés. Quant aux aventures/ que j'ai connues au cours de ces vingt-quatre années/ nous les trouverez écrites après ma mort : que mon effroyable fin soit pour vous toute votre vie un symbole et *memorandum*/ ayez Dieu sans cesse devant les yeux/ priez-le qu'il vous garde des séductions et pièges du Diable/ qu'il ne vous induise pas en tentation/ Attachez-vous à lui/ ne vous détournes pas de lui/ comme l'impie damné que je suis/ qui ai dédaigné et rejeté le baptême/ le sacrement du Christ/ Dieu lui-même/ toute l'armée des cieux/ et les hommes/ dont Dieu ne veut pas qu'un seul aille se perdant. Ne laissez pas la mauvaise compagnie vous séduire/ comme il m'est arrivé et advenu/ Fréquentez les églises avec zèle et application/ combattez sans cesse le diable et triomphez de lui/ par une foi solide en le Christ/ et par une conduite agréable à Dieu.⁵⁹³

Il y a une sorte de rappel de la philanthropie mythologique du personnage de Faustus puisqu'il s'est sacrifié en allant au bout de sa trajectoire et souhaite, en laissant le récit de ses aventures, mettre en garde la chrétienté contre la tentation à laquelle il n'a pas su résister. Il y a aussi quelque chose qui tient du discours de l'acteur de théâtre qui, à cheval entre son rôle et sa propre individualité, superposant les deux mondes le temps de son énoncé, s'adresse au public. Son engagement *pour Dieu* aurait ainsi été absolument total et son hubris et son opiniâtreté en sortiraient ainsi converties par le bénéfice de l'éducation. En devenant un exemple et en rendant visible aux yeux de tous la malignité du diable, Faustus rompt les fantasmes entretenus et permis par les secrets autour de la figure diabolique, vidant la magie de toute mystique. Rappelons-nous ce qu'écrivirent certains Pères

593 — *L'Histoire de Faustus*, Jean-Louis Backès (dir.), pp. 138-139.

de l'Église à propos de l'affrontement entre le diable et les hommes, et le rôle de l'incarnation du Verbe pour contrecarrer le « droit du diable » :

Grégoire de Nysse développe même systématiquement l'idée du droit du diable pour justifier l'incarnation du Logos et la nécessité de la croix. Comme Irénée, il part de l'idée que le diable ne devait pas être vaincu par la puissance divine, mais en toute justice. Il admet sans difficulté que cette victoire est celle de la tromperie (du Christ) sur une autre tromperie (celle du diable). De même que le diable avait utilisé l'appât du bien pour prendre les hommes à l'hameçon du mal, le Christ dissimula l'hameçon de sa divinité sous l'appât trompeur de son humanité. Voyant les prodiges accomplis par cet homme, le diable était disposé à l'accepter comme rançon pour tous les autres hommes. Mais en engloutissant ce « prix », il se laissa prendre à l'hameçon caché de la divinité (PG 45, 47-63). On trouve chez Augustin des idées semblables (Cchr.SL 50 A, 399-408 ; 46, 76).⁵⁹⁴

Comme témoignage, le *Volksbuch* atteste que la seule alliance qui profite véritablement aux hommes est celle qui les lie à Dieu. Le respect du pacte d'alliance est la seule façon de vaincre la mort et les forces de la damnation (à bien des égards équivalentes ici). Nous retrouvons les résultats de la consultation de Jean XXII et surtout les arguments d'Enrico del Carretto, puisque Faustus se déclare « seul responsable », seul hérétique, et assume tout à fait son commerce avec le diable, en toute connaissance de cause des conséquences de son choix. Il ne demande pas miséricorde ni le pardon de Dieu, mais s'ouvre aux hommes de sa faute et fait de son exemple le moyen du salut des autres. Les mentions selon lesquelles Faustus veut boire avec l'assemblée une dernière fois, répétant les dernières paroles du Christ, et lui demandant « *de me pardonner de tout cœur si je vous ai offensés* », tournent ces adieux en parodie lamentable de la Cène. Une ultime tentative, toutefois, d'obtenir la grâce et de suivre le schéma eschatologique chrétien conforme à Dieu :

Pour finir et conclure/ je vous prie amicalement/ de vous aller mettre au lit/ de dormir en repos/ et de ne pas vous mettre en peine/ si vous entendez vacarme et désordre en la maison/ Ne vous effrayez pas/ il ne vous sera fait aucun mal/ ne vous levez pas de vos lits/ et quand vous aurez trouvé mort mon corps/ faites-le mettre en terre. Je meurs en bon et mauvais chrétien/ pour ce que j'éprouve repentir/ et demande en mon cœur la grâce/ que mon âme soit sauve/ en mauvais chrétien/ pour ce que je sais/ le diable aura mon corps/ et que je lui céderais/ s'il laissait mon âme en repos. Là-dessus je vous prie/ de

594 — SCHWAGER, chap. « Théologie historique et systématique » de l'entrée « Salut » dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 1282.

vous rendre en vos lits/ et vous souhaite une bonne nuit. La mienne sera douloureuse/ et
pernicieuse et effroyable.⁵⁹⁵

Faustus meurt, c'est un fait et cette tradition du discours final peut rappeler une sorte d'oraison funèbre de soi-même, de toute angoisse face à la mort, indépendamment du rapport à la damnation de Faust. Personne ne voit dans les *Volksbuch* comment les démons entrent sur le plan terrestre afin de dépecer Faust. Contrairement à l'exposition entière et détaillée de Klinger, le démembrement ou les détails brutaux sont passés sous silence et ne reste que l'empreinte corporelle dans le monde :

Et voici qu'entre minuit et une heure/ un vent extraordinaire s'approcha de la maison/ et
l'investit de toutes parts/ comme si tout devait s'écrouler et la maison tomber en ruine/ ce
dont les étudiants effrayés sautèrent à bas de leurs lits/ et se réconfortèrent l'un l'autre
sans vouloir sortir de la chambre. L'hôte s'enfuit dans une autre maison qu'il avait. Les
étudiants étaient tout près de la chambre/ où se trouvait le docteur Faustus/ ils entendirent
un effroyable sifflement et grésillement/ comme si la maison était pleine de serpents/
vipères et autres reptiles dangereux/ soudain la porte s'ouvrit dans la salle où était le
docteur Faustus/ il commença à crier à l'aide et au meurtre/ mais à voix étouffée/ et peu
après on cessa de l'entendre. Quand il fut jour/ les étudiants/ qui n'avaient pas dormi de
toute la nuit/ entrèrent dans la salle/ où avait été le docteur Faustus/ et ils ne virent pas
Faustus/ rien que la pièce éclaboussée de sang/ la cervelle collée aux murs/ car le diable
l'avait lancée d'un mur à l'autre. Ils trouvèrent des yeux et quelques dents/ spectacle
affreux et épouvantable. Alors les étudiants se prirent à pleurer et lamenter/ et toujours ils
le cherchaient/ Enfin ils trouvèrent son corps à l'extérieur près du fumier/ horrible à voir/
tête ballante et membres roués.⁵⁹⁶

Chez Marlowe, la mort de Faust n'est pas du tout décrite, ni même les résidus de son corps, mais elle est aussi précédée d'un discours du docteur, qui n'a pas non plus le caractère bravache du Faust de Klinger. Il essaie même de négocier, de fuir par quelque métamorphose, et d'interdire aux diables de venir chercher leur dû, invoquant Dieu (du moins dans la version originale), et promettant même de « brûler ses livres »⁵⁹⁷ :

My God, my God, look not so fierce on me !

Vipères et serpents, un instant laissez-moi ;

595 — *L'Histoire de Faustus*, Jean-Louis Backès (dir.), p. 139.

596 — *Ibid.*, pp. 140-141.

597 — MARLOWE, *La Tragique histoire du Docteur Faust*, Paris, « bilingue », Belles Lettres, 2004, pp. 118-119, mais lire pp. 115-119 pour retrouver la scène entière du discours pathétique d'une renonciation qui arrive trop tard.

Adders and serpents, let me breathe a while !
Ugly hell, gape not ! come not, Lucifer !
I'll burn my books ! — Ah, Méphistophilis !

Exeunt Devils with him

Horrible enfer béant, referme ton abîme ;
Ne viens pas, Lucifer, je vais brûler mes livres...
Ah ! Méphistophélès, ah ! Méphistophélès !

(Ils l'entraînent.)

André Dabezies parle du témoignage de la mort possible d'un Faust historique, presque aussi fantasmagorique que l'histoire dont il est le héros, attestant bien que tout est sujet à caution. Ce qui nous intéresse néanmoins, c'est précisément la dimension symbolique de cette mort selon le rapport du projet eschatologique chrétien. Le cadavre est retrouvé démantibulé ou étranglé, face contre terre, mais il est en plus « misérable » : aucune jouissance, aucun pouvoir ne saurait justifier une telle profanation de son cadavre. Cette mort est non seulement infamante en termes moraux, mais elle est en plus si terrible qu'elle dépasse en horreur les bienfaits de l'existence à laquelle elle met fin. Faust est isolé dans sa mort du pacte d'alliance entre les hommes et Dieu ; sa disparition de la terre se fait hors de la société, hors des cadres ordinaires de la mort. Ce n'est même pas qu'il n'est pas enterré (puisqu'il l'est), mais il est exclu du règne régulier des mortels :

Nous ne saurons probablement jamais comment, dans la réalité, Faust est mort – mais de quelle réalité l'homme de la rue est-il alors en quête, sinon de celle qui donnerait tout son sens à une telle vie ? Cette époque semble suggérer – et en quelque sorte garantir – qu'un individu comme Faust devait trouver une mort qui répondît à son existence suspecte et mît un sceau symbolique à sa vie, ou plutôt à ce que tous imaginaient qu'avait dû être sa vie.⁵⁹⁸

Le réalisme ou la véracité contiennent moins de justesse ou d'intérêt esthétique, philosophique, religieux, que ce qui correspond à un cliché dans un système signifiant : ici la mort de Faust — comme le pacte — doit correspondre au déroulé d'une certaine théâtralité, et à la mobilisation de certains réseaux symboliques et motifs littéraires ayant eu des fonctions plus étendues et plus complexes dans l'histoire de l'économie du mythe, et de tous les systèmes mythiques qu'il rassemble et dont il reproduit la qualification des *valences*. La cohérence d'un énoncé fictionnel prévaut bientôt sur toute autre considération. Toute une tradition de chroniques, si l'on peut dire, émergera du récit de cette mort affreuse et cette petite tradition littéraire (de 1548 à 1593) suscita même la curiosité de Dabezies, afin de vérifier s'il s'agissait d'une source fertile ou plus

598 — DABEZIES, 2015, *op. cit.*, p. 30.

simplement de la répétition de motifs dictés par la littéarité de Faust — et il en ressort que c'est bien cela⁵⁹⁹.

5. Le féminin

Goethe exploite et amplifie le motif féminin que l'on trouvait déjà dans le *Volksbuch*, quoiqu'on l'y trouvât sous le régime de la satire — Faust exigeant du diable l'apparition et l'incarnation de personnages antiques, celui-ci lui offre notamment « *la plus belle femme du monde* », redoublant la promesse d'Aphrodite à Pâris, raison de la guerre de Troie, la plus dévastatrice dont la tradition humaniste se souvienne, et qui incarne une fracture téléologique importante. Goethe garde le motif hellénistique mais y ajoute un enfant à la mort tragique, ainsi qu'un autre personnage, archétypal, Marguerite, quant à elle infanticide, dont la pureté et la dévotion sauveront finalement Faust par sa prière à « *l'Éternel féminin* »⁶⁰⁰. Boulgakov et Mann choisissent de garder ce motif et de l'exploiter à leur tour, quoiqu'ils en donnent tous deux une vision très différente : Mann par la réduction, Boulgakov par l'épanouissement.

Lorsque le Faust du *Volksbuch* demande au diable de se marier, manifestement animé de désir (« *le prurit d'Aphrodite le démangeant jour et nuit* »), celui-ci manque de s'étouffer : le mariage est encore un sacrement divin qui purifie l'union charnelle par le respect des conditions de l'Alliance.

Il consulta son démon/ qui était ennemi du mariage/ puisqu'il fut établi et continué par Dieu/ pour savoir s'il se pouvait marier. Le démon malin lui demanda/ à quoi tendait cette entreprise/ item/ s'il avait oublié le pacte/ s'il voulait le fouler aux pieds/ Il lui rappela/ qu'il avait promis/ d'être l'ennemi de Dieu et du genre humain/ que de plus/ il ne pouvait entrer en état de mariage/ car il ne pouvait servir deux maîtres/ c'est à savoir Dieu et lui/ le diable. Car le mariage est œuvre du Très-Haut/ et nous y sommes opposés/ trouvant notre bénéfice/ aux adultères et fornications. En conséquence de quoi/ Faustus/ prends bien garde/ si tu promets de te marier/ nous te déchirerons en morceaux. Cher Faustus/ songe/ quels troubles/ désagréments/ fureur et dissensions naissent de l'état de mariage. Le docteur Faustus une fois de plus suivit tous ces raisonnements/ car les cœurs impies ne peuvent pas avoir de pensée ferme/ et le diable les guide et mène à sa guise.⁶⁰¹

599 — *Ibid.*, p. 31.

600 — Pour voir plus à ce sujet, et notamment sur le refus d'une coïncidence entre le théologème de la Vierge Marie et l'Éternel Féminin goethéen, lire LE RIDER, « La Descente chez les Mères dans le Faust II de Goethe ou L'ontologie de Méphistophélès » dans *ALKEMIE, Revue semestrielle de littérature et philosophie*, 2012, pp. 34-48, évoqué *supra* p. 304.

601 — *L'Histoire de Faustus*, Jean-Louis Backès (dir.), p. 52.

On observe en premier lieu que Faustus « consulte » son démon : la relation maître-serviteur est loin d'être univoque. En outre, le pouvoir des démons paraît bien inféodé à l'ordre sacramental préexistant. Le démon détourne Faustus de son projet en lui rappelant ses engagements et en lui démontrant la certitude de sa perte, il va même jusqu'à le menacer, relativisant l'engagement pris par Faustus lors de la signature du pacte avec son sang. En outre, il fait miroiter les plaisirs d'une activité purement profanatrice du corps des femmes — « *adultères et fornications* », les premiers violant le sacrement du mariage, les secondes exprimant le pur plaisir bestial et déraisonné du corps. La réponse démoniaque rappelle l'ordre divin et le récit tout entier trouve ici un caractère démonstratif des vertus du christianisme, patent du point de vue du projet eschatologique. « À quoi bon se marier, puisque tu refuses Dieu ? », semble demander le diable. Par l'irruption du mythe du féminin, ce sont bien évidemment et la vertu symbolique et la fonction esthétique de l'ontogénie du mariage qui sont attaquées.

Le passage est l'occasion d'une démonstration du pouvoir du diable sur Faustus : c'est parce qu'il est exempt de « pensée ferme » que le diable le conduit à sa guise. Nuancions toutefois la teneur de cette fermeté — sauf à supposer qu'un saint eût résisté à ce qui suit — et donnons à ce pauvre Faustus le bénéfice de la terreur :

En fin de réflexion il fit venir son moine/ Or c'est coutume de moines et de nonnes/ de vivre sans mariage/ mais de l'interdire. Et le moine du docteur Faustus l'en détournait./ Le docteur Faustus lui dit : Je veux me marier/ quoi qu'il en puisse advenir. À cet instant, une tempête fond sur la maison/ comme pour tout détruire. Les portes sortent de leurs gonds/ le feu court partout dans la maison/ comme pour la réduire en cendres. Le docteur Faustus tourna les talons et dévala l'escalier/ mais un homme le saisit/ le rejeta dans la chambre : et il ne pouvait plus remuer ni bras ni jambes. Le feu brûlait tout à l'entour/ comme pour le consumer./ Il appela son démon à l'aide/ jura qu'il voulait vivre selon son désir/ conseil et direction. Alors le diable lui apparut en personne/ si terrible et horrible/ qu'il n'en soutenait pas la vue. Et le Diable lui dit : Alors/ à quoi penses-tu encore ? Le docteur Faustus lui répondit brièvement/ qu'il n'avait pas tenu la promesse/ par laquelle il s'était lié/ qu'il n'en avait pas compris toute l'étendue/ et qu'il demandait grâce et pardon. Satan lui répondit en quelques mots : Soit/ tiens-t'y désormais/ je te le dis/ tiens-t'y/ et il disparut.⁶⁰²

602 — *Ibid.*, pp. 52-53.

L'énoncé trompe directement le lecteur ou, plutôt, donne une indication essentielle sur la conception du mariage qui est concernée : les hommes et les femmes qui sont entrés dans les ordres sont ordinairement réputés être mariés avec l'Église, comme institution et comme sacrement ultime. Le récit réduit donc toute la dimension symbolique sacramentelle du mariage, quoiqu'il reconnaisse qu'il soit « l'œuvre du Très-Haut ». Les différentes analogies qui se suivent dans la description du cataclysme de feu déchaîné contre Faustus empruntent toutes à la comparaison : il n'y a aucune certitude, c'est « comme » si, etc., et nous ne pouvons déterminer s'il s'agit d'un déchaînement d'illusions ou si les Enfers s'ouvrent vraiment sous Faustus réclamant de se marier. À la fin, parodie du rapport à Dieu, Faustus « *demande pardon et grâce* » au diable, qui n'est pas précisément la destination de tels procédés religieux. Cette nouvelle opiniâtreté semble avoir délogé un gros diable de ses cercles infernaux et, nous dit-on, « *le diable lui apparut en personne* », avant de mettre sous hypostase cette apparition (« le Diable lui dit »), qui reçoit le pardon et la grâce du magicien, conformément à un transfert de la fonctions C vers la fonction D. Le démon comme individu parmi la masse s'individualise.

Puis vient un serviteur secondaire, une fois que l'apparition d'une des quatre majestés a suffi à rappeler à Faustus sa place, et la réponse au besoin du magicien vient :

Là-dessus vint le démon Méphostophilès/ qui lui dit : Si tu respectes désormais ta promesse/ je vais satisfaire à tes voluptés/ et tu n'auras plus rien à désirer/ et voici comment : Puisque tu ne peux pas vivre dans la continence/ je vais mettre une femme jour et nuit dans ton lit/ une femme que dans la ville/ ou ailleurs/ tu auras remarquée/ et que tu induiras à fornicer selon ton gré/ Et tu trouveras chez toi son apparence et semblance. Le docteur Faustus ressentit grande joie/ son cœur en tressaillit d'aise/ et il eut remords/ de ce qu'il avait voulu faire d'abord/ et de lui s'empara telle ardeur et concupiscence/ que jour et nuit il était en chasse de belles femmes/ tant qu'ayant aujourd'hui eu son bon d'un succube/ au lendemain il songeait à une autre.⁶⁰³

Rappelons que la chasteté est l'une des vertus fondamentales du christianisme primitif, et il n'est sans doute pas hasardeux que la tentative de rupture du pacte diabolique par Faustus se manifeste par et pour la consommation du plaisir charnel. La solution apportée par le démon Méphostophilès est donc de lui fournir un succube, capable de changer d'apparence et de donner à Faustus l'illusion de « fornicer » avec toutes les belles femmes qu'il aperçoit « en ville ou ailleurs ». Nous trouvons peut-être curieux de constater là encore comme tout n'est que paraître : Faustus n'est pas encouragé

603 — *Ibid.*, p. 53.

à briser des mariages, c'est-à-dire à diminuer le cours des sacrements qui grossissent le flot du projet eschatologique. Faustus est simplement séparé de l'humanité, et son désir érotique n'est pas mis à profit, il est simplement épanché et contenu par l'activité d'un démon spécifique, le succube.

Le mytheme féminin n'est, pour le *Docteur Faustus* de Thomas Mann, qu'une succession de répétition des figures maternelles. Son héros, Adrian Leverkühn (littéralement « vie d'audace »), contracte la syphilis comme « *pacte signé de son sang* » dans une unique étreinte avec une prostituée dans une maison de passe. Par ce pacte, il atteindra au génie de la création musicale, génie qui ira l'isolant peu à peu jusqu'à sombrer dans la folie puis la mort et l'oubli. La femme chez le Faust de Thomas Mann est un intermédiaire pratique, dont il n'est certes pas exclu qu'Adrian lui fut attaché, mais elle disparaît aussitôt qu'elle est nommée, baptisée « Esmeralda » par Adrian lui-même. Le récit s'attarde plus sur les implications de son premier refus à Adrian, que sur toute autre considération la concernant.

Il semble vraiment que la pauvre âme de la fille ait répondu aux sentiments du jeune homme. Nul doute qu'elle se souvînt du passant d'autrefois. S'approcher de lui, lui caresser la joue de son bras nu, avait peut-être été sa manière humble et tendre de marquer qu'elle comprenait tout ce qui le séparait de la clientèle ordinaire. De la bouche du visiteur elle apprit aussi qu'il avait entrepris ce voyage à cause d'elle — et pour l'en remercier *elle le mit en garde contre son corps*. Je le sus d'Adrian ; elle l'avertit. N'y a-t-il pas là une distinction reconfortante entre l'humanité supérieure d'un être et sa personne physique tombée au ruisseau, ravalée au rang d'un lamentable objet d'usage ? L'infortunée mit donc en garde « contre elle » celui qui la désirait, son acte fut un libre élan de l'âme au-dessus de sa déplorable existence charnelle, une manière humaine de s'en éloigner, un acte d'attendrissement — qu'on m'accorde ce mot, un acte d'amour.⁶⁰⁴

Quelques lignes plus loin le narrateur, Sérénus Zeitblom, clôt définitivement tout enquête à propos de cette jeune femme (dont la transmission de la syphilis à Adrian constitue le pacte) :

Jamais je n'ai songé sans un frémissement religieux à cette étreinte où l'un sacrifia son salut et où l'autre trouva le sien. La pauvre fille dut se sentir purifiée, justifiée, soulevée à la pensée qu'en dépit du danger, le voyageur venu de loin refusait de renoncer à elle et elle semble lui avoir offert toute la douceur de sa féminité en échange du risque qu'il courait à cause d'elle. Le destin avait pris soin qu'il ne l'oubliât point. Mais celle qu'il ne devait jamais revoir, il ne l'a pas oubliée, à cause d'elle-même aussi, et son nom — celui

604 — MANN, *op. cit.*, p. 191.

qu'il lui avait donné de prime abord, — plane sur l'œuvre musicale d'Adrian comme une rune invisible à tous, sauf à moi.⁶⁰⁵

Si le prénom « Esmeralda » est disséminé dans l'œuvre d'Adrian, le personnage ne sera plus jamais mobilisé, et n'a jamais la parole — tout au plus le diable l'évoque-t-elle lors de la « conformation » du pacte, si bien que l'on ignore s'il s'agissait d'un succube ou bien d'une femme. En revanche, le mytheme féminin connaît une exploitation plurivalente et très riche dans le Faust de Mikhaïl Boulgakov : nous avons déjà remarqué qu'il se pouvait que la contraction du pacte soit faite par Marguerite, mais Marguerite n'est pas la seule personnalisation du principe féminin. Lorsque le personnage d'Azazello vient voir la jeune femme en lui proposant de le suivre après s'être enduite d'un onguent de sorcière, il l'invite en fait à rencontrer son maître, Woland, afin que celui-ci lui fasse une demande bien particulière : venir prêter son genou une soirée durant, pour que tous les damnés de la terre viennent l'embrasser en guise d'hommage lors du « grand bal de Satan » qui se déroule dans une cité différente chaque année.

« Mais venons-en au fait, venons-en au fait, Margarita Nikolaïevna. Vous êtes une femme fort intelligente et, bien entendu, vous avez déjà deviné qui était le maître de céans. » Le cœur de Marguerite sauta dans sa poitrine ; elle fit oui de la tête. « Eh bien justement, dit Koroviev, nous sommes profondément hostiles à toutes dissimulations et pratiques occultes. Chaque année *Messire* donne un unique bal qui porte le nom de bal de la pleine lune de printemps, ou bal des cent rois. Ce monde qu'on y voit !... » — là, Koroviev se prit la joue à pleine main comme sous l'effet d'une rage de dents. « Mais vous aurez, j'espère, l'occasion de vous en convaincre par vous-même. Voici donc de quoi il retourne : *Messire* est célibataire, comme vous vous en doutez, bien sûr. Or il lui faut une hôtesse » — Koroviev écarta les bras « reconnaissez vous-même que sans hôtesse... » [...] « Une tradition bien établie, poursuivit Koroviev, veut que l'hôtesse de ce bal porte le prénom de Marguerite, et d'une ; deuxièmement, elle doit être native de l'endroit.⁶⁰⁶

Marguerite accumule les superpositions de réseaux signifiants, à l'intérieur du mythe de Faust mais aussi à l'intérieur de l'histoire de l'Europe — et de la génération que produisent ces deux premiers réseaux —, puisqu'elle est présentée par Woland comme la descendante d'une reine de France du XVI^e siècle : c'est pourquoi il lui demande ce « prêt de genou ». Un autre personnage incarne une autre facette de l'éternel féminin, qui n'est pas sans nous rappeler les caractéristiques de l'Hécate

605 — *Ibid.*

606 — BOULGAKOV, *op. cit.*, pp. 656-657.

antique : la sorcière Hella. Ainsi est-elle parfois menaçante et seule l'alliance du chant du coq et de ce dont il est le symbole, la lumière solaire, parviennent à sauver le pauvre Rimski d'un sort peu réjouissant :

Le directeur financier jeta autour de lui un regard désespéré tout en reculant vers la fenêtre qui donnait sur le jardin et, à cette fenêtre inondée de lune il vit, collé contre le carreau, le visage d'une fille nue, et son bras nu enfoncé dans l'ouverture du vasistas, et sa main qui s'efforçait d'ouvrir l'espagnolette du bas. [...] Celle-ci pressa le mouvement ; elle introduisit sa tête rousse par le vasistas, étira son bras aussi loin que possible et commença à griffer avec ses ongles l'espagnolette du bas et à secouer fortement le châssis. Son bras se mit à s'allonger comme s'il eût été en caoutchouc et se couvrit d'un vert cadavérique. Enfin les doigts verts de la morte réussirent à agripper le bouton de l'espagnolette, le tournèrent, et le châssis commença à s'ouvrir. Rimski poussa un faible cri, s'adossa au mur et brandit sa serviette devant lui comme un bouclier. Il comprenait que sa dernière heure était arrivée. Le châssis s'ouvrit largement, mais au lieu de la fraîcheur de la nuit et de l'arôme des tilleuls, ce fut une puanteur de caveau qui envahit la pièce. La défunte posa le pied sur l'appui de la fenêtre. Rimski vit distinctement des taches de pourriture sur ses seins. Et à cet instant précis, le cri joyeux et inattendu d'un coq éclata dans le jardin [...] Une rage folle déforma les traits de la fille, elle lâcha d'une voix rauque une bordée de jurons [...]. Le cri du coq se répéta, la fille grinça des dents et ses cheveux roux se dressèrent sur sa tête. Au troisième cri du coq, elle tourna le dos et s'envola au dehors.⁶⁰⁷

Outre le rappel insistant de la triple « renonciation » de Pierre avant le chant du coq⁶⁰⁸, le rapport entre forces nocturnes et forces diurnes, incarnées par la symbolique solaire (le coq ayant longtemps assumé un tel rôle) accumule là encore des systèmes mythiques. À d'autres moments, la sorcière est au service du diable, âme ou non-âme dévouée qui s'occupe du soin de son seigneur :

Une sorcière nue – cette Hella qui avait tellement troublé le respectable buffetier des *Variétés*, et aussi, hélas ! celle-là même que le coq avait fort heureusement effarouchée la nuit de la fameuse séance de magie – était assise par terre sur le petit tapis, elle remuait dans une casserole une mixture qui dégageait une odeur sulfureuse. [...] « Ainsi donc », dit Woland en se tournant vers Marguerite, « permettez-moi, donna, de vous présenter ma suite. Celui qui fait le pitre, là, c'est le chat Béhémot. Vous connaissez déjà Azazello et Koroviev, voici ma suivante, Hella. Elle est adroite, elle comprend vite, il n'est pas de

607 — *Ibid.*, p. 552.

608 — Mc 14,66-72, TOB, p. 2205, épisode « *Reniement de Pierre* », correspondant à Mt 26,69-75 ; Lc 22,56-62 ; Jn 18,17.25-27.

services qu'elle ne soit à même de rendre. » La belle Hella sourit en tournant vers Marguerite le vert de ses yeux, tout en continuant de puiser de la pommade dans le creux de sa main et de l'étaler sur le genou de Woland.⁶⁰⁹

Quoi qu'il en soit, le statut ambivalent de Hella, et par extension celui de son maître le ténébreux Woland, se passent de justification tant le roman ne laisse pas de doute à ce propos. Le diable et sa sorcière, plus encore, et diable et toute sa suite, ne veulent pas le mal, ils protègent même les héros du roman. Ils paraissent plutôt vouloir séparer le bon grain de l'ivraie dans l'humanité, et s'attachent à tourner en ridicule ce que l'humanité sous la forme de la société collectiviste (du stalinisme) a de malveillant. Cette efficacité multisignifiante est encore soulignée, s'il en était besoin, par la description physique de la sorcière : « *Une fille rousse, en robe du soir noire, dont seul le diable eût pu dire d'où elle sortait, une fille dont la beauté eût été parfaite sans la bizarre cicatrice qui lui gâtait le cou.* »⁶¹⁰ Seul Woland sait d'où vient Hella. La part fantasmatique laissée au lecteur est grande sur l'origine de cette cicatrice : s'agit-il d'une pendaison, d'un égorgement, d'un suicide, ou de tout autre châtiment expiatoire que la perception romantique du Moyen Âge attribuait à l'Inquisition ? Nous n'en savons rien. *Idem* pour la superposition des réseaux signifiants et la fonction de la plurivalence mythique lorsque Marguerite est vêtue du costume qu'elle arbore dans le « grand bal de Satan » : celui de la reine.

Marguerite ne put se rappeler qui lui confectionna des chaussures en pétales de roses pâles, ni comment ces chaussures s'ajustèrent d'elles-mêmes à ses pieds avec des agrafes d'or. Une force mystérieuse la mit debout et la plaça devant un miroir, une couronne royale en diamants étincela dans ses cheveux. Koroviev, surgi d'on ne sait où, lui passa au cou un lourd pendentif représentant un barbet noir (1) serti dans un cadre ovale et retenu par une lourde chaîne. Cette parure accabla la reine de son poids. La chaîne lui scia immédiatement le cou, le barbet en effigie la contraignit à courber la tête. Mais une chose vint récompenser Marguerite des désagréments que lui causait la chaîne au barbet noir : ce fut la déférence que lui témoignèrent dès lors Koroviev et Béhémot. « Rien, rien, on n'y peut rien ! » balbutia Koroviev depuis le seuil de la pièce à la vasque. « Rien à faire, il le faut, il le faut, il le faut... Permettez-moi de vous donner un dernier conseil, reine. L'assistance sera mélangée, oh oui, fort mélangée, mais surtout, reine Margot, ne marquez à personne la moindre préférence !⁶¹¹

609 — BOULGAKOV, *op. cit.*, pp. 659-662.

610 — *Ibid.*, p. 519.

611 — *Ibid.*, p. 667.

Nouveau jeu de la plurivalence : un clin d'œil à la reine Margot qui n'est pas sans rappeler celle que la France connut au XVI^e siècle et dont le mari eut à souffrir de son déchirement dans les guerres de religion. L'auteur du *Maître et Marguerite* fait peut-être par ce jeu de noms un glissement référentiel à son propre déchirement religieux.

Pour finir... Une conception phylogénétique du salut passe aussi par le phénomène de la procréation puisque le salut de l'espèce se caractérise notamment par une capacité à la survie. Si l'on se souvient du mot d'Athanase, la vie s'oppose à la mort dans l'équilibre sotériologique, aussi les enfants sont-ils la garantie du salut de la civilisation – ou de la culture. Or la démesure du désir en général, et celle du désir sexuel en particulier, sont des attributs de l'hubris qui caractérise Faust. La tradition apocalyptique donne à ce désir sexuel une importance toute particulière, comme en témoignent les récits des « vigilants », ces êtres déchus de la littérature hénochéenne que nous avons déjà brièvement mentionnés. Il est à la fois source de vie, garantie de la victoire contre le néant, contre la défaite des élus de Dieu dans la grande dialectique cosmogonique et, s'il est démesuré, s'il viole les lois de la nature et s'exprime par-delà les règles (comme les anges qui se mettent à désirer les femmes des hommes), il devient source de Mal :

Ce désir (sexuel) explique la condition mortelle des humains puisqu'ils engendrent des enfants, c'est-à-dire de la chair et du sang, qui meurent régulièrement. Les anges, eux, n'étaient pas soumis à ce régime et étaient donc immortels dans les cieux. Les géants « nés des esprits et de la chair » (1 Hénoch 15,8) resteront sur terre et seront qualifiés d'« esprits mauvais » comme signe du sacrilège. Ils feront alors le mal sur terre contre les humains. Seul le « grand jugement » (1 Hénoch 16,1) mettra fin à leur action. Le passage étudié avec la vision du trône divin n'est pas une fin en soi mais un préambule. Celui-ci explique pourquoi Hénoch, un humain, porte le message divin aux vigilants et en garantit l'authenticité. Dans la littérature apocalyptique plus tardive, la seule vue de Dieu en son temple céleste suffit comme message. La vision du trône céleste dans cet extrait n'est pas le message divin mais l'introduction pour expliquer la présence du mal sur terre bien que le Dieu d'Israël soit le créateur du monde et le maître de l'histoire de l'humanité.⁶¹²

Le *Livre d'Hénoch* nous présente ici une sorte de proto-démonologie active dès la tradition apocalyptique, dont on sait la valence des réseaux signifiants, très active au moins jusqu'au IV^e siècle de notre ère dans les cercles chrétiens. Ces anges que le désir sexuel a poussés à contrevenir à la loi divine déchoient et deviennent les « vigilants » (c'est le nom d'un des chapitres du *Livre d'Hénoch*). Alors qu'ils violent l'organisation cosmique en s'arrogeant des prérogatives qui ne sont

612 — HAMIDOVIĆ, *op. cit.*, 2014, p. 41.

pas celles que leur désigne leur nature (seuls les hommes et les femmes s'accouplent), ils engendrent un troisième peuple, le peuple des géants, responsables de la violence et du Mal sur terre. La désobéissance à l'essence (ou « place dans l'ordre cosmique ») s'exprime par le désir sexuel sans retenue et engendre le Mal.

III. La figure du diable : pour une étude structuraliste du mal

La caractérisation de la fonction du diable au fil des siècles, nous l'avons vu, passe par une série de nécessités téléologiques qui s'adaptent et puisent dans le substrat qui stratifiait déjà la figure du démoniaque dès le texte du Nouveau Testament. Ces quatre « étapes » de la signification ou « fonctions » (A, B, C et D) sont autant d'aspects du foyer signifiant, et dotent le noyau métaphorologique de la figure diabolique d'une mobilité mythique dont nous avons déjà pu présenter l'efficacité ainsi que les usages — ou « valences » mythiques. Mais si nous établissons ici une sorte de rapide synthèse, c'est parce que le diable fonctionnerait sous nos yeux par un principe de déterminations successives, qui nous rappelle ce que Maïmon proposa comme piste de résolution de l'aporie kantienne. Cette logique s'observait déjà, bien avant, dans une poésie qui était antérieure et que nous avons déjà évoquée pour les besoins structurels de notre panoramique : la poésie homérique. En effet l'économie homérique du mythe procède par une caractérisation de la plurivalence d'une figure à partir de la détermination saisie telle qu'elle est nécessaire en un point du récit — caractérisation qui fonctionne ainsi par l'ajout perpétuel de précision. Nous pourrions trouver que la poésie hésiodique procédait également selon une économie formelle semblable, mais ce qui nous intéresse chez Homère, c'est justement sa publicité : on parle sans ambiguïté des « épithètes homériques ». Ces épithètes intensifient l'intervention d'une figure mythique dans la narration selon le mode de son prédicat, et Homère, en tant qu'il passe pour avoir été le « texte rituel » de la culture panhellénistique, préfigure les usages du Nouveau Testament.

C'est qu'Homère devint très vite et resta pour les Grecs, malgré les voix discordantes de certains philosophes, non seulement le poète par excellence, mais le meilleur moraliste et le meilleur théologien, le dépositaire et l'interprète de toute sagesse humaine et divine, un maître à penser et un maître à vivre, — et c'est là ce qui explique qu'un homme du caractère de Solon ait fait inscrire son œuvre au programme d'une fête religieuse comme celle des Panathénées. *L'Illiade* et *l'Odyssée* sont vraiment les livres sacrés de la Grèce, malgré leur caractère assez laïc et la peinture très libre des dieux de l'Olympe. Je ne crois nullement, pour ma part, que ces poèmes aient été composés à l'ombre des sanctuaires, sous le regard des prêtres, mais c'est un fait qu'ils ont pris l'autorité de livres révélés, divins. L'exégèse — même allégorique, lorsque le sens littéral est trop peu satisfaisant — s'est exercée sur ces deux poèmes presque autant que sur la Bible.⁶¹³

613 — FLACELIÈRE, « Introduction » à Homère, *Illiade – Odyssée*, Paris, « Pléiade », Gallimard, Paris, 1955, pp. 38-39. Pour aller plus loin sur l'actualisation continue de la littérarité des textes homériques, voir MOST, NORMAN & RABAU, *Révolutions homériques*, Pise, *Scuola Normale Superiore*, 2009.

Zeus, par exemple, est appelé « Cronide », ou « Fils de Chronos », rappelant sa lignée royale et ses combats antérieurs, plus loin, « protecteur des assemblées » pour souligner son rapport à l'équilibre du cosmos, ou encore le plus totalisant « père non seulement des dieux mais aussi des hommes ». Ces différentes épithètes pourraient bien être plus que des moyens mnémotechniques laissés à disposition des aèdes pour riveter leurs improvisations au canevas d'un récit fixé, mais jouer en outre un rôle semblable à celui des fonctions diaboliques, en liant le dieu, ou figure mythique, à sa relation objet-prédicat telle que la suppose la « pensée réelle » de Maïmon. Déterminant ainsi l'usage et le caractère de cet usage par la saisie du prédicat particulier, le rôle de l'épithète homérique joue donc sur le caractère démonstratif, mythique, de la figure, et ancre le support de sens dans un réseau pré-établi : dans la nuée des plurivalences possibles que l'on peut accoler à Zeus, chaque épithète met l'accent sur une perspective de détermination particulière. Ainsi du plus universel, l'épithète homérique tracerait un chemin jusqu'à la fonction symbolique nécessaire, telle qu'elle est la plus déterminée selon les besoins de l'instant *t* du récit développé par elle. Pour revenir à l'exemple pédagogique de la figure du triangle, s'il s'agit de travailler sur les angles, la détermination de l'espace vers le triangle permet d'intensifier la nécessité de cette forme géométrique plus que celle d'une autre, et ainsi, édifier une structure démonstrative à partir du caractère strictement formel. Dès lors l'esthétisation intervient-elle sur un substrat logique prédéterminé par les mécanismes de l'ensemble structurel ainsi suggéré par l'économie du texte. Il n'est pas question de prétendre attribuer une telle anticipation à Maïmon, mais, simplement, soulignons l'efficacité (ou « valence ») d'une telle application de la médiation qu'il propose entre l'activité de l'esprit et le champ du « noumène » ou de l'horizon signifiant. C'est à ce titre que nous allons désormais nous appuyer de façon plus importante sur la *philosophie des formes symboliques* telle que Cassirer l'édifia dans ses ouvrages. En effet, nous allons rechercher la toile de fond, notamment tissée à partir des travaux de Cassirer, à laquelle Blumenberg renvoie incessamment et, partant, essayer d'élargir les règles littéraires des conditions formelles du texte telles que Blumenberg les étudia au travers du mythe. La progression de la relation objet-prédicat suppose certes l'intensification littéraire d'une même figure selon des besoins qui évoluent dans la temporalité narrative, mais elle appelle aussi des agencements symboliques qui réinstituent cette figure, selon de nouveaux attributs que commandent l'évolution de ces besoins.

Disons-le autrement : si nous avons pu souligner les rapports de continuité qui permettent de passer d'une fonction à sa fonction adjacente, selon le principe de non contradiction dans l'homogénéité d'une figure au travers de la distribution de ses « valences », il nous appartient

toutefois de maintenir la nuance analytique qui justifie que ces fonctions soient distinctes les unes des autres. Par exemple, le caractère de l'indétermination (fonction A) est très éloigné de tout usage proto-actantiel ou ontologique (fonction D). Mais, de même que le Zeus « αἰγίοχος », porte-Égide, celui qui protège les hommes, est distinct du Zeus « τερπικέραυνο », qui aime la foudre, c'est-à-dire qui tonne et fait s'abattre le feu sur les hommes, les différents prédicats, ou différentes *valences* du diable sont à la fois des occasions du même et du différent. Le diable néotestamentaire est déjà une figure polyvalente, selon les usages qui se révèlent nécessaires au fil des démonstrations qui commandent les phases successives de sa saisie mythique, lui donnant à la fois les modes possibles de son évolution et les perspectives de son économie interne. Dès lors, nous avons donc un noyau malléable dont, comme le pose le problème de l'aporie kantienne, il convient d'interroger la pertinence d'une problématisation de sa substance. Ainsi devient-il nécessaire de s'interroger sur une *ontologie* du diable ; non pas au sens de son existence, puisque cette question est exclue de notre objet de recherche, comme Maïmon évacua la question de la chose en soi, mais au sens d'un diable comme « horizon nouménal » de la problématisation du sens chrétien du divin, c'est-à-dire dans le champ symbolique d'un cryptage du cosmos établi par l'économie cosmo-téléologique chrétienne. C'est cela que nous avons choisi d'appeler une *disputatio sur une ontologie du diable* : une enquête sur les *valences* symboliques de la figure mythique du diable afin d'en saisir le noyau récurrent et le détail de l'efficacité épistémologique de sa stratification symbolique.

A. *Disputatio* sur une ontologie du diable

1. Unité et Multiplicité

a. Maïmon, Nietzsche, mais avant, le *Parménide* de Platon

Essayons d'appliquer aux différentes strates du diable les modes de décodage propres aux paradigmes pour une métaphorologie tels que nous avons déjà pu les observer en activité, c'est à dire en étudiant le caractère ontologique d'une structure à partir de ses répercussions épistémologiques, et conformément à ce que nous avons cru saisir et comprendre de la résolution des apories kantienne par Maïmon. Ainsi, et suivant la perspective d'un structuralisme herméneutique, cherchons les grandes structures signifiantes et les modes d'étude de l'être au travers de la représentation qu'il se fait de son insertion dans le cosmos. Grâce au diable, le christianisme aménage le problème de l'expérience que pose l'homme (raison finie) d'un ordre créé (lisibilité du monde) par un Dieu infiniment bon (raison infinie), dans lequel le mal s'éprouve. Il y a donc violation du principe de non contradiction ; et à cela, deux issues semblent possibles : ou bien l'un des termes de l'équation est inexactement représenté, ou bien le système n'est pas efficace et, donc, s'effondre. Alors que nous sommes parvenus si loin dans la vérification continue de la validité de la structure, nous ne pouvons pas envisager l'hypothèse d'un système non opérationnel — ce qui nous a convaincu de passer au crible d'une analyse plus poussée les termes de l'équation telle qu'elle est formulée. Il va sans dire que le caractère de Dieu, son infinie bonté comme son omniscience, sont acquis et répétés tout au long des deux grands temps de l'exégèse chrétienne, patristique et scolastique, ce qui conduit à tourner le regard vers l'autre côté de l'équation, celui du démoniaque. Là encore, il aurait été possible de s'arrêter à une explication théologico-mythique selon laquelle le diable n'agit qu'en vertu du pouvoir donné par Dieu, éprouvant la foi des fidèles et les affirmant dans leur légitimité à la grâce. Pourtant, cette lecture serait par trop strictement conforme à l'exégèse vétérotestamentaire du *Livre de Job* et la singularité de la Nouvelle Alliance serait diluée par ce que nous serions en droit de considérer comme un examen hâtif. Nous avons au contraire fait le choix d'interroger structurellement, sur le plan symbolique mais aussi sur le plan des *valences* de ces fonctions symboliques, l'histoire structurelle de la conception du démoniaque. Il s'agissait alors de chercher, en un sens, le cheminement ontogénétique du diable, et partir pour ce faire de l'inadéquation qui pose un problème à notre équivalence cosmo-téléologique. Si Dieu est

infiniment bon et puissant, et s'il tolère le mal et l'existence du démoniaque, structurellement selon le modèle symbolique chrétien, c'est que quelque chose échappe à l'analyse, demeurant invisible cœur de l'apparente impasse, de même que Maïmon ou Nietzsche exhument de ce qui nous est spontanément invisible la médiation d'un processus causal qui réunisse ensemble le sensible et le conceptuel. Car si cette apparente inadéquation conceptuelle pose un problème structurel théorique, il se pourrait qu'elle résulte précisément de l'ajustement cosmo-téléologique aux impératifs systémiques de la nouvelle alliance et transpose, en le résolvant, la médiation entre l'unité et la multiplicité : des êtres qui se placent entre Dieu et l'homme détournent ce dernier de l'Alliance qui le mène à Dieu, et leur mobilité mythique permet d'aménager la responsabilité de toute variation dans la perfection universel ; c'est-à-dire qu'ils peuvent être structurellement tenus pour responsables de la présence (existence ?) du Mal⁶¹⁴. De cette manière le Mal ne serait-il pas un absolu et ne nierait-il aucun des attributs universaux de Dieu puisque ces êtres aériens intermédiaires, ces *dæmon*, auraient pour fonction de forcer les hommes à réactualiser constamment leur conscience du pacte d'Alliance. Par conséquent les démons apparaîtraient comme les arguments théologiques de la tentation et, surtout, les signes d'un affaiblissement du projet eschatologique chrétien pour qui n'y prend pas garde :

Le christianisme émerge de cette attente directe d'une fin du monde imminente avec le fardeau d'expliquer la continuation de l'histoire comme une intercalation supplémentaire, du même genre que le temps qui s'est écoulé entre la Chute et l'arrivée du Messie. L'histoire apparaît une nouvelle fois comme une unique sinuosité de la divinité dans l'exécution de son plan de salut. Des questions qui avaient perdu leur place au vu de la fin imminente font retour. Le dépérissement de l'*eschatologie* laisse libre cours à l'accroissement de la *mythologie*. Si l'on ne se trompe pas du tout au tout, c'est l'énergie critique du monothéisme biblique authentique, de ses traits absolutistes et avant tout de l'idée de création, qui mit fin à la remythisation du christianisme et, au plus tard avec Augustin, forgea les traits d'une dogmatique, qui, avec la toute puissance et la liberté, disposait des instruments permettant l'« économie » de toutes les questions.⁶¹⁵

Selon une telle perspective, les êtres aériens intermédiaires deviennent à partir du XII^e siècle le prétexte d'un « accroissement de la mythologie », alors que la dogmatique initiée par Augustin

614 — Pour plus au sujet des nombreuses traditions sur l'origine biblique du mal, voir Hamidović, *op. cit.*, 2014. L'Ancien Testament lui-même est assez allusif sur ce point, quoique nous pouvons remarquer certaines mentions de « géants » qui correspondent à la tradition des « Vigilants », anges déchus descendus sur Terre pour s'accoupler avec les femmes des hommes, par exemple, dans le récit du Déluge, en Gn 6,4, TOB, p. 63.

615 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, pp. 100-101.

s'essouffle et ne peut plus guère soutenir la défense de l'eschatologie d'une lisibilité chrétienne du monde telle que le Nouveau Testament la fondait. Les démons prennent le relais et viennent renouveler l'argumentaire de l'alliance entre les hommes et Dieu : désormais les premiers sont tenus de lutter au corps à corps avec les êtres aériens, afin de défendre Dieu, afin d'affirmer Dieu, afin de confirmer la justesse de la confiance de Dieu. Les démons sont donc les parfaits supports d'une métaphorique du troisième homme⁶¹⁶ : celle-ci enserre la notion de « grandeur » ou la quantité entre les substances du monde et leur représentation, ce que nous rapprocherions volontiers de la considération d'une valeur « intensive », pour Maïmon, dans l'ordre des objets saisis par l'activité de l'esprit. Ainsi, les démons donneraient forme et substance à l'idée d'une « infinie multiplicité » qui pose le point le plus éloigné qui soit à l'unité du divin, permettant en contrepoint d'affirmer et de définir une plus grande unité. Si le concept de la grandeur d'une chose (en quelque sorte une *Idee* qui serait celle de la grandeur) est différent de la chose grande, il faut, pour se représenter le lien qui va de l'une à l'autre et les unit, investir l'application du concept de grandeur à cette chose, de sorte que celui-ci permettrait de l'étendre à toute chose semblable. Cette opération se conclurait par l'émergence d'un concept de grandeur qui serait troisième et permettrait d'envisager les deux autres. Nous aurions donc une *métaphorologique* qui serait le caractère unique de la grandeur, démultipliant les éléments permettant d'appréhender cette grandeur :

Les grands objets, selon Socrate, le sont parce que le regard les voit posséder un caractère unique qui est la *grandeur*. Voilà donc distingués grands et grandeur pure. Si la grandeur que j'affirme de plusieurs choses à la fois est distincte de ces choses grandes et existant par soi, *il y aura* – la grandeur étant affirmée et des individus et de la Forme – *une troisième grandeur* distincte et des individus et de la Forme, afin qu'il y ait un lien, un principe d'unité entre la Forme et les objets grands. Et nous voilà avec une nouvelle forme de la grandeur, et *sic ad infinitum* : chacune de ces formes surgissant ne sera donc plus unité, mais indéfinie multiplicité des Formes, *ἀλλά ἄπειρα τὸ πλῆθος*. Voilà le fameux argument dit du troisième homme dont Aristote se servira en *Métaphysique*, I, 940 b 15 contre Platon qui le connaissait aussi bien que lui.⁶¹⁷

L'argument dit « du troisième homme » constitue une pierre majeure de l'édifice de l'histoire des idées en tant qu'elle concoure, comme l'idée de l'« oubli » chez Nietzsche ou celle de la « valeur

616 — PLATON, *Parménide*, 132 a-b, *Œuvres complètes, II*, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1943, pp. 200-201 ; et pour un commentaire détaillé parmi d'autres de cet « argument du troisième homme », lire JERPHAGNON, *op. cit.*, 2014, et en particulier pp. 35-37. Lucien Jerphagnon pose le problème dans la perspective du grand conflit dialectique entre l'Un et le Multiple tel qu'il agita le néoplatonisme autour de l'ouvrage spécifique du *Parménide* de Platon.

617 — JERPHAGNON, *op. cit.*, 2014, pp. 35-36.

intensive » chez Maïmon, à la réunion ce qui paraissait pourtant impossible à joindre ensemble. Qu'il fasse jonction entre la structure de l'histoire conceptuelle et celle de l'histoire de l'imagination n'est pas l'élément que souligne Jerphagnon, et cependant l'argument du troisième homme permet de cristalliser ou d'incarner cet « embarras » logique dont parle Blumenberg. Cette image résout un problème dont il est difficile de s'affranchir par la seule logique. Blumenberg défend donc l'idée d'un usage antique de la métaphorologie. Jerphagnon en donne une illustration avec la distinction entre les images du lit et la métaphore des conceptions de ces images et objets :

Reprenons cette formulation de M. Alexandre : « S'il y a d'un côté les choses et de l'autre les Idées qui leur donnent un sens, si je considère les unes et les autres, comment puis-je les rapporter les unes aux autres sans de nouvelles Idées ? » (*Lecture de Platon, op. cit.*, p. 307). À propos de l'argument du troisième homme, on peut comparer notre texte à *Parm.* 132 a b et *Rép.* X, 597 c, dans ce dernier passage il est question de trois lits : la forme naturelle du lit, ἡ ἐν τῇ φύσει, dont Dieu est l'auteur ; la deuxième, qui est celle du menuisier, ἣν ὁ τέκτων ; la troisième qui est celle du peintre qui représente un lit, ἡ ὁ ζωγράφως. Et il est dit que le dieu, de ces trois Formes n'en a fait qu'une « dont toute l'essence est d'être un lit ». Pourquoi une ? « Parce que, répondis-je, s'il s'était mis à en faire seulement deux, il en surgirait (πάλιν ἄν μια ἀναφανείη), en revanche, un, duquel les deux premiers, de leur côté, réaliseraient l'un et l'autre la nature et ce serait celui-là (mais non pas les deux), qui serait ce dont l'essence est d'être lit. » Dans le *Parm.*, il est écrit : « c'est donc une nouvelle forme de la grandeur qui surgira, Ἄλλα ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, etc. Le verbe ἀναφαίνω est employé dans les deux textes. On retrouvera l'argument dans le *Timée*, 31 a : « ...un vivant tiers, enveloppant ces deux là ». Ces objections ont en commun de supposer que « l'Idée », je dirais la Forme, « est un objet qui fait nombre avec les objets empiriques. Dans ce cas elle ne fait que redoubler et multiplier sans fin le monde empirique, tout en lui restant extérieur. Tel est le platonisme vulgaire, qui repose sur une interprétation littérale d'une certaine imagerie, fréquente dans les premiers dialogues. Il faut la corriger en montrant que l'Idée n'est pas objet, mais objectivante. Elle est ce par quoi les objets sont tels » (J. Trouillard, « Le *Parménide* de Platon... », *op. cit.* p. 86). Invitation à interpréter les Formes hors des schémas matériels, hors de la physique des solides.⁶¹⁸

La répétition dans la *République* et le *Parménide* du verbe ἀναφαίνω, *anaphaino*, nous paraît essentiel du point de vue des arguments de Blumenberg en faveur d'une métaphorologie. Le verbe *anaphaino* dont dérive directement le terme moderne de l'anaphore, a pour deuxième entrée la notion « faire paraître » :

618 — *Ibid.*, pp. 36-37.

II *faire paraître, d'où* : 1 *produire à la lumière, produire* : ὄφιας, HDT. 4, 105, des serpents 2 *faire voir, montrer* : ποδῶν ἀρετήν, IL. 20, 411, son agilité 3 *faire apparaître, en parl. d'un navire dont la marche fait apparaître une côte, une île, etc.* ; *d'où voir apparaître* : τὴν Κύπρον, NT. Ap. 21,3 Chypre 4 *faire entendre* : ἐπεσβλίας, OD. 4, 159 ; etc.⁶¹⁹

En somme, la faculté de « faire paraître » se dégage des deux énoncés et fait « surgir » l'intelligibilité d'une nouvelle grandeur. Jerphagnon nous montre de quelle façon la métaphore, à partir du verbe *anaphaino*, lie le concept (celui de la multitude muée en unité dans la participation *participée*) à l'image (celle des trois formes du lit) qui sert désormais d'argument pour redoubler la valeur de vérité de la métaphore (nous parlerions aujourd'hui d'exemple), ce qui réunit d'une certaine façon les deux problèmes évoqués par Blumenberg. Nous trouvons donc dès Platon une illustration qui tend peut-être à souligner combien serait pertinente toute démarche de médiation entre les deux extrêmes de ce que nous avons saisi dans le cas particulier du principe d'ambivalence. Il semblerait que ces métaphores ne soient pas des résidus du discours philosophique platonicien mais bien l'une de ses pièces motrices, l'un de ses arguments permettant de constituer le *muthos* à partir des éléments efficaces du *logos*. Ces arguments (les métaphores) inféodent la structure mythique à sa propre nature performative — performative au sens de la visibilité du monde (qui dit le monde) comme au sens de sa lisibilité (qui étudie le monde). Le mythe en tant qu'hyperstructure de sens ne perd pas de vue les unités signifiantes qui le constituent. L'efficacité générale de l'hyperstructure n'évacue pas l'efficacité particulière de chaque structure qui la compose et l'on passerait ainsi de la multiplicité structurelle à l'unité systémique.

La métaphore, alors, serait le signe formel de la fonction mythique et cette fonction serait le résidu de la nécessité des énoncés qui la constituent et qui l'ont constitué ; la métaphore participerait de l'édifice au titre d'une particule au sein de l'ensemble, agglomérant sa structure signifiante propre (déjà supposée plurivalente, comme la métaphore de la foudre ajouterait au système signifiant de la figure de Zeus, par exemple) au degré supérieur de l'opération systémique. Ainsi, Zeus comme hyperstructure signifiante gagnerait en valences dès lors que les attributs multiples qui le constituent, qui participent à la fois de sa souveraineté mythique et de son histoire, de sa généalogie, de sa narration, mais aussi de ses variations linguistiques et régionales, se fonderaient dans un ensemble plus grand encore, l'englobant dans une fonction universalisante à

619 — Entrée ἀναφαίνω du Grand Bailly, p. 145.

partir, par exemple, de la communauté des douze grands dieux de l'Olympe. Il serait sans doute possible de décliner cette opération pratiquement à l'infini, vers la synthèse (macro) comme vers l'analyse (micro) et « désosser », pour ainsi dire, la totalité des unités de sens particulières qui font corps dans la trame universalisante d'un cosmos homogène. Si l'on ajoute à cette capacité mythique les modes de fonctionnement dialectique d'un récit philosophique, théologique et moral, se dessine alors le caractère opérationnel d'une métaphorologie antique déjà fonctionnelle, selon Blumenberg :

Mais d'une part, et d'abord à titre purement hypothétique, les métaphores peuvent également être des *éléments constitutifs fondamentaux* du discours philosophique, des « transferts » *<Übertragungen>* que l'on ne peut pas ramener à l'authentique, à la logique. S'il est possible de montrer qu'il existe de tels transferts, qu'il faudrait dès lors appeler des « métaphores absolues », alors la détermination et l'analyse de leur fonction expressive, à laquelle le concept ne peut pas venir se substituer, seraient un élément essentiel de l'histoire des concepts (dans ce sens ainsi élargi). Mais ce n'est pas tout : repérer l'existence de métaphores absolues jetterait également un jour nouveau sur les métaphores rudimentaires évoquées d'abord, dans la mesure où il faut bien reconnaître que la téléologie cartésienne de la logification, en vertu de laquelle elles sont précisément désignées comme « résidus », serait déjà venue se briser sur l'existence de transferts *<Übertragungen>* absolus.⁶²⁰

La conception de la pensée grecque comme espace d'épanouissement d'une logique structurée sur les « métaphores absolues » pourrait donc être défendue dès lors que l'on trouve des métaphores qui incarnent effectivement, en plus de l'énoncé défendu ou démontré, la valeur de vérité dudit énoncé. Ces métaphores absolues permettraient de structurer un argumentaire philosophique à l'intérieur d'une narration d'apparence « rudimentaire ». Elles distingueraient la nature mythique d'un texte de la stricte valeur originale d'un autre texte par l'efficacité de la capacité de « transfert » hors des contextes d'un temps d'écriture spécifique de tout un ensemble, à la fois métaphysique, esthétique et dialectique. Autrement dit, l'efficacité du transfert ne peut se vérifier qu'à partir du moment où ce qui est un texte original (métaphore originale ou « 1 ») est réutilisé de façon efficiente (métaphore dérivée ou « 1.1 ») dans un texte qui n'a rien à voir, tout en respectant les fonctions métaphorologiques du texte initial :

620 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2006, p. 10.

Parmi toutes les réalités élémentaires auxquelles l'homme est confronté, c'est celle de la mer, du moins jusqu'à la conquête tardive du ciel, qui est pour lui la moins rassurante. Elle relève de puissances et de dieux qui, avec opiniâtreté, se soustraient à la sphère des forces déterminables. [...] Deux présupposés déterminent avant tout la charge de signification de la métaphore du voyage en mer et du naufrage : d'une part, la mer comme limite naturelle de l'espace des entreprises humaines, et, d'autre part, la démonisation de cette même mer en tant que sphère de l'imprévisible.⁶²¹

Blumenberg illustre directement ce qu'il entend par l'idée d'une métaphore au moyen d'une « démonisation » de la mer. Il faut prendre garde ici à ne pas envisager trop promptement le terme « démonisation » en regard du seul usage négatif qu'en fit la théologie critique du christianisme : par démon, il faut tout autant supposer l'idée d'un être intermédiaire que celle d'un être menaçant. Il paraît plus pertinent ici s'affranchir de la notion de malveillance : est « démonisée » cette entité qui est d'une part, l'entité de la limite, et d'autre part, l'entité de l'imprévisible, celle de la maîtrise impossible des hommes sur l'espace. La métaphorologie permet à cet endroit d'envisager la mer comme réseau signifiant échappant aux règles des réseaux efficaces des significations humaines. En ce sens, la mer s'apparente à un espace semblable à ce que nous voyons lorsque nous étudions le sabbat :

Dans ce champ de représentations, le naufrage est en quelque sorte la conséquence « légitime » du voyage en mer, le havre atteint sans encombre ou la mer calme et sereine n'étant que l'aspect trompeur de quelque chose de profondément suspect. L'opposition entre la terre ferme et la mer instable qui sert de schéma directeur au paradoxe des métaphores de l'existence conduit cependant à penser qu'il doit y avoir encore un degré supérieur des représentations des tempêtes en mer et des naufrages, une configuration qui, pour ainsi dire, les concentre et dans laquelle le spectateur, hors d'atteinte sur la terre ferme, est mis en relation avec le naufrage en pleine mer.⁶²²

Trois métaphores s'affrontent (la métaphore du havre et la métaphore de la tempête menant à celle du naufrage) et produisent une quatrième métaphore — la métaphore du *naufrage avec spectateur*. C'est-à-dire une métaphorologie dans laquelle les métaphores deviennent dynamiques et entretiennent des réseaux signifiants qui engendrent un système méta-métaphorique. En un sens, le *naufrage avec spectateur* procède par accumulation métaphorologique et ajoute des sens à la complexité du sens de chaque unité métaphorique première (la tempête, le havre et le naufrage). De

621 — BLUMENBERG, *op. cit.*, Paris, L'Arche, 1994, pp. 9-10.

622 — *Ibid.*, p. 13.

la métaphore « primitive » ou « originale » (ce que nous appellerions une métaphore 1) de la mer comme « sphère de l'imprévisible » naît celle du naufrage (alors menace, dérivation à partir de la métaphore 1). De cette métaphore du naufrage vient celle du havre, procédant par opposition (alors promesse, nouvelle dérivation). De la rencontre des trois vient la métaphore du naufrage en mer avec spectateur qui, depuis le repos du havre, peut faire l'expérience des différentes strates des trois métaphores qui se déroulent sous ses yeux par le biais de la seule expérience du spectacle du naufrage, contre lequel il ne peut rien. Il en va ainsi même de la capacité rhétorique qui supporte la détermination dont nous traitons à l'instant : les épithètes homériques déterminent Arès ou Zeus comme des dieux plurivalents, aux nombreux visages et aux messages divers. Ces épithètes permettent de lier le multiple des valences d'une figure mythique à la seule totalisation de cette figure, comme autant d'aspects se fixent sur un seul caractère. Ce retour conclusif sur la notion des épithètes homériques voudrait montrer par quels processus de détermination séquencée fonctionnerait la métaphorique du naufrage avec spectateur. La métaphorologie permettrait alors de saisir la mobilité et, surtout, la non linéarité mythique, du principe de détermination tel que Maïmon le définissait pour les sciences mathématiques.

Des régimes de comparaison, d'analogie ou de différenciation permettent de passer d'un cadre structurel à l'autre ou permettent de s'en échapper. Cette intrication métaphorologique nous intéresse bien entendu dans le cadre de l'appréhension de la damnation de Faust : la totalité mythe de Faust — chacune des œuvres particulières comme la tradition du point de vue de son ensemble —, peut être envisagée comme un *naufrage avec spectateur* : le naufrage d'une âme humaine dans l'océan de la damnation, offert en spectacle aux âmes qui demeurent encore sur le rivage du peuple de Dieu. Ce « naufrage » permet de démultiplier le sens, tout à la fois depuis les points de vue téléologique, métaphysique, esthétique et psychologique ; et la fonction même de ce naufrage évolue au fil des âges et des traditions. Si le geste militant du *Volksbuch* paraît pour être nettement en faveur d'un christianisme sobre (réformé), tenant à distance le diable et la mystique, le Faust de Louis Calaferte, par exemple, s'édifie tout à l'inverse.

Il faut non seulement que la structure signifiante initiale survive à un « transfert » (transfert du personnage de Faust au-delà des langues et des temps par exemple), mais aussi que des auteurs surgissent pour les opérer et transposer ces métaphores dans des « réflexions historiques » sur les objets de la métaphore. En d'autres termes, il faut que les auteurs qui s'emparent du sujet de Faust « maintiennent le feu », que la structure (comme « même ») soit déplacée *dans le temps* (et varie) : nous nous référons sur ce point précis à la métaphore platonicienne de la création du monde par la divinité. Le disque central sur lequel les hommes reposent s'appelle le *Même* et les différents rayons

du ciel sont animés en sept districts, par autant de demi-cercles qui sont les différents niveaux de l'*Autre*. Les mouvements de ces demi-cercles autour du *Même* déplacent les planètes qu'ils portent et engendrent *Temps* et *Mouvement*. Appliquée au mythe de Faust, cette modélisation s'incarneraient dans les schèmes récurrents (parmi lesquels les mythèmes que nous avons choisis), les demi-cercles de l'altérité se déplaçant au moyen des variations dans la trame, lesquelles éclairent chacune d'un jour propre et nouveau les éléments du *Même* dans le mythe. Ainsi les réseaux signifiants gagnent-ils une nouvelle valence métaphorologique, éclairés différemment dans chaque système structurel, ou répétition altérée de l'hyperstructure du mythe. C'est-à-dire dans chaque occurrence littéraire du mythe de Faust.

b. Le problème de l'existence théologique du diable

La coexistence du principe de la grâce et l'existence liturgique des Enfers pose un problème structurel majeur à l'arc conceptuel chrétien. « *Tant s'en faut que cela fasse contre, qu'au contraire cela fait pour* »⁶²³, aurait répondu Pascal⁶²⁴ : Faust incarne d'abord ce *nauffrage avec spectateur* auquel nous assistons et dont le spectacle de la damnation nous montre le mérite de la grâce. Dès lors, les enfers et la grâce se renvoient nécessairement dos à dos :

L'ultime puissance du mal est, pour le Nouveau Testament, le diable ou Satan (Mc 1, 13 ; 4, 15 ; Lc 10, 18 ; Jn 8, 44 ; 13, 2 ; Ac 5, 3 ; Rm 16, 20 ; 2 Co 2, 11 ; 11, 14 ; Ap 12, 9 ; 20, 2. 7), que le Christ par sa mort a réduit à l'impuissance (He 2, 14). L'idée de la lutte du Christ contre Satan joua un rôle important à l'époque des Pères de l'Église (cf. Aulén 1930). Irénée, déjà, parlait de la juste victoire sur l'Ennemi (SC 211, 365 et 447 ; 153, 261-279) ; à cette notion s'ajouta, après Origène, l'idée que le diable aurait possédé un droit sur les hommes, puisqu'ils s'étaient volontairement livrés à lui. Dans cette approche, l'âme du Christ constituait le « prix » (1 Co 6, 20 ; 7, 23 ; 1 Col 2, 14) ou la « rançon » (Mt 20, 28 ; Mc 10, 45 ; 1 Tm 2, 6) payés au diable. Mais l'Ennemi se trouva dupé, car il ne put conserver ce « prix » et perdit du même coup les hommes qu'il tenait en son pouvoir (GCS 40, 498-499). Bien que Grégoire de Nazianze s'opposât vigoureusement à de telles conceptions (PG 36, 653), l'idée d'un droit du diable trouva des échos chez plusieurs Pères (Basile [PG 29, 437] ; Grégoire de Nysse ; Jean

623 — PASCAL, *op. cit.*, « éd. Philippe Sellier », fr. 620, 2011, p. 460.

624 — Blaise Pascal était un membre actif de la communauté dite de « Port-Royal », qui regroupait une élite de la population parisienne du milieu du XVII^e siècle. Ce groupe fit école autour des pensées du moine Jansen, dont la lecture chrétienne donna le « jansénisme », doctrine extrêmement stricte à propos de l'accès à la grâce.

Chrysostome [PG 59, 372-373 ; 60, 514] ; Ambroise [PL 16, 1115] ; Léon le Grand [PL 54, 196 et 353] ; Grégoire le Grand [PL 76, 680]).⁶²⁵

Ni les Pères grecs ni les Pères latins ne sont d'accord et c'est une véritable polémique théologique que suscite le diable. C'est que cette confrontation n'est pas seulement idéologique, elle est aussi cosmologique et concerne la conception du *cosmos* à la fois dans les règles qui président à sa constitution et dans les modes qui permettent sa visibilité. Le cosmos est-il suspendu à l'issue d'un vaste conflit armé entre les forces du Mal et les tenants du Bien ? S'agit-il d'une victoire acquise dont l'exercice est toutefois la raison d'être du christianisme (le triomphe dans la foi) ? Si l'on considère que le diable peut l'emporter sur les hommes, deux possibilités s'offrent alors : soit Dieu est Bon et par extension n'est pas Tout-Puissant ; soit Dieu est mauvais et a voué les hommes à la destruction, et sa Toute-Puissance n'est pas remise en cause. En somme, l'issue eschatologie définit à la fois la nature de Dieu, ses conditions (puissance, intention), et porte en elle le motif téléologique des hommes, c'est-à-dire la *raison* pour laquelle ou selon laquelle ils doivent agir vis-à-vis du principe d'altérité, alors refuge conceptuel d'une existence du diable.

La participation platonicienne enseignait que les hommes accomplissaient le monde et la divinité en s'accomplissant eux-mêmes. La conception cosmologique de l'eschatologie chrétienne est assez proche d'une relecture de la participation platonicienne : les hommes qui se conduisent selon les vertus théologales accomplissent le triomphe chrétien et soutiennent le sacrifice de Jésus-Christ. Il y a certes combat entre le diable et Jésus mais ce combat se trouve plus être de l'ordre de la vérification que du risque véritable de la damnation pour les hommes. Certains Pères donnent à cette lecture une valeur dialectique toute particulière, mais la théologie scientifique a finalement balayé les arguments d'une propriété du diable sur le monde et les hommes (somme toute assez proches de la Gnose) :

La théorie du droit du diable et de son artificieuse éviction comportait une erreur de raisonnement subtile, mais décisive : de ce que les hommes sont, en raison de leurs péchés, légitimement tombés au pouvoir de Satan, il ne s'ensuit nullement que Satan possède, quant à lui, un droit sur eux. C'est pourquoi Anselme de Cantorbéry a pu critiquer cette théorie au commencement de son *Pourquoi un Dieu-homme* (I, 7), de telle sorte qu'elle a depuis disparu de la théologie scientifique, même si le diable lui-même continue à y jouer un rôle.⁶²⁶

625 — SCHWAGER, « Salut », *op. cit.*, p. 1282. Le sigle *PG* renvoie à la *Patristique grecque* et le sigle *PL* à la *Patristique latine*, toutes deux publiées aux éditions Migne.

626 — *Ibid.*, p. 1282.

Cependant, et quoique le diable soit écarté par d'autres traditions patristiques, le salut reste absolument central dans la doctrine chrétienne. Que l'on considère la réalisation de la perdition par le triomphe de forces malignes ou par la morbidité inhérente à la nature humaine, l'eschatologie se préoccupe du salut, c'est-à-dire du dépassement de ces menaces, et valorise donc la possibilité d'une altérité travaillant à la perdition. Bien sûr, la fixation figurative de cette perdition peut s'entendre sous un régime qui serait symbolique, dans lequel le diable ne serait guère plus que l'ornement rhétorique d'un problème absolument métaphysique, sans dimension pratique. Mais il va sans dire, nous l'avons déjà vu, que la grande fertilité littéraire de l'existence démoniaque exclue presque immédiatement une telle hypothèse. À ce titre la dialectique chrétienne entière peut tout à fait être entendue comme une vaste *promesse* de revanche sur les limites métaphysiques de l'humanité, qu'il s'agisse à ce titre de la limite de la mort ou de celle du diable : rappelons que Jésus-Christ promet le triomphe de la « vraie Vie », c'est-à-dire de l'âme immortelle, débarrassée des illusions de la vie terrestre, dont Paul défend qu'elle est le royaume du diable. Cette promesse qui se crispe autour d'un choix entre vraie et fausse vie donne un but à la population chrétienne : agir dans le sens, dans la direction de certaines notions morales, esthétiques et métaphysiques (les vertus) dont le respect garantit la participation à la réalisation de cette promesse, c'est-à-dire dans l'accès à ce triomphe sur la mort et/ou le diable. Ce *sens*, cette direction, ou cette *participation* des chrétiens à la lutte contre la cause première du désespoir humain, c'est le *télos*. Le projet eschatologique est le principal argument téléologique chrétien, et le diable et la mort se fondent dans une opération symbolique qui donne aux quatre fonctions néotestamentaires du diable une effectivité, une valence, susceptible de nourrir et d'actualiser son activité mythique.

Il nous faut donc chercher les éléments qui participent de cette structure signifiante en tant qu'elle représente désormais une archistructure, et non plus simplement une figure ou une image chrétienne parmi d'autres. Athanase d'Alexandrie (IV^e siècle) fait partie de ces Pères qui ont préféré donner à la mort le rôle de l'adversaire à combattre, selon une tradition plus métaphysique, nous dirions presque « traditionnelle » en référence aux nombreuses écoles panhellénistiques, quoique le droit romain semble y avoir laissé sa marque :

Tous les Pères de l'Église n'ont pas recouru à la théorie du diable pour résoudre la question du « prix » payé dans le sang du Christ. Parmi les conceptions divergentes développées à ce sujet, il faut évoquer celle d'Athanase. Le mal dont l'homme doit être délivré est, selon lui, la « sentence » et la malédiction de la loi, car le péché a donné à la mort un « droit » et un « pouvoir légal » sur les hommes. Cette sentence prononcée contre

Adam (Gn 2, 16s), Dieu n'avait pas le pouvoir de la lever, car il aurait manqué à sa véracité. Pour que les hommes soient sauvés et que la sentence soit néanmoins exécutée, il fallait par conséquent l'incarnation du Verbe éternel, qui pouvait d'un côté subir la sentence de mort dans son corps et à notre place, et d'un autre côté, en vertu de son immortalité, triompher de la mort par sa résurrection et nous offrir la vie éternelle (SC 199, 283-297). Les réflexions de Jean Chrysostome (PG 61, 625-653) et de Maxime le Confesseur explorent des voies semblables. Ce dernier souligne cependant plus nettement qu'Athanase que le droit de la mort n'est pas qu'un droit indéterminé, mais qu'il a été, à la suite du péché, directement gravé dans la nature humaine comme « souffrance » et « châtement ».⁶²⁷

La proposition que fait Athanase est absolument remarquable du point de vue de la théodicée : le mal n'existe pas. « *Cette sentence prononcée contre Adam (Gn 2, 16s), Dieu n'avait pas le pouvoir de la lever, car il aurait manqué à sa véracité* » : c'est la véracité du pouvoir de Dieu qui empêche Dieu de sauver les hommes de la perdition et les condamne à la mort. Pour obéir à sa propre structure interne, pour ne pas briser l'homogénéité de son pouvoir, Dieu est « forcé » par le choix d'Adam, tenté par Ève, tentée par le Serpent, de punir le couple originel à l'exil et la souffrance. La nature du Serpent lui commandait de tenter les hommes, la nature de l'homme lui commandait de suivre la tentation de la femme, et la nature de Dieu lui commandait de les punir tous. Le créé ne serait pas victime de forces alternatives, il n'y a aucune menace extérieure à l'intimité entre les hommes et Dieu, mais la nature humaine, ayant suscité un châtement divin, a conditionné elle-même les rapports de sa propre perte selon les conditions formelles de sa propre structure. L'eschatologie chrétienne ne serait donc plus tournée vers une vaste guerre cosmogonique dans laquelle se déchireraient des armées célestes et des armées infernales, mais s'organiserait au contraire comme une dialectique interne à la raison infinie, Dieu, recherchant le salut de ses créatures malgré l'imperfection qui les définit du point de vue de la perfection divine. La réponse d'Athanase est proprement spectaculaire et peut-être que si la théologie médiévale et moderne lui avaient donné un écho plus grand, le diable aurait disparu, puisqu'elle ne donne aucun adversaire à la volonté de Dieu sinon le respect de sa propre loi selon les conditions dictées par les natures des structures en présence. Pour ce Père de l'Église, la justification de l'eschatologie chrétienne ne tient qu'aux conditions de Dieu et de son propre pouvoir, ainsi qu'à la nécessité de ne pas y contrevenir. La théodicée ne constitue donc pas pour lui la moindre menace logique. Nous y trouvons néanmoins une conciliation efficace entre les conceptions hébraïque et chrétienne de Dieu : la dimension de

627 — *Ibid.*

l'éthique du divin est écartée à la faveur d'une morale, une homogénéité dans les actions et les intentions de l'être divin.

Mais ce n'est pas non plus un accident si la vision d'Athanase n'a pas emportée toute possibilité d'un diable antagoniste dans la croyance populaire : peut-être trop structurelle ou trop scientifique, elle étouffait la fonction d'un diable « voie du troisième homme » et renvoyait l'homme et Dieu en un terrifiant face-à-face où rien ne pouvait se substituer à la violence du caractère transcendant de la raison infinie. Le Nouveau Testament refonde le pacte d'alliance et, pour ce faire, il repositionne les critères mythiques déjà en présence dans l'Ancien Testament, substituant, ou agglomérant, des figures nouvelles aux formes anciennes. Ainsi, le péché originel et la faute d'Adam est-il désormais repoussé par un Dieu fait homme en son Fils, annulant par là les péchés du monde et, parmi eux, le premier d'entre eux. Colette Arnould propose même d'envisager que cette relecture de l'alliance impliquait la nécessité d'un diable qui soit sujet à une activité mythique importante :

Le Nouveau Testament apporte un autre message. Au Dieu vengeur capable de colères terrifiantes de l'Ancien Testament se substitue un Dieu bon, quelque peu lointain, et dominé par la personne de son Fils fait homme, donc plus proche de nous, plus accessible aussi, tandis qu'à la femme pécheresse, à Ève, s'oppose Marie, Vierge et Mère ; au désespoir du péché, la force du repentir ; au péché originel, la rédemption. Le Christ est venu pour remettre les péchés du monde et toute sa vie apparaît comme une lutte incessante contre le diable, jalonnée de miracles attestant la supériorité du Fils de Dieu sur le prince des ténèbres. Pas plus que dans l'Ancien Testament, il n'est directement question de la chute d'un ange, seulement quelques allusions. Ainsi Jésus dit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair », et Paul : « Satan lui-même se déguise en ange de lumière. » Enfin, dans l'Apocalypse, l'issue de la lutte qui, dans le ciel, oppose Michel et ses anges au Dragon, fait cette fois directement penser à une chute : « Le Dragon riposta, appuyé par ses anges, mais ils eurent le dessous et furent chassés du ciel. ». Dans aucun de ces textes Lucifer n'est explicitement nommé. Il n'intervient pour la première fois que dans la Vulgate de Jérôme, où Héyel, « l'astre du matin » précipité dans les profondeurs de l'abîme pour avoir tenté d'escalader les cieux, est traduit par Lucifer. Ce sont les Apocryphes qui se chargeront de compléter, donnant naissance à des constructions détaillées à travers lesquelles se structurera le personnage de Lucifer entouré de sa cohorte de démons.⁶²⁸

628 — ARNOULD, *op. cit.*, 2009, pp. 91-92.

On observe ainsi que les éléments qui permettent d'opérer ce que nous appellerions un transfert métaphorologique entre les deux testaments (la place de Dieu, le féminin, le rapport à la faute et à la grâce, pour ne prendre que ces exemples) se retrouvent tous dans la littérature du mythe de Faust et constituent autant de rivets mythyodynamiques soulignés à plusieurs reprises dans les développements antérieurs. Si nous exprimerions quelque réserve sur un Dieu qui serait « lointain » dans le Nouveau Testament, nous pourrions difficilement nier que la vision platonicienne d'un Dieu métaphysique a probablement déformé le rapport au monothéisme, depuis le judaïsme jusqu'au christianisme. Nous dirions, au fond, que la « personne de son Fils fait homme » ne domine la figure de Dieu que sur le plan de la fonctionnalité symbolique, au sens où c'est précisément dans l'acte de se faire homme, c'est-à-dire de sa transposition hypostastique en homme, que le miracle de l'universalisation de la grâce fut théologiquement possible. Mais nous nous intéressons aussi et surtout au fait que c'est la littérature non canonique qui dota le diable, sous le nom de « Lucifer », selon Colette Arnould, d'une telle vitalité et d'une existence qui déborda largement le parti pris d'Athanase, pour qui le diable n'est qu'une caractéristique structurelle de l'équation, et la théodicée un problème qui n'en est pas un. Dès lors, puisqu'une littérature ou l'autre a donné une existence au champ du démoniaque, c'est donc qu'il faut étudier les caractéristiques de son insertion dans le cosmos, et les limites de ses possibilités, comme n'importe quel objet de la connaissance.

c. Enquête sur le corps des démons

Puisque nous considérons l'existence des démons, au moins sur le plan d'un horizon épistémologique régi par leur implication symbolique au sein d'une homogénéité structurante, il nous faut considérer qu'ils intègrent d'autres ordres que la stricte théologie. Dès lors, les démons ne sont plus simplement les signes d'un ordre mais deviennent des éléments du cosmos parmi d'autres ; au même titre que les animaux, les végétaux, les éléments, les hommes ou les astres. Par exemple, les démons sont bien obligés d'apparaître sous une forme quelconque aux hommes lorsqu'ils participent aux sabbats. Témoignages, descriptions, enquêtes, nombreuses sont les traces écrites de descriptions des démons. On ne peut donc négliger le champ épistémologique suscité par cette représentation du sabbat. La question du corps original des démons est un sujet qui a passablement occupé l'exégèse apocalyptique et la scolastique en général. Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin travaille déjà sur la question :

Dans le corpus des écrits de Thomas d'Aquin (1224/25-1274), le *De substantis separatis* (*Sur les substances séparées*) peut être classé, à l'instar de son *De operationibus occultis naturae* (*Sur les opérations cachées de la nature*) ou de son *De sortibus* (*Sur les sorts*), parmi ses consultations privées. Ses dimensions modestes (une quarantaine de pages dans l'édition Léonine) de même que son caractère inachevé (l'œuvre est interrompue au milieu du vingtième chapitre), l'ont souvent relégué au rang d'*opusculum*, loin derrière les *Sommes* et les *Questions disputées*. Cette œuvre, dont l'authenticité ne saurait être remise en cause, n'en est pas moins au jugement d'É. Gilson « d'une richesse historique incomparable » et constitue en fait, ainsi que le soulignait I. Eschmann, « l'un des importants écrits métaphysiques de l'Aquinat ». Dans ce traité Thomas d'Aquin, empêché d'assister à l'office pour une raison qui nous est inconnue, s'est proposé d'étudier dans une perspective aussi bien philosophique que théologique la nature, l'origine, la distinction et la providence des natures séparées (de la matière) que la tradition chrétienne appelle les « anges ». [...] La raison pour laquelle ce traité a été qualifié par d'aucuns, tel C. Fabro, de « joyau de spéculations et d'informations historiques », s'explique également par le fait qu'il s'agit d'une œuvre de maturité.⁶²⁹

Pas question, donc, de supposer qu'il s'agit d'un égarement de Thomas lorsqu'il écrit ce traité, ni d'après la trajectoire initiée par Saint Augustin, ni parmi les préoccupations de la scolastique, puisqu'il est bien dit que cet opuscule de Thomas est un « joyau de spéculations et d'informations historiques ». Dès lors, la question du corps des démons soulève celle de l'inscription des êtres intermédiaires dans l'ordre de la création. Une enquête qui se pose non pas vis-à-vis de l'homme ou du plan divin, mais vis-à-vis de leur inscription dans la hiérarchie de la création. Un « *ont-ils été conçu ainsi ?* » dans lequel le « ainsi » interrogerait à la fois la forme et la fonction. À ce titre, les différentes réflexions portées par la scolastique dans la trajectoire des premiers éléments patristiques, eux-mêmes suggérés par la métaphysique grecque, permettent d'envisager la question de la démonologie du point de vue théologique, comme parties du cosmos, selon le rôle que les démons y jouent et la place que cela leur assigne, mais aussi selon les caractéristiques d'êtres créés qui pourraient être les leur. L'intelligibilité du phénomène démoniaque prend sa source à l'intérieur de la réflexion canonique et jaillit de la nécessité spéculative à résoudre les incompatibilités entre les modèles créés et les modèles observés — le besoin d'un ajustement dans l'adéquation entre visibilité et lisibilité (symbolique) du monde. Dès lors que la scolastique prend les problèmes démonologiques très au sérieux, au point même de leur répondre et de construire des systèmes intellectuels qui permettent de les comprendre pour les combattre, on peut sans doute parler d'une *réalité* de leurs réseaux de signification — ce que nous appelons la *valence*. Trois auteurs essentiels

629 — BLANC, « Introduction » à Thomas d'Aquin, *Les Substances séparées*, Paris, Belles Lettres, 2017, pp. 11 -12.

donnent ce poids cosmo-téléologique, ou ce cachet scolastique, à la démonologie selon Boureau lorsqu'il présente l'ouvrage du premier d'entre eux : Richard de Mediavilla, Pierre de Jean Olivi et saint Thomas d'Aquin :

Les neuf questions du présent volume forment un véritable traité de démonologie, genre fort rare au XIII^e siècle, mais promis à un avenir fécond. Je n'en repère que deux antécédents, la question disputée 16 du *de Malo* (12 articles) de Thomas d'Aquin (vers 1272), auquel il faut joindre un ensemble de 9 questions de Pierre de Jean Olivi dans sa somme sur le II^e livre des *Sentences* (vers 1280), que je me propose de traduire et de rééditer dans la présente collection.⁶³⁰

Au-delà de ces trois auteurs, nous sommes hors de ce que nous appelons la « théologie scientifique », et nous avons pu évoquer en deuxième partie la théologie populaire, avec le *Volksbuch* d'une part et toute la littérature primitive du mythe de Faust, d'autre part. Des sommes littéraires comme le *Marteau des sorcières* participent d'une surenchère de la fiction à partir des matériaux donnés par ces trois auteurs, brochant à partir des résultats des enquêtes et procès de l'Inquisition⁶³¹. La connaissance scientifique des démons s'arrête aux domaines qui sont ceux de ces trois auteurs, la fiction prend le relais pour le reste ; c'est du moins la conclusion de l'auteur :

La démonologie postérieure se fait largement en marge de la pensée scolastique et tient d'avantage d'une littérature d'effroi et de trouble, fondée sur le témoignage et le récit. Le fameux et tardif *Marteau des sorcières* ne procède qu'à une artificielle et superficielle association des récits et de la pensée de Thomas d'Aquin.⁶³²

Peut-être que le fait de réduire la portée et la forme du *Marteau des sorcières* à une « artificielle et superficielle association des récits et de la pensée de Thomas d'Aquin » paraît-elle un peu radicale. Le fait que l'œuvre théologique du dominicain ait imprégné la motivation populaire pour interpréter et lutter contre les réseaux signifiants de phénomènes et créatures appartenant à l'hors-monde ne peut être considéré comme insignifiant. Les travaux de d'Aquin ont été saisis pour leur valence dans l'ordre de l'économie de l'effroi qui était celui de son époque et des époques proches qui ont suivi, de sorte que le *Marteau des sorcières*, pour tout exégétique qu'il puisse être, procède tout de même

630 —BOUREAU, « Introduction » à Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, tome IV, 23-31, Paris, Belles Lettres, 2011, pp. IX-X.

631 — Pour voir plus au sujet de la relation entre Inquisition, démonologie et fiction, outre CLOSSON, *op. cit.*, 2000, voir ARNOULD, *op. cit.*, 2009, et plus encore, HOUDARD, *op. cit.*, 1992, pp. 57-216.

632 — BOUREAU, dans Richard de Mediavilla, *op. cit.*, 2011, p. X.

d'une activité mythique, agglomérant autour de lui les problématiques et les résolutions portées par la théologie scientifique de Thomas. Peut-être aussi l'auteur déplore-t-il plus une réutilisation non docte des travaux de Thomas qu'une véritable attitude « artificielle et superficielle », c'est-à-dire qu'il désignerait par là un usage populaire des éléments théologiques mis à disposition. Il nous semble bien que l'angoisse et l'effroi n'ont pu être transposés avec autant d'intensité dans la littérature que parce qu'ils connaissaient une activité formidable dans ce que nous considérerions comme une activité orale de la théologie populaire. Le *Marteau des sorcières* a pu naître dans une période de terreur et sans doute nourrir abondamment le mythe du sabbat (par exemple, comme l'acmé d'une logique anti-sacramentelle), tant sur la question des principes que sur celle d'un imaginaire iconographique. Mais reprenons le fil de l'horizon de la démonologie scolastique, et voyons comment Richard de Mediavilla « descelle » le sort des démons depuis la chute afin de se tourner vers le propos de l'épître paulinienne, reprise par Jean Chrysostome :

Mais le propos de Mediavilla est singulier : il est le seul penseur à donner une autonomie d'existence au démon, dans le cadre d'une description rationnelle. De ce point de vue, il abandonne la réserve de Pierre de Lombard, puis de la théologie de la première moitié du XIII^e siècle, qui n'avaient que fort peu traité des démons, sans doute parce que leur état était scellé au moment de la chute ; leur existence entre la chute et la fin des temps ne marquait rien d'essentiel : aucun rachat, aucune conversion n'étaient possibles. Leur nocivité pour les humains n'était qu'instrumentale, pour leur punition ou leur mise à l'épreuve.⁶³³

Nous l'évoquons tout à l'heure : l'éventualité où nous nous serions satisfaits d'une utilité du démoniaque dans le cadre du triomphe du plan divin, au fond, sans péril véritable à l'horizon. Ainsi, la question des démons n'aurait jamais été vraiment posée, ni les implications du principe d'altérité vraiment envisagées. Les démons, comme le mal, ne seraient qu'une valeur relative dérivant de Dieu et du bien, et l'alternative entre Bien et Mal ne serait qu'un vaste faux-semblant, une pièce de fiction à jouer. Plus de quinze siècles de discussions exégétiques jettent un certain discrédit sur une telle solution : comment faire couler autant d'encre si la résolution du problème était si logique ? Pourquoi est-ce que ni la solution d'Athanase ni celle d'un envers du décor, aussi factice que formellement nécessaire, n'ont-ils trouvé grâce aux yeux de l'histoire des idées ? Il nous semble bien que le démon, et plus encore, le problème induit par la coexistence du démoniaque et de l'omniscience bienveillante de Dieu, porte en eux-mêmes un réseau signifiant qui ne parvient pas à

633 — *Ibid.*, p. X.

être retranché des systèmes qui soutiennent l'économie chrétienne, et culturellement chrétienne, de l'adéquation cosmo-téléologique. Que le problème agisse comme moteur ou qu'il agisse comme élément figé, il est difficile de nier qu'une fonction essentielle lui incombe et justifie que les théologiens d'abord, les philosophes ensuite, et même les mathématiciens, se confrontent sans faiblir à lui.

En transposant ce problème dans le domaine de la littérature, nous avons pu manipuler les unités de sens en « faisceaux », analysant les mythèmes comme autant de dérivations du processus de détermination induit par la présence du démoniaque. Car pour étudier le démoniaque, il faut encore opérer un certain tri, qui distingue les démons par leur fonction vis-à-vis de Dieu et de l'homme, c'est-à-dire situer les démons vis-à-vis du Bien et du Mal. L'opération se complexifie alors considérablement : est-il possible d'envisager que les démons puissent correspondre à une autre nature que celle que détermine la volonté de nuire au genre humain comme image de Dieu ? Si les démons ne sont plus simplement des points de support de la contrainte du plan divin, et s'ils acquièrent une autonomie fonctionnelle, comme c'est partiellement le cas chez Boulgakov, par exemple, il faut les envisager comme parties du tout. S'ils font partie du tout, comment se sont-ils émancipés des conséquences de la Chute ? Vient de surgir le problème théologique d'une émancipation des démons, acquérant une réalité hors de l'archétype des êtres définis par leur action de nuisance. S'ils ne sont pas monstres et vermine, comme ils apparaissent à Faustus dans le *Volksbuch*, que font-ils depuis l'événement fondateur de la chute ? Saint Augustin « *parlait encore de bons et de mauvais démons, ce qui empêchait une assimilation simple des démons aux anges de Satan* », continue Alain Boureau. Autrement dit, il y a encore des *dæmon* et des démons, c'est-à-dire de bons démons et des démons du mal. Comment les distinguer les uns des autres ? Et par conséquent, qu'est-ce que le Mal ? Thomas ne s'embarrasse pas d'une telle subtilité et assimile tous les démons à des anges déchus, rappelant par là les choix du *Livre d'Hénoch* (et la catégorie des *Vigilants*, anges déchus qui s'accouplent avec les femmes et sont ainsi responsables de la lignée des géants, source du mal sur Terre) :

Un changement notable était venu avec le traité de Thomas : sa première question fonde théoriquement la réduction de tous les démons aux anges déchus. Jusqu'à lui, il était certes courant de nommer ainsi les anges qui avaient suivi Satan, mais cette désignation relevait plus d'une invective, d'une appellation péjorative ou même d'une comparaison que d'une équivalence biunivoque. Cette première question demande si les démons ont un corps qui leur soit uni par la nature : la question serait impossible s'il avait déjà été établi que les démons étaient de mauvais anges. Depuis Origène, personne n'a accordé de

corps aux anges, même si certains leur donnent une matière spirituelle. Et pas un seul instant, dans sa réponse, il n'évoque les anges. Bien plus, il affirme, dès le début de sa réponse, que la question de la corporéité des démons n'importe guère à l'enseignement de la foi chrétienne.⁶³⁴

Alors Thomas entre dans une vaste querelle, répondant successivement à Aristote et à Plotin avant d'attaquer directement le postulat platonicien d'une hiérarchie des âmes :

Enfin, il réfute Platon qui plaçait en dessous des intelligences séparées trois types d'union avec un corps céleste (les divinités), aérien (les démons) et terrestre (les hommes). La conclusion n'est pas formulée mais on voit que les démons sont des intelligences (point 1), séparées (point 3) qui ne sont pas les âmes humaines après leur séparation (point 2). Il ne reste donc que les anges mauvais, objets des onze autres questions du traité. Tout se passe comme si Thomas avait enfin trouvé, contre ses contemporains et contre lui-même, une origine des démons. Il se tourne surtout vers le passé premier et bref des anges déchus.⁶³⁵

Les questions de la forme et de la raison des démons engendrent donc chez Thomas une dialectique de la distinction des natures — plus tard recoupées sous l'angle des fonctions, ou des « ministères ». Autant de questions auxquelles Richard de Mediavilla et Pierre de Jean Olivi donnent des « conséquences fort différentes »⁶³⁶. Les neuf questions de Jean Olivi, en effet, semblent formuler l'hypothèse d'une possibilité d'une *durée* des démons, c'est-à-dire d'une évolution possible à partir et hors de leur nature première d'êtres créés. Dès lors que leurs intentions ou leur nature peut évoluer, se corrompre, c'est qu'ils disposent d'une faculté que l'on pourrait rapprocher du libre-arbitre, donc des hommes.

40. On demande premièrement si Dieu peut faire une puissance intellectuelle ou libre qui soit essentiellement indemne de l'erreur et du péché. 41 On demande deuxièmement si la possibilité de péché est une partie de notre liberté. 42 On demande troisièmement si un ange a pu pécher au premier moment de sa création. 43 Quatrièmement, parce qu'il semble incroyable à certains qui penchent pour la philosophie que le premier ange ait péché à la façon que livre l'enseignement de la foi, j'ajoute un bref propos là-dessus. 44 On demande cinquièmement si les démons peuvent apprendre ou oublier quelque chose. 45. On demande sixièmement si leur mauvaieseté habituelle augmente jusqu'au jour du

634 — *Ibid.*, p. XI.

635 — *Ibid.*, pp. XI-XII.

636 — *Ibid.*, p. XII.

Jugement. 46. On demande septièmement si, avant le jour du Jugement, ils connaissent des plaisirs et des joies en ce qu'ils veulent et font à leur gré et s'ils connaissent parfois des actes de colère et de tristesse ou d'aigreur, de plaisir et de ruse, tantôt plus forts, tantôt moins forts. Je demande aussi si la crainte du châtement les retient d'un mal que, par ailleurs ils veulent et peuvent faire. 47 On demande huitièmement si la beauté et l'intégrité de la communauté de la hiérarchie angélique a été à ce point diminuée par la chute des démons qu'elle a dû entièrement être restaurée. 48 On demande neuvièmement s'il a été cohérent que le désastre des anges soit réparé par les hommes.⁶³⁷

La dernière question, au moins, n'est pas sans témoigner d'un esprit piquant, tant le propos paraît impensable dans une théologie patristique, par exemple. Il y a très clairement là quelque chose de singulier à demander si la sanction qui découle du péché originel est légitimement ou non portée par l'humanité. Les huit questions précédentes tracent un arc épistémologique dont nous ne serions pas surpris qu'il pouvait viser à réfléchir aux anges selon les règles humaines, voire à interroger les distinctions fondamentales qui, finalement, distinguent *dans les faits* les hommes des anges. Trajectoire problématique que n'emprunte pas Mediavilla puisqu'il se concentre sur les interactions entre les anges et les hommes – c'est-à-dire sur le mal comme réalité ontologique :

En revanche, dans son traité, qui est deux fois plus long que ceux de Thomas d'Aquin et d'Olivi, Mediavilla vise surtout le présent du démon et ses modes d'action sur les hommes actuels. Il est le grand penseur de ce que j'ai nommé le *tournant démoniaque* des années 1290. Les deux premières questions (23 et 24) traitent des circonstances de la chute de Satan et des démons. Elles constituent le socle commun sur lequel s'édifie l'originalité de Mediavilla, déjà préparée par une théorie forte et puissante du mal (art. 1 de la qu. 23). Les deux questions suivantes (25 et 26) abordent les motivations de Satan, axées sur l'amour narcissique et exigeant de soi. Les quatre questions suivantes (27 à 30) définissent les conséquences de la chute, dans son existence actuelle. En ce sens, ce texte est une des origines d'un genre occidental, le « roman de Satan ».⁶³⁸

La réunion de ces préoccupations est propice à l'essor du « roman de Satan » qui s'exprime et prolifère dans le romantisme occidental, dès la fin du XVIII^e siècle, mais bat son plein tout au long du XIX^e et se poursuit jusqu'au milieu du XX^e siècle. Nous n'avons certes pas répondu à la *discutatio* de l'ontologie ou de l'ontogénèse du diable mais nous avons pu envisager l'horizon des problématiques soulevées par cette seule discussion — ou *question disputée*. Il convient donc

637 — OLIVI, cité par Alain Boureau dans « Introduction » à Richard de Mediavilla, *op. cit.*, 2011, p. XII.

638 — *Ibid.*, p. XIII.

désormais de se pencher sur différents aspects que nous avons pu tirer du régime symbolique du diable et des enjeux qui surgissent de sa prise en considération sur un plan plus général, et non pas uniquement théologique. Nous avons vu que le diable est un vecteur mythydynamique particulièrement favorable à la mutation des figures et des modes de représentation de ce que recouvrent ces figures, tant sur le plan épistémologique d'une « réalité » du donné phénoménal, que sur le plan de la méthode à partir de laquelle il faut envisager ce phénoménal pour l'organiser. Au fond, le diable nous encourage à repenser de manière continue les rapports entre visibilité et lisibilité du monde, dans la médiation du concept de réalité, et à la faveur d'un ajustement cosmo-téléologique perpétuel. Les différents modes intellectuels — ou *rationnels* — ne paraissent donc pas tant des oppositions que des régimes ou des intensités de régime, de sorte que le conceptuel, l'imaginaire, le spéculatif et le déductif participeraient alors d'une vaste économie épistémologique qui change d'angle selon les besoins téléologiques du moment où elle est saisie. Le diable ne joue pas ce rôle par accident, pas plus qu'il ne le joue à dessein : sa nature et les conditions de sa fonction lui dictent ce rôle en tant qu'il est particulièrement adéquat pour supporter ces fonctions et leur mutabilité. Nous allons maintenant pouvoir étudier que c'est précisément le critère et le mode de l'effondrement qui remplit au mieux la définition d'une notion aussi complexe que celle du « Mal », et que cette activité d'adéquation et d'épuisement de l'adéquation cosmo-téléologique place l'homme au centre d'une relation privilégiée avec cette figure mythique particulière.

2. Signification de l'altérité diabolique du point de vue du *Peri phuseos*

Nous voudrions saisir en quoi l'économie mythique — au sens d'une rationalité qui serait propre à la pensée mythique, comme il existerait des règles et des principes rationnels propres à la pensée scientifique — du christianisme exige la présence d'une figure de l'altérité qui soit mobilisable, afin de ne pas condamner la figure du divin, ou du principe premier, à une univocité qui lui confisque toute valence et toute puissance de signification. C'est à ce titre que nous souhaitons nous appuyer un rapide moment sur les énoncés d'un *Περὶ Φύσεως*, *Peri phuseos*, ou « sur la nature », en particulier, celui du *Timée* de Platon. En effet, cette tradition philosophique porte en elle le réflexe d'une tentative d'adaptation de l'adéquation cosmo-téléologique, donnant au monde une lisibilité qui permette de soutenir un concept de réalité spécifique. Plusieurs ouvrages majeurs dans l'histoire de la philosophie parsèment ainsi les modes de représentation : le *Timée*, de Platon ; le *De rerum natura*, de Lucrèce ; ce que la traduction française a gardé sous le nom *Des dieux et du monde*, de Saloustios, au IV^e siècle de notre ère. Chacun de ces textes expose une économie du divin et de la

nature qui permette de revendiquer, en conformité avec une structure homogène, les arguments et les principes du monde. Nous ne sommes pas spécialiste de Platon, pas plus que de Lucrèce ou de Saloustios, mais il nous semble pertinent de saisir leurs apports structurels aux questions qui sont les nôtres. L'un, par exemple, constitué par l'organisation du *Timée*, en ce que la fonctionnalité de la paire *Même-Autre* nous permet de mettre en exergue la nécessité organique du diable pour la *valence* de la pleine puissance de la figure monothéiste du Dieu unique. De même, nous verrons rapidement dans le texte de Saloustios que l'actualisation de ce *Peri phuseos* a préparé les matériaux de la scolastique et puisé dans les résidus de l'apocalyptique juive pour la compréhension de la place des démons dans l'économie cosmo-téléologique. Que l'on considère que les arguments platoniciens ont « infusé » dans les modes exégétiques de défense de la Bible chrétienne, au travers de la patristique, par exemple, ou que l'on songe simplement à se représenter que les modes de constitution d'un texte dépendent des formes et des logiques des textes qui lui sont antérieurs, le diable et Dieu fonctionnent en complémentarité. Nous envisageons le diable et Dieu comme deux parties d'une efficacité mythique essentiellement imputée à Dieu, de même que, dans le *Timée*, les attributs et les fonctions sont répartis entre démiurge et dieu suprême, entre existence sur le disque des terres et le ciel étoilé. Si le marcionisme, par exemple, considère de façon radicale dans les tous premiers siècles du christianisme primitif que le Dieu de l'Ancien Testament est en fait le diable, où le Dieu du Nouveau Testament serait le vrai Dieu, sur un modèle assez semblable au découpage du *Timée*, entre démiurge et Dieu suprême⁶³⁹, ce n'est toutefois pas un découpage qui nous satisfait.

Le fait de limiter le principe démoniaque à une qualité structurelle de l'économie divine, c'est-à-dire de décréter le diable et tout principe démoniaque comme adjuvant de Dieu, dissout l'homogénéité par la complexité et réduit drastiquement les possibilités de « valences » mythiques. Tout ne serait qu'Un et le multiple serait une semblance de l'unité, quant à la complexité et la pluralité, guère plus que des illusions autour du noyau univoque central. Notre méthode s'appuie sur une compréhension structuraliste de l'herméneutique et une telle démarche serait tout à fait niée si nous nous contentions de supprimer purement et simplement l'une des deux parties de la structure afin de rendre le système efficace. Il nous faut garder les différentes unités, et comprendre leur économie comme ensemble, ou renoncer à pratiquer une telle méthode. Dès lors, l'histoire symbolique du diable, en tant que sa figure a résisté à un grand nombre de tentatives d'évacuation (nous avons évoquée celle d'Athanase, par exemple), ne peut être ramassée et contenue dans l'histoire symbolique de Dieu. Le diable possède son propre réseau signifiant, sa propre efficacité

639 — Pour lire plus au sujet du courant du marcionisme, voir HARNACK, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, Paris, Cerf, 2003.

mythique et, s'il est certainement lié à Dieu, il ne peut l'être que par une logique structurelle qui lui reconnaisse son autonomie. C'est bien pour cela que nous avons songé trouver dans le *Timée* une piste ou un modèle qui permette de nous représenter le diable comme une *fonctionnalité* de l'homogénéité de l'adéquation cosmo-téléologique chrétienne, en vis-à-vis de l'hyperstructure fonctionnelle du principe divin.

b. Le *Même* et l'*Autre* dans le *Timée*

À ce titre, donc, et pris sous l'angle monothéiste, la relation du *Même* et de l'*Autre* dans le *Timée* annonce une économie qui nous paraît fonctionnelle à la fois avec tout ce que nous avons déjà pu poser, et avec ce qu'il nous appartient de poser encore. Dans le *Timée*, le *Même* représente le disque de l'existence, le cercle des terres où vivent les hommes, et l'*Autre*, la série de disques dans le ciel sous les arcs desquels les astres se déplacent, dictant la marche du temps. Alors le temps est-il déterminant de la possibilité du devenir dans une économie symbolique du cosmos, c'est-à-dire dans le mythe. Ce qui n'a pas de temporalité ou d'historicité, ce qui échappe au mouvement induit par les rotations des disques de l'*Autre*, appartient à la forme pure de l'Être et anéantit toute interrogation possible sur ses attributs, ses conséquences ou ses performances. Ce qui est par-delà le principe de l'altérité, principe mobile et pluriel, ne vit pas non plus sous l'influence des différents rayons de l'*Autre* et sa pureté n'est altérée par rien. *Le Timée* propose de faire coïncider cette mise en mouvement du *cosmos* avec un déplacement des rayons du principe de l'Autre autour du disque du principe du Même, les hommes vivant à la confluence des deux principes.

Le Temps, donc, est né avec le Ciel, afin que, engendrés ensemble, ensemble aussi ils soient dissous, si jamais dissolution doit advenir ; et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle, afin d'y être au plus haut point ressemblant, dans la mesure du possible. (c) Le modèle en effet, de toute éternité, *il est* lui au contraire, d'un bout à l'autre du temps tout entier, *a été, est et sera*. En vertu donc du raisonnement et du dessein ainsi conçu par le Dieu touchant la naissance du Temps, c'est afin que fût engendré le Temps que le Soleil, la Lune et les cinq autres astres surnommés « errants » durent naître, pour la détermination et la garde des nombres du Temps. Leurs corps respectifs furent faits par le Dieu, qui les plaça sur les trajets circulaires que décrivait la révolution de l'Autre ; ceux-ci étaient sept comme ceux-là étaient sept ; (d) la Lune occupa le premier autour de la Terre ; le Soleil, le second au-dessus de la Terre ; l'astre du matin et celui qu'on dit consacré à Hermès eurent des circuits dont le temps de révolution s'égalait à la course annuelle du Soleil, mais qui étaient doués d'un effet en sens inverse ; de là vient que se

rattrapent et se laissent rattraper mutuellement, et dans la même proportion, d'un côté le Soleil, de l'autre l'astre d'Hermès et celui du matin.⁶⁴⁰

Le déplacement des astres dans le ciel étoilé, signe de l'activité de l'altérité (mythodynamie), met le *cosmos* en activité et le soustrait à la pureté de l'« Être ». La fonction cosmologique de l'Autre dans le *Timée* participe de la réalité du Même, puisqu'il sépare ce que le Même a de semblable de ce qu'il a de mobile. Mais aussi, l'*Autre* dédouble le *Même* et rend possible à la fois le « monde » et son être, ce dont le déplacement des astres est l'image : la mobilité du *cosmos*. Le temps, activé par les rotations différenciées des six parties de l'*Autre* autour du *Même*, en accomplissant sa propre possibilité accomplit la répétition des conditions du Même et réalise la plénitude du monde à la fois dans sa mêmeté et dans son altérité. Les planètes sont les « instruments » du temps et sont à la fois son « donné » et la possibilité de son « être ». En effet, cette activité des cinq cercles de l'Autre réalise la « répétition » du Même, répétition que l'homme entoure de rites et de symboles dont la répétition, à leur tour, encadrent la reproduction. C'est là ce que Blumenberg appelle la « répétition paraphrastique » du rituel, donnant aux cultes la fonction téléologique d'une implication des hommes dans la respiration du *cosmos* — c'est aussi ce pourquoi Blumenberg parle d'un « cosmos cyclique » et autarcique de la métaphysique panhellénistique. Les hommes participent, au sens platonicien, à la dynamique cosmologique par le mimétisme, ils reproduisent la régularité des mouvements de l'Autre autour du Même dans la récurrence du rituel et des symboles du rituel. La régularité cyclique des passages des différents rayons de l'Autre engendre le temps et active le sens de tout devenir, c'est-à-dire que cette cosmologie du Temps engendre l'existence :

Tout cela, ce sont des divisions du Temps, et les termes *il était, il sera* désignent dans le temps des modalités, effets du devenir ; et c'est évidemment sans y penser que nous les appliquons à la réalité éternelle improprement. Nous disons bien en effet qu'elle *était, est et sera* ; mais c'est seulement *elle est* qui, à parler vrai, lui convient ; (a) quant aux termes *était et sera*, c'est à propos du devenir se déroulant dans le temps qu'il sied de les dire (ce sont des mouvements en effet qu'ils désignent), tandis que ce qui toujours se conserve identique immuablement, à cela il n'appartient de devenir ni plus vieux ni plus jeune avec le temps, ni d'être venu jadis à l'existence, ni d'y être maintenant, ni d'être derechef à l'avenir, ni de recevoir absolument aucune des déterminations que le devenir a attachées aux objets mouvants de la sensation ; ce sont là au contraire, dans le Temps, qui imite l'éternité en décrivant des cycles au rythme du nombre, des modalités-nées.⁶⁴¹

640 — PLATON, *Timée*, 38b-d, *Œuvres complètes, II, op. cit.*, pp. 453-454.

641 — *Ibid.*, 37 b-38 a, pp. 452-453.

L'existence est une modalité de l'être ; le devenir est la forme du temps de la conscience. Les différents moments de l'existence sont à la fois des instantanés de telle configuration de l'*Autre* ou telle autre hiérarchie des rayons de l'*Autre* (incarnée par le mouvement des planètes) et comme modalité d'une seule et même réalité fondamentale : la valeur de l'être vis-à-vis de l'*Autre*, à la fois comme étape de l'« être-devenant » et comme possibilité du devenu. L'existence est une modalité du noyau de l'être explicitée, ou éclairée, désignée, « *phénoménalisée* », par les mouvements de l'*Autre*. On observe que l'être dans le temps se décompose dans sa propre similarité à lui-même (l'être *est*) et dans sa mobilité par les rayons de l'*Autre* (l'être *était*, l'être *sera*) : dès lors il *est* de manière immuable sur le plan de l'immobilité du *Même* ; il *était* et *sera* sous l'influence de l'*Autre*. Ne perdons surtout pas de vue que le diable est l'*autre* et qu'il s'identifie comme rapport entre l'homme, sur le disque du *même* qui tend vers Dieu, *Être* au-delà des cieux de la pluralité dynamique de l'altérité.

b. La *Mêmeté* et l'*Ipséité* dans la narratologie de Ricœur

L'économie de l'être entre le *Même* et l'*Autre*, dont nous pourrions peut-être retrouver le caractère formel de la tension chrétienne évoquée sous le principe d'ambivalence, serait susceptible ici de saisir la tension qui anime la division ricaldienne de l'être. D'une façon générale, Paul Ricœur propose au travers des trois volumes de *Temps et Récit* puis de *Soi-même comme un autre* la mise en œuvre d'une « *herméneutique du soi* [qui] *occupe un lieu épistémique (et ontologique, comme on dira dans la dixième étude) situé au-delà de cette alternative du cogito et de l'anti-cogito* »⁶⁴², c'est-à-dire au-delà de l'alternative entre activité de l'esprit et anti-activité de l'esprit. Il propose en effet de concevoir l'être en deux parties qui ne dépendent pas d'une relation au monde, mais de l'activité de l'esprit vis-à-vis de lui-même, induisant, par l'observation des conditions de relation au monde, son propre devenir, avec ce qui se maintient d'une part, que nous pourrions associer au noyau métaphysique de l'être, ce qui se métamorphose d'autre part, et nous y verrions le principe du devenir, l'altérité. Le noyau métaphysique est appelé « *mêmeté* » chez Paul Ricœur ; le vecteur ontologique est appelé « *ipséité* ». De l'économie narrative entre les deux aspects de l'unité de l'être jaillit la structure mythique telle que nous l'étudions depuis le début de notre recherche. C'est cette économie structuraliste que nous avons cru trouver chez Ricœur lorsqu'il écrit que :

642 — RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 27.

Rappelons d'abord ce que dans *Temps et Récit* on entend par identité au plan de la mise en intrigue. On la caractérise, en termes dynamiques, par la concurrence entre une exigence de concordance et l'admission de discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité. Par concordance, j'entends le principe d'ordre qui préside à ce qu'Aristote appelle « agencement des faits ». Par discordance, j'entends les renversements de fortune qui font de l'intrigue une transformation réglée, depuis une situation initiale jusqu'à une situation terminale. J'applique le terme de *configuration* à cet art de la composition qui fait médiation entre concordance et discordance. Afin d'étendre la validité de ce concept de configuration narrative au-delà de l'exemple privilégié d'Aristote — la tragédie grecque et, à un moindre degré, l'épopée —, je propose de définir la concordance discordante, caractéristique de toute composition narrative, par la notion de synthèse de l'hétérogène. Par là, je tente de rendre compte des diverses médiations que l'intrigue opère — entre le divers des événements et l'unité temporelle de l'histoire racontée ; entre les composantes disparates de l'action, intentions, causes et hasards, et l'enchaînement de l'histoire ; enfin, entre la pure succession et l'unité de la forme temporelle —, médiations qui, à la limite, peuvent bouleverser la chronologie au point de l'abolir. Ces multiples dialectiques ne font qu'explicitier l'opposition, présente déjà dans le modèle tragique selon Aristote, entre la dispersion épisodique du récit et la puissance d'unification déployée par l'acte configurant qu'est la *poiësis* elle-même.⁶⁴³

Synthèse de la multiplicité des événements, sous le régime d'une homogénéité narrative fonctionnelle qui fait du cosmos l'espace, la temporalité ou le support de l'activité de l'esprit, le couple idem-ipse de Paul Ricœur recouperait à plus d'un titre le sens de notre démonstration. Dans le vaste récit cosmo-téléologique chrétien la figure du diable contrecarre l'univocité du plan divin et met le monde entier en crise, tant sur les plans ontologiques, épistémologiques qu'existentiels. Dès lors la simultanéité de la mobilité et de l'immobilité de l'être constitue son unité et sa capacité à entrer en relation avec le monde. L'activité de l'esprit, là encore, prévaut sur toute question de substance ; et c'est en ce sens que la position de Ricœur se rallie, à ce qu'il nous semble, à la perspective initiée par Maïmon sur le plan de la philosophie, et poursuivie par Nietzsche pour la relation à l'art, où une herméneutique du soi ne passe que par les signes de l'activité du soi, ou de l'esprit ; c'est-à-dire par une phénoménologie de l'activité de l'esprit, saisie par le biais d'une philosophie des formes symboliques. Prenant appui sur les variations du rapport au temps dans les différentes économies d'une adéquation cosmo-téléologique (activité que Paul Ricœur appelle la

643 — *Ibid.*, pp. 168-169.

configuration), Ernst Cassirer met en parallèle deux rapports à la mobilité du monde comme lieu d'épanouissement de l'être. Nous pourrions y trouver l'économie qui participe à la structure de l'arc épistémologique entre *cosmos*, *télos* et *muthos*, où le *muthos* serait alors l'espace de l'activité narrative dans et par lequel se déploie l'être.

La passivité devient ainsi le principe de la mystique chinoise : « Exerce-toi à la sérénité ; occupe-toi à ne rien faire », telle est la règle suprême. Mais, dès qu'on pénètre un peu plus profondément le vrai sens, le cœur de cette mystique, il apparaît qu'elle est directement opposée à la tendance religieuse qui règne dans le bouddhisme. Il est très caractéristique que, alors que le véritable but de la doctrine bouddhiste est de se délivrer de la vie, du cycle infini des naissances, la mystique taoïste recherche et promet la prolongation de la vie. Comme un ascète l'enseigne à l'empereur Huang dans un texte taoïste : « Le raffinement que confère la possession du Tao suprême est la solitude la plus solitaire, et l'obscurité la plus sombre. Il n'y a rien à voir ici, rien à entendre ; il enveloppe l'âme de silence et le corps matériel accède ainsi de lui-même à l'état qui convient. Sois donc calme et muet et tu deviendras pur ; ne raidis pas ton corps et ne trouble pas ce raffinement par un mouvement – car c'est ainsi que tu pourras prolonger ta vie. » Le néant bouddhiste, le nirvana, vise donc à détruire le temps, alors que la passivité de la mystique taoïste vise à le conserver, et à étendre infiniment la durée non seulement de l'être en général, mais, en fin de compte, du corps lui-même et de sa forme individuelle. « Lorsque tes yeux ne verront plus, tes oreilles n'entendront plus et ton cœur ne sentira plus, alors ton âme conservera ton corps et ton corps restera éternel. » Ce qui est ici nié, et ce qui doit être dépassé, c'est donc le *changement* dans le temps. C'est précisément lorsque le changement sera supprimé que la durée pure, la survie infinie de l'identique, la répétition illimitée du même, seront atteintes et assurées.⁶⁴⁴

Il nous semble que Cassirer ne réfléchisse pas tant à établir un parallèle entre la mystique taoïste et la mystique bouddhiste qu'à interroger cet « *art de la composition qui fait médiation entre concordance et discordance* » évoqué par Ricœur, avec une structure en chiasme : les deux mystiques sont posées en diagonales l'une par rapport à l'autre en se joignant, se mélangeant et se confrontant sur le noyau qui donne du sens à toute métaphysique, c'est-à-dire la question de la mobilité de l'être. La mystique serait une métaphysique qui fonctionne par « figures » plutôt que par concepts purs ; il s'agirait d'une réflexion procédant du *muthos*, c'est-à-dire qu'elle procéderait des formes du récit, les images, les péripéties, la performance, et non par le biais dialectique d'une raison régulière et strictement déductive. En somme, déduction mathématique et herméneutique

644 — CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques. 2, op. cit.*, p. 154.

s'appuient sur une logique similaire d'analyse et de déduction, mais travaillent sur des structures différentes : à l'apparente immobilité des axiomes mathématiques s'oppose la très grande mobilité de la phénoménologie de l'activité de l'esprit. Prolongeant le monument mythique, peut-être plus figé, la mystique correspondrait à la part vivante et mobile, ce que nous appellerions le « rite » pour le monothéisme, et jaillirait de la mobilisation du pathos, caractère privilégié de l'ipséité dans l'économie interne de l'être⁶⁴⁵. Cet usage de l'activité du pathos comme part *la plus dynamique* du sujet donnerait là encore une caution supplémentaire à la lecture intensive de Maïmon. Revenons à l'exemple de Cassirer et tentons de l'entendre dans le modèle cosmo-téléologique du *Timée* : les deux mystiques asiatiques semblent entretenir une grande proximité vis-à-vis de l'intuition du temps, mais demeurent animées de dynamiques fort différentes : les taoïstes se tournent vers le même, les bouddhistes cherchent l'Être. C'est-à-dire que les taoïstes tendent à rejoindre l'une des deux bandes harmoniques du *Timée*, alors que les bouddhistes œuvrent à s'en détacher totalement, concentrant toute leur énergie dans le fait de rejoindre l'Être, par-delà Même et Autre. La mystique taoïste écarte le changement, le « devenir » du *Timée*, mais conserve la raison du temps comme moyen de répéter le même. Le bouddhisme renonce à la possession du temps et de l'existence, afin de fusionner avec l'unité du *cosmos*. Si l'on devait parler en termes grecs et notamment emprunter le vocabulaire de Parménide, on dirait que le Tao tend à se fondre dans l'Un. Il s'agit d'un abandon de tout mouvement, de toute singularité, de toute distinction, de toute *altérité* pour se dissoudre dans le même qui conduit à l'Un. La mystique bouddhiste dissout le temps par une focalisation sur l'Être, c'est-à-dire sur l'assiette immobile de ce qui *est* malgré le balancier du temps, malgré les rotations continues de l'autre.

Si l'on voulait lire cette autre approche de la question de l'être par une interaction entre le semblable et le différent, un rapport entre le même et l'autre, dont l'être serait l'expression, nous pourrions penser avec Cassirer que l'immobilité de la mystique chinoise permet la pureté ou la purification. Alors que les rites grecs qui se répètent participent de l'immobilité, de la certitude — ce que Blumenberg appelle la « pérennité du cosmos » —, le « néant bouddhiste » cherche à « détruire » le temps pour délivrer l'être de sa mutabilité afin de fusionner avec ce qu'il a en lui d'Être. Où la métaphysique grecque cherche à saisir la puissance de l'« être » par une expérience

645 — Ici, un détour aurait pu être nécessaire, s'il n'avait constitué une trop longue digression, par la *Doctrine de la science* de Fichte, parue en français sous le titre *Œuvres Choies De Philosophie Première - Doctrine De La Science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1990 (voir *supra* p. 272), et plus précisément le §4, deuxième partie (pp. 39-121), où sont posés (et dé-composés) les principes de l'activité dynamique du « Moi » entre un « Moi-sujet » et un « Moi-prédicat » se renvoyant indéfiniment l'un à l'autre pour toute démarche épistémique. Le service des bibliothèques de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) a mis à disposition numérique du public le mémoire de Francis Proulx, *La doctrine de la science de Fichte : Le dépassement de la dichotomie du sujet et de l'objet*, 2011, sous la direction de Denis Fiset.

totale et absolue du « donné » dans le fleuve héraclitéen, la métaphysique bouddhiste semble tourner sa quête de l'être vers le refus du produit de l'*Autre*, ou « donné » ou, peut-être plus justement, l'immersion plus profonde dans l'« être ». La mystique bouddhiste paraît entraîner l'individu dans un incommensurable plongeon vers les tréfonds de l'« être » – ensevelissement très positif, qui pourrait être pris en Occident pour un rejet du « donné », c'est-à-dire pour une théologie négative :

L'être est conçu comme la permanence indivise et immuable dans le temps : or, c'est précisément cette permanence qui devient, pour la spéculation chinoise, le but du désir religieux et l'expression d'une valeur religieuse positive, ce qui est l'inverse exact de l'intuition hindoue. Kant dit quelque part que « le temps dans lequel on doit penser tout changement qui affecte les phénomènes demeure sans se transformer : en effet, il est ce dans quoi on peut se représenter la succession et la co-existence comme de simple détermination de phénomènes ». Ce temps immuable qui constitue le substrat de tout changement n'a pas échappé à la pensée chinoise, qui en a concrètement l'intuition dans l'image du ciel et de ses figures cycliques.⁶⁴⁶

Nous voyons ici comment Cassirer lui-même glose à partir de cette comparaison en chiasme des deux « χ », chinois et hindou, dont les branches seraient rapprochantes du *Même* et de l'*Autre* platoniciens, et l'intersection la question de l'être-dans-le-temps, c'est-à-dire des modes de définition de l'activité de l'esprit. Cette intersection, l'être, ou l'homme, ou, mieux encore, *l'homme-en-narration*, relie le *Même* et l'*Autre*, en effet, mais aussi le Ciel et la Terre, le Spirituel et le Corporel ; non sur le mode du dualisme ou du monisme, mais sur la tentation dialectique de définir le *cosmos* comme structure multimodale, dynamique et plurivalente. C'est bien là l'objet de notre démonstration concernant la figure théologique du diable, et le résultat de l'intuition qui s'opposait à l'élimination de la reconnaissance de son autonomie : le diable est l'altérité qui permet au sujet de se définir par rapport à l'unité. Le temps est donné par Kant comme l'une des formes de la conscience, c'est-à-dire comme la dynamique nécessaire à la mobilité des phénomènes, de l'activité de l'esprit, lui-même constitué d'une nature inaltérable et cependant nécessaire pour la mutabilité phénoménologique du *cosmos*. Il active la poursuite du *Même* par-delà les signes de la pluralité, et apparaît par le déplacement de l'*Autre*. Par extension ou répartition de ces catégories de la connaissance, nous pourrions organiser l'interprétation de ces deux principes, le *Même* et l'*Autre*, selon la même logique que celle que nous avons déjà observée avec le principe d'ambivalence. Ces

646 — CASSIRER, *Ibid.*, p. 154.

deux entités correspondraient efficacement à ce qu'Ernst Cassirer décrit sous le régime de l'unité fonctionnelle fondamentale du mythe, c'est-à-dire la « figure ». Les figures permettent l'ébauche de la conscience d'une récurrence formelle et/ou significative, comme nous l'avons vu avec la métaphorologie de Blumenberg, mais elle permet aussi d'apaiser la part d'effroi contenue dans un phénomène quelconque, à commencer par un intervalle de temps. En intronisant telle ou telle période par le caractère du sacré (de la forme étymologique latine *sacer*, « qui est dévoué aux dieux »), la figure fixe les édifices fondamentaux de l'expression de la conscience à partir du pathos. Ce que Cassirer appelle « *l'illumination progressive de l'esprit* » puise sa propre conscience d'elle-même dans l'inscription des phénomènes repères par le mythe. Le temps et l'espace sont les supports de la conscience et de sa propre expérimentation d'elle-même :

La division de l'espace en différentes régions et directions est parallèle à la division du temps en moments singuliers : ce sont deux manifestations différentes d'un seul processus, l'illumination progressive de l'esprit, qui tire son origine de l'intuition du phénomène physique fondamental de la lumière. En vertu de cette corrélation, le temps en général et chaque quartier de la temporalité en particulier se voient attribués un « caractère » mythique et religieux propre, un accent « sacré ». Nous avons vu que, pour le sentiment mythique, le lieu et la direction dans l'espace n'expriment pas simplement une relation et sont au contraire des *êtres* particuliers, un dieu ou un démon ; on peut en dire autant du temps et de chacune de ses subdivisions. Même des religions culturelles hautement évoluées ont conservé cette intuition et cette croyance.⁶⁴⁷

Ce rapport à la lumière, par exemple, au titre de l'une des premières métaphores absolues dont Blumenberg propose l'étude⁶⁴⁸, donne à la conscience l'une des premières possibilités de l'expression de sa propre efficacité⁶⁴⁹. Voilà peut-être pourquoi la métaphore de la lumière et de l'illumination de l'esprit (c'est-à-dire de l'intellection) est si présente dans les genèses cosmogoniques de la plupart des mythes occidentaux dérivant de la culture panhellénistique. La figure permet de fixer les traces de la conscience, et l'inscription du lieu et de l'espace dans le mythe donne à la conscience les outils de la perception puis du travail (analytique ou synthétique) de ses propres conditions. Dès lors, la figure situe la conscience vis-à-vis de son propre déplacement, de son propre devenir, et accomplit les modes de sa propre réalisation :

647 — CASSIRER, *Ibid.*, pp. 135-136.

648 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2006, pp. 101-105, sous une très rapide étude herméneutique du mythe de la caverne et de ses implications représentationnelles.

649 — Pour aller plus loin à propos de l'économie entre langage, conscience et constructivisme, voir CASSIRER, « Le langage et la construction du monde des objets » *op. cit.*, 1969, pp. 37-68 mais surtout pp. 44-68.

Un mode inédit d'appréhension, un nouveau sens du divin s'épanouissent toutefois lorsque le sentiment mythique et religieux cesse d'être exclusivement tourné vers l'existence immédiate des objets singuliers de la nature et vers l'efficac[ité] directe des forces singulières de la nature et que cette existence et cette efficac[ité] acquièrent, outre leur signification directement ontologique, une signification caractéristique médiate et « expressive », c'est-à-dire lorsqu'elles se transforment en milieu intermédiaire qui permettra désormais de saisir l'idée d'un ordre et d'une loi auxquels serait soumis l'univers. La conscience ne s'applique plus désormais à un phénomène isolé, quel qu'il soit, de la nature (même le plus puissant et le plus violent) ; chaque phénomène naturel sert maintenant de signe à quelque chose d'autre, de plus large, qui se révèle en lui et par lui.⁶⁵⁰

On comprend bien, avec l'implication d'une telle unité articulatoire de sens, qui peut prendre la forme d'un dieu grec, d'un phénomène météorologique ou même d'un événement comme une fête religieuse directement issue d'une tradition culturelle (quel qu'en soit le fondement initial), par quel production/produit le mythe devient à la fois l'espace de narration de phénomènes qui permettent d'expliquer les caractéristiques du *cosmos* et la structure dont dépend le développement de la conscience elle-même — c'est-à-dire un *muthos*, une narration, et l'espace de son étendue, des modes de constitution du sujet. À ce titre, le *cosmos* est prépondérant pour toute opération de la conscience. Ces figures fixées vont bientôt être manipulées, à la fois pour fertiliser la trame mythique qui conjure l'effroi et à la fois pour repousser les limites de la perception et de la compréhension (décryptage du sens) du *cosmos*. Ainsi, lorsqu'une histoire concerne tel ou tel dieu, elle développe l'explication de tel ou tel phénomène associé et, de loin en loin, prépare à l'exploration de champs jusqu'alors soit insoupçonnés soit non envisagés dans cette perspective — un usage épistémique de la relation de détermination que nous évoquions plus tôt au travers de l'épithète homérique. Le « devenir », qui est le champ de projection de l'être se sachant être dans les possibilités de sa propre conscience, dépend donc à la fois de l'expression de ses conditions (la conscience) et de la mobilité de ces conditions (la part de l'*autre* du *cosmos*). C'est la totalité de cet édifice formé par différentes catégories de la conscience (faculté de juger, raison pratique (ou esthétique) et raison pure) qui trouve dans le mythe le moyen d'un déploiement primordial :

Le *muthos* implique, selon sa signification essentielle, une perspective beaucoup moins spatiale que temporelle : il désigne un certain « aspect » temporel qui est imposé à la

650 — CASSIRER, *philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., pp. 140-141.

totalité du monde. Le mythe authentique ne commence pas seulement lorsque l'intuition de l'univers et de ses différentes forces et de ses différents éléments se transforment en images bien définies, en figures divines et démoniaques ; il n'apparaît vraiment qu'au moment où l'on attribue à ces figures une naissance, un devenir, une vie dans le temps. Nous n'avons affaire à des mythes, au sens exact et spécifique du terme, qu'au moment où, abandonnant la contemplation tranquille du divin, la pensée développe l'existence et la nature de ce divin dans le temps et va de la figure des dieux à leur histoire et leur saga. C'est pour cela que, lorsqu'on décompose la notion d'« histoire des dieux » elle-même, l'accent porte, non pas sur le second terme, mais sur le premier, l'intuition temporelle. L'intuition de l'élément temporel manifeste sa prépondérance en ce qu'elle est précisément une des conditions de l'élaboration complète de la notion de divin. Ce n'est que par son histoire que se constitue le dieu, qu'il se dégage de la foule des puissances naturelles dépourvues de toute personnalité, et qu'il s'oppose à elle en tant qu'être particulier.⁶⁵¹

Ces « figures » sont donc les produits d'un processus de détermination⁶⁵², et sont les productions en tant qu'elles permettent de saisir le phénoménal de l'activité de l'esprit, tout en incarnant des notions complexes qui ne sont pas *seulement* des concepts mais, par un agencement entre elles, produisent en outre du *sens* en fonction des nécessités d'une homogénéité cosmique — c'est-à-dire du *télos*. Les éléments d'une structure de sens efficace sont ainsi mobilisables par le récit, modulables entre eux à l'infini, selon les besoins épistémologiques ou téléologiques par le biais d'une narration sur les principes. Les « figures » nous offrent le socle d'une architecture-architectonique — lieu de construction et lieu où ces constructions mêmes épuisent leurs motifs — épistémologique qui permet de raconter en expérimentant, d'expérimenter en racontant — de *construire* le monde par la construction du sujet. Bientôt, réfléchir sur ces « figures » en les maniant dans le respect de leurs définitions et l'homogénéité de leurs attributs permet d'anticiper ou de déduire le caractère causal de phénomènes de l'activité de l'esprit jusqu'alors inintelligibles ou « invisibles ». En outre le « devenu » du dieu encourage à la fixation d'une première trace historique qui ne soit ni événementielle ni tournée vers la seule résolution psychologique de l'histoire. Le récit du « devenu » du dieu est le récit d'un accomplissement du monde en tant qu'être cosmique, et non plus comme prérogative du seul être (individuel). Le dieu « devenu » installe l'homme dans un système qui renforce ou allège la responsabilité de la conscience, donnant un

651 — *Ibid.*, p. 132.

652 — Le diable est un objet mythe dont on dispose des sources des conditions de sa formation, ainsi que des étapes temporelles de sa concrétion. Nous connaissons les moments et les façons précises par lesquels il a accédé au statut de mythe, contrairement aux panthéons divers de l'histoire humaine dont la distance temporelle a effacé la trace pour ne nous donner accès qu'au résultat. Le diable donne encore à voir de façon précise et datée sa production, contrairement aux autres mythes.

intermédiaire entre son existence et son propre devenir. Quant à l'organiser autour et pour un *télos* quelconque, les règlements mythiques et mythologiques, les formes théologiques s'en occupent, et le diable et Dieu se rencontrent et fonctionnent selon une telle économie cosmo-téléologique qui serait constructiviste (*cosmos* et sujet) et pour laquelle le produit et la production se renverraient indéfiniment en s'inversant à volonté : cosmos-sujet et cosmos-prédictat, sujet-sujet et sujet-prédictat, mais aussi cosmos-sujet et sujet-prédictat ou encore sujet-sujet et cosmos-prédictat. Aucune de ces solutions ne les contiendrait toutes car toutes paraissent finalement nécessaires à réaliser le caractère opérationnel de la dynamique cosmo-téléologique dont nous supposons que le diable, pour le modèle chrétien, est le modèle figuratif dans une relation à trois termes, Dieu, le diable et les hommes. Il nous faut donc étudier le mal, attribut principal du caractère téléologique du diable, comme le champ et la capacité d'une variation phénoménologique opérationnelle à l'intérieur du « ce qui Est » du *cosmos*. Ainsi, phénomène du *devenant* et de la possibilité du devenir, le mal permet de penser à l'intérieur du mythe les limites et les échecs de l'expression de la conscience (sujet-sujet, dans le modèle que nous venons d'exposer), les limites et les échecs de l'expérience du pathos de la conscience (sujet-prédictat, dans le modèle que nous venons d'exposer, c'est-à-dire sujet passif), touchant ainsi à des domaines qui sont traditionnellement ordonnés parmi les aspects, les attributs des figures qui incarnent et fixent l'intuition du mal dans la conscience. De la sorte, le mal correspondrait particulièrement à cette idée de la première patrologie, selon laquelle le mal est l'espace d'où Dieu est absent. Nous reporterions cela dans les vocabulaires de l'herméneutique dont nous suivons les pistes depuis le début de cette réflexion : le mal serait l'espace d'où la conscience est absente ; ou d'où la maîtrise de la temporalité par la conscience est absente.

B. Quelle intelligibilité du mal ?

Nous avons vu dans ce premier temps que l'étude de la notion de *cosmos* permet d'envisager ce dernier à la fois comme le produit de l'activité de l'esprit et comme la production du « monde » en tant qu'ensemble, ce vers quoi tendraient toutes les entreprises de la conscience (l'être qui se sait). Le *cosmos* est nécessaire à la raison et il est la *conscientisation* de l'être dans le « monde ». Il s'agit pour nous dès à présent d'étudier le cas de figure de l'échec du *cosmos*, soit dans sa réalité, soit dans sa dynamique dialectique. C'est-à-dire : qu'est-ce que ce non-fonctionnement signifie et quelles sont ses conséquences ? L'inefficacité des valences du *cosmos* active un paradigme majeur dans l'histoire des idées, ce que nous choisissons d'associer à la notion du Mal.

Le mal est notamment un objet épistémologique : de son étude dérive un grand nombre d'implications à la fois disciplinaires et méthodologiques sur et dans l'ensemble des sujets dans lequel on l'inscrit ordinairement. Percevoir, analyser, comprendre et inscrire ces implications dans les différents contextes d'une *phénoménologie du mal* permettrait de donner une vue d'ensemble de l'activité de cette notion dans le temps et la pensée. Quel statut pour le mal ? S'agit-il d'une notion ? Est-ce un concept ? Qu'est-ce que le Mal ? Comment admettre une définition structurelle qui ne dépende pas directement de la structure supérieure dont elle dépendrait, sous le mode de la chasse ? Autrement dit, comment concilier une identité, ou définition, du Mal, avec le refus, là encore, de lui attribuer un statut relatif ? Convenir de son intégration comme simple partie opératoire d'un tout qui le contient, comme un Satan qui serait le double-agent de Dieu auprès des hommes, épreuve de leur loyauté et garant de leur foi ou punisseur de leur impiété, ne peut convenir à un structuralisme herméneutique pour lequel tout élément structurel, avant d'être signifiant au regard du système qui l'admet, doit être signifiant et efficace en soi — c'est-à-dire que le diable doit avoir une *autonomie de principe* avant d'être envisagé dans sa relation à Dieu. L'inverse (envisager Dieu de façon autonome avant toute considération structurelle) paraît évident.

Toute tentative pour étudier ou travailler à une identification de la perséité du mal est mise en échec par la plurivalence de sa forme : notion ou idée, elle n'a pu être analysée que partiellement, et, de loin en loin, les attributs non étudiés lui permettent de se réfugier sous le

régime d'une autre catégorie intellectuelle⁶⁵³. Pour peu qu'on l'étudiât sous le régime théologique, la dimension politique apparaît à la frontière qui sépare le religieux du politique. Cherche-t-on alors à l'analyser sous l'angle politique que sa nature fuyante saisit le caractère moral d'une « cause » de l'activité politique, ce qui fait naître à son tour une énième échappatoire : le mal moral est subjectif, sa définition et ses limites dépendent de chaque individu. D'une quête d'un mal politique radical, nous sombrerions en des abysses de considérations psychologiques que le caractère subjectif de toute morale rendrait inextricable. Il suffirait d'ajouter à cela les applications politiques de la philosophie de l'autonomie kantienne de la volonté pour que la notion d'un « libre-arbitre » citoyen renvoie encore plus profondément encore à des présupposés théologiques. De fait, le mal est une caractéristique intellectuelle qui échappe au régime définitionnel ; et nous trouvons là une parfaite adéquation avec la notion même du principe d'altérité : intuitivement dans l'ordre de la raison, le Mal fuit toute assignation définitionnelle.

Plutôt que de tenter d'attraper un objet qui glisse littéralement entre les disciplines, nous proposerons plus simplement de partir des recoupements et affinités entre ces dernières pour déduire les attributs du mal ainsi que ses caractéristiques. Travaillant la base immobile sous les variations disciplinaires, c'est-à-dire, en empruntant ici au vocabulaire de Paul Ricœur, la *mêmeté* de la notion de mal, nous produirons peut-être non pas une définition du mal mais un instantané de sa fonction ou de son efficacité — ou tout au moins sa structure signifiante dans une économie narrative, toutes choses que nous avons déjà considérées dans la raison du mythe sous le terme de la *valence*. Nous allons donc chercher le dénominateur commun que présente la notion de « *mal* » au sein de ces différentes disciplines et étudier, selon des modes analogiques et structuralistes proches de la littérature comparée, quelle mécanique intellectuelle semble intervenir dans le processus qui soustrait systématiquement cette notion aux tentatives de définition.

Qu'il s'agisse de la théologie, de la métaphysique, ou de la philosophie en règle plus générale, qu'il s'agisse encore de la politique ou de l'esthétique, le mal est toujours lourd de

653 — Outre certaines tentatives à caractère ludique, poétique ou même distant sur le plan de la philosophie (revendiqué), notons le remarquable numéro 8 de la revue *Alkemie*, Classique Garnier, décembre 2011, portant précisément sur « le mal », avec les contributions de Odette Barbero, Abderrahman Beggar, Massimo Carloni, Simona Constantinovici, Antonio di Gennaro, Marcelo dos Santos Mamed, Pierre Fasula, Aymen Hacem, Pierre Jamet, Marc de Launay, Yves Leclair, Daniel Leduc, Jacques Le Rider, Ariane Lüthi, Paul Mathieu, Roxana Melnicu, Constantin Mihai, Raluca Romaniuc, Mihaela-Gențiana Stanisor, Michel Tremblay, Ciprian Valcan. Pour notre part nous avons cependant choisi de chercher à saisir le mal comme structure signifiante, tel qu'il peut apparaître dans les modes d'intelligibilité du phénomène dès les premiers textes théologiques et dès les premiers arguments d'un *Peri phuseos* qui permette de penser l'adéquation ou l'inadéquation cosmo-téléologique chrétienne. Dès lors, nous avons concentré notre recherche sur la patristique et la scolastique, afin de les lire, ensuite, à l'aune de la mutabilité littéraire et mythique du diable. En cela, peut-être, pourrait résider la singularité du geste de recherche qui est le nôtre ici, et justifier que nous ayons choisi de ne pas nous satisfaire des articles émis dans le cadre de ce huitième numéro de la revue *Alkemie* pourtant très complet à bien des égards.

conséquences dans le rapport au savoir, de sorte que son traitement en vient parfois même à *configurer* les conditions d'intelligibilité de la discipline au sein de laquelle on l'étudie. Une des caractéristiques les plus significatives de l'étude du mal semble être qu'elle souffre toujours de n'être jamais prise *en soi*. Dans chacune de ces disciplines, il semble fortement que le mal soit un objet qui ne se pense qu'en termes de dépendance et de dérivation. Par suite des raisonnements établis dans les deux premières parties de ce travail, nous constatons une certaine porosité noétique entre la théologie, la philosophie et l'art. Alors la notion du « mal », allant de l'une à l'autre, pourrait se contenter de présenter différentes facettes de chacune, en déclinant ses propres ancrages catégoriels. Et pourtant, il y aurait bien quelque chose à trouver dans la dynamique qui permet au mal d'aller de l'une à l'autre : ce phénomène qui pourrait se trouver au cœur de toute *effectivité du mal* et que nous pourrions arrêter à la définition d'une sorte de « *mal* » hypostasé. Ce phénomène est peut-être dissimulé dans les trois traditions épistémologiques relatives aux trois disciplines que nous venons d'évoquer, car toutes trois sont liées à cette dynamique. En théologie, il s'agit de concevoir le mal comme problématique, ou comme paradoxe qui active l'efficacité dialectique ; en philosophie, comme édifice ou comme refus d'un édifice ; en esthétique enfin comme puissance de dépassement ou comme épuisement de ce qui est accompli. Dans une autre perspective encore, le mal pourrait s'associer à la notion de la pluralité dans l'unité en théologie ; à l'identification voire à la désignation des limites de la substance, en philosophie ; et à l'effondrement de l'efficacité esthétique, dans l'art. Le dénominateur commun à ces trois « dynamiques » nous semble bien se rapprocher de la notion d'activité cyclique, par la condition formelle de l'épuisement. Ces hypothèses suivent évidemment ce que nous avons pu exhumer dans les étapes précédentes de notre recherche sur le caractère figuratif du diable, et s'en inspirent directement.

1. Quod mala ?

Il faudrait pouvoir répondre à la question suivante : *Quod mala ?*, qu'est-ce que le mal ? Pour ce faire, nous allons suivre une réflexion articulée selon trois axes nous permettant de proposer les postulats d'une piste originale qui serpente de l'une à l'autre entre ces trois disciplines qui sont les nôtres⁶⁵⁴. Le diable comme incarnation du concept du mal souffre d'un triple problème de définition (narratif, théologique et philosophique). Au cours des développements qui vont suivre, nous

654 — Sur la sinuosité nécessaire du mythe, voir BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, p.92 : les histoires suivent toujours un détour logico-formel (ou « péripétie »), comme, par exemple le problème de la force négative entraînée par l'omnipotence et l'omniprésence de Dieu en présence de la notion du mal.

entreprendrons de vérifier le statut du mal selon les trois traitements disciplinaires qui porteraient des *catégories* de l'*épistémè* du mal : nous vérifierons d'abord que le mal est toujours un principe relatif à une cause première et n'est jamais en lui-même *causa sui*, puis nous verrons les trois grandes traditions qui donnent ou retirent du sens au mal et le privent de toute nature propre, reléguant le mal au défaut d'une autre notion. Enfin, nous envisagerons une véritable définition du mal comme principe absolu vis-à-vis du *télos*, c'est-à-dire vis-à-vis de la fin-finalité, des *causes premières*, du sens métaphysique et onto-théologique. Le mal pourrait bien être une version du comportement de ce *télos* et de ses conséquences à l'intérieur de l'efficacité de l'hyperstructure signifiante du *cosmos*. Or, nous avons fait des significations de la présence littéraire du diable l'objet de notre recherche afin de comprendre ce que la récurrence de sa figure implique de façon régulière. Dès lors, il nous faut interroger les formes, les conditions et les fonctions du mal, dont le diable est l'incarnation esthétique, religieuse et philosophique, pour être en capacité d'en saisir l'intelligibilité, vis-à-vis du *télos* qui est l'argument permettant de rendre efficiente la correspondance entre le *Même* et l'*Autre* au point d'activer la possibilité du *cosmos* comme produit et comme production de la phénoménologie de l'activité de l'esprit.

a. Principe relatif en théologie

À quels champs de connaissance et d'étude, ce qu'on appelle l'*épistémè* d'une discipline, peut-on rattacher le diable ? L'origine de cette problématique nous livre une clef possible pour rendre intelligible le mystère diabolique. Une première réponse intuitive serait d'associer le diable au texte rituel du christianisme, à défaut de vouloir se risquer sur une globalité du monothéisme qui serait trop hâtive. Le diable biblique est d'une portée fonctionnelle limitée, puisque son existence même est limitée, et généralement ambiguë. Il est entendu que la théologie du diable n'a jamais le statut d'une cause première — pour peu même que l'on tolérât la seule notion de « théologie du diable ». Adversaire de Jésus⁶⁵⁵, bête ou monstre qui déclenche l'Apocalypse, il appartient au système mythique de la Création et son rôle se définit toujours à *partir* de celle-ci, c'est-à-dire comme dérivé d'une cause première et partie opératoire d'un tout : l'œuvre messianique de Jésus-Christ d'une part, et l'eschatologie chrétienne pour la réalisation du plan divin au jour du Jugement Dernier d'autre part. Que ce soit donc sur le plan narratif, métaphysique ou théologique, le vague de

655 — Mt 4,1-11 ; Mc 1,12-13 et Lc 4,1-13.

la relativité (à un objet premier) est nécessaire pour caractériser le diable — alors diable strictement prédicat.

La liturgie donne corps au long des siècles de l'histoire chrétienne à l'impuissance du diable et des démons — elle l'active —, et la réactive au fil des querelles théologiques et populaires à son sujet. Le *Dictionnaire critique de théologie* dresse, d'un point de vue catholique, son propre inventaire des occurrences diaboliques dans le Nouveau Testament, et témoigne de ces siècles de discussions chrétiennes sur le statut et l'efficacité du diable et des démons. Les différentes occurrences sont classées selon des traditions majeures qui affleurent à la surface du problème démoniaque depuis le christianisme primitif jusqu'aux trois christianismes modernes ; et cette terminologie nous indique autant la relativité du diable que son association au principe du Mal :

La personnification du Satan (37 occurrences), dit aussi le Diable (36 occurrences) ou l'Ennemi (Mc 1,13 ; 4, 13-20 ; Mt 13,25.28.39 ; Lc 10,19 ; Ac 13,10 ; Ap 12,9 ; 20, 2s), est désormais nette. Satan est le Mauvais par excellence (Mt 13,19.38 ; 1 Jn 2,13s ; Ép 6,16), le Tentateur (Mt 4, 1-11 ; Lc 4,1-13 ; 1 Th 3,5), le Prince de ce monde (Jn 12,31 ; 14,30 ; 16,11) ou le « dieu de ce monde » (2 Co 4,4 ; Ép 2,2), et aussi Béezéboul « prince des démons » (Lc 11,15 ; Mc 3,22 ; Mt 10,25 ; 12,24-27 ; 2 Co 11,14). Chef d'une foule de comparses (Mt 25,41), il tente jusqu'à Jésus lui-même (Mt 4,1-10), ainsi que Pierre et les disciples (Mt 16,23 ; Lc 22,31). Étant le menteur et l'Homicide (Jn 8,43s), son influence la plus nocive se manifeste dans le refus obstiné d'accueillir le Christ révélateur. Mais celui-ci est vainqueur des démons. Il les menace et leur donne des ordres (Mc 5,9), et révèle la proximité du royaume de Dieu en les chassant et en guérissant maladies et infirmités (Mc 3,22-27 ; Mt 8,16s ; Lc 4,40s ; 6,18s ; 8,2, 27-33 ; 13,16) en vertu d'un pouvoir qu'il confie à ses apôtres (Mc 16,17s ; Ac 5,16 ; 19,12).⁶⁵⁶

Nous retrouvons des termes que nous avons choisi d'écarter en vertu de ce qui nous intéresse désormais : la fonction dynamique du diable. Il n'est plus seulement question d'un personnage qui se dresse contre Dieu ou le Christ. Nous cherchons désormais à vérifier son activité mythodynamique.

Nous l'avons observé lors de la première partie : l'association du mal au diable est un argument strictement théologique, puisque le diable agit en tant qu'agent du dessein divin, ou de la « Providence » — c'est-à-dire l'accomplissement des conditions du pacte d'alliance. Il n'est pas question d'un « personnage » dans une quelconque cosmogonie, comme on peut en trouver chez les Grecs ou dans toute mythologie mésopotamienne antique, que ce soit sous une forme « naturelle »

656 — WEBER, « Démons » dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 375.

ou « divine », et son *muthos* n'est narration qu'en tant qu'il met le sujet en activité comme antagoniste à l'évidence de la relation homme-Dieu. C'est-à-dire qu'on ne peut pas l'associer ou l'incarner en métaphysique dans les rayons de la voûte étoilée platonicienne qui forment l'*Autre*, par exemple, et l'on ne peut pas non plus lui donner une place actantielle, soit en le confondant avec le démiurge (ce que font les gnostiques et certaines versions rigoristes médiévales du christianisme, comme le catharisme). De même, on ne peut pas le concevoir sous les traits d'un dieu grec se mouvant librement dans la Création, connaissant histoire, historiettes et anecdotes, évolution dans le temps et fonction théologique précise que fonde un champ narratif défini. Le diable est l'objet de contes et légendes populaires (comme en témoignent le *Volksbuch* et la grande fécondité de sa tradition littéraire), mais l'autorité ecclésiastique se gardera bien de donner un quelconque régime officiel à cette tendance à la poétisation. En somme, et sur le plan théologique, le diable est une structure de sens dont nous dirions qu'elle est cantonnée au statut d'une superficialité psychologique. Dès lors, quel est le statut épistémologique du diable ? Que signifie-t-il ou qu'annonce-t-il de l'efficacité des réseaux signifiants auxquels il appartient, voire qu'il rassemble sous son propre masque ? Aucune des trois disciplines ne lui reconnaît d'effectivité en propre et le diable serait l'argument de cette « infinie multiplicité » qui donne à l'homme les moyens de sa propre réalisation à l'intérieur du domaine divin par la modélisation de toute extériorité. Comment définir le diable si, même pour l'homme, il n'est qu'un moyen (de salut, par le triomphe ; de perte, par la défaite) ?

Deux points se dégagent à ce stade de l'hypothèse : d'abord, le diable est une fonction dynamique de l'hyperstructure homogène des réseaux signifiants du mythe chrétien ; ensuite, le diable n'est qu'un théologème « relatif ». Relatif à la volonté divine, à son activité dans la Création ordonnée : le diable est un « rouage » de la mécanique dialectique construisant l'édifice sotériologique. Le traitement de l'exégèse théologique suit la même voie, que ce soit directement sous la plume de Paul ou même dans la patristique grecque. Le texte rituel⁶⁵⁷ du christianisme, la Bible, fonde le socle épistémologique, même ambigu et complexe, de l'herméneutique du diable.

Revenons rapidement sur l'histoire des discours sur le diable afin de tenter d'y trouver une certaine cohérence, laquelle, nous le vérifierons, tient la puissance du diable dans les chaînes d'un objet relatif. Le milieu auteur que l'on a associé aux épîtres du Nouveau Testament se condense dans la personne de l'apôtre Paul. Paul condamne un homme vivant avec la veuve de son père dans

657 — Comme déjà vu (notamment cf. *supra* p. 33), le « texte rituel » définit le socle des croyances et rapports au savoir d'une culture religieuse particulière. Ici, le canon biblique pour le christianisme. Étudier le processus de sécularisation de ce cadre paradigmatique (« mythique ») pourrait constituer l'objet d'une étude passionnante.

l'épisode « Un cas d'inconduite »⁶⁵⁸. La culpabilité morale de l'homme est immense et le salut de son âme nécessite qu'il soit sauvé par un traitement draconien : rien moins que de détruire son corps en le remettant à la griffe du diable. Dès lors la figure diabolique, devenant l'avatar direct du mal, est seule capable de « purifier » l'âme du pécheur en torturant son corps. Ainsi faut-il le « *livrer à Satan pour la destruction de sa chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur* » (1 Co 5,5). Nous avons déjà traité cet extrait dans la première partie et lui avons même assigné une fonction ; nous le rappelons ici pour montrer à quel point la figure du diable est strictement réduite à une anecdote dans les attributions de la figure divine.

Le mal serait un outil relatif au dessein divin : accomplir la rédemption du pécheur. Loin des arguments romantiques, Satan n'est pas encore une sorte de « héros » moderne du mal, pas plus qu'un guerrier dressé contre Dieu : il est littéralement inféodé à sa propre nature matérielle et destructrice, voulue par Dieu et inscrite dans l'ordre de la Création. Cette vision a longtemps prédominé dans l'imaginaire chrétien, qui installe Dieu comme supérieur hiérarchique du diable dont la chute permet de justifier un pseudo-détachement hors de la Création, quoique demeurant au service du plan divin. La posture de Jean Chrysostome rappelle celle d'Athanase, et rejoint la ligne idéologique de l'apôtre Paul (et pour cause) :

Et cela, nous l'avons montré par l'exemple de Job ; mais on peut également l'apprendre par Paul. En effet, écrivant au sujet du débauché, il parle ainsi : *Livrez cet individu à Satan pour la perte de sa chair, afin que l'esprit soit sauvé*. Voici que le diable est devenu aussi cause de salut, non par sa propre décision, mais par l'art de l'Apôtre. En effet, de même que les médecins attrapent des vipères et prélèvent leurs organes mortifères pour préparer des remèdes contre les morsures venimeuses, de même a procédé Paul : il a retenu du châtement amené par le diable seulement ce qui était utile, et il a laissé le reste.⁶⁵⁹

La patrologie exploite la méthode paulinienne qui, comme le φάρμακον (*phármakon*) grec désigne à la fois le venin de la vipère et le remède obtenu par sa dilution, utilise le diable contre la chair comme remède pour l'âme et administre une dose diluée du principe infernal, le mal, afin d'accomplir le bien, qui découle du principe divin. Le diable utilisé, donc, contre le mal. Le diable et le mal sont là antagonistes et ils sont tous deux des théologèmes dépourvus de toute autonomie qui s'affrontent dans l'usage, comme le poison et le remède dérivent tous deux des crochets du

658 — 1 Co 5,1-13, TOB, pp. 2470-2471.

659 — CHRYSOSTOME, *op. cit.*, 2013, p. 141.

même serpent. La patristique en général a souvent utilisé le diable comme pierre d'achoppement des définitions hérétiques.

Irénée, comme d'autres Pères, combat les positions dualistes et gnostiques sur le mal et le diable. Les *Apophtegmes* des moines du désert (monachisme) narrent de façon imagée leur lutte contre les démons. Grégoire de Nazianze voit dans la faute de Satan un péché d'orgueil, et cette opinion s'impose, contre la fable d'un péché sexuel que les anges auraient commis avec les femmes. Augustin rappelle que le diable s'est endurci dans le mal et corrige en ses *Révisions* (II, 30) son exposé antérieur sur la possibilité d'une connaissance directe des pensées humaines qu'il avait antérieurement admises chez les démons ; il ne leur prête plus que la possibilité d'inférer, à partir d'indices, notre vie intérieure.⁶⁶⁰

Le Père de l'Église Grégoire de Nazianze (IV^e siècle) combat directement la tradition du *Livre d'Hénoch* et la « fable » du *Livre des vigilants*. Le récit de ce livre, qui n'intégrera pas le canon chrétien, imprègne pourtant le christianisme primitif depuis ce que ses racines ont puisé dans l'apocalyptique juive. Les anges déchus de ce récit s'appellent les « vigilants ». Ils déchoient parce qu'ils ont choisi de s'accoupler avec les femmes des hommes, engendrant la race des géants, responsables du mal sur terre. Rappelons que le patriarche Hénoch est enlevé au ciel pour y contempler le trône de Dieu, et où Dieu lui-même lui donne des indications et des consignes à propos de l'avènement du « grand jugement » :

Dans ce texte composé probablement à la fin du III^e siècle avant notre ère [*Le Livre d'Hénoch*], les anges semblent relégués au rôle traditionnel de membres de la cour céleste. Il est même spécifié que les anges ne peuvent entrer et que Dieu n'a besoin d'aucun conseiller. [...] Les vigilants désignent les anges descendus sur terre qui se sont unis à des femmes. Cette union contre nature et son résultat, la naissance des géants, sont perçus comme la cause de l'introduction du mal sur terre. Les vigilants deviennent des anges déchus. [...] Dieu convoque Hénoch. Il lui ordonne d'aller signifier aux vigilants leur faute et ses conséquences. Hénoch est chargé de leur reprocher leur conduite à l'instar des humains mus par le désir. [...] Les géants « nés des esprits et de la chair » (1 Hénoch 15,8) resteront sur terre et seront qualifiés d'« esprits mauvais » comme signe du sacrilège. Ils feront alors le mal sur terre contre les humains. Seul le « grand jugement » (1 Hénoch 16,1) mettra fin à leur action. [...] Dans la littérature apocalyptique plus tardive, la seule vue de Dieu en son temple céleste suffit comme message. La vision du trône céleste dans cet extrait n'est pas le message divin, mais l'introduction pour

660 — WEBER, « Démons », dans *op. cit.*, pp. 375-376.

expliquer la présence du mal sur terre bien que le Dieu d'Israël soit le créateur du monde et le maître de l'histoire de l'humanité.⁶⁶¹

Les géants sont ces êtres intermédiaires issus d'une union « contre nature » (hors du cadre qui régit le règlement du créé) entre les hommes et les êtres d'origine céleste, et en cela correspondent bien à la définition de ces « *daemon* » de l'étymologie grecque originale, c'est-à-dire des êtres d'« entre les mondes », « inter-médiaires » ; mélange des genres que l'ordre du *créé* ne permettait pas, les géants troublent par leur existence même l'équilibre du cosmos en associant des natures qui ne devaient jamais se mélanger. Êtres terribles qui répandent le mal sur terre, leur seule existence active les forces chaotiques qui menacent l'ordre du cosmos. À ce titre, nous pouvons parler d'une représentation *cosmogonique* de l'équilibre entre bien et mal : le bien serait l'ordre et le mal coïnciderait avec le chaos, le désordre, la fin de l'harmonie. Le *cosmos* de l'apocalyptique juive connaît donc une stabilité et une efficacité, qu'il tire d'un *télos* bien spécifique donné aux hommes : garantir le triomphe de l'ordre sur le chaos. Le mélange des natures (terre et air), des règnes, engendre un déséquilibre qui nuit à l'ordre et auquel seul Dieu mettra fin au jour du « grand jugement ». Une interprétation du mal comme trouble de l'ordre, comme perturbation de la fonction cosmologique et cosmogonique du *télos* trouve dans l'apocalyptique juive un renfort de poids. Le mal est pour celle-ci l'*inadéquation* entre le projet divin, les actions de l'homme et la pérennité de l'ordre du *cosmos*. Les affinités avec la littérature sont nombreuses et nous voyons bientôt comment les deux spectres se croisent en plusieurs points.

Quant à la théorie de Saint Augustin, elle pose le problème de la temporalité des créatures qui portent le mal. Dans la scolastique et non loin d'un millénaire plus tard, Pierre de Jean Olivi réfléchit selon un questionnement très proche de celui de Richard de Mediavilla et de Thomas d'Aquin à cette question du *devenir* des anges déchus :

Ainsi, Olivi a une perception très personnelle du mal et des démons que je résume en quatre thèses : 1) il rejette la conception anselmienne de l'inexistence ontologique du mal, encore très présente chez Thomas d'Aquin. 2) Le mal est l'autre face de la liberté. En ce sens Olivi prépare la voie à Duns Scott. 3) La chute des démons entre dans un schéma eschatologique, en laissant une place à l'action future de l'homme et notamment au remplacement de Satan, sur son trône vide, par saint François. 4) Les créatures de raison et de liberté (hommes, anges et démons) sont de statuts proches et mobiles.⁶⁶²

661 — HAMIDOVIĆ, *op. cit.*, 2014, p. 41.

662 — BOUREAU, « Introduction » à Pierre de Jean Olivi, *op. cit.*, 2011, p. X.

Les questions 42 et 43 du traité d'Olivi interrogent le statut de la temporalité de la chute, et les conditions de sa réalisation et de son effet sur le monde. Dès lors qu'ils sont tombés, est-ce que les anges, êtres immortels issus du règne divin, rejoignent le domaine des natures corruptibles et dégénératives, comme les hommes que le temps finit par tuer ?

Les questions 42 et 43 traitent du moment de la chute elle-même. La question 42, qui porte sur l'instant de cette chute par rapport à celui de la création des anges, est classique en scolastique et constitue d'ailleurs la seule interrogation commune à nos trois traités. Après la condamnation de 1241, on ne pouvait plus défendre une coïncidence de ces deux moments et il fallait déterminer les raisons de cet écart : que s'était-il passé entre une création bonne et la décision satanique du péché ?⁶⁶³

La question de la temporalité nous paraît décisive en trois points. Tout d'abord, nous l'avons vu avec les développements sur le *Timée*, le processus qui se rapproche le plus d'une certaine récurrence terminologique sur les principes du diable (l'*Altérité*) préside à l'organisation dynamique du *cosmos* platonicien. En effet, ce sont les déplacements dans le ciel des rayons de l'*Autre* qui permettent au « monde » d'exister comme instance du devenir de l'être. L'altérité, caractéristique de la métamorphose, est un attribut fort commun au diable et à ses démons, si bien que le caractère métamorphique de ceux-ci appartient couramment au folklore qui les saisit. Ensuite, le principe de l'*Autre*, condition matérielle de la temporalité chez Platon, pose la question, dans le christianisme, de l'écart entre l'incréd et la créature : Dieu a-t-il fait les démons imparfaits afin qu'ils se perfectionnent, ou bien les a-t-il pensés tels qu'ils soient parfaits au regard du rôle qu'ils doivent accomplir dans et pour la Création ? Enfin, l'étude de l'historicité potentielle du diable et des démons est probablement l'une des seules approches spéculatives qui permettent d'atteindre directement la possibilité d'interroger et d'étudier le caractère structurel de la nature, des conditions et du différentiel entre impuissance et puissance, des êtres infernaux.

La « condamnation de 1241 » évoquée ici par Boureau consiste en une condamnation doctrinaire de la mouvance ou secte cathare contre laquelle on connaît en 1241 l'*Adversus catharos* de Moneta de Crémone. Le catharisme consiste en une version extrêmement rigoriste d'une gnose manichéiste, selon laquelle le diable (ou démiurge) aurait enfermé les anges ou des âmes dans des boules de glaise pour les punir de la chute. La terre serait donc une espèce de vaste prison divine et les corps autant de boulets attachés aux âmes volatiles qui, sans cela, seraient libre de se mouvoir ainsi qu'elles l'étaient avant la chute. La chute et la création coïncideraient pratiquement, de sorte

663 — *Ibid.*, p. XI.

que les anges seraient voués à connaître la temporalité dès l'instant de la création. Cela pose naturellement deux problèmes. D'abord, comment quantifier la temporalité qui se tient dans l'intervalle entre la Création et la Chute, et comment la justifier (c'est ce que notifie Alain Boureau) ? Ensuite, qu'ont fait les anges depuis⁶⁶⁴ ? C'est sur le point de la temporalité de la chute que Mediavilla, Thomas d'Aquin et Olivi se rejoignent, et c'est à ce point problématique qu'ils apportent trois réponses différentes, chacune portant une approche différente du principe onto-théologique du mal. Afin de préparer sa réponse, Olivi en dresse l'inventaire en sept points, nous offrant une synthèse fort pratique des solutions qui ont précédé son propre travail scolastique sur la question des démons et, partant, des conditions d'intelligibilité du Mal :

Olivi passe en revue sept explications insuffisantes avant de proposer la sienne. La première se trouve notamment chez Bonaventure et se fonde sur une différence entre le moment de l'être (*esse*) et celui de l'action (*operari*). L'action du péché ne pouvait se dérouler que dans ce second moment. Nos trois auteurs rejettent cette explication, contraire au principe aristotélien de la simultanéité de l'action et de la passion.⁶⁶⁵

Bonaventure de Bagnoregio (XIII^e siècle) ou saint Bonaventure, ministre général des franciscains, considère, pour le dire en des termes très modernes et tout à fait anachroniques, que l'essence précède l'existence, et, à ce titre, que des anges purs en création ont pu signaler leur perversion dans et par l'action. Cette vision n'est pas très éloignée du modèle défendu par le *Livre d'Hénoch* et la « fable » du *Livre des vigilants* fonctionnerait tout à fait dans une telle conception des choses. L'être (ou *esse*), disposant d'une nature pure, est ainsi épargné, et la volonté de Dieu est sauvée par l'intensification portée sur la mise en action du libre-arbitre dans l'apparition du mal (ce qui n'est pas sans rappeler certains aspects du Faust primitif).

Le second refus est celui d'une position, tenue au siècle précédent, par Hugues de Saint-Victor, qui ne fait porter l'action du libre-arbitre que sur le futur. Ici Olivi est singulier dans son affirmation de l'immédiateté présente du libre arbitre, ce qui annonce de près la théorie des contingents synchroniques de Duns Scot.⁶⁶⁶

664 — De telles questions nous paraissent être les signes de préoccupations similaires à celles des *Péri phuseos*, quoique dans la complexité spécifique du système cosmo-téléologique chrétien.

665 — *Ibid.*

666 — *Ibid.*

Cette solution est ingénieuse puisque Hugues de Saint-Victor (XII^e siècle) propose un temps différé *dans l'action*, tout en préservant l'idée d'une simultanéité entre la création et la chute, mais *en puissance*. Cette conception nous rapproche très vivement de la posture du Faust primitif dont nous suggérons que la *détermination* par l'hubris le condamnait à une absence de choix. Il n'est damné qu'à partir du moment où il fait le choix auquel sa nature le promettait. Faust est condamné *en puissance* par cette *curiositas* qui le pousse à enfreindre la hiérarchie des êtres à laquelle sa condition d'homme le destinait.

Les deux hypothèses suivantes qui suggèrent la nécessité d'une préparation temporelle de la délibération s'identifient moins précisément et appartiennent sans doute à un lot commun de la théologie avant Thomas. Ensuite, les cinquièmes et sixièmes explications visant, sans les nommer, Thomas d'Aquin, l'une dans son traité *De Malo* (question 16, article 4), l'autre dans la *Somme de théologie* (I, qu. 64, art. 4)., Olivi s'en prend à l'ordre double de Thomas qui fait qu'en l'instant T¹ les anges créés considèrent leur pure nature, avant de porter leur attention en un deuxième temps (T²) sur leur aspect surnaturel, qu'ils homologuent (béatification) ou non (damnation). Olivi refuse cette distinction des deux ordres qu'il juge simultanés.⁶⁶⁷

Il nous faut d'abord rappeler la conception de saint Thomas d'Aquin avant de nous pencher sur la logique de son refus par Olivi. Le principe d'ambivalence des anges (béatification ou damnation) pose le cadre doctrinaire spirituel de la totalité de la chrétienté médiévale : l'issue du monde est une eschatologie binaire. Le christianisme est un espace métaphysique du devenir où les démons incarnent une des potentialités, à la fois en termes de nature et d'ordre d'action. Toute la théologie médiévale considère la démonologie comme un pan de la réalité (nous l'avons vu pour ce qui est de la théologie non scientifique) et les démons sont les « déchus », en ce sens qu'ils n'ont pas réussi à demeurer dans l'intelligence du divin, le diable étant le plus illustre d'entre eux :

Dans le sillage des Pères, Hugues de Saint-Victor (école de Saint-Victor) assure au XII^e siècle que l'orgueil du démon fut volonté d'être égal à Dieu (cf. Gn 3,5). Pierre Lombard (v. 1100-1160) résume les principales thèses de la démonologie patristique, celles d'Augustin surtout. Les théologiens du siècle suivant font avancer la question, notamment Bonaventure et Albert le Grand. Thomas d'Aquin élimine tout anthropomorphisme pour s'en tenir au domaine de l'intellect et de la volonté. On peut résumer ainsi ses positions : Dieu soumet tout sujet créé à l'épreuve de la tentation en lui assurant la grâce de pouvoir y résister, de sorte que, chez l'homme, le démon ne peut rien

667 — *Ibid.*, pp. XI-XII.

contre la volonté, qui reste libre ; on ne peut prêter au démon le désir d'être égal à Dieu, car, intelligence supérieure, il sait que pareille prétention est insensée pour une créature ; il n'y a pas dans la volonté propre à l'essence spirituelle de l'ange d'inclination naturelle au mal, car seul le bien la sollicite ; la nature de l'ange révolté, œuvre du seul Créateur, demeure comme l'enseigne le Pseudo-Denys, intacte et admirable, c'est sa personne qui est pervertie et plongée dans le malheur et la souffrance spirituelle par le refus de ce bien ultime qu'est la béatitude propre à Dieu offert en don de grâce. Enfin, à propos du problème du moment de la chute de l'ange suprême, Satan ou Lucifer, discuté par des auteurs antérieurs, Thomas étudie la nature de l'intelligence et de la volonté angéliques et la durée propre à l'esprit pur. Selon lui, l'ange découvre en une première étape les limites de sa propre perfection qui, bien qu'éminente au registre du créé, n'inclut pas la plénitude absolue de la connaissance et de l'amour qui est propre à Dieu ; il voit qu'il lui est possible, en renonçant à lui-même comme règle et critère, de recevoir cette plénitude du fait de l'offre divine de partager par grâce la béatitude infinie propre à la vie trinitaire (Trinité). Face à cette invite de la grâce, le mauvais ange s'est, en un moment ultérieur, librement et définitivement cantonné en ses propres limites noétiques et volitives. De ce fait, il se prive de la cohérence et de l'unité radicales que lui eût apportées la communion à la règle et mesure ultime de toute vérité et de tout bien. Ainsi privé de ce qui l'aurait confirmé dans son excellence propre, tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait se mue en obscurité et en haine. Le feu de l'enfer est ainsi essentiellement une douleur qui mutile la personne créée en son vouloir et son intelligence gravement obscurcie.⁶⁶⁸

La temporalité à deux « ordres » que propose Thomas permet de concilier le degré de perfection de l'ange avec la réalité de sa chute : mesurant l'étendue de sa perfection, il constate bientôt qu'elle n'est pas absolue, qu'elle émane, qu'elle est *créée*, et sa conscience de l'infini, plus complète et plus performante que celle de l'homme, le jette dans un abîme de désespoir. Nous retrouverions là le modèle de Ricœur, avec l'échec du travail de configuration, concordance et discordance ne parvenant à aucune médiation possible, au sein d'un *muthos*, c'est-à-dire un espace narratif (ou symbolique) dans et par lequel le sujet (ici, angélique) ne peut plus se réaliser pour ce qu'il croit être légitime à devenir. Or, cela pose effectivement le problème d'une nature (angélique) rejetant le fait de n'être pas égale à Dieu ou, à tout le moins, d'être confrontée à sa propre limite. Les anges sont des natures supérieures, des consciences supérieures, et ne sauraient souffrir de leurs limites puisqu'ils sont des émanations de l'Être, sans distinctions ni dans le temps ni dans l'espace (où Olivi entre en conflit avec Thomas). Les anges ou les démons sont dotés d'une trop grande conscience du créé pour ne pas vouloir assumer les limites de leur nature créée : ils sont issus de la

668 — WEBER, « Démons » dans *op. cit.*, p. 376.

création et ne peuvent, au fond, rien *faire* sinon se rebeller contre l'ordre de la création, en tant qu'il n'y a qu'un incréé, Dieu lui-même.

Ce mécanisme précipite l'ange générique dans la chute par l'inadéquation entre sa perfection, sa propre conscience de cette perfection et la limite de l'étendue de cette perfection dans une temporalité qui n'est plus seulement problématique mais devient l'entrave à toute réalisation de la *configuration*, la condition de l'incapacité à retrouver une médiation pour l'adéquation cosmo-téléologique interne de l'être ; cette impuissance rompt l'ange qui, brisé hors du ciel, devient le diable. Hors du système qui l'a créé et qui conditionnait sa qualité, le diable est perpétuellement frustré, le « feu de l'enfer » pouvant s'entendre comme la métaphore de l'existence hors de la lumière (divine) qui seule exalte son « excellence propre » et le lien à un feu « dégradé », qui brûle sans illuminer. Hors de Dieu, les qualités du premier ange ne peuvent plus être reconnues. Si l'on voulait représenter cela par une image contemporaine, l'ange suprême est selon Thomas dans une *incapacité* de tout autre choix que celui de la fuite hors du système divin, qui l'assigne à sa condition d'être créé, et il nourrit dès lors une colère et « *une douleur qui mutile la personne créée en son vouloir et son intelligence gravement obscurcie* ». Il est structurellement condamné à souffrir de l'exil, comme il est structurellement déterminé pour ne pas pouvoir être parmi le ciel. Cet écartèlement radical, infini, et hors temporalité, qui torture cet ancien ange entre les deux aspects de ce que nous avons identifié sous le principe d'ambivalence trouve d'ailleurs un rappel dans l'image de la plume intacte, chez Victor Hugo :

Or, près des cieux, au bord du gouffre où rien ne change,
Une plume échappée à l'aile de l'archange
Était restée, et pure et blanche, frissonnait.
L'ange au front de qui l'aube éblouissante naît,
La vie, la prit et dit, l'œil sur le ciel sublime :
— Seigneur, faut-il qu'elle aille, elle aussi, dans l'abîme ? —
Il leva la main, Lui par la vie absorbé,
Et dit : — Ne jetez pas ce qui n'est pas tombé.⁶⁶⁹

Dépourvue de son affiliation à Dieu, la volonté du démon est désormais le vestige de l'aspiration à la grâce, une ombre inversée du désir de béatitude qui caractérisait jusqu'ici sa nature, et la nécessité d'assumer et de se déterminer même par ce qui dans sa nature lui commanda les conditions de sa Chute. C'est en ce sens que l'on peut lire que seule la « personnalité » de l'ange est

669 — HUGO, *La Fin de Satan*, Paris, Gallimard, 1984, p. 44.

pervertie, et que sa nature est demeurée intacte. C'est sa volonté et son esprit (nous dirions aujourd'hui sa psychologie) qui sont pour Thomas les agents de la chute. Olivi s'oppose à une telle solution qui maintient une non-simultanéité entre la création et la chute : le temps de la réalisation, par l'ange, de ses propres limites d'être créé.

La solution d'Olivi, longuement développée, semble se fonder sur une « seconde création », en laquelle Dieu doterait spécialement les créatures rationnelles du don de liberté. Ce don est nettement distingué des attributs naturels et se produit en un instant particulier, sans permanence de disponibilité. Il suppose une action propre de réception active du sujet.⁶⁷⁰

Autrement dit, Olivi intercale la structure d'un deuxième temps de création entre la chute et la création qui détermina le créé, instituant un régime spécifique pour le créé doué de raison. Dès lors, il nous semble tout de même que la notion de simultanéité entre la chute et la création continue de poser problème, et que cette solution, pour brillante qu'elle soit, n'évacue pas la problématique de la temporalité qui signale la distinction définitive entre le *Même* radical ou l'*Être* (Dieu) et l'*Autre* (l'immutabilité de la temporalité et, par extension symbolique, les démons). Cela étant la question de l'*apprentissage* des démons nous intéresse vivement, ou, plutôt, celle d'une sorte d'existentialisme démoniaque, au travers duquel le temps agirait sur eux comme sur une existence, leur permettant d'acquérir des caractéristiques et de déployer une mutabilité de leur conscience. Car alors ils échapperaient au caractère strictement fonctionnel du *cosmos* et pourraient à leur tour *devenir* et être investis des activités du *muthos*. Olivi se prononce vigoureusement contre cela puisque, si chez lui la chute est une temporalité à double degré, il n'en demeure pas moins que toute rédemption leur est inaccessible et, partant, toute psychologie inconcevable. Les démons sont *par la nature structurelle de la chute* insensibles à l'espérance et soustraits à la grâce, même indirecte, même détournée. Le diable (Woland) de Boulgakov est donc de ce point de vue une aberration théologique puisqu'il conflue entre grâce et damnation, et porte tour à tour les costumes du diable, des cavaliers de l'apocalypse, du prince de ce monde et de l'homme-lige de Dieu, distribuant tour à tour la damnation et la rédemption dans un monde où le Mal et la laideur règnent en maîtres.

Les questions 44, 45 et 46 « portent sur la vie des démons entre leur chute et le Jugement final »⁶⁷¹. La question 44, très longue, se penche sur le processus nécessaire de l'oubli — pour les démons, l'oubli de leur vie antérieure d'ange. Or, le médiéviste propose plutôt de considérer que les

670 — BOUREAU, « Introduction » à Pierre de Jean Olivi, *op. cit.*, 2011, p. XII.

671 — *Ibid.*

démons ne procèdent pas selon l'ordre de la mémoire mais bien selon une altération des conditions de leur conscience d'être, en annonçant les aboutissements d'Olivi : « *Il y a moins oublié qu'offuscation, qu'enténébrement des esprits* »⁶⁷². Outre le rappel des mots de Nietzsche et de la piste exploitée par Maïmon, cela nous renvoie à la définition médiévale des démons par le *Dictionnaire critique de théologie* : les démons sont en *déficiencia* de raison et souffrent de cette déficiencia, de leur perte de lien à la béatification de la grâce. Esprit et volonté sombrent dans les ténèbres, c'est-à-dire qu'ils n'en peuvent plus jouir comme au temps de leur angélisme : nous observons que leur aura maléfique proviendrait d'une perte d'adéquation entre esprit, nature et volonté. Quant à savoir si cette perte s'inscrit dans un processus (activité de l'être) ou si sa fonction est d'incarner la dégénérescence (déclin de tout créé), la question n'est pas résolue. Supposons que l'événement de la chute se caractérise par cette distinction entre nature et capacité de cette nature : esprit et volonté. Alors ce rapport à l'oubli s'inscrit encore dans l'ambivalence que vit toute créature douée de raison :

L'anthropologie chrétienne intègre et complète cette dualité : le bon oubli s'étend à l'homme et signifie une abstention totale de tendances mauvaises, au point que la tentation n'existe plus, n'est plus présente dans l'esprit humain : le saint oublie qu'il a un corps, que le monde existe. C'est le comble de la vertu, manifeste chez saint Bernard, selon ses hagiographes. En sens inverse, la « négligence » remonte à Dieu avec la question de savoir si Dieu « oublie » les hommes, c'est-à-dire est indifférent à leur sort : le judaïsme fournissait une réponse avec Job ; c'est sans doute ce qui explique la grande prolifération des commentaires chrétiens, et en particulier mendiants, sur Job au XIII^e siècle, au moment où on commence à abandonner l'ordalie, qui sommait Dieu de manifester son intérêt pour les hommes. La plus grande articulation des droits invalidait la demande ordalique et donc on s'interrogeait à nouveau sur l'intérêt de Dieu, qui aurait pu « oublier » sa création.⁶⁷³

Comprendre le rôle de la mémoire chez les anges déchus reviendrait à résoudre la délicate question de l'accès aux modes de communication avec Dieu, et donc la médiation entre le disque du *Même* et l'au-delà des disques qui composent l'activité de l'*Autre*. En effet, s'il s'agit d'une sorte de fresque cosmogonique au sein de laquelle les démons ont « perdu » leur lien à Dieu, alors ce lien est un enjeu. Considérer l'oubli des anges devenus démons consiste en fait à considérer les relations entre les parties supérieures et inférieures de ce vaste modèle du *cosmos* chrétien. Les anges ont-ils de la

672 — *Ibid.*, p. XIII.

673 — *Ibid.*, pp. XIII-XIV.

compassion pour les démons, hier encore leurs semblables, leurs frères et *mêmes* en nature ? Les démons ont-ils la nostalgie du séjour céleste perdu ? Au fond, la psychologisation de ces relations entraîne deux choses : une réflexion de fond sur les formes ontologiques des natures des êtres célestes et des êtres infernaux ; et une valorisation du caractère narratif de l'expérience entre ipséité et idem pour l'étude épistémique des possibilités ontogénétiques contenues dans le *muthos*. Si les démons ont « oublié » (processus) leur expérience d'ange, cela signifie que le phénomène de la chute connaît une historicité, une compilation des événements depuis celle-ci, dont les anges, eux, combattant encore pour la gloire de Dieu, auraient conscience. Cela nous rappellerait donc la logique de l'épopée poétique qui valorisait la forme de la théologie panhellénistique. Si les démons n'ont pas oublié, si la chute est une dégradation de leur être (dégénérescence) et s'ils intègrent ainsi la constitution du *cosmos*, ils sont structurels et non narratifs : ils sont purement métaphysiques. Réfléchir à la possibilité de l'oubli des démons, c'est donc réfléchir au problème théologique de leur place dans le *cosmos* et supposer la forme de l'argumentaire téléologique que soutient leur existence, et ainsi le rôle du mal.

Or, c'est à la fin du XIII^e siècle, nous l'avons vu, que la démonologie s'installe dans l'importance qui sera la sienne pendant trois cents ans. Il serait étonnant d'y voir là une simple coïncidence : une discipline proto-scientifique spécifiquement consacrée au mal apparaît. Alors que l'exigence de réponses venues de Dieu cesse d'être la règle, les questions demeurent tournées vers les êtres aériens, quoiqu'on distingue désormais parmi eux ceux dont il est dit qu'ils fréquentent certains souterrains brûlants. La démonologie prend désormais une partie des attributs eschatologiques du XIII^e siècle et son importance ne cessa de croître jusqu'à l'essor d'une science autonome et radicale, qui procède non plus par *questions* mais par *hypothèses*. Les questions que l'on se pose entre spécialistes, ces questions que l'on pose virtuellement à Dieu, sont désormais remplacées par des observations et des déductions. On leur substitue des expériences, des anticipations sur la matière, dont on inscrit dans l'encre les différents processus et les étapes de leurs différents résultats. Autrement dit, aux questions succède l'expérimentation et la démonologie se prête fort bien à ce transfert de méthode épistémologique. En outre, alors que l'on cesse d'attendre de Dieu des réponses, c'est-à-dire que l'on se détourne doucement des voies ordinairement efficaces pour accéder à la révélation du divin (aux voies et motifs du *cosmos*), nous observons un retour des formes judaïques. Le retour en grâce des commentaires de Job en témoigne. Il n'y a pas de texte qui confronte plus directement l'intellection théologique à la question du mal dans la nouvelle alliance que ne le faisait déjà le *Livre de Job*. Cela explique certainement le recours

à ce tableau, tant dans la tradition du mythe de Faust (avec Goethe et Murnau), que lorsque s'épuise partiellement « *l'ordalie, qui sommait Dieu de manifester son intérêt pour les hommes* ».

La perte de puissance des circuits jusque-là prévalents laisse un second souffle aux traditions directement issues du judaïsme, si bien qu'elles s'épanouissent de nouveau et bénéficient désormais de l'efficacité institutionnelle du christianisme médiéval, notamment par le biais de la scolastique et porteront jusqu'à l'essor de la magie de John Dee. L'exégèse scolastique est un véritable bouillonnement, un creuset dans lequel se mélangent diverses substances dans une tentative continue et opiniâtre pour transformer le « monde » phénoménal en *cosmos* intelligible. Dès lors, rien ne fait plus reculer la scolastique et cela entraîne des conséquences telles que son propre déclin, par le biais des sciences déductives et la raison scientifique. Mais, à l'heure des réflexions de ces trois auteurs sur les démons (Thomas, Olivi et Mediavilla), cette scolastique emprunte des circuits qui sont encore loin de ce dénouement.

b. Du cycle à la trajectoire

Le vivier théologique dans lequel puisent ces auteurs est le résultat d'une stratification des différentes traditions philosophiques et religieuses qui ont traversé le christianisme primitif jusqu'aux IV^e et V^e siècles de notre ère. Les traités du néoplatonisme tardif, et d'une façon générale toute la tradition philosophique des traités « *sur la nature* », expriment une proximité avec les vues à partir desquelles le travail scolastique exhume la démonologie. Le renouvellement christianisé de la légitimité des traditions judaïques a permis l'actualisation des enjeux religieux à la lumière des nouvelles configurations de la métaphysique de l'être initiée par la révolution platonicienne au IV^e siècle avant notre ère. Saloustios (IV^e siècle de notre ère) n'était pas du tout un auteur chrétien⁶⁷⁴, mais il se trouve avoir été sous le règne de l'Empereur Julien un auteur de philosophie religieuse de tout premier ordre, prenant la succession dialectique de Jamblique, lui-même néoplatonicien. Il écrivit en plein essor du christianisme, à une époque où les matériaux judaïques (alors décrétés apocryphes par le canon chrétien) étaient encore très populaires en vertu de leurs discours eschatologiques très forts.

674 — Pour l'identification de l'auteur qui se trouve derrière le nom *Saloustios*, voir ROCHEFORT, « Introduction » à Saloustios, *Des dieux et du monde*, Paris, « Budé », Belles Lettres, 2003, pp. X-XIII.

Rappelons que le titre, *Des dieux et du monde*, est la traduction de la formule grecque Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου, *Perì Théon kai Kosmou*, que l'on pourrait aussi traduire grossièrement par « à propos des dieux et du cosmos ». Autrement dit, ce traité n'est pas simplement une tentative de résistance de la part des modèles *anté-* ou anti-chrétiens, mais bel et bien une étude de l'organisation cosmologique. Le traité de Saloustios dresse l'inventaire des structures signifiantes, mythiques et religieuses, dans le but d'actualiser la valence d'une intelligibilité du monde conforme aux visées impériales de Julien. Cependant, Saloustios jette un jour nouveau sur les syncrétismes opérant dans les dernières décennies de la prolifération relativement libre des doctrines chrétiennes en particulier, mais mythiques et religieuses en général. Son traité saisit au cœur de son époque des considérations et des questionnements métaphysiques et les mêle intimement à la question religieuse dans la forme alors prépondérante qui sature le bouillonnement de son époque, à savoir l'apocalyptique juive. Son traité *Des dieux et du monde* opère une avancée remarquable et décisive vers la forme de la dialectique religieuse dont la scolastique témoigne six ou sept siècles plus tard. La question des « êtres rationnels », par exemple, est un enjeu majeur pour Saloustios et il rappelle une hiérarchie alors prépondérante dans la constitution du *cosmos*, de sorte que nous y trouvons vraiment de grandes affinités avec le modèle judaïque :

1. L'entendement est une puissance qui vient en seconde place après l'essence, mais en premier avant l'âme, et qui tient de l'essence son existence mais parfait l'âme, tout comme le soleil la vue. Parmi les âmes, les unes sont raisonnables et immortelles, les autres irrationnelles et mortelles ; les unes dérivent des premiers Dieux, les autres des Dieux secondaires.⁶⁷⁵

Toute cette réflexion sur les « êtres rationnels » annonce peut-être la perspective propre à la scolastique qui consiste notamment en la spéculation sur la forme et la nature des anges, des démons, mais aussi de tout être créé. Le mélange est ici éclairant pour toute enquête sur l'histoire de la philosophie et des religions : on y trouve mêlés le *Timée* de Platon — avec la répartition entre un démiurge et un Dieu véritable, préfigurant le partage entre des « premiers Dieux » et des « Dieux secondaires » — et le chapitre II du deuxième volume des *Ennéades* de Plotin⁶⁷⁶, et d'une façon générale sa métaphorique des états de l'intellection (soleil-lune-lumière et âme-esprit-raison). Plotin

675 — SALOUSTIOS, *op. cit.*, 2003, VIII, 1, p. 38.

676 — Voir PLOTIN, *Ennéades II*, Paris, « Budé », Belles Lettres, 1964, chap. II, « Du mouvement du ciel ou mouvement circulaire », pp. 20-23.

conçoit l'âme comme principe du monde et sa hiérarchie nous rappelle vivement les problématiques affrontées par nos auteurs scolastiques :

Le thème de l'âme comme principe du monde. L'ordre de l'univers n'est pas un ordre existant *per se*, mais il dépend de l'âme qui le gouverne selon la raison, et qui donne à chaque partie la place qu'elle doit avoir dans la hiérarchie (chap. XIII) ; chaque être se développe à partir d'une raison séminale ; cette raison, qui est cause productrice, dépend elle-même d'une âme qui contemple l'ordre intelligible. L'âme n'est donc vraiment libre que parce qu'elle a la valeur et la dignité d'un principe. Si Platon représente les Moires filant nos destinées conformément aux révolutions de l'univers, il faut dire que c'est l'âme elle-même qui est le principe de ces révolutions.⁶⁷⁷

Le néoplatonisme des *Ennéades* ne paraît pas bien éloigné des discussions de la théologie scientifique induites par la démonologie à partir de la toute fin du XIII^e siècle. Des structures très semblables se manifestent de nouveau : le principe d'une intelligence infinie (ou âme) qui suscite le monde (ou cosmos), des êtres rationnels (doués de raison) qui déploient leurs puissances jusqu'à la rencontre de leur limite, et l'ordonnance bien organisée de l'ensemble de cette structure afin qu'elle se perpétue ou se répète. Bien entendu, le mal n'échappe pas aux préoccupations plotiniennes.

Le thème de l'évasion du monde. L'âme, prise dans sa nature propre, et en dehors de sa liaison avec le corps, n'est en aucune manière assujettie à l'univers ni aux astres (chap. IX) ; au contraire, si elle s'unit au corps, ou si elle aspire seulement à s'y unir, elle devient un fragment de la nature, une esclave du destin (chap. X), auquel les astres collaborent pour leur part (chap. XII). Ce thème, s'il était seul, permettrait bien de résoudre la question, en présentant la liberté de l'âme comme un résultat de l'ascétisme qui l'éloigne du corps ; mais il témoignerait d'un dualisme qui ne s'accorde pas avec les intentions profondes de la doctrine.⁶⁷⁸

À partir de là, l'insertion du mal dans la modélisation du *cosmos* plotinien trouve un usage démonstratif très précis. L'aménagement de la possibilité du « monde » créé par Dieu, autour de l'épineuse possibilité du mal, est nommé à partir de Leibniz sous le terme de *théodicée*. Comment le mal peut-il trouver une justification métaphysique dans l'ordre de la nature, si la toute-puissance de l'Un est nécessairement bonne, selon le néoplatonisme ? Plotin s'en sert manifestement pour éviter l'emprisonnement dialectique du dualisme dont il combat les vues :

677 — BRÉHIER, « Notice » de PLOTIN, *Ennéades II, Ibid.*, chap. III, « De l'influence des astres », *op. cit.*, p. 27.

678 — *Ibid.*

L'entrecroisement de ces deux thèmes pose nécessairement le problème du mal, que Plotin traite dans les trois derniers chapitres. D'après le premier thème, le destin et, par conséquent, le monde sont le mal auquel l'âme doit échapper. Dans le second, le destin et le monde deviennent les œuvres d'une âme ordonnatrice. Comment peut-elle produire le mal ? Plotin ne fait qu'indiquer ici les réponses qu'il a longuement développées ailleurs.⁶⁷⁹

Dès le premier néoplatonisme, on rencontre donc les limites de l'efficacité, ou de la *valence*, d'une intelligibilité du monde par le biais de ce système mythique. L'hyperstructure signifiante qui tend à donner à la fonction spirituelle une valeur téléologique de premier ordre, dont il serait étonnant de penser que le christianisme ne lui doit rien, achoppe sur la présentation d'une organisation cosmologique qui permette d'inscrire le mal comme un processus logique, sinon même ordinaire, des réseaux signifiants. Bien sûr, Plotin résout cet « embarras », mais la seule nécessité de le résoudre atteste le statut extraordinaire du mal à l'intérieur de cette hyperstructure. Une fois encore, le caractère structurel du mal et de sa figure trouve des échos tels qu'il nous paraîtrait inacceptable de les traiter comme les aspects d'une notion qui serait strictement relative. Le mal comme le diable sont des réseaux signifiants en soi, et nous voulons les saisir pour ce qu'ils contiennent de dynamique, et en tant qu'ils sont eux-mêmes à l'origine d'une perspective sémiotique propre. Ce que nous désignons ici, ce n'est pas l'irréductibilité du mal, mais simplement que le mal est déjà un problème logique ou dialectique, que l'on ne pourrait pas résoudre si l'on se contentait de l'envisager comme un produit dérivé. Le mal est lui aussi et déjà production et produit d'un processus originel en soi. Il n'est pas une caractéristique évidente et intuitive dans le roulement fonctionnel de la dialectique mythique, ou spirituelle, et nécessite ironiquement d'être pensé en soi, notamment pour être en mesure de lui retirer toute *perséité*. Il faut s'atteler à l'ouvrage de la considération particulière du mal, et ainsi naît le problème millénaire de la théodicée.

Nous retrouvons les hérésies de la gnose et de ses dérivés, dont le catharisme, dans le premier de ces deux thèmes, mais cela, nous dit Émile Bréhier, « *ne s'accorde pas avec les intentions profondes de la doctrine* » qui, sans doute, ne souhaite pas être rapprochée de la gnose (Plotin a maille à partir avec la gnose, ce dont son disciple et scribe, Porphyre, fait part dans sa biographie⁶⁸⁰). L'entremêlement des représentations du *Timée* et de l'exégèse néoplatonicienne de

679 — *Ibid.*

680 — Pour plus d'information à ce sujet, voir PRADEAU, *Plotin*, Paris, Cerf, 2019, particulièrement pp. 11-54, soit les quatre premiers chapitres, qui renseignent notamment sur les conditions éditoriales des *Ennéades*.

Plotin chez Saloustios nous offre un regard synthétique de qualité sur les différentes influences doctrinales qui ont cours alors qu'un texte comme *Le Livre d'Hénoch*, par exemple, est en passe d'être écarté du canon chrétien. Rappelons que le canon chrétien est fixé au Concile de Laodicée (vers 364 ap. Jésus-Christ), c'est-à-dire en plein IV^e siècle, et Saloustios en est le contemporain. L'information ne se répandait pas à la même vitesse qu'aujourd'hui, de sorte que la contemporanéité n'est pas nécessairement un gage de soumission aux doctrines en cours d'édification. Peut-être même que certains textes désormais indexés comme appartenant à la catégorie des apocryphes continuent-ils d'être diffusés, lus, commentés, plusieurs décennies durant, avant que leurs adeptes ne disparaissent. Dès lors, le IV^e siècle est un temps durant lequel les textes judaïques et surtout la tradition de l'apocalyptique juive essaient encore. Or, justement, voyons comment chez Saloustios, que nous considérons donc comme le greffier de l'esthétique cosmologique de ce siècle, toute la tradition de l'apocalyptique juive est synthétisée, presque tout prête aux usages de la démonologie :

2. Tout d'abord il faut chercher la véritable nature de l'âme. Or ce qui différencie les êtres animés des êtres inanimés, c'est l'âme, et ils diffèrent par le mouvement, la sensibilité, l'imagination et l'intelligence. Ainsi donc, l'âme irrationnelle est la vie soumise aux sensations et à l'imagination, mais l'âme raisonnable, la vie qui commande à la sensibilité et à l'imagination, et qui fait usage de la raison ; l'âme irrationnelle suit les passions du corps : elle désire en effet et s'irrite irrationnellement, mais l'âme raisonnable méprise avec raison les passions du corps, et mène la lutte contre l'âme irrationnelle ; sa victoire engendre la Vertu, sa défaite le Vice.⁶⁸¹

La pratique herméneutique nous permet de déduire de l'analyse de la stratification méthodologique et de la stratification des énoncés les conditions d'étude du principe du mal. En étudiant Saloustios, nous étudions le *modus operandi* dont il témoigne pour son époque. En étudiant la scolastique à partir d'une compréhension précise de l'étape figée dans le texte de Saloustios, nous comprenons à partir de quels modes de représentation, à partir de quelle intelligibilité et de quels enjeux politico-religieux la pensée médiévale raisonnant sur la définition et la classification des êtres créés a pu être édifiée. En étudiant cette *histoire de la forme de la pensée religieuse*, nous étudions les contextes rationnels qui ont permis l'édification de *cette forme singulière* des principes et modèles que nous rassemblons sous la notion de « mal » dans les Temps modernes. Saloustios s'approche de très près des théories en vigueur dans la cosmologie de la Gnose — ce que la

681 — SALOUSTIOS, *op. cit.*, 2003, VIII, 2, p. 38.

théologie scolastique condamnera en 1241 lorsqu'il sera question de traiter théologiquement l'hérésie cathare :

Tout en rappelant le bonheur des âmes regagnant la sphère des intelligences divines (cf. Julien, *Discours sur la Mère des Dieux*, 165 CD), Saloustios ne considère pas le lieu de séjour des âmes, contrairement à Plutarque (*Sur le visage que l'on voit dans la lune*, 26-30) ; peut-être l'incertitude d'un établissement exact de cette région l'a-t-elle conduit à la circonspection, Plutarque hésitant lui-même sur le rôle des « prairies d'Hadès » : dans le traité *De l'âme* en effet, les âmes s'y rendent une fois purifiées, mais dans l'ouvrage *Sur le visage que l'on voit dans la lune* ce n'est qu'après y avoir passé un certain temps qu'elles se trouvent purifiées [...].⁶⁸²

Là encore, la temporalité se pose comme problème puisque les âmes chez Plutarque sont purifiées après « avoir passé un certain temps » dans les « prairies d'Hadès ». Autrement dit, et outre la préparation de la notion théologique, bien plus tardive, de purgatoire, Plutarque mêle ici temporalité et atemporalité, devenir et être, et de même qu'Olivi décompose la structure qui suit exactement la chute, Plutarque ici décompose les conditions d'accès au temps, c'est-à-dire qu'il décompose structurellement les modes de l'économie entre *Même*, *Autre* et *Être*. Le purgatoire est un problème de temporalisation des âmes puisque cela signifie qu'elles connaissent un devenir par-delà la solution de leur rapport eschatologique : grâce ou damnation, avec la grâce en objectif suprême d'une trajectoire. Peut-être exploité pour réactiver la dialectique sotériologique chrétienne dans une période où l'efficacité de son argumentaire eschatologique faiblissait, le purgatoire adjoint la notion de durée à celle du salut. Ce qui nous ramène vraiment aux interrogations d'un Olivi qui cherche à définir les conditions temporelles de la chute et les arguments d'une potentialité de la temporalité du mal — il s'agit de déterminer si toute faute appelle un châtement définitif, y compris pour les démons.

c. Une trajectoire définitive

L'état de mal est-il définitif ? Serait-il possible d'envisager un repentir des démons ? Si Plutarque indique la possibilité d'une temporalité *post mortem*, c'est-à-dire par-delà le séjour terrestre, pour les hommes, Olivi, Thomas d'Aquin et Mediavilla la refusent systématiquement pour les anges déchus. Il n'y a point de purgatoire qui attende un être céleste qui est tombé, puisque sa faute est

682 — *Ibid.*, p. 25, note 15.

bien plus grande que l'homme qui pêche, l'ange jouissant pour sa part et d'une conscience pratiquement infinie et d'une connaissance de ce que signifie et représente le fait de partager le séjour de Dieu. Là encore, ce n'est pas tant le caractère pathétique que la perspective structurelle qui nous intéresse, c'est-à-dire la chute comme acte d'une unité structurelle au sein d'un système signifiant. L'être de l'ange devrait contenir plus de bonté, plus de perfection divine que n'en contient l'être de l'homme, aussi son refus devient-il une faute, et sa chute constitue-t-elle une chute sur le plan structurel, jetant l'harmonie, ou adéquation cosmo-téléologique, toute entière à bas. Quoique nous nous penchions avec Mediavilla sur une telle hypothèse, n'oublions pas que cette chute nous paraît tout aussi structurellement *nécessaire* pour que le spectre signifiant de l'hyperstructure phénoménologique, ou *cosmos*, ne connaisse aucun point d'aveuglement, afin qu'aucun angle ne soit invisible, et qu'il puisse embrasser toutes les conditions de la mobilité du *muthos*, c'est-à-dire toutes les sphères du devenir du sujet.

La brève question 45 établit pour la perpétuité leur degré de mauvaieseté. Tout s'est donc joué au moment de leur chute. L'aliénation de leur liberté et donc de leur dynamisme interdit leur changement. C'est un des points où Mediavilla semble réagir en approfondissant minutieusement le thème.⁶⁸³

Rappelons encore l'originalité de Richard de Mediavilla, pour qui les démons obtiennent le statut d'une autonomie qui tranche avec les travaux scolastiques qui le précèdent :

Mais le propos de Mediavilla est singulier : il est le seul penseur à donner une autonomie d'existence au démon, dans le cadre d'une description rationnelle. De ce point de vue, il abandonne la réserve de Pierre de Lombard, puis de la théologie de la première moitié du XIII^e siècle, qui n'avaient que fort peu traité des démons, sans doute parce que leur état était scellé au moment de la chute ; leur existence entre la chute et la fin des temps ne marquait rien d'essentiel : aucun rachat, aucune conversion n'étaient possibles. Leur nocivité pour les humains n'était qu'instrumentale, pour leur punition ou leur mise à l'épreuve.⁶⁸⁴

Cette « autonomie d'existence » reconnaît aux démons leur insertion dans la visibilité du monde, et les dote d'un devenir, les intègre dans l'ordre du créé, rapprochant la démonologie d'une métaphysique de l'être — quand bien même cet « être » ne serait pas défini par les paramètres de

683 — BOUREAU, « Introduction » à Pierre de Jean Olivi, *op. cit.*, 2011, p. XV.

684 — BOUREAU, « Introduction » à Richard de Mediavilla, *op. cit.*, 2011, p. X.

l'ontologie d'un sujet fini. Dans l'optique d'une compréhension optimale des traitements du mal et de l'existence des démons (en tant que mutabilité du *devenir* démoniaque), nous nous intéressons surtout aux deux premières questions, 23 et 24, qui « *traitent des circonstances de la chute de Satan et des démons. Elles constituent le socle commun sur lequel s'édifie l'originalité de Mediavilla, déjà préparée par une théorie forte et puissante du mal (art. 1 de la qu. 23)* »⁶⁸⁵.

Richard de Mediavilla propose une solution absolument brillante, si brillante que la totalité de la littérature qui va suivre, théologique et non-théologique, lui emboîtera le pas. Les démons, pourtant très puissants, sont, en tant qu'ils ont conscience de leur limite d'êtres créés, forcés de rompre leur lien à la seule et unique intelligence infinie à laquelle ils ne peuvent pas se comparer, précisément parce qu'ils ont trop conscience de cette limite pour se risquer à un tel acte d'orgueil et de démesure. Dès lors ils souffrent et le mal naît du conflit entre leur conscience et leur volonté. La chute procède de la confrontation entre leur nature et leur intelligibilité du *cosmos*, et là encore, nulle psychologie ne viendrait se mêler de la solution : simplement les résultats logiques de structures et de règles internes aux conditions formelles des différentes créatures. En un sens, *personne n'y pourrait rien* et la Chute ne serait rien sinon le résultat du strict aboutissement des potentiels, en conformité avec les réseaux signifiants initiaux, affirmant le caractère homogène des unités de sens. De même que Dieu ne peut pardonner une telle faute, le diable ne peut demander le pardon ; et d'ailleurs toutes les occurrences littéraires de Faust agissent en conformité de la nature de leurs personnages. Dans la confrontation entre Dieu et les démons, l'intelligibilité cède nécessairement le pas à une volonté dont leur nature ne permet pas de soutenir les revendications. La souffrance des démons devient la source du mal — ce qui serait une admirable résolution de la théodicée. La mécanique du désespoir des démons serait ainsi envisagée comme un principe causal, et non plus seulement comme un attribut esthétique. Ces questions engendrent la postérité littéraire formidable du « roman de Satan », notamment parce qu'elles envisagent les conditions du désespoir démoniaque, non plus simplement comme une catégorie de la faute, mais sous un angle pratiquement psychologique ou, dirions-nous de façon anachronique, psychanalytique. Alain Boureau décèle dans l'œuvre de Médiavilla un portrait presque clinique de l'aliénation due au désespoir, sans que cette description ne s'accompagne toutefois d'un quelconque jugement moral :

Ainsi, ces questions présentent, en une première description clinique du désespoir, les notions d'irréversibilité, de compulsion de répétition, de joie perverse et de mélancolie suicidaire. Enfin, la dernière question (31), la plus longue, examine les modes de

685 — *Ibid.*, p. XIII.

nuisance sur les hommes, autour de l'illusion sensorielle. Une caractéristique de Mediavilla est de faire fond sur une ontologie et une anthropologie générales, largement tributaires d'Aristote, d'Avicenne et de Thomas d'Aquin, en assignant les caractéristiques du mode d'existence des démons à des principes universels. Enfin, le parallélisme entre le démon et l'homme, sans réduction simple, est constamment au cœur de la démonstration.⁶⁸⁶

Médiavilla offre une première « zone » de l'activité du mal : inadéquation entre la volonté des démons (condition formelle) et les capacités induites par leur nature (condition matérielle) ; incapacité du *travail de configuration* (Ricœur) qui permettrait au discordant et au concordant de trouver une voie médiane dans l'unité de leurs êtres⁶⁸⁷. Cette inadéquation n'est pas un *deus ex machina*, bien au contraire résulte-t-elle du caractère incompressible et tout à fait logique des différentes natures en présence dont les conditions formelles rendent tout ajustement impossible. En cessant d'apparaître comme un principe ou une intention, le mal acquiert une réalité essentiellement structurelle, et se fait produit et production des réseaux qui se croisent en un point précis. Toutefois, la question de l'origine du mal demeure suspendue. Comment un Dieu bon et rationnellement parfait, nous dirions, *mathématiquement exact*, aurait-il pu permettre cette inadéquation sans anticiper ses conséquences ?

La première question (question 23) sur les mauvais anges porte sur l'origine de la faute de l'ange : « est-ce que le premier péché de l'ange est venu d'un principe bon ? ». L'interrogation n'est pas commune. On s'interroge souvent sur la cause interne de la faute (fut-ce l'orgueil, ou la mécréance ?), non sur son origine. On peut se demander si le thème du *premier péché de l'ange* diffère de celui du *péché originel* de l'homme. On sait que les deux expressions pouvaient permuter. Or, rien dans le texte ne paraît spécifique à l'ange. Cette question peut sembler correspondre à une tendance partagée et assez récemment réactualisée : 1) elle relèverait, dans la longue durée, d'une lutte contre les manichéismes et les dualismes de l'époque, en rejetant l'idée d'un principe mauvais du mal ; 2) elle reprendrait au *De malo* de Thomas d'Aquin sa longue démonstration sur la non-existence du mal, qui poursuivrait et achèverait la réflexion d'Anselme de Canterbury.⁶⁸⁸

686 — *Ibid.*, p. XIII-XIV.

687 — Remarquons que cette division interne place le démon sous le signe de la pluralité : il *est plusieurs*, et il est de ce fait « légion » sans habileté rhétorique, mais simplement par le fait de sa structure visa-vis du cosmos dans et par lequel il s'inscrit.

688 — BOUREAU, Notice de la question 23 dans Richard de Mediavilla, *op. cit.*, 2011, p. 1.

En l'espèce, nous nous serions contentés d'une lapalissade : le mal n'est certes pas un principe mauvais *en soi* mais le résultat d'une inadéquation, un effondrement du *télos* supra-terrestre, ou angélique, si l'on veut, ou d'une certaine part ou catégorie des anges, trop puissants pour ne pas être conscients de leur limite d'êtres créés — trop conscients pour ne pas souffrir de cette limite. De même que Faust, leur visibilité du monde dépasse celle des êtres humains, et ils aspirent à sa *visibilité*, c'est-à-dire à la possession des modes de contrôle de cette visibilité. À ce stade, le mal n'est donc pas un principe éthique (éthique), ce n'est pas non plus une intention (psychologie), mais la conséquence d'une souffrance (herméneutique structuraliste, ou philosophie *analytique*).

Là aussi, Mediavilla se caractérise par une audace à la fois nouvelle et astucieuse puisqu'il finit par étudier le mal comme un objet dont on peut classer les nuances : « *En fait, Mediavilla propose un petit traité préliminaire sur la place du mal dans la constitution de la créature rationnelle. Les cinq articles de la réponse forment un ensemble solide et original.* »⁶⁸⁹ La perspective du travail de Mediavilla soutient pleinement notre hypothèse de départ, selon laquelle la figure du diable est l'esthétisation (ou *forme symbolique*) d'une étape structurelle dans l'ordre des mécanismes fonctionnels de l'évolution des cycles d'épuisement et de renouveau de l'adéquation cosmo-téléologique dans la culture occidentale des quinze derniers siècles. La philosophie cassirérienne des formes symboliques nous viendra d'ailleurs en aide pour nous permettre d'avancer, à partir du terrain préparé par Maïmon, Nietzsche, Cohen ou, plus proche de nous encore, Ramnoux et Blumenberg.

La première question s'inscrit donc dans une véritable analyse mythographique des arguments qui s'intéressent à la possibilité du mal à l'intérieur de la raison mythique du christianisme. Il n'est en outre pas insignifiant que cette question intervienne alors que la raison mythique du christianisme subit une intensification et une densification par la nécessité de renouveler l'efficacité du *cosmos* chrétien. En somme, cette réflexion sur les conditions naturelles du démoniaque pourrait tout à fait se concevoir comme une sorte d'extension du texte rituel chrétien, comme une « mise à jour », un *addendum* au *Peri phuseos* chrétien originel, sur le cas particulier de la condition de mobilité de la structure dialectique. Le travail de Mediavilla pourrait bien être le produit et la production, le travail de *configuration* ricaldien nécessaire à l'ajustement entre concordance et discordance, mais du point de vue de l'être humain, et pour l'être humain. En ce sens, d'ailleurs, il nous faudra terminer cette recherche sur la relation entre les êtres finis et les démons, être intermédiaires dans l'ordre de la finitude, pour qui la conscience est infinie mais la

689 — *Ibid.*

raison finie. L'une des voies féodales d'accès à la parole de Dieu consistait jusque-là en la procédure de l'ordalie : il s'agissait d'un procès dans lequel la mort du suspect attestait sa culpabilité par la volonté de Dieu. L'abandon de cette logique par la pratique ecclésiastique fait naître la nécessité de repenser les arguments téléologiques qui justifiaient que l'on y recourait, et dont les nouveaux appuis permettront de maintenir la garantie de la vérité divine. Autrement dit, il faut renouveler tout l'arsenal dialectique, à commencer par son vocabulaire, même au travers d'une question aussi générale et technique que la question 23 (« est-ce que le premier péché de l'ange est venu d'un principe bon ? ») :

Le premier article définit six notions connexes et emboîtées, chacune restreignant la portée de la précédente : le non-bien, le mal, le vice, le péché, la faute et le démérite. Le *non-bien* est l'absence de perfection, quelle qu'elle soit. Le *mal* est l'absence d'une perfection d'existence. Le vice procède à la suppression dans un être, d'une disposition habituelle dans la nature de la chose. Le *péché* en fait de même, mais sur un acte. Cette malfaçon est à son tour spécifiée en *faute* dans le domaine moral ; cette dernière rapportée à une rétribution devient un *démérite*.⁶⁹⁰

Le « *mal comme absence d'une perfection d'existence* » pourrait encourager à une lisibilité du mal qui serait strictement téléologique, et pourtant, nous voyons là le caractère structurel, essentiel, du mal : il s'agirait bien d'une absence de perfection, au sens d'une perfection qui serait définie par l'adéquation entre l'existence d'une structure phénoménologique (le monde ou *cosmos*) et l'intelligibilité qu'en dressent les êtres créés rationnels (ici les hommes, mais, pourquoi pas, les anges aussi) — adéquation au moins prise comme *visée potentielle*, c'est-à-dire comme condition formelle du principe téléologique. Le *vice* représenterait quant à lui la déficience de l'effectivité attendue par le créateur des produits d'une créature qu'il a dotée d'une nature de telle ou telle composition. Nous parlons par exemple d'un « vice de forme » dans la matière juridique : un défaut de structure eu égard aux conditions formelles qui sont attendues pour l'effectivité juridique d'un contrat. Il s'agit ici de la même logique, et le mal serait le nom donné à la non fonctionnalité des principes mis en présence les uns des autres, en tant qu'ils suivent rigoureusement leurs logiques internes. La déception se fait donc la conséquence du vice. Le réseau signifiant du pacte eschatologique, garantie de la promesse sotériologique du christianisme, n'est jamais loin, puisque le différentiel entre ce qui est attendu en vertu de la nature du créé et l'acte malfaisant, différentiel, qui est la *faute*, agit sur le droit de tout créé fidèle qui ne déçoit pas le créateur : la faute engendre le

690 — *Ibid.*, pp. 1-2.

démérite, et donc la perte de l'accès au salut, ce qu'on appelle la grâce. Les différentes formes du mal sont donc classées par Médiavilla vis-à-vis de leur écart avec la nature de Dieu et en fonction de leur impuissance différentielle⁶⁹¹. Piste qu'emprunte également le deuxième des cinq articles : « *Le deuxième article explique le mal comme inconsistance formelle (deformatio) chez les créatures par une insuffisance d'entité (de "surface") morale, qui limite le pouvoir d'imitation de Dieu et donc la possibilité d'impression des règles ou des lois.* »⁶⁹²

Mais à ce niveau de la démonstration, l'imperfection comme produit *voulu* par Dieu pose toujours problème et met en péril ce qu'écrivait Blumenberg à propos du caractère performatif de la relation entre Dieu et les hommes⁶⁹³. L'interruption des relations directes entre Dieu et les hommes, avec l'abandon de la pratique de l'ordalie, par exemple, réactive la nécessité de voies alternatives, de modes de communication qui soient autres et, comme l'évoque David Hamidović⁶⁹⁴, justifie une intensification de l'usage des êtres relais, et notamment les anges — et les démons. La suite semble enfin s'intéresser à l'origine du principe, tirant des deux premières questions les éléments de sa réponse, largement appuyée contre les raisonnements issus de l'hénologie néoplatonicienne, c'est-à-dire, en somme, de la glose proto-médiévale du *Parménide* :

Ensuite, le troisième article élimine la possibilité d'une origine externe et incréée de cette inconsistance, ni dans un principe purement mauvais (un non-être ne peut être), ni dans un principe partiellement mauvais (son mélange d'acte et de puissance signerait son imperfection contraire au statut incréé), ni enfin dans un principe bon.

Le principe du mal ne peut qu'être lié à l'ange même (article 4). Une origine externe supposerait une antériorité et une passivité inacceptable dans l'acte. Ne demeurent donc que la nature, l'intelligence et la volonté. Le mal ne saurait être naturel. L'intelligence se contente de montrer les objets du choix. Seule la volonté demeure comme principe interne.⁶⁹⁵

Apparaît à nouveau de quelle façon, avec Médiavilla, la volonté, lorsqu'elle se trouve en inadéquation avec la nature de l'être, concentre en elle seule le siège du principe du mal. Nous faisons le choix de parler d'une inadéquation téléologique : le *télos* qui anime la volonté de l'être ne

691 — Et nous désignerions là le lien avec la solution de la doctrine des différentielles de Maïmon, en philosophie, pour une dynamique qui part du plus universel et va toujours vers plus de spécification définitionnelle. Cette proposition que nous avons déjà exposée ne s'appliquait pas sur la philosophie des « sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*) de Gadamer.

692 — *Ibid.*, p. 2.

693 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 1985, p. 24, cité *supra* en note 263, p. 180.

694 — Voir à ce sujet HAMIDOVIĆ, *op. cit.*, 2018.

695 — BOUREAU, Notice de la question 23 dans Richard de Médiavilla, *op. cit.*, 2011, p. 2.

correspond plus aux formes du *cosmos* qui justifie la place de cet être dans l'hyperstructure signifiante où la conscience se meut. Comme nous l'avons déjà dit, l'originalité de Mediavilla réside précisément dans une soustraction de la responsabilité puisque le mal procède d'une inadéquation entre la nature et la volonté, alors que le mécanisme de l'intelligence donne à la volonté un élan que trahit la nature du créé. En somme, il ne saurait y avoir de malveillance de la part des anges déchus, et leur souffrance est authentique, renvoyant la responsabilité de leur propre faute, mais aussi de tout le mal dans l'ordre du créé, au créateur lui-même.

Le premier péché de l'ange ne procède pas de sa volonté seulement en raison de sa condition faillible, mais en raison de sa condition faillible et de sa liberté ensemble. J'affirme donc que cette condition faillible est advenue à la volonté de l'ange du fait qu'elle pouvait en son acte déchoir de son principe, de sa règle et sa fin et la raison en fut qu'il a un principe qui n'est le même que cette volonté, une règle qui n'est la même qu'elle et une fin qui n'est la même qu'elle. En effet de ce fait, il peut en déchoir, s'il est laissé à ses facultés naturelles. Qu'il ait un principe qui n'est le même que cette volonté, une règle qui n'est la même qu'elle et une fin qui n'est la même qu'elle, provient du fait qu'elle est issue d'un autre, et non produite par quelque chose. En effet, issue d'un autre, et non produite par quelque chose, elle doit avoir un principe différent d'elle, une règle différente d'elle, une fin différente d'elle. Il reste donc que cette condition faillible est dans la volonté du fait qu'elle est issue d'un autre, et non produite par quelque chose. Ainsi la possibilité de déchoir en son acte lui revient du fait que, comme les essences créées, elle n'est pas produite par quelque chose ; du fait qu'elle est issue d'un autre et non produite par quelque chose, il lui revient de tomber dans le non-être si elle n'était maintenue par le donateur de son être.⁶⁹⁶

C'est la liberté, manifestement excessive du point de vue de sa conscience, qui jette l'ange dans l'angoisse démoniaque, et non les critères d'une hubris quelconque, par exemple. L'ange, contrairement à l'homme, ne *peut pas* accéder à la grâce s'il suit exactement les conditions de sa structure interne. Le déséquilibre entre nature, intelligence et volonté proviendrait de ce que la première est insufflée par Dieu : quoique les anges soient des êtres créés, leur volonté supérieure tend à l'infini, mais leur intelligence est finie. Le déséquilibre, ou l'inadéquation, entre nature, intelligence et volonté, donne donc à la volonté les arguments de l'excès et mène à la nécessité de la chute. Cette chute ne serait pas possible si l'ange n'était pas libre en conscience — si sa volonté ne pouvait s'exercer par-delà les caractéristiques de sa nature :

696 —MEDIAVILLA, *op. cit.*, 2011, question 23, chap. 5, p. 37.

Maintenant, il faut voir que le premier péché de l'ange sous l'aspect de son inconsistance formelle n'est pas venu de sa volonté seulement en raison de sa condition faillible en tant que condition faillible dans l'absolu mais en tant que condition faillible dans la liberté. Si elle avait été faillible sans être libre en défaillant en son acte, cette défaillance n'aurait pas eu le statut d'une faute. Il faut donc considérer la liberté avec la condition faillible en sorte qu'en raison de la condition faillible, a existé la possibilité de défaillir en son acte et par la liberté le pouvoir d'empêcher la défaillance en son acte et on pourrait renvoyer la condition faillible au fait de causer une défaillance actuelle. Le premier péché de l'ange a donc procédé de la volonté de l'ange en raison de sa condition faillible dans la liberté. En effet, la liberté de toute créature abandonnée à ses facultés naturelles la livre à sa condition faillible.⁶⁹⁷

Mediavilla nuance toutefois son propos en rappelant par la suite les considérations d'Anselme puis de Saint Augustin à propos de la liberté comme principe de la faute. Selon lui, les deux Pères de l'Église présentent la liberté comme occasion de la défaillance et non comme son principe. « *Le péché en tant que péché n'a pas de cause efficiente mais déficiente* », écrit-il peu après dans sa glose du *Libre arbitre* d'Anselme. Alors, la volonté exercée en toute liberté, c'est-à-dire comme « *créature abandonnée à ses facultés naturelles* », n'est pas non plus cause de la faute mais défaillance d'un bien. Cela nous rappelle les considérations de Jean Chrysostome sur l'usage des facultés de l'homme. De même que Dieu n'est pas responsable du mauvais usage d'une faculté ou d'un bien, Dieu ne serait pas responsable de la déficience de cette faculté ou de ce bien⁶⁹⁸. Si l'être ne poursuit pas les fins qui sont fixées par sa nature et s'il se laisse emporter par une volonté qui outrepassa sa capacité à saisir l'intelligibilité du *cosmos* — exactement comme Faust, on y reviendra un peu plus loin — alors l'être rencontre sa condition faillible, et les limites de l'efficacité de la concordance entre nature et volonté :

Et bien que ces facteurs suffiraient à causer d'abord le péché de l'ange, pourtant il y a eu là quelque chose d'autre, en l'absence de quoi il n'aurait peut-être pas péché, quoique sans cela il ait pu pécher et cet aspect, nous pouvons le montrer : quand l'ange a été créé, du fait qu'il est une créature, il a eu des perfections, en tant que créature faite par Dieu, et

697 — *Ibid.*, p. 39.

698 — Cela ne peut pas ne pas nous évoquer la mise en garde liminaire de Kant, lorsqu'il écrit, dès les premières pages des *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, que « *de tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une BONNE VOLONTÉ.* », KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1996, p. 87. Dans les pages qui suivent, Kant définit cette « bonne volonté » comme la capacité à « vouloir » le bien et à mettre toutes les conditions formelles de l'individu au service de la poursuite du bien. Visibilité sur l'amplitude des conséquences et mise en adéquation de la nature interne avec le « bien » recherché ou visé, sont donc l'une et l'autre capitales. Il faudrait rapprocher cette indexation du Bien à l'usage de la bonne volonté à cette même adéquation chez Saint Augustin ; voir SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu, Livre XIV, VI*, dans *Œuvres complètes II, op. cit.*, 2018, p. 1345.

les négations de ces perfections en tant que créature faite du néant. On peut donc dire que l'ange concrété a considéré ses perfections avant les négations de ses perfections et en cela il n'y avait aucun mal. En effet, les négations de ces perfections n'avaient pas le statut du mal du fait que ces perfections niées n'étaient pas dues à sa nature. La considération de ses propres perfections n'était pas un mal. Donc en considérant ces perfections, il est passé à l'acte du choix avant de considérer suffisamment les négations de ces perfections et il a donc choisi ce qu'il n'aurait peut-être pas choisi s'il avait suffisamment considéré les négations des perfections.⁶⁹⁹

Pour Mediavilla, l'ange a donc oblitéré un aspect de sa propre nature quand il s'est agi de prendre une décision mue par sa volonté d'être créé. La chute tiendrait donc à ce que l'ange agit sans considérer l'envers de sa puissance, ce que Mediavilla appelle les « *négations de ses perfections* », et procède donc d'une invisibilisation, par l'ange, d'une partie de sa propre perception de ses conditions formelles, et des opérations de sa conscience. L'inadéquation entre la conscience de sa nature et la volonté qui est à l'origine de l'acte serait donc la cause de la faute, rendue permise par la liberté, c'est-à-dire par la capacité à la défaillance de la créature. Or cette capacité n'est pas non plus un piège tendu par le Créateur, mais le produit nécessaire de la condition formelle de la liberté de tout être :

On a donc montré que le premier péché sous l'aspect de son inconsistance formelle a tiré son origine de la volonté et en raison de sa liberté et en raison de sa condition faillible. Et que la liberté contribue à cela peut recevoir une preuve de saint Augustin (*Rétractation*, I, 8) quand il dit que le mal n'est issu que du libre-arbitre et de la volonté. Que la condition faillible y contribue, Augustin (*La Cité de Dieu*, XII, 6) l'atteste quand il dit : « on trouvera que la volonté mauvaise n'a pas commencé en lui à cause de la nature, mais du fait que la nature a été tirée du néant. »⁷⁰⁰

Cette « inconsistance » (ce manque de consistance) se répercute dans l'échec de la matière du *télos* à satisfaire une intelligence animée par une volonté démesurée vis-à-vis de la nature de l'être (la *curiositas* ou *hubris*, définie dans la partie précédente). En somme, si Mediavilla fait disparaître tout principe du mal qui serait extérieur à l'être ou antérieur à l'être, il ne répond pas non plus à la question d'un mal créé, même *accidentellement*, par le principe bon de totalité :

699 — *Ibid.*, p. 41.

700 — *Ibid.*, p. 43.

L'article 5 et dernier précise le fonctionnement mauvais de la volonté. L'acte mauvais ne peut provenir de la volonté *per se* ; il en découle par accident, cet accident portant sur l'effet et non sur la cause. Mediavilla en donne un exemple : une maison est construite par un bâtisseur qui se trouve être par ailleurs médecin. Le médecin est cause accidentelle de la maison. Des malheurs fondent sur les habitants de cette maison qui devient l'effet accidentel de ces malheurs. Cette élaboration conduit Mediavilla à un néologisme étonnant : il parle de *peraccidentalitas*, le fait de se produire *per accidens* que je traduis comme accidentalité. Notons que l'avant-dernier paragraphe de l'article 5 propose brièvement et fortement une théorie alternative du péché premier qui serait venu d'une absence de prise en compte de la finitude de la création. La volonté est bonne en soi ; elle devient mauvaise par accident, à la suite d'une interaction entre deux processus : la *condition faillible* (*defectibilitas*) et la liberté. La notion de *condition faillible* n'est pas neuve : Thomas d'Aquin et Bonaventure en usèrent parfois. Mais la construction dialectique entre condition faillible et volonté accidentelle annonce de près la volonté perverse chez Duns Scot.⁷⁰¹

L'exemple peut nous surprendre : comment un Dieu dont l'intelligence est infinie pourrait-il « accidentellement » mal concevoir, en raison d'une autre aptitude, une maison, par exemple ? De même, comment est-ce que ce Dieu infini pourrait-il permettre qu'adviennent des malheurs ? Nous observons dans cet exemple le réflexe de ce système de glissement disciplinaire dont nous évoquons la possible récurrence lorsque nous voulons étudier le mal comme objet. La réponse qui est apportée permet de retrancher la partie de la question qui est trop délicate, et nous voyons bien que même Mediavilla, dont l'intervention en scolastique cherche à remonter aux causes premières, n'y parvient que de façon contestable et maintient une sorte de zone originaire intouchable. Nous en demeurons donc au stade d'un certain immobilisme dialectique, quoique de très grands progrès aient été permis par sa pensée. Nous avons pu établir que le mal procède en théologie de ce qu'il appelle une « inconsistance » et dont les éléments mécaniques procèdent par une frustration de la mobilité de la volonté par l'intelligence du créé, selon les paradigmes conscientisés (par l'intelligence également) de sa nature. Revenons à notre fond littéraire : soulignons que Faust est damné à cause du décalage entre sa volonté, qui souhaite toujours pousser son intelligibilité du *cosmos* au-delà de sa propre nécessité téléologique, et les règles qui déterminent la nature de l'ordre du créé auquel il appartient. Rappelons aussi que, à l'instar de l'ange qui *ne peut pas* ne pas saisir la liberté qui est la sienne, s'aveuglant, en un sens, par une ivresse de la liberté, et oblitérant la prise en compte des conséquences de l'obéissance à sa nature, Faust *ne peut pas* ne pas aspirer au

701 —BOUREAU, Notice de la question 23, *op. cit.*, 2011, pp. 2-3.

dépassement de la condition humaine dans l'ordre cosmo-téléologique. Sa nature lui dicte structurellement de chercher le dépassement et la pénétration des mystères que contiennent la nature et qui font comme la « forêt de symboles » baudelairienne à l'origine de toute enquête épistémologique. L'expérience que Faust cherche à faire du monde n'est pas simplement dictée par un principe libidinal de domination, comme Don Juan jouit par exemple incessamment de son pouvoir sur les femmes et sur les hommes, mais elle poursuit le dépassement des limites à toute jouissance, en ce qui le concerne, sapientielle. Ainsi préparés par l'étude rangée de ces différents auteurs scolastiques, il nous faut désormais chercher dans la philosophie des réponses qui infirment ou confirment notre compréhension, peut-être trop structuraliste, du phénomène du Mal. Ainsi, prolongeons la question, non pas pour chercher les réponses qu'ont pu donner les philosophes (une telle recherche constituerait une hypothèse de travail en soi), mais pour lui opposer ce que nous propose la scolastique.

2. Transfert : du *muthos* au *logos*

a. La désubstantialisation philosophique

En théologie, le mal a donc une histoire : il est d'abord considéré comme un moyen pour atteindre le bien, ou la vertu chrétienne, c'est-à-dire participer aux conditions du salut, puis il devient une façon de communiquer plus intimement avec le divin, lorsque les certitudes sur la vérité divine faiblissent, par le biais de la démonologie ; enfin, il tire de ces deux premières étapes le statut de rouage pour l'actualisation de l'adéquation visibilité-lisibilité du monde autour du concept de réalité. Ainsi le mal est-il un élément du *créé*, schème résultant d'un processus, produit et production de l'activité théologique. Il n'y aurait à ce stade aucune substance du mal, comme nous l'explique Ricœur à la suite d'une « rationalisation du mythe »⁷⁰² dans la gnose, et le mal, comme le bien, ou même le réel, ne seraient que des catégories de l'activité phénoménologique de l'esprit — des caractérisations intensives de la *valence* de son opération dans le *muthos*.

Chez les gnostiques, le caractère du mal se fonde contre la question de l'éternité : ce qui n'est pas éternel est propre à ce qui ne concerne pas le règne du vrai Dieu et l'éternité du vrai Dieu est la preuve du plus grand Bien. Aussi ce qui n'est pas éternel n'émane pas du vrai Dieu ; chez l'homme, tout ce qui est périssable échappe donc au règne du vrai Dieu et peut incarner les formes et les

702 — RICŒUR, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 21-33.

conditions du mal. C'est à ce titre que la matérialité du monde, en tant qu'elle se corrompt, est le règne de ce qui n'est pas le vrai Dieu, de ce que les gnostiques associent à l'intuition du mal. Ainsi ceux à qui la révélation a été donnée deviennent-ils pécheurs s'ils s'obstinent dans la jouissance de la matérialité (issue du démiurge) et refusent l'effort permis par la Révélation de l'Incarnation, c'est-à-dire la voie vers la connaissance de l'Éternel, le vrai Dieu.

La forme structurelle de la dialectique gnostique s'est édifiée sur un modèle eschatologique interprétant, soit directement, soit par imprégnation, les éléments du modèle platonicien du *Timée*. Les gnostiques considèrent que le monde est un monde trompeur et faux, mais qu'il donne en même temps à l'être l'occasion de s'en libérer, pour peu que l'être s'efforce de tendre vers le *vrai* Dieu suprême dissimulé derrière les artifices matériels du démiurge. La plupart des versions de la gnose ont interprété les textes platoniciens en associant le démiurge à ce que nous considérerions aujourd'hui comme le principe du diable : un dieu faux et menteur, inférieur au Dieu suprême, qui conduit l'homme à l'épreuve de sa véritable foi vers un monde de l'esprit pur. Ils ont été par ailleurs l'un des adversaires essentiels commun au christianisme primitif et au néoplatonisme, et se sont souvent trouvés à la jonction des deux doctrines, les fondant ensemble dans une théorie eschatologique monothéiste originale. Les gnostiques vont alors exiger de la patristique et des philosophes qu'ils déploient des trésors de virtuosité métaphysique et d'argumentaires philosophiques pour démonter puis vaincre la valence de leurs propres structures de sens. La gnose a donc généré un champ de réponse de grande amplitude, en fond et en forme, et a entraîné la grande fécondité philosophique du christianisme primitif. Enfin, la forme même de leur culte fonctionne à partir de la connaissance et s'organise donc selon la dialectique du salut par la connaissance et le savoir.

Les gnostiques constituent pour tout cela une mouvance très présente dans le christianisme primitif jusqu'au IV^e siècle, c'est-à-dire jusqu'à ce que les Pères de l'Église la combattent vivement et qu'elle soit reléguée au statut d'hérésie. Nous considérons que la Gnose fonctionne pour notre objet dans l'intervalle des deux structures qui nous intéressent : la théologie d'une part, la littérature d'autre part, en tant que la Gnose se superpose en bien des points à la logique de l'apocalyptique juive. Si les motifs qui présidèrent à l'éviction définitive du gnosticisme au IV^e siècle sont politiques et structurels, les arguments qui valent dès le II^e siècle sont doctrinaux. Les valences de ces différents systèmes signifiants s'affrontent à l'intérieur même du processus de l'édification doctrinale de la Gnose :

La mouvance proto-orthodoxe entre aussi en conflit avec un courant qui s'épanouit un peu partout dès la première moitié du II^e siècle : le gnosticisme. Ce terme désigne l'ensemble des écoles de pensée qui considéraient la connaissance (*gnôsis*) comme facteur déterminant de l'obtention du salut. Bien qu'il existât une grande diversité d'écoles, et que chacune d'elles possédât son système de pensée, il est tout de même possible de repérer un fonds commun de la pensée gnostique. Son principe essentiel était de considérer que le Dieu créateur, la plupart du temps identifié au Dieu des Juifs, avait produit un monde aliénant dont l'homme devait être libéré. La mission du Christ était de révéler à l'homme que ce Dieu n'était qu'une des nombreuses émanations, de rang inférieur, qui procédaient du Dieu véritable qui, lui, était inaccessible à la pensée, et de lui indiquer, en lui communiquant la connaissance adéquate, comment retourner vers ce Dieu, en lequel il trouvait son origine, en échappant à la matière qui l'emprisonnait.⁷⁰³

La remarque presque structuraliste d'Émile Bréhier prend alors tout son sens : le dualisme « *ne s'accorde pas avec les intentions profondes de la doctrine* » de la gnose. L'approche cosmogonique des gnostiques considère que l'univers est composé de deux plans de réalité : l'un matériel et immanent, vérifié, vécu par tout un chacun, le second inaccessible aux intelligences ordinaires, atteignable exclusivement par l'effort de la foi qui seul permet de « monter » jusqu'à la conscience du « vrai » Dieu. La visibilité du monde ne peut être soutenue par, ou *accordée* à la lisibilité, par une autre voie que celle de la foi. Dans ce contexte, le mal est onto-théologique : il appartient à l'homme de tendre son ontogénie vers l'accès au *théos*, à ce vrai Dieu qui est le principe véritable et dissimulé du monde. La révélation du Christ a permis de prendre conscience de cette dissimulation et de la nécessité de se purifier en vue de « monter », c'est-à-dire de réduire l'importance du corps dans l'existence à la faveur de l'esprit. L'accès au divin n'est toutefois pas un accès vertical, mais un passage vers la totalisation du divin en toute chose, car tout est en toute chose, et la nature du divin se manifeste dans la conformité avec toute nature du créé. C'est du reste ainsi que Jean-Michel Counet résume, par exemple, la conception cusaine de la relation entre l'Un et le Multiple, encore une fois, sans nécessité d'une quelconque médiation :

Tout ce qui est en puissance dans le fini est en acte dans l'infini. Dieu est toutes choses car il les inclut toutes en lui dans sa parfaite simplicité. Quant à l'univers, il ne peut être

703 — LEVIELS, « Introduction » à Bernard Pouderon et Enrico Norelli (dir.), *op. cit.*, t. II, 2016, pp. 38-39. Sur la gnose, voir H. Jonas, *La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les origines du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978 ; S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984 ; K. L. King, *What is Gnosticism ?*, Cambridge (Mass.)-Londres, Belknap Press-Harvard U.P., 2003 ; M. Scopello, *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Leyde, Brill, 2005 ; B. A. Pearson, *Ancient Gnosticism. Tradition and Literature*, Minneapolis, Fortress Press, 2007 ; E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the Valentinians*, Leyde, Brill, 2006.

toute chose en même temps et partout. En chaque point il est ce point et non pas les autres. Son identité d'être respective avec chacun des points est comparable à l'identité de la fonction identique avec chaque point de son domaine de définition.⁷⁰⁴

Autrement dit, Dieu serait le produit de la conscience, par l'être fini, des modes de productions du cosmos, en même temps qu'il serait la condition qui contient toute possibilité. Nicolas de Cues, selon une telle synthèse, n'est pas sans nous rappeler la doctrine platonicienne de la *participation*, liant ou réconciliant l'universel au particulier par l'inclusion de l'un par l'autre. Que l'on considère le cusain comme l'indice en faveur d'une solution structuraliste, ou qu'on lui reconnaisse une intervention platonicienne dans le *Péri phuseos* chrétien de la scolastique, il replace toutefois la question du Mal dans la problématisation du Mal. Selon une telle synthèse, Dieu serait également en chaque point des éléments qui justifient le mal et nous aurions une incompatibilité formelle grave. Dieu ou le divin ne peut être à la fois l'activité de l'adéquation (opposée à l'activité de l'inadéquation, même par accident) et être en même temps en tout point de toute chose à tout instant. Nous répéterions l'impasse logique du début de notre hypothèse, où un Dieu bon et omnipotent et un principe du mal ne peuvent coexister, pour peu que nous soutenions le principe du mal *du point de vue* de l'ordre du créé. Radicalisant notre perspective structuraliste, nous trouverions peut-être, au contraire, que Dieu et le Mal sont l'un à l'autre nécessaires pour l'effectivité inclusive et totalisante de la structure cosmo-téléologique chrétienne. La vraisemblance de la problématique, l'inadéquation, ne seraient ni une illusion ni une mésinterprétation mais la condition formelle fondamentale du *cosmos* chrétien.

Des philosophes, Augustin retient que le mal ne peut être tenu pour une *substance*, parce que penser « être », c'est : penser « intelligible », penser « un », penser « bien ». C'est donc le penser philosophique qui exclut tout fantasme d'un mal substantiel. En retour, une nouvelle idée du *néant* se fait jour, celle du *ex nihilo*, contenu dans l'idée d'une création totale et sans reste. En même temps, un autre concept négatif, associé au précédent, prend place, celui d'une distance ontique entre le créateur et sa créature, qui permet de parler de la *déficience* du créé en tant que tel ; en vertu de cette déficience, il devient compréhensible que des créatures dotées de libre choix puissent « décliner » loin de Dieu et « incliner » vers ce qui a moins d'être, le néant.⁷⁰⁵

704 — COUNET, « Introduction » à Nicolas de Cues, *De conjectures, Les conjectures*, Paris, Belles Lettres, 2011, pp. LII-LIII.

705 — RICŒUR, *op. cit.*, 2004, pp. 34-35.

Autrement dit, le pont entre la raison infinie de Dieu et la raison finie de l'homme s'expliquerait mécaniquement par la « déficience » ; l'être *créé* dérive de l'*incrété* et ne saurait en conséquence présenter tous les attributs et capacités de l'*incrété*. Nous croisons de nouveau les éléments théologiques qui ont permis d'isoler la question du mal, puisque le premier ange chute précisément par le différentiel entre d'une part sa volonté, infiniment proche de l'être *incrété*, Dieu, et d'autre part sa nature de *créature*, c'est-à-dire que d'être appartenant à la création, « cosmos » fini, monde envisagé comme un ensemble structurellement fermé. Dieu peut tout à la fois être envisagé comme ce « cosmos » ou comme ce dont le cosmos est l'émanation, le phénomène premier original. À ce titre, et sur le même modèle, la raison finie procède donc d'une dégradation de la conscience infinie, ce que Ricœur appelle une *dégénérescence* et produit une intelligence *déficiente* vis-à-vis de l'intelligence divine. Ce mode parcellaire suppose donc un aveuglement parcellaire de l'ajustement entre les causes, les objets et les fins dans le dessein divin (la providence). La perpétuation du Mal trouverait sa source (accidentelle) dans cette *déficience d'être* qui rend inintelligible le fonctionnement du *cosmos* et devient par là même le fossé séparant le créateur de sa créature : le créé ne peut envisager toutes les perspectives et toutes les conséquences de son usage de la liberté. Ne possédant point tous les attributs de l'intelligibilité divine, l'homme est porteur d'un défaut de puissance et, eu égard à sa conscience, ne peut jamais *devenir* ou atteindre la toute-puissance divine. Cette « *conjonction entre l'ontologie et la théologie dans un discours d'un type nouveau* [mérite d'être reconnu comme] *l'onto-théo-logie* »⁷⁰⁶.

L'onto-théologie augustinienne postulerait donc que le mal est affilié au néant par le principe de déficience. Nous retrouvons la ligne de front exploitée plus tôt par Athanase d'Alexandrie (III^e siècle) qui proposait une résolution de la théodicée (paradoxe de la coexistence d'un Dieu omnipotent et bon avec la seule potentialité du mal) par l'inéluctabilité de la mort du corps.

Le mal dont l'homme doit être délivré est, selon [Athanase], la « sentence » et la malédiction de la loi, car le péché a donné à la mort un « droit » et un « pouvoir légal » sur les hommes. Cette sentence prononcée contre Adam (Gn 2, 16s), Dieu n'avait pas le pouvoir de la lever, car il aurait manqué à sa véracité. Pour que les hommes soient sauvés et que la sentence soit néanmoins exécutée, il fallait par conséquent l'incarnation du Verbe éternel, qui pouvait d'un côté subir la sentence de mort dans son corps et à notre place, et d'un autre côté, en vertu de son immortalité, triompher de la mort par sa résurrection et nous offrir la vie éternelle (SC 199, 283-297). Les réflexions de Jean

706 — *Ibid.*, p. 35.

Chrysostome (PG 61, 625-653) et de Maxime le Confesseur explorent des voies semblables. Ce dernier souligne cependant plus nettement qu'Athanase que le droit de la mort n'est pas qu'un droit indéterminé, mais qu'il a été, à la suite du péché, directement gravé dans la nature humaine comme « souffrance » et « châtement ». ⁷⁰⁷

La vie éternelle ne peut s'obtenir que par le salut de l'âme. On peut noter au passage que, quoique non théiste et non spiritualiste, Nietzsche présente des affinités avec une telle lecture lorsqu'il oppose la vitalité au néant, et la culture au nihilisme. Cette efficacité de la pensée nietzschéenne à rendre intelligibles les formes du salut dans le champ culturel (moral) trouve toutefois une sévère limite avec une application philosophique. En effet, dès lors que l'on suit la caractérisation du mal par Saint Augustin avec Ricœur, il s'avère que le mal est cantonné au seul enjeu moral. C'est une solution qui permet de ne pas donner au mal la moindre substance. Le fondement structurel de l'unité du mal est le résultat d'un processus absolument original qui résulte logiquement des processus de la spéculation patristique, et non la poursuite d'une solution à tout prix, comme une lecture moderne et vigoureusement anti-théiste voudrait parfois le prouver avec une certaine vigueur. C'est d'ailleurs la même limite que l'on pourrait observer chez Heidegger, pour qui le mal est une atrophie ou un handicap et non un phénomène essentiel ou autonome.

Le corollaire le plus important de cette négation de la substantialisation du mal est que l'aveu du mal fonde une vision exclusivement morale du mal. Si la question *unde malum* ? perd tout son sens ontologique, la question qui la remplace : *unde malum faciamus* (« d'où vient que nous fassions le mal ? ») fait basculer le problème entier du mal dans la sphère de l'acte, de la volonté, du libre arbitre. ⁷⁰⁸

Il y a une moralisation de l'intention, une inscription dans la morale et une dépendance à la volonté – toutes choses contre quoi lutte Nietzsche lorsqu'il prétend réduire le phénomène culturel du christianisme dans l'histoire des idées. Le mal est définitivement soumis à une cause qui lui est supérieure en capacité phénoménologique — nous l'avons vu avec Mediavilla, le mal est le résultat de l'inadéquation, il n'est pas *causa sui* mais produit des conditions formelles des structures. Ainsi donc, en philosophie, l'interrogation ne porterait plus sur la nature du mal mais sur l'origine de son action et sur la responsabilité de l'homme. Toute conception d'un mal comme objet absolu se trouve bien écartée par cette « *négation de la substantialité du mal* » — et nous poursuivons la perspective ouverte par les néokantiens de Marbourg : les choses ne sont plus étudiées pour leur substance (ou

707 — SCHWAGER, « Salut », dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *op. cit.*, p. 1282, déjà cité p. 351 et p. 374.

708 — RICŒUR, *op. cit.*, 2004, pp. 35-36.

leur « en soi ») mais pour leur signification, ou encore l'horizon nouménal dont elles témoignent dans la phénoménologie de l'activité de l'esprit. Par ailleurs, l'enjeu de la démonstration de Ricœur n'est pas de confirmer ou d'infirmer la tradition épistémologique du mal : il montre que le mal n'a jamais été étudié en tant que tel. Il souligne même dans son livre que les occasions qui auraient pu permettre d'envisager le mal comme objet *en soi* ont été dérivées à des fins anthropologiques, évacuant la substance philosophique de la problématique :

Le péché introduit un néant d'un genre distinct, un *nihil privativum*, dont la chute est entière responsable, qu'elle soit celle de l'homme ou de créatures plus élevées telles que les anges. De ce néant-là, il n'y a pas lieu de chercher une cause au-delà de la volonté mauvaise. Le *Contra Fortunatum* tire de cette vision morale du mal la conclusion qui nous importe le plus ici, à savoir que tout mal est soit *peccatum* (péché) soit *pæna* (peine) ; une vision purement morale du mal entraîne à son tour une vision pénale de l'histoire : il n'est pas d'âme injustement précipitée dans le malheur.⁷⁰⁹

C'est alors que de la conception d'un mal théologique fondamental, une « faute », nous glissons dans la justification philosophique de la souffrance. Entre le constat et la mise en problématique du phénomène objectivement perçu, au moins dans le champ symbolique, la densité de toute structure signifiante est instantanément évacuée à la faveur de considérations psychologiques. Du « quod malum » au « quid mali », c'est-à-dire à la justification des conséquences de l'objet qui suscite le constat (son caractère phénoménal). On ne se demanderait pas de quel mal souffre le patient mais quels sont ses symptômes pour les soigner, eux. Autrement dit, on nierait non seulement toute substance au mal mais aussi, et surtout, tout caractère structurel en soi. L'enquête ne semble pas s'attarder sur le mal comme cause ou comme objet mais s'intéresse bien vite à ses effets et à la dialectique qui permet de le justifier. Le mal devient donc « mythogénétique » par le biais du grand récit du péché originel où la faute première permet assez ironiquement de refuser au mal son statut de « cause première ».

Une telle dialectique du péché originel évacuerait toute substantialité du mal : il y est question d'une *faute*, d'une déception éprouvée par la raison infinie. Recourons une fois encore aux sources grecques, ou plutôt, à des commentaires mythographiques modernes des sources mythiques grecques, afin d'étudier de plus près une certaine inscription historique de la généalogie de la faute, dont nous avons vu avec Mediavilla qu'elle recouvre l'un des sens fondamentaux de l'activité chrétienne du mal. La question de la *faute* cristallise certainement les conditions et les limites de

709 — *Ibid.*, p. 36.

l'« effroi » auquel répond, ou tente de répondre, la structure téléologique qui la place au cœur de sa dialectique (le savoir pour les chrétiens, la désobéissance pour le judaïsme, la duperie et la ruse pour les Grecs). Jacqueline Duchemin s'intéresse effectivement à la valence de la faute dans les structures mythiques lorsqu'elle commence un chapitre consacré au « Prométhée chrétien », et démontre aussi de quelle façon un exemple d'une pratique témoigne d'une pratique symbolique plus générale, et participe au faisceau d'indices qui désigne une visée cosmo-téléologique, soutenue par certains usages, ici, de la pratique outre-tombe, là, du rôle de Prométhée et, pour notre sujet, de la fonction du dépassement incarnée par l'objet mythique du diable.

Cela ne saurait manquer d'intérêt ni de piquant disions nous de voir, après cela, ce qu'ont pu être les incarnations chrétiennes de Prométhée. Mais nous comprenons mieux comment celles-ci ont pu surgir en appelant l'attention sur des formes iconographiques du paganisme finissant, au sein des milieux éclairés. On sait combien l'étude de sarcophages romains est révélatrice des aspirations et croyances concernant la vie d'outre-tombe. Nous ne pouvons nous étendre trop longuement sur cet aspect, qui pourtant le mériterait bien, de la mentalité antique au cours de ces siècles qui, parce qu'ils ont été les derniers de son histoire, passent pour être décadents, alors qu'ils ont été, au contraire, ouverts à des perspectives nouvelles, souvent fort élevées. Nous nous bornons à un exemple qui nous paraît particulièrement suggestif. Il s'agit des sculptures d'un sarcophage du III^e siècle de notre ère, analysé dans le livre de R. B. Bandinelli sur *Rome, la fin de l'art antique*. Souvent, nous dit l'auteur, « une seule scène symbolique suffit à rappeler la substance générale des croyances d'outre-tombe, qui témoignent de l'anxiété religieuse et de l'angoisse spirituelle répandues chez les hommes de cette époque ». Ces sentiments et ces aspirations se nourrissaient des doctrines philosophiques de l'hellénisme finissant, en même temps que des enseignements des sectes hermétiques et des religions à mystères. Ils dépassaient d'ailleurs la simple idée de l'immortalité espérée, d'ordre astral le plus souvent.⁷¹⁰

Prométhée est un être intermédiaire entre le monde du divin et le monde des hommes, dont la tradition narrative comporte bien des interprétations qui dépendent de versions différentes au cours des époques de l'Antiquité. L'une d'entre elles trouble irrémédiablement l'harmonie du cosmos, et c'est là sa faute — nous l'avons vu mais rappelons simplement les termes. Il « trompe » les hommes en leur faisant croire à la malveillance ou la tyrannie de Zeus ; il « trompe » Zeus et les autres dieux en détournant les « hommes d'or » de leur respect inconditionnel des dieux. La faute prométhéenne trouble l'harmonie entre le plan des dieux et celui des hommes, c'est-à-dire qu'il

710 —DUCHEMIN, *op. cit.*, 2000, p. 109.

sépare le surhumain de l'humain et trace une ligne définitive entre l'homme et le cosmos qu'il se représente. Il ne peut plus y avoir de réconciliation, de médiation positive, entre l'univers des hommes et leur nature ; par extension, Prométhée distingue la nature de la conscience et donne au caractère inconciliable une forme symbolique riche de *valences* et toute prête à être saisie pour être *discutée*, appropriée, déclinée. En ce sens, Prométhée pose symboliquement la graine du *muthos* par la reconnaissance de la problématique et l'occasion de sa tentative de résolution — sans doute infinie.

Ainsi la piste d'une faute comme support de concentration des besoins téléologiques d'une époque nous paraît-elle plus que pertinente. La question du mal s'inscrit dans une dialectique de résolution de cette faute, soit par l'édifice liturgique — dans le cadre des cultes grecs comme dans celui du rituel chrétien —, soit par une promesse eschatologique permettant d'envisager le point de résolution ou de dépassement de la faute, par la fusion des natures humaines dans le grand contenant de la nature universelle. Le *télos*, sens premier, à la fois existentiel et communautaire, envisagé comme le dénominateur commun de « l'anxiété religieuse et de l'angoisse spirituelle répandues chez les hommes » (l'« effroi » de la séparation, auquel tente de répondre le *muthos* en activité) de toute époque, nous permet de recevoir la faute comme le foyer mécanique d'une activité philosophique (à la fois dialectique et métaphysique) fondatrice de la raison mythique.

La conception chrétienne du mal s'inscrit non plus dans une relation entre le Créateur et sa créature mais dans le sens même d'une alliance entre Dieu et son peuple, dont il garantit le destin eschatologique pour peu que ce peuple se montre *enfin* (le jour du Jugement Dernier) digne de son estime (ou de son amour). Le déplacement depuis le rapport panhellénistique est intéressant. Dans ce dernier, le modèle prométhéen donnait à voir l'éternité d'un châtement pour celui qui avait « fauté » contre l'autorité divine. Il se trouve que les flèches d'Héraclès finissent par délivrer Prométhée, mais les temps mythologiques consacrent ainsi la gloire du héros herculéen, plutôt que le salut du Titan.

La libération de Prométhée (du reste fertile dans la littérature moderne et sans doute présente dès le projet eschyléen) n'est pas du tout l'objet du cycle prométhéen dans la compréhension de la tradition que nous en avons aujourd'hui. Du fait, sans doute, de la disparition de la pièce d'Eschyle, la libération de Prométhée appartient au cycle héroïque d'Héraclès et non à la dialectique du péché contre Zeus. Héraclès incarne la miséricorde de Zeus dans une lecture culturellement marquée, voire même saturée, des modes de compréhension chrétiens. Héraclès y est un *attribut* de la permission du suzerain de l'Olympe. L'engouement littéraire et mythyodynamique pour Prométhée commence à la fin du XVIII^e siècle (dès les ébauches de Goethe, ébauches dont les matériaux seront réutilisés

dans son Faust) et ne semble pas s'être arrêté aujourd'hui (le texte de Gide en témoigne au XX^e siècle, mais les motifs et les attributs de Prométhée se retrouvent partout dans le cinéma moderne). Cette lecture de Prométhée par les exégètes de culture chrétienne a d'ailleurs nécessité au milieu du siècle dernier un long travail de redécouverte et d'exhumation qui a tenté de distinguer le modèle panhellénistique de son interprétation chrétienne. Toutefois, l'imaginaire collectif contemporain associe volontiers Prométhée à la faute, Prométhée à Faust, Prométhée au Diable : Prométhée est culturellement rapproché, aujourd'hui, d'une sorte de préfiguration onto-théologique — et ambiguë — des enjeux problématiques posés par un intermédiaire entre Dieu et l'homme. Le rapport à l'espérance et au salut chrétien est donc intimement intriqué à la notion de mal et la condamnation de la faute est absolument fondatrice. Le péché originel deviendrait de cette façon le mytheme fondamental qui assoit la structure mythique et entérine un refus de l'interrogation du *sens* de la faute.

Autrement dit, le mal est le principe actif de toute dialectique, de tout raisonnement, dans lequel puisent les réseaux signifiants pour s'édifier dans la confrontation entre le mal et son antagoniste, le processus d'adéquation. L'extrême difficulté de la théodicée, paradoxale et parfois même paralogique, a permis le déploiement de l'essentiel de la théologie chrétienne : entre réponses aux hérésies, processus d'affirmation de l'identité chrétienne, balance ontologique, cosmologique, raisons d'accès à Dieu, qui culminent dans et par l'essor de la démonologie à la fin du Moyen Âge, et toujours dans une perspective à triple raisons : mythique, esthétique et morale. La *faute*, qui est pratiquement l'incarnation du point décisif de la caractérisation du mal, permet l'élaboration de la philosophie qui répond aux besoins justifiant la quête du *télos* par une exemplarité radicale de l'échec de cette adéquation. Le mal ne serait rien moins que l'une des valeurs intensives des processus de l'activité de l'esprit dont la phénoménologie de la connaissance donne à voir les conditions formelles. Il serait, par le caractère essentiellement phénoménal de l'épuisement qu'il signale par son occurrence, le noyau à partir duquel penser l'actualisation et le dépassement des limites, des impuissances et, en somme, des principes structurels qui font avorter l'efficacité des structures signifiantes. Dès lors, et sous l'angle d'un structuralisme à partir des formes symboliques, le mal serait le germe du *muthos*, en tant que celui-ci met les *structures de représentation* (Iser) au travail dans le cadre d'une recherche, ou d'une actualisation, de l'adéquation des hyperstructures que sont le *cosmos* d'une part et le *télos* d'autre part, c'est-à-dire le produit et la production de l'être.

La trace du diable, le Satan baudelairien, Lucifer chez Milton, Méphistophélès chez Goethe et plus généralement dans toute la tradition littéraire de Faust, est extraordinairement prolixe, et particulièrement à partir du XVII^e siècle dans les littératures européennes. Le phénomène démonologique déborde de sa structure première, théologique, et contamine bientôt la mise en fiction des programmes de la théodicée, de sorte que la littérature orale engendre les lits de traditions littéraires fertiles. C'est que ces espaces de *matérialité* de la problématisation des différentes questions fondamentales de l'être permettent ou permettraient de résoudre des apories ou des impasses au bout desquelles la théologie et la philosophie ne serait parvenues. Si l'on voulait prudence garder, écrivons simplement que la littérature est *libre*, ou la théologie et la philosophie ne peuvent que plus difficilement enjamber les impasses conceptuelles à partir de l'imagination. C'est le propre de la métaphore absolue selon Blumenberg. Blumenberg, d'ailleurs, écrit que l'un des tournants majeurs de cette histoire des modes de représentation du savoir trouve probablement l'une de ses impulsions dans la figure de l'idiot du cusain :

Pendant deux millénaires ou presque, on a cru que la réponse ultime et définitive à la question de savoir ce que l'homme fait et peut faire dans le monde et au monde avec les capacités et les compétences qui sont les siennes avait été donnée par Aristote lorsqu'il avait énoncé que l'« art » est l'imitation de la nature ; il avait ainsi défini la notion à laquelle les Grecs avaient recours pour saisir dans son ensemble la capacité humaine d'action sur le réel : la notion de *technè*. Pour les Grecs, cette expression désignait davantage que ce que nous appelons aujourd'hui la « technique » ; le concept dont ils disposaient là recouvrait l'ensemble des capacités de l'homme à agir en posant une œuvre et en lui donnant forme, qu'il s'agisse d'un « artefact » ou d'une œuvre « d'art » (pour reprendre la distinction nette qui est la nôtre aujourd'hui). Ce n'est que dans le sens large que nous pouvons utiliser le mot « art » pour traduire *technè*. « L'art » consiste, selon Aristote, « d'une part à accomplir, d'autre part à imiter [le donné naturel]. »⁷¹¹

L'acte humain, ou « art », consiste donc en une relation de production vis-à-vis du « naturel », c'est-à-dire de la nature comme ensemble phénoménologique. Or, nous pouvons rapprocher cette relation entre la conscience humaine et la nature de la problématique qui occupe nos penseurs de la Renaissance, dès lors que la philosophie de la nature échappe au pré carré de l'explication aristotélicienne :

711 — BLUMENBERG, *L'Imitation de la nature et autres essais esthétiques*, Paris, Hermann, 2010, p. 37.

Cette double définition est étroitement liée à la double signification du concept de « nature » comme principe productif (*natura naturans*) et forme produite (*natura naturata*). Mais il est facile de voir que la composante prédominante réside dans l'élément de « l'imitation » : en effet, lorsqu'on reprend ce dont la nature a jeté les bases, on se conforme à l'esquisse ébauchée par la nature, on part de l'entéléchie du donné et on la porte à son aboutissement. Cette manière qu'a l'art de prendre le relais de la nature va si loin qu'Aristote peut dire qu'en construisant une maison, on fait seulement ce que la nature *aurait fait* si elle faisait « pousser » des maisons. La nature et « l'art » sont de structures identiques : les traits essentiels immanents de l'une des deux sphères peuvent être mobilisés dans l'autre. Ce n'est pas sans justification concrète que la tradition a raccourci la définition aristotélicienne à la formule « *ars imitatur naturam* », puisque Aristote lui-même en usait déjà ainsi.⁷¹²

La formule *ars imitatur naturam* (l'art imite la nature) est à prendre, au sens défini par Blumenberg, comme faculté humaine d'activité à la fois dans et à propos de la nature, c'est-à-dire l'hyperstructure constituée par la somme des phénomènes interprétables (« *natura naturata* »), ou « forme produite ». En ce sens, Blumenberg applique à la notion de nature une décomposition épistémique en suivant la formule de Cohen, devenue maxime des néokantiens de Marbourg, « c'est la production qui est le produit »⁷¹³. Dans les pages suivantes, Blumenberg glose cette insertion de l'art dans la nature *déjà accomplie* ou « forme produite » et réfléchit aux facultés de l'homme pour s'imposer dans le champ préexistant du perçu. Le rapport à la production esthétique de l'image évolue nettement depuis les motifs médiévaux et, citant Matisse cité par Werner Haftmann, Blumenberg souligne l'innovation contenue dans cette évolution qui « *enrichi[t] d'une forme nouvelle l'image du monde embrassé par l'esprit humain* ». En somme, l'activité de l'imagination semble réconciliée avec l'histoire conceptuelle puisque l'innovation de l'imagination permet de revitaliser le rapport de l'homme à sa propre intelligibilité du monde — à commencer par la définition de sa propre place et des capacités attenantes, conformément aux moyens déployés par les paradigmes pour une métaphorologie. Dès lors, l'hubris cèderait presque définitivement le pas à l'introspection, la faute devient une *nécessité* métaphysique : « *Voir et produire le nouveau n'est*

712 — *Ibid.*, p. 37-38. La note 3 (p. 38) explique et présente le caractère « autotechnique » de la nature : « Aristote, *Physique* II, 8, 199 a 12-15. La nature est pour ainsi dire autotechnique, on peut la comparer au médecin qui applique son savoir-faire sur lui-même (199 b 30-32). L'hypothèse que cette autotechnicité se confonde avec une intention intelligente est rejetée (199 b 26-28). Aristote n'expose absolument pas la situation première, incontournable pour nous (du moins hypothétiquement), dans laquelle il n'existe encore rien ou du moins rien qui soit doté d'une certaine spécificité. Comme tout est toujours déjà là en fonction de sa spécificité, le moment dans lequel quelque chose devrait être "pensé" pour la toute première fois et transposé de la sphère de la représentation à celle de la réalité n'existe pas pour Aristote. Fondamentalement, la pensée ne fait que penser *d'après* l'étant. »

713 — Voir COHEN, *op. cit.*, 2000, p. 70, présenté en *supra* p. 17.

plus l'affaire d'une pulsion de "curiosité" au sens de la *curiositas* du Moyen Âge ; c'est devenu un besoin métaphysique : l'homme cherche à donner réalité à l'image qu'il a de lui-même. »⁷¹⁴

L'histoire des idées se montre d'une infinie plasticité et Blumenberg souligne comment une nouvelle lisibilité du monde engloutit et reprend les anciens états qui soutenaient jusque-là toute intelligibilité de ces phénomènes, et ne purent pourtant empêcher son effondrement — ce que nous avons déjà pu voir au travers de l'activité du « cadre mythique »⁷¹⁵. Dans le cycle téléologique des structures de sens, l'assimilation par la nouvelle structure des caractéristiques de la vieille structure dote la nouvelle forme de pensée d'une valence qui intègre entièrement les valences de l'ancienne forme. Alors, nous nous souviendrons de l'*agôn*, principe d'accumulation du sens, qui permettait déjà à Platon de produire des énoncés d'apparence paralogiques dont, pourtant, les dynamiques différentielles internes permettaient l'élaboration d'une dialectique à l'intérieur de la démonstration générale qui occupait le discours. Ainsi en va-t-il du mythe, dont Platon critique l'épistémè tout en y recourant abondamment, par et dans le *Timée*, par exemple. Les anciennes structures qui installaient l'homme dans sa conscience du monde comptent désormais parmi les valences secondaires — *impliquées* — de l'histoire conceptuelle d'une notion. Prenons l'exemple de la *contractio* de Nicolas de Cues, qui répond aux premières hypothèses du *Parménide* en refusant le principe platonicien de *participation*. Connaître l'histoire conceptuelle du néoplatonisme nous aide à percevoir toutes les implications de cette image d'un *cosmos* investi de substance par les pulsations (ou contractions) de conscience d'un être incréé. Ainsi pouvons-nous comprendre la plurivalence d'une théorie qui tente de résoudre les complications d'une certaine cosmogonie. Plus encore, connaître cette histoire ou cette tradition nous permet d'envisager la place que se donne l'homme au sein de ce *cosmos*. Autrement dit, se donnent à voir les enjeux, la violence, les angoisses (l'« effroi ») auxquels tente de répondre la mutabilité de ces énoncés. C'est là, d'ailleurs, notre démarche : observer par la pluridisciplinarité du voyage du mal dans des « zones » de la pensée, par sa mutabilité disciplinaire, une définition du mal. C'est du moins le sens de la méthode d'un structuralisme herméneutique tel que nous la saisissons.

Mais à quoi tiennent la violence et la puissance avec lesquelles cette autocompréhension veut donner à comprendre ? Cette question, précisément, ne recevra pas de réponse satisfaisante si l'on ne saisit pas ce *contre quoi* a dû *s'imposer* l'idée que l'homme se fait de lui-même à l'époque moderne. Si c'est avec une passion véhémente qu'on a voulu doter le sujet de l'attribut de créateur, c'est parce qu'on s'est heurté à la validité de

714 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2010, p. 40.

715 — Voir BLUMENBERG, *op. cit.*, 2005, pp. 113-114, présenté en *supra* p. 163.

l'axiome : « l'imitation de la nature ». Ce conflit n'a pas encore pris fin, même si des formules nouvelles semblent triompher. Mais qu'on n'aille pas voir un trait de sagesse politique dans le fait que, pour le vainqueur, le vaincu, à l'instant de la victoire, cesse d'être un ennemi pour devenir une hypothèque. Lorsque cède une résistance contre laquelle toutes les forces avaient dû être mobilisées, les énergies ainsi déployées outrepassent facilement le but qu'elles s'étaient fixé.⁷¹⁶

L'affrontement est certes lourd d'implications métaphysiques mais il concerne surtout la place que se donne l'homme vis-à-vis de ses propres capacités dans et sur le *cosmos*. C'est clairement une synthèse de l'esprit de la modernité que nous propose ici Blumenberg au travers de cette remise en cause « véhémente » de l'axiome fixant l'art comme « imitation de la nature » : l'homme, dorénavant, se veut ou se revendique créateur, c'est-à-dire qu'il sort de son insertion et de sa place dans le système cosmo-téléologique jusqu'alors prévalent dans le *cosmos* tel qu'il se le représente. Là encore, nous voyons le signe d'un effondrement du *télos* médiéval : l'homme projette une « autocompréhension » qui se pense non plus comme *créé* mais comme un *créant*. La créature s'émancipe définitivement des règles de la création et revendique une place à part, sinon même une place au-dessus — redoublant alors les valences modernes de la figure du diable, ce à quoi renvoie le titre synthétique de Mary Schelley mêlant Prométhée à la modernité, à la désobéissance fondamentale, à la technologie et à l'hubris structurelle. Comme l'écrit Blumenberg, ce conflit paraît n'avoir toujours pas pris fin et il pourrait sembler que lorsque l'homme se place au-dessus de Dieu, il s'accomplit surtout au-dessus de l'homme — c'est-à-dire dans l'asservissement de l'*autre* :

Cherchons dans un premier temps à définir plus précisément l'espace historique dans lequel ce conflit se joue. In saisissable comme tous les « commencements » en matière d'histoire, le *terminus a quo* que je choisis est une figure qui a déjà très tôt posé le problème qui nous occupe, avec une maturité manifeste : je pense à la figure de l'*idiota* dans les trois dialogues de Nicolas de Cues de 1450. [...] Le Cusain met en scène la confrontation de son *idiota* aussi bien avec le philosophe représentant de la scolastique qu'avec le rhéteur de type humaniste. Il est certain que le « laïc » cusain est pour une part marqué par l'hostilité de la mystique et de la *devotio moderna* à l'encontre de la suffisance du monde scolastique et cultivé. Mais l'ironie du ton qui marque la rencontre de cet *illiteratus* avec les lumières de la science, le style pour ainsi dire démocratique dans lequel il aspire à donner son avis, sans tenir compte de l'écart qui sépare ses pré-supposés et ceux de la science, ont cependant un autre fondement encore : ils annoncent un homme d'un genre nouveau, qui se comprend lui-même et justifie sa valeur

716 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2010, p. 41.

à partir de ce qu'il fait et de ce qu'il est capable de faire – de ses « réalisations », dirions-nous.⁷¹⁷

Fondant presque un nouvel ordre cosmique en installant l'homme au centre du nouveau réseau signifiant qui permet de soutenir le *cosmos*, Nicolas de Cues lui accorde une importance toute nouvelle dans le paysage de l'histoire des idées. Son *idiota* dialogue de plain-pied avec la scolastique et avec l'humanisme, lui-même laïc, et l'économie des propositions de Nicolas de Cues triomphe. Cette confrontation dépasse l'insurmontable crête métaphysique qui se présente à l'homme médiéval et annonce la raison mythique de Faust. Le personnage de Nicolas de Cues est certes original par son audace d'un être qui s'affirme *contre* (scolastique et humanisme) et qui se définit aussi comme source de créations, mais il propose surtout une bascule absolument essentielle vis-à-vis du Moyen Âge : la production humaine, l'artisanat, perçue au même rang de dignité que la création de l'artiste.

Dans le deuxième chapitre du dialogue *De mente*, le « laïc » expose à ses interlocuteurs, le philosophe et le rhéteur, ce que représente pour lui, dans l'idée qu'il se fait de lui-même et dans la valeur qu'il s'attribue, son propre travail d'artisan, qui ne nourrit pas très bien son homme et ne jouit publiquement que d'une reconnaissance médiocre : il taille des cuillères. Cet « art » même est imitation, il est vrai, mais pas une imitation de la nature : c'est une imitation de l'*ars infinita* de Dieu lui-même, au sens où celle-ci est originaire, où elle est l'engendrement primitif, la Création, et non au sens où elle a effectivement créé ce monde. « *Conclear extra mentis nostrae ideam non habet exemplar* » : la cuillère, qui n'est justement pas un haut produit de l'art, est cependant quelque chose d'absolument nouveau, un *eidos* qui n'était pas un donné préalable de la nature. Et le simple « laïc » est l'homme qui le produit : « *Non enim in hoc imitor figuram cujuscunque rei naturalis* ». Les formes des cuillères, pots, assiettes que fabrique le « laïc » sont des formes purement techniques, et aucun fossé ne sépare plus le fait de s'en réjouir et le fait de mettre en avant cette caractéristique, dans le produit lui-même, comme un trait fondamental de l'*industrial design* moderne. L'homme ne porte plus son regard

717 — *Ibid.*, pp. 41-42.

sur la nature, le cosmos, pour y lire le rang qu'il occupe dans l'étant, mais sur le monde des choses, surgi *sola humana arte*.⁷¹⁸

Cela annonce clairement la modernité : la technique émancipe l'homme de sa condition de créature. L'artisanat qui produit, même en série, dirions-nous aujourd'hui, promet déjà la soustraction de l'homme à la seule catégorie des êtres créés. Ce que glose Blumenberg sur le « *sola humana arte* » est absolument fondamental à nos yeux : l'homme qui ne reproduit pas les éléments de la nature doit chercher et trouver son excellence non plus dans la similarité (*arti similior*) mais dans la perfection de son art original. Cela peut paraître de l'ordre du détail mais si l'on veut réfléchir à partir de l'ambivalence platonicienne dont nous suivons la consigne depuis le début de cette partie, l'être se définit désormais par les critères de sa *singularité*. Voilà qui met bel et bien fin au paradigme médiéval d'une excellence salutaire par la *participation* du sujet à l'universalité du divin. La communion à la nature, la résolution de la fracture qui distingue le sujet pensant du Même (ou tout) divin, c'est-à-dire de l'Un, s'accomplit avec Nicolas de Cues par l'assomption et la reconnaissance de la capacité *particulière* dudit sujet. Le foyer de son excellence qui le distingue de son prochain réside précisément en ce qui le distingue de son prochain. Avec la prévalence du processus de la *contractio* l'altérité est assimilée dans l'ordre de l'Un : en tant qu'image contractée du Créateur, l'homme *est* image de l'Être et doit exceller dans sa fidélité à cette image. Et, donc, créer. Le déplacement, d'apparence anodine, est extraordinairement lourd d'implications : il participe au renouvellement téléologique que la fin du Moyen Âge exigeait de ses contemporains. Reformulons, en des termes structuralistes, qui nous permettent aussi de saisir l'importance de cette lecture du cusain par Blumenberg dans la perspective d'une herméneutique de la figure littéraire du diable : l'être n'est plus simplement en position passive (sujet-prédicat) mais prend la main sur son devenir et définit, à partir de la compréhension qu'il peut avoir de ses propres conditions formelles, la trajectoire et la mobilisation des possibilités de sa nature. En somme, nous pourrions dire que ce n'est jamais là que la pleine saisie du libre-arbitre, mais il faudrait y adjoindre une volonté féroce de

718 — *Ibid.*, pp. 42-43. La note 10 (p. 43) ajoute une précision sur l'importance du Cusain dans l'histoire des idées : « Le propos de l'*idiotia* que nous citons ici – on peut voir là un trait typiquement “médiéval” chez le Cusain – contient encore une référence cachée à la double définition de “l’art” chez Aristote : “*Ars mea est magis perfectiora quam imitatorias figurarum creatarum et in hoc infinitae arti similior*” [Ma technique est plus parfaite que les imitations des figures créées dans la nature infinie]. Il est suggéré que les deux parties de la définition aristotélicienne impliquent une différence *générique* (plutôt que *spécifique*) et qu'elles sont valables alternativement ; étant donné que, par conséquent, l'*idiotia* ne peut tenir pour sien un *ars imitatoria*, il ne lui reste plus qu'à se rattacher à l'*ars perfectoria*. Du point de vue de la terminologie, une troisième possibilité ne lui est pas offerte, bien que l'exposé préalablement donné de ses activités ne justifie en rien, de fait, l'idée qu'il reprenne et “parachève” quelque chose que la nature aurait laissé inaccompli, mis à part le matériau qu'il utilise. On voit ici que l'histoire de l'esprit humain peut être canalisée par des définitions (ce qui veut dire aussi par l'ambition qu'elles soient définitives). »

saisir, cette fois, toutes les implications possibles, auprès de la nature, des actes disponibles au libre-arbitre.

Toutefois, Blumenberg borne de près les conséquences historiques des écrits de Nicolas de Cues dans le champ de la métaphysique de l'être. Le déplacement qu'il propose dans ce passage de *l'ars imitatoria* vers *l'ars perfectoria* ne remplace pas le vide causé dans l'étant par cette évocation de l'homme. Si la vertu théologique chrétienne s'inspire de la soumission ancestrale (nous dirions même archaïque, puisqu'elle se pense à partir de la loi mosaïque) à l'ordre du créé, quelle conséquence pour le *télos* que l'homme décide « tout à coup » de s'y soustraire grâce à l'essor de l'artisanat ? Rappelons que Boureau associe la publicité esthétique et métaphysique du pacte à la prolifération des communautés (guildes) d'artisans dans les derniers siècles du Moyen Âge, justifiant un reflux du pouvoir politique ecclésiastique, devenu dans le même temps nettement hostile, si bien qu'il encourage à la *diabolisation* du pacte et toute association, les considérant bientôt comme *essentiellement* malveillants. Incapables d'anticiper les objectifs de ces associations, perdant le fil déductif qui part des conditions formelles jusqu'aux principes matériels, *aveuglés*, en un sens, les évêques forgent la logique du complot. L'inconnu jeté sur les intentions, l'incapacité à anticiper totalement l'agir de ces regroupements devient le signe d'une malveillance et nourrit probablement l'extension fantasmatique jusqu'à l'excès symbolique du sabbat. Nous voyons bien par la suite, en suivant les traces de Ricœur, comment la place de l'homme dans le *cosmos* suggère une problématique de l'ordre de l'onto-théologie : les natures de l'homme et de Dieu se suggèrent l'une l'autre dans la conscience de ce premier. Ainsi, la soustraction de Nicolas de Cues pose un problème onto-théologique qui n'a certainement pas été réalisé tout de suite et l'artiste créateur post-médiéval est longtemps demeuré soumis à la modélisation grecque, « *dé-païennisée* » d'une *inspiration* — non plus par le biais du souffle de la muse, mais, tout de même, par un procédé qui en appelle au souffle du divin :

La conscience de soi créatrice qui a émergé à la fin du Moyen Âge et au seuil de l'époque moderne ne pouvait être articulée dans une ontologie : lorsque la peinture a commencé à se chercher une « théorie », elle a assimilé la poétique aristotélicienne ; « l'inspiration » créatrice s'est métamorphosée en *entusiasmo* et dans les expressions d'une *illuminatio* sécularisée. La difficulté d'articuler quelque chose face à la prépondérance écrasante de la tradition métaphysique de *l'imitatio*, d'un côté, et, de l'autre, le geste de rébellion de la Renaissance vont de pair. Ce qui ne posait plus question, d'un point de vue ontologique, formait une zone de légitimité au sein de laquelle de nouveaux modes de compréhension ne pouvaient se frayer un chemin que brutalement. Qu'on songe à la « percée » de

l'originalité du génie au XVIII^e siècle, qui fut, pour ainsi dire, figé dans les systèmes de l'idéalisme.⁷¹⁹

L'homme n'était vraisemblablement pas capable de s'émanciper de manière radicale de la prévalence de Dieu sur le principe de création. Une certaine forme de pudeur, d'humilité, ou tout simplement de religiosité satura longtemps les dernières braises de l'art, de sorte que l'idéalisme projeta longtemps l'ombre d'un « homme-créateur » issu du Créateur quoique lui désobéissant — toutes choses que nous avons évoquées dans la deuxième partie, à propos du Faust romantique et la notion d'hubris : l'image prométhéenne du fils rebelle, l'acception romantique d'un diable maladif et triomphant dans la singularité de son génie, par-delà les vertiges de sa fièvre. Il y avait là le premier foyer d'une « faute » et il n'y a pour s'en convaincre qu'à se pencher sur le « châtiment » subi par Prométhée. L'aigle de Zeus venait chaque matin lui dévorer le foie. Celui-ci repoussait dans la nuit, de sorte que le supplice pouvait recommencer dès le matin suivant. Voilà pour la conception antique ; mais pour la modernité, Prométhée serait autrement plus coupable d'avoir libéré l'homme de la nécessité d'un *ars imitatoria* :

Auteur de toute civilisation comme le Prométhée d'Eschyle, le héros de Goethe n'a cependant point reçu en partage la toute-puissance. Il ne peut à lui seul insuffler la vie à ses statues de glaise. Cependant il refuse l'offre de Zeus transmise par Minerve (Athéna), préférant encore ne pas leur donner vie que d'aliéner à l'avance leur liberté avec la sienne en admettant « le pouvoir du porte-foudre d'en haut ». Il refuse donc. Mais aussitôt, par un juste retour, Minerve lui ouvre pour ses créatures « la source de toute vie », où elle peut, elle, déesse, accéder. En cela surtout consiste chez le poète allemand la rébellion de Prométhée. Le Titan conduit la déesse vers les statues qui, sans vie encore, emplissent son atelier.⁷²⁰

Le Prométhée gothéen cherchera jusqu'au bout cette soustraction à l'ordre du simple étant dont Nicolas de Cues sonnait le glas pour l'homme, précipitant du même mouvement les conditions de formation de la modernité. Dès lors, l'homme est prêt à vouer son œuvre au néant, à la vie jamais commencée, plutôt que de se soumettre à la toute-puissance du « porte-foudre d'en-haut ». Il accepte finalement de bénéficier de la grâce (féminine) d'une déesse que ses efforts touchent, afin que ses créatures prennent finalement vie — et la déesse féminine se fait la complice de la vigueur farouche de Prométhée qui veut un *ars perfectoria* surgissant *sola humana arte*. Les revendications

719 — *Ibid.*, p. 47.

720 — DUCHEMIN, *op. cit.*, 2000, p. 122.

du poète allemand s'entendent très bien dans l'écho de son Prométhée. D'ailleurs, Jacqueline Duchemin écrit que Goethe s'identifie vigoureusement à son héros lorsqu'il prépare l'écriture d'une version du drame de *Prométhée* :

On reconnaît sans peine dans [les paroles de Prométhée] l'analyse par le penseur de sa propre création, et l'on sent à quel point il s'identifie à son propre personnage, comme grisé lui-même de la puissance créatrice de son esprit, ne craignant pas dans son élan de s'égaliser aux dieux : « Moi aussi, déesse, je pense, et moi aussi je suis puissant », tel est le thème essentiel, le trait dominant – et dominateur – de son Prométhée, et le sien propre. Enlevé hors du temps par une intuition qui lui fait dans l'immédiat saisir son propre génie, il se sent éternel comme les Immortels : « Comme eux, je dure. Tous nous sommes éternels ! Je n'ai pas souvenir d'avoir commencé, je ne me sens pas disposé à finir, je n'aperçois point de fin. Ainsi suis-je éternel, car je suis » (Acte I, p. 6).⁷²¹

Mais Prométhée est « *comme les Immortels* » — était-il *trop* immortel et pas suffisamment mortel pour que son thème convienne aux yeux du poète ? Sa structure interne, l'économie de ses conditions formelles et matérielles n'étaient-elles pas déjà trop exploitées par l'évidence d'une résolution entendue ? Lorsque Goethe cherche un sujet qui permette d'incarner la difficulté de la médiation entre le *Même* et l'*Autre*, Prométhée n'est-il pas déjà par trop ancré dans une tradition qui le situe au-delà de la portée humaine ? La démonstration du romantique allemand nous paraît avoir cherché le support d'un *ars perfectoria*, d'une affirmation de la singularité de l'étant qui recherche l'émancipation, et non une imitation ou une initiation du ou au divin. L'homme est une nouvelle singularité dans l'ordre artistique et sa créativité n'est plus cantonnée à l'art religieux. Ses motifs sont repris, ses structures réinvesties et leur fonction téléologique est rendue au « laïc ». Plutôt qu'une sécularisation qui aurait transmis la ferveur des structures chrétiennes médiévales dans la pâleur désacralisante des besoins modernes, le processus à l'œuvre semble être une restitution, une actualisation du fonds téléologique dans la libération de l'art. Il ne serait dès lors plus possible d'envisager ce mouvement romantique comme une quelconque récupération laïque des formes religieuses ; mais tout au contraire, une revalorisation religieuse des arguments religieux fondamentaux. C'est-à-dire que le romantisme serait *structurellement* en quête de cette adéquation cosmo-téléologique à laquelle l'efficacité du christianisme, frappée au flanc par des contradictions internes et à une visibilité du monde qui n'est plus soutenable sans repasser par le *muthos*, ne pouvait plus pourvoir. Conformément à l'aboutissement rigoureux de sa structure, le texte rituel ne

721 — *Ibid.*, p. 122.

pouvait plus soutenir cette adéquation cosmo-téléologique dont ont pourtant toujours besoin les hommes. Ainsi le nom du titan ressurgit-il rayonnant, depuis l'ambivalence de ses différentes affiliations structurelles : immortel comme les dieux, vivants comme les hommes, Prométhée s'affirme comme le créateur de la race de ses semblables. Et dans le personnage de ce Titan qui ne retournera plus loger parmi les immortels, on retrouve les prérogatives de l'ange déchu de Milton. Il faudrait peut-être remplacer le chagrin mélancolique de Satan par la rage forcenée de Prométhée :

Cependant Prométhée exprime sa fierté : « Abaisse ton regard, Zeus, sur mon monde : il vit ! J'ai formé à mon image une race semblable à moi, pour souffrir, pleurer, jouir, goûter le plaisir et te mépriser, comme moi ! » (Acte II, p. 9). Ces derniers mots seront exactement repris dans le fragment lyrique où s'affirme la hautaine attitude de l'esprit, conscient de sa valeur et de sa force en face de qui prétend l'asservir, refusant de s'abaisser devant des dieux qui, sans lui être en réalité supérieurs, voudraient recevoir son hommage. Libre aux enfants et aux cœurs faibles d'apporter leur adoration à qui ne la mérite ni par sa valeur ni par sa bonté ! Cependant les hommes, répandus dans toute la vallée, cueillent des fruits, des fleurs, se baignent, jouent à la course dans un univers tout neuf. Prométhée leur enseigne à construire la première cabane. Mais éclatent aussitôt la première violence et le premier combat, à propos de chèvres soustraites à celui qui les avait prises le premier dans la montagne. Prométhée guérit alors la première blessure. Puis il doit apaiser l'émoi de « sa fille » Pandore, lorsqu'elle a les premières révélations de l'amour et de la mort. À la fin du II^e Acte, on ne peut encore savoir dans quel sens, bon ou mauvais, funeste ou joyeux, vont s'orienter les créatures de Prométhée. Malheureusement le drame ne fut pas achevé.⁷²²

La fin du drame n'est pas donnée et on ignore l'attitude que Goethe eût adoptée dans la conflagration onto-théologique impliquée par la dialectique d'un « *comme-Dieu* » aux prises avec Dieu — la dialectique d'une imitation de la nature divine aux prises avec la nature divine. Le drame de Faust permet en revanche une singularisation de l'être *créé* et une double échappatoire : échapper à la condition d'être *créé* mais échapper aussi à la catégorie directement supérieure, celle du divin. Faust se prête admirablement à cette évasion hors des cadres, et la singularisation de l'artisan voulue par Nicolas de Cues se mue en profondeur au contact de la venue de l'apocalypse sur le monde. C'est l'objet de l'implication du mal et de son rôle dans la saisie du mythe de Faust par un Thomas Mann, non seulement allemand mais, qui plus, parmi les plus illustres acteurs d'une culture allemande qui plonge l'Europe dans le chaos et la destruction, par l'horreur des camps de concentration :

722 — *Ibid.*, p. 123.

Le *Docteur Faustus* de Thomas Mann est un livre écrit à la fois à partir de et contre le chaos : le chaos du nazisme qui chassa Thomas Mann, d'abord d'Allemagne, puis d'Europe, et qui pour finir, au moment où il achevait son œuvre, était en train de causer la destruction de ce que ses chefs avaient voulu glorifier, c'est-à-dire l'Allemagne elle-même.⁷²³

Le système référentiel à partir duquel écrivait Thomas Mann, c'est-à-dire ce qui correspondrait à ce que Blumenberg établissait comme « cadre de l'étant » de la condition allemande, ne survit pas au roman. L'Allemagne prend de plein fouet l'apocalypse guerrière qu'elle a elle-même réclamée avec toute la vigueur d'un peuple meurtri et d'une culture déchue qui prétendait se redresser dans la violence :

Très tôt, on le sait, l'écrivain s'est demandé si l'Allemagne allait pouvoir survivre spirituellement à ce cataclysme, s'il allait encore être possible de se dire Allemand. Plus largement, en écrivant son roman faustien, Thomas Mann a été le premier à formuler la question que les générations à venir allaient se poser en s'efforçant de prendre la mesure du scandale d'Auschwitz : peut-on encore être Européen, peut-on même défendre les valeurs de la culture occidentale, après qu'elle n'a pas été capable d'empêcher, et qu'elle a peut-être même contribué à justifier, l'horreur la plus radicale ?⁷²⁴

Il n'est pas question dans la démarche de Thomas Mann d'une quelconque imitation de la nature : tout au contraire reprend-il le thème du paragon de la culture allemande, le mythe de Faust, gravé au fronton de la gloire germanique par le drame double de Goethe, politiquement revendiqué par le nazisme, pour tenter d'un faire un *ars perfectoria* d'une singularité nouvelle — qui puisse échapper, justement, à la cristallisation nazie, et survivre, en emportant Goethe en son sein, dans une intelligibilité *alternative* de l'excellence de la culture allemande. Le problème qui se pose à la source du drame de Thomas Mann semble très proche, presque gémellaire, de l'inquiétude qui sourd dans le *Prométhée* inachevé de Goethe, laissant le cours de l'histoire des hommes inachevée, sans caractérisation onto-théologique car, écrit Jacqueline Duchemin, « à la fin du II^e Acte, on ne peut encore savoir dans quel sens, bon ou mauvais, funeste ou joyeux, vont s'orienter les créatures de Prométhée »⁷²⁵. L'objet mythique est laissé libre de tout devenir et son *muthos* n'est pas assigné

723 — MASSON, *art. cit.*, dans *op. cit.*, 2003, p. 186.

724 — *Ibid.*

725 — DUCHEMIN, *op. cit.*, 2000, p. 123.

à une fonction morale ou normative quelconque. Le personnage qui joue le rôle de Faust dans le roman de Thomas Mann est semblablement laissé sans caractérisation du point de vue d'un mal qui serait politique ou moral : Adrian poursuit simplement les potentialités de sa propre nature, exacerbée par son pacte avec le démon. Le caractère de l'indétermination plane en plusieurs endroits sur le récit. En effet, le parti pris de Thomas Mann, nous dit Jean-Yves Masson, consiste précisément à déterminer que ces créatures de Prométhée, le peuple germanique, ont choisi la voie de la monstruosité :

À la source du projet du *Docteur Faustus*, se trouve l'intuition suivante : ce qui se passe en Allemagne avec le nazisme n'a pas commencé avec Hitler – c'est une évidence –, ni même simplement avec le nationalisme allemand, ni avec le romantisme, mais prend sa source beaucoup plus haut. La position de Thomas Mann peut choquer, mais pour lui, les racines du mal se trouvent dans la Réforme. C'est la Réforme en effet qui a reconstitué (ou préparé la reconstitution de) l'identité allemande perdue (ou qui peut-être même l'a inventée, car l'Allemagne n'a jamais été un État constitué avant l'unité allemande de 1870). C'est à partir de l'époque de Luther que se joue, selon Thomas Mann, un devenir de l'âme allemande qui contient à la fois, ne cesse-t-il de le dire dans ses essais et ses journaux, le meilleur et le pire. Le meilleur, parce qu'il y a Goethe, Schiller et les grands romantiques, parce qu'il y a Bach et Beethoven, parce qu'il y a Kant, Schelling, Hegel et Schopenhauer, parce qu'il y a Nietzsche ; et le pire, parce que toute l'histoire de l'esprit allemand a conduit à une faillite morale, à une monstruosité qui s'est nourrie – c'est cela le plus grave – de ces références littéraires, artistiques, philosophiques, qui a pu s'en recommander sans qu'il paraisse évident, sur le moment, qu'il s'agissait d'une falsification.⁷²⁶

Autrement dit, la fracture qui met fin au Moyen Âge n'est pas résolue depuis lors, aux yeux de Thomas Mann, et ce qui passe pour être la singularité barbare la plus caractéristique de la modernité, au point d'avoir définitivement aliéné les rapports de l'homme à ses propres modèles de production et de reproduction, de représentation et de médiatisation des phénomènes humains, la Shoah, dont l'ampleur barbare inouïe a amputé toute la modernité de son humanité, n'est pas, pour lui, moderne, mais éminemment médiévale. Les termes et les conditions de formation du phénomène nazi fermentent pour Thomas Mann dans l'inadéquation monstrueusement silencieuse, depuis la Réforme, entre le *télos* allemand et la volonté hégémonique de l'accès à la transcendance contenue dans la Réforme — car la Réforme cristallise un désir de vérité dans le rapport même de l'accès à Dieu et s'est pensée contre un premier rapport de la vérité dans l'accès à Dieu. Or cette

726 — MASSON, *art. cit.*, dans *op. cit.*, 2003, pp. 186-187.

perception du problème soulevé par le *Docteur Faustus* de Mann, d'après Jean-Yves Masson, justifierait le caractère structurel double de ce que nous avons plus tôt proposé d'identifier comme la double tentative de résoudre le problème de l'épuisement cosmo-téléologique, avec une théologie qui aurait été populaire sous la forme du *Volksbuch* et une théologie scientifique sous la forme de la Réforme. Ce caractère structurel double ne serait plus au fond qu'un seul caractère structurel, se réunissant dans toute son unité par la violence du jaillissement du phénomène du nazisme, lequel cristalliserait à la fois la forme et le fond, le formel et le matériel, d'une inadéquation qui n'aurait pas cessé de travailler, depuis la Réforme et jusqu'aux guerres hégémoniques européennes, en passant par le romantisme et la philosophie allemande. Il n'est certainement pas question pour nous de prétendre résoudre l'inintelligibilité d'un épisode aussi monstrueux que celui de la Shoah dans l'histoire des hommes mais, simplement, cette grille symbolique donne à voir des perspectives intéressantes vis-à-vis de l'adéquation entre signifiant et signifié, du point de vue structuraliste. Le mal interviendrait dans l'économie des structures internes, et le déploiement des motifs de l'adéquation entre la nature interne d'un système et les actes par lesquels il s'affirme et se réalise. Voyons de quelle façon l'inversion des modes de représentation dans la mythodynamie permettrait d'aliéner, selon Blumenberg, le statut structurel du mal ; comme s'il suffisait de modifier l'énoncé *a priori* pour nier le constat *a posteriori* de l'inadéquation entre nature et fonction.

De son propre aveu, Blumenberg procède par une comparaison analogue lorsqu'il cherche à saisir l'unité synthétique qui permette de comprendre le comportement de l'Allemagne qui l'emmena jusqu'à se constituer Allemagne nazie, ou III^e Reich. On lit dans les mots par lesquels il parle de Napoléon une application structurelle toute tracée au phénomène nazi en général, mais à Hitler en particulier :

Napoléon m'occupe de plus en plus à mesure que je suis de moins en moins capable de réflexion sur Hitler. Ce qui me frappe chez Napoléon, c'est la piètre valeur de ses idées. Il est incompréhensible que tout un siècle et l'une des nations européennes les plus cultivées aient pu tenir ces idées pour « grandes ». Il est troublant d'avoir à le dire : on retrouve cette forme de pensée, avec toute son indigence, dans les monologues au quartier général du Führer. Napoléon part en Égypte pratiquement sans raison valable, avec cette seule idée qu'après l'identification de la révolution avec Brutus, il lui fallait s'identifier à César et Alexandre et peut-être, pour se conformer à ce dernier, poursuivre l'expédition jusqu'en Inde. Il est plus incompréhensible encore que celui qui s'enfuit d'Égypte loin de son armée dans la nuit et le brouillard et contre toute loyauté, ait cherché encore une fois une aventure d'envergure comparable, qu'il exécuta avec non moins de légèreté, en marchant sur Moscou en réaction à l'insubordination russe contre le blocus continental. Il

séjourna au Krémolin et oublia, en pleine autoglorification, d'empêcher les habitants de la ville d'allumer des incendies massifs. Cet homme était assurément un soldat aguerrri. Mais quelle importance cela avait-il face à des entreprises dont la dimension présupposait un savoir qu'il était impossible d'avoir ?⁷²⁷

Qu'il s'agisse de Napoléon ou du Führer, les deux étaient aveuglés et ne pouvaient admettre le réel tel qu'il était, puisqu'ils vivaient depuis longtemps dans une visibilité du monde que défigurait a priori les conditions formelles de leur propre mythification, c'est-à-dire de la place qu'ils se voyaient incarner dans une structure cosmo-téléologique dont ils étaient à la fois le sens, l'exécution et la finalité. Hitler, comme Napoléon, peut-être, ne concevait pas *e la possibilité* de perdre la guerre et de voir la gloire de ses idées ternies par la défaveur du champ de bataille — nous retrouverions là la fonctionnalité de l'ordalie, par laquelle Dieu donne raison au vainqueur. Les deux tyrans étaient si bien pénétrés de la dimension messianique de leur pouvoir qu'ils ne pouvaient concevoir d'être désavoués par la marche de l'histoire, laissant la mythographie précéder la mythanalyse de leur envergure historique. En somme, l'inadéquation entre l'intelligence, la volonté et la nature de l'Allemagne reproduit exactement les formalismes pensés par Mediavilla comme éléments structurels de cette « accidentalité » du mal dont parle Boureau.

Singularisant l'échec d'un homme-Prométhée, le Faust de Thomas Mann incarne le génie artistique qui sombre, par excès de la fièvre malade qui nourrit le génie, par saturation de la morbidité nécessaire à l'éblouissement du génie, comme une chandelle qui éclaire mieux mais consomme plus vite sa cire, dans la folie. Et cette folie anéantit la culture, puisqu'à la fin Adrian Leverkühn n'est plus intelligible de personne, englouti par le diable, englouti ou tout à fait possédé, si bien qu'il ne parle plus qu'en ancien allemand, cette langue parlée du vivant de Luther lui-même. Funeste mimétisme de l'histoire qui, cette fois, tente de soustraire les bienfaits allemands de cet *ars perfectoria* à l'effondrement téléologique qui conduit les fils du germanisme prométhéen à la destinée du mal, de l'horreur, de la barbarie. Le Faust de Thomas Mann souligne une définition du mal essentiellement structurelle, puisque les seules qualités de l'idéalisme allemand, de l'utopie politique, les seules vertus religieuses ne suffisent pas à sauver l'âme allemande de l'emprise du mal. Mais il montre aussi que l'excès de cet *ars perfectoria* ne conduit pas « l'étant » à la moindre fonction salutaire et menace même de mener à l'effondrement des grands mythes qu'il soutenait dans l'asservissement par une pensée délétère, brutale, une idéologie de la force pure et de la perfection qui asservit ce qui est *autre*. Là non plus, il n'est pas question pour nous d'étudier le cas

727 — BLUMENBERG, *Préfiguration, Quand le mythe fait l'histoire*, Paris, Seuil, 2016, pp. 49-50.

particulier — monstrueusement exceptionnel et particulier — de l'institutionnalisation de la mise à mort systématique d'un peuple comme exemple du mal, mais de vérifier, par cet épisode historique effrayant, l'efficacité / efficience ? de l'hypothèse d'une compréhension du phénomène structuraliste d'une raison du mal⁷²⁸. Jean-Yves Masson écrit que les origines de la faute allemande ne seraient pas à chercher dans les temps qui voient émerger le parti d'Hitler, mais bien dans l'« *histoire de l'esprit allemand* ». La recherche en histoire des idées à partir d'un structuralisme telle que nous cherchons à la pratiquer depuis le début de nos travaux cautionne un tel recalibrage herméneutique. Il n'est pas question de rejouer ici le procès de l'Allemagne nazie, ni d'interroger la responsabilité de l'Allemagne actuelle dans tel ou tel caractère politique. Établissons simplement que le personnage du Faust moderne incarne la faillite encore médiévale de la recherche d'une adéquation téléologique entre l'« âme » du peuple allemand, caractérisée dès les premières apparitions du mythe de Faust, son « intelligence », sans doute exprimée dans l'idéalisme et le romantisme allemands, et la « volonté », alors politique, qui se construit à partir des agressions napoléoniennes et en particulier dès 1870, jusqu'au cataclysme intérieur, qui rappelle à bien des égards l'hubris la plus démesurée, la plus fiévreuse, la plus *malade*, syphilitique, même, pour le personnage de Thomas Mann, de l'Allemagne nazie. En outre, l'Allemagne s'est très tôt identifiée au drame de Faust, dès le *Volskbuch*, et le génie goethéen a redoublé cette affiliation en synthétisant à la fois le plus grand et le plus tragique de la culture germanique.

C'est n'est qu'avec le recul historique que l'on voit ce qu'aurait pu impliquer la tentative du Cusain pour formuler, sous couvert d'ironie, par la bouche de son *idiot*a tailleur de cuillères, l'idée subversive que l'être de l'homme était originaire, et pour la formuler de telle sorte qu'elle apparût comme une conséquence nécessaire et comme un prolongement légitime de la conception théologique de l'homme voulu par Dieu à son image, comme *alter deus* (la formule existait déjà dans l'hermétisme).⁷²⁹

La quête d'un *alter deus* que présupposait le geste dramatique du *Prométhée* de Goethe a peut-être marqué la Réforme au fer rouge et, dès lors, détourné la Renaissance de la nécessité de réajuster l'adéquation entre le *télos* et la conscience historique des peuples européens. Faust comme alternative à ce destin, Faust comme expression d'une altérité à un *alter deus*, aurait permis de comprendre une troisième voie, entre celle d'un *alter deus* et celle d'un « étant », c'est-à-dire un

728 — Pour voir plus au sujet des arguments politiques et mythiques qui conduisirent Thomas Mann à la saisie de ce sujet, à ce moment précis, lire MANN, *op. cit.*, 2012.

729 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2010, p. 47.

élément de la création : le *dæmon*. Le *dæmon*, être d'entre les plans, voie du « troisième homme » qui permet de relier le ciel à la terre, l'homme à Dieu, s'incarne avec la théologie scolastique dans la démonologie pour générer un espace d'enquête. L'onto-théologie développée par l'idée de la *contractio* comme le déplacement du rapport de l'homme à la nature ne suffisent pas pour Blumenberg à l'ajustement téléologique réclamé par la modernité. Dès lors, il s'agirait d'un cas d'échec de légitimité des temps modernes :

Mesurée à l'aune de son efficacité historique, cette tentative pour présenter, à quelque chose près, l'époque moderne comme un produit immanent du Moyen Âge – une entreprise dont la légitimation métaphysique de l'attribut de créateur accordé à l'homme représentait seulement *une* composante parmi d'autres – fut un échec. *L'idiota* du Cusain doit être regardé comme un indice historique, mais il ne fut pas une énergie capable de faire l'histoire.⁷³⁰

Pour résumer la remarque de Blumenberg : quoique passionnante et significative, cette entreprise ne suffit pas à justifier le basculement de la complexion téléologique médiévale vers le système qui caractérise la modernité. Les implications onto-théologiques de cette image du fabricant de cuillères sont probablement trop complaisantes avec le modèle qu'elle tente de chasser, si bien qu'il résiste et ne se laisse pas dépasser. L'hubris, qu'elle soit la caractéristique de Prométhée ou de Faust, cette *curiositas* dont Nicolas de Cues propose la mutabilité, par le biais d'une curiosité pour soi qui pousse l'homme à se dépasser dans l'autocompréhension de son propre rapport à la nature, ne se contente pas d'imiter ou d'inventer : elle déforme nécessairement le cadre qui supposait jusque-là son inscription. Même rebelle, Prométhée ou Faust respectent le champ des possibles : Prométhée recourt (ou non) au divin pour donner vie, Faust se laisse tenter par un démon qui appartient encore dans le principe même de son existence au cosmos du divin. Dans les deux cas, la création anticipe et assume les dérogations de nos deux modèles onto-théologiques, même dans la rébellion. Qu'ils soient insoumis ne remet pas fondamentalement en cause le système dont ils sont issus ; qu'ils désobéissent n'altère pas le *cosmos*, et même confirme sa plasticité et renforcent sa valence. La dimension *agonale* du mythe permet au *cosmos* de s'enrichir de ces éléments internes, fussent-ils critiques.

Ces observations minutieuses sur la technique aristotélicienne mises à part, il semble qu'il faille attendre le regard de Nietzsche pour penser, si l'on veut, le jeu des vases communicants onto-théologiques. Philologue et réfléchissant à partir de la connaissance des matériaux grecs antérieurs

730 — *Ibid.*, pp. 47-48.

au christianisme, Nietzsche est le philosophe adéquat pour observer ou constater la décré- chétienne des investissements téléologiques. La « sécularisation » est ce phénomène qui correspondrait à une transposition des structures ecclésiastiques dans les institutions nationales et politiques. À ce titre, la modernité ne serait guère mieux que l'étape historique de l'entrée des formes médiévales dans le « siècle », c'est-à-dire les formes politiques et structurelles de la pensée religieuse. Les soutiens d'une telle pensée, contre lesquels s'est élevé Blumenberg dans la *Légitimité des Temps modernes*, supposent donc que la modernité ne serait qu'une nouvelle version *sécularisée* du Moyen Âge, c'est-à-dire que les conditions formelles de constitution des systèmes représentationnels se seraient contentés d'être transposés hors du cadre cosmo-téléologique à visée religieuse. Peut-être est-ce donner une importance excessive au rôle du christianisme. En effet, celui-ci accapare dans les derniers siècles de l'Antiquité, par le biais de son modèle eschatologique, les tensions téléologiques qui caractérisent la crise qui gonfle, et qui fait tomber les réseaux signifiants et les structures de pouvoir antiques. Nous serions pour notre part plutôt partisans d'une perte de cette confiscation avec la fin du Moyen Âge et d'une remise à disposition des conditions formelles de l'adéquation cosmo-téléologique, dont le christianisme n'était ou n'aurait été, au fond, qu'une matérialité particulièrement intense et *valente*, dans le fonds historique occidental, et plus largement dans le fonds historique de toutes les cultures qui ont été marquées significativement par le christianisme, proportionnellement à l'ancrage de celui-ci dans celles-là :

Ce que l'histoire des idées de l'époque moderne a retenu, c'est l'antagonisme entre construction et organisme, entre art et nature, entre *la volonté de donner forme et l'existence d'une forme donnée*, entre le travail et la permanence. La création humaine se voit dépossédée de sa sphère d'influence au profit du donné. C'est Nietzsche qui a donné la formulation la plus percutante de cet état de fait en écrivant dans le *Zarathoustra* que « celui qui veut être un créateur en bien comme en mal doit d'abord être un destructeur et briser des valeurs. Ainsi, la suprême méchanceté fait partie de la suprême bonté ; c'est cette dernière, cependant, qui est créatrice ». Ici, le nihilisme se trouve subordonné, d'un point de vue fonctionnel, à la prétention humaine d'être ontologiquement premier [...].⁷³¹

Le nihilisme, la puissance d'anéantissement, est pris par Nietzsche selon « un point de vue fonctionnel » : le nihilisme comme « suprême méchanceté » est *nécessaire* pour l'effectivité de la

731 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2010, p. 48. C'est nous qui soulignons, puisque cette formule redouble l'intuition que nous poursuivons : l'intuition d'une inadéquation entre *la volonté de donner forme et l'existence d'une forme donnée*, ou nature, de l'être. C'est bien dans l'échec d'un tel ajustement que nous postulons l'activité du mal. L'opposition suivante nous encourage également, une opposition entre l'activité, le « travail », la dynamique, et la permanence ; c'est-à-dire entre *mêmeté* et *altérité*.

« suprême bonté ». Il ne s'agirait pas de considérer simplement que le mal et le bien sont les deux aspects d'un même processus, mais que la conception organique du *cosmos* borne la potentialité *agonale* de l'univers : son espace et sa conscience ne peuvent pas être surchargés de sens sans courir le risque d'une inintelligibilité totale. Afin de maintenir sa valence téléologique, il faut accepter, voire reconnaître, voire même *provoquer* la destruction d'une partie de sa valence devenue mortifère. La puissance destructrice du nihilisme veille sur la puissance créatrice de la création. Nous l'avons déjà évoqué avec Proclus, le néoplatonisme antique tardif avait déjà pensé un modèle qui fonctionne selon des exigences comparables à celles de la nécessité nietzschéenne. Il permet en effet à la forme téléologique du cosmos d'intégrer à la fois le Même, l'Autre, l'activité destructrice du nihilisme et la faculté dynamique du mythe : la parhypostase. Il s'agit d'une modélisation opérationnelle de la valence du mal, dont la « zone refuge » se situerait en fait dans l'organicité fonctionnelle induite par la nécessité cosmologique d'une certaine réactualisation perpétuelle. La vitalité des modèles cosmologiques nécessite leur mobilité ; ainsi, elle suppose la potentialité de leur effondrement. Le mal deviendrait philosophiquement l'enjeu d'une *vigilance* ou d'une veille onto-théologique à l'intérieur des systèmes d'actualisation de la conscience.

Le mal est nécessairement altérité dans un système en quête d'adéquation et cette évacuation, plutôt que de résoudre le système, précipiterait son effondrement. Dès lors la solution bien plus ancienne de Proclus à travers la notion de parhypostase permettrait de donner à l'altérité une fonction *téléologique* vis-à-vis de l'Un, qui consiste à accomplir le *sens* de sa potentialité. Le mal serait donc le « ce qu'il reste » à l'Un comme totalité du *cosmos* et signifie ou indique la piste de toute fuite en avant — désignant le point dialectique où la lisibilité ne serait plus opérationnelle, ponctuellement ou totalement, de sorte que le travail dialectique de la conscience mette en mouvement le travail de représentation (par la déduction ou la spéculation, par l'image ou le concept, par le *muthos* ou la science), faisant progresser l'être. Le mal deviendrait alors le caractère structurel du dépassement et de l'assomption des conditions de possibilités de l'être. Le « ce qu'il reste » d'une nécessité cosmo-téléologique perpétuellement mobile, toujours chassant devant elle ce qui lui échappe, et le poursuivant en même temps — ce qu'une lecture *préfigurant* du mode de l'histoire appellerait ou « providence » ou « progrès » et qui serait, à notre sens, le produit de la recherche en adéquation, ou ce que Ricœur appelait le « *travail de configuration* ». L'usage de la parhypostase dans une telle économie des formes du *télos* comme argument des formes du *cosmos* est peut-être trop rapide et nécessite que nous nous arrêtions sur des images courantes. Recourons pour ce faire à l'une des images les plus canoniques associées à la forme du mal pour nous représenter l'impasse intuitive de l'opération qui est la nôtre : le « rien », ou le « trou ».

Dans un livre paru récemment et qu'il intitule sans détour *Le Mal*, François-Xavier Putallaz mène une enquête sur une définition du mal⁷³². Il fait presque immédiatement dériver son propos non pas vers la substance du mal (« *quo mallum ?* ») mais vers ses effets (« *quid mali* ») et en vient à dresser l'inventaire d'une phénoménologie de l'absence de bien. Son essai s'occupe ainsi d'une définition du paradoxe, non de sa résolution. Pourtant la tradition néoplatonicienne ne traite pratiquement que d'une résolution d'un paradoxe, elle aussi : le conflit conceptuel entre l'unité de l'hypostase divine (l'Un) et la pluralité des êtres qui constituent le *cosmos*. En somme, comment concilier l'Être et les êtres, l'incrée et le créé ; comment, enfin, suggérer que l'un et l'autre se supposent et s'induisent, sans que cela ne nuise aux paramètres et conditions de l'autre côté de l'égalité ? Mais revenons pour le moment à l'essai récent sur le Mal, qui nous aide à montrer l'infranchissable impasse intuitive de toute réflexion sur le mal qui se délimite pas clairement le champ de sa saisie. L'image utilisée par l'auteur nous permet de matérialiser définitivement l'image littéraire du mal. Son introduction cite une anecdote dans laquelle il affirme puiser la logique de l'ensemble de son livre :

Un jour, il arrive qu'un de mes enfants me demanda, au milieu d'une série de questions amusantes : « Peux-tu me dire ce qu'est un trou, mais sans dire ce qu'il y a autour ? » [...] Le trou n'est pas une « chose », un matériau additionnel parmi les choses que l'on voit ou que l'on touche. Il n'est pas une « réalité » comme les autres, visibles ou tangibles : le trou est une « privation » de tissu à cet endroit précis [...]. »⁷³³

L'auteur suit une certaine tradition catholique du mal qui considère le mal comme défaut d'une autre substance, comme absence. Une « réalité » du mal laisserait apparaître un défaut de réalité, un appauvrissement de sa substance, comme le trou serait l'effondrement et le point extrême de la dissolution de la substance matérielle, pour peu que l'on réfléchisse dans l'ordre de l'« en soi » du mal et du bien — nous retrouverions alors la conception morale d'Athanase, ou la projection nietzschéenne du nihilisme qui *détruit* l'excès de substance à l'endroit où la « suprême bonté » créera. Concluant rapidement sur cet exemple, l'auteur termine ainsi :

Ce qui d'emblée empêche le mal d'avoir un « ce qui » à l'instar des autres réalités observables, c'est ce qui lui interdit d'avoir une « essence », une densité quelconque ; voilà qui explique la singularité de la question « qu'est-ce que le mal ? ». Il n'a pas de

732 — PUTALLAZ, *Le Mal*, Paris, Cerf, 2017.

733 — *Ibid.*, p. 9.

« ce que » : comme un trou, il est déchirement, absence et destruction, il se donne comme en creux, telle une lacune ; le mal serait défaut, un manque, une déficience, une insuffisance ou une défaillance.⁷³⁴

Le parti pris idéologique qui consiste à réduire le mal à son statut de conséquence épargne la conception onto-théologique du monde, mais rend la notion fuyante et insaisissable. Toutefois, qu'il y ait un défaut, un manque, une déficience, etc., n'empêche pas d'interroger la raison de cette anomalie ni le caractère signifiant (structurel) de sa présence. Le trou, comme signifiant de la présence du mal, peut ne pas signifier qu'il n'y a rien. L'exemple qui soutient une telle hypothèse se trouve en plongeant notre regard loin dans le ciel, grâce aux outils de l'astrophysique de ces trente dernières années : on peut dire énormément de choses des anomalies cosmiques que sont les trous noirs ou encore la matière noire⁷³⁵, mais on ne peut pas dire qu'elles ne sont « rien ». Un autre contemporain écrit aussi sur le mal, dans un chapitre de l'un de ses essais, cette fois, et soutient notre compréhension du mal comme phénomène structurel, notamment dans l'économie de l'efficacité de la métaphysique :

Le mal et la cruauté sont les meilleurs arguments contre la métaphysique et expliquent sans doute pour une large part la défaveur dont l'exigence métaphysique fait aujourd'hui l'objet. Cette disgrâce, qui a tout à voir avec l'ascendant de la métaphysique nominaliste des temps modernes, n'empêche cependant pas l'exigence métaphysique, dont Kant disait qu'elle faisait partie de la nature humaine, de s'affirmer et d'être constamment réaffirmée. Elle l'est non seulement parce que l'exigence métaphysique résume le projet et la raison d'être de la philosophie, mais aussi parce que les critiques adressées à la métaphysique comme telle sont le plus souvent soulevées au nom de cette exigence même : c'est parce que la métaphysique ne pourrait pas remplir ses promesses ou parce que la métaphysique ne parviendrait pas à résoudre le problème du mal qu'il s'agirait d'une discipline impossible. Le mal serait inconciliable avec un univers pensé *a priori* comme conforme à l'ordre du bien. Cette critique présuppose les deux premiers piliers de la pensée métaphysique, à savoir l'idée que le monde est habité par quelque sens et qu'il est gouverné par quelque bien.⁷³⁶

734 — *Ibid.*, pp. 9-10.

735 — Voir par exemple à ce sujet BONTEMS & LEHOUCQ, *Les Idées noires de la physique*, Paris, Belles Lettres, 2016. Ce refus d'associer les trous noirs à un « rien », d'ailleurs, relève à notre sens d'une logique similaire à celle des rapprochements que fait Georges Ibongu dans son essai sur *Cassirer's Structural Realism* à partir de la théorie de la relativité d'Einstein. Cassirer lui-même écrivit un ouvrage à ce sujet, *La théorie de la relativité d'Einstein*, Paris, Cerf, 2000.

736 — GRONDIN, *La beauté de la métaphysique*, Paris, Cerf, 2019, pp. 93-96.

Si l'on déclare que le sens est le produit et la production de l'activité de l'esprit humain, en constante détermination et en constante requalification, et si l'on considère que le « quelque bien » est le produit de l'adéquation cosmo-téléologique résultante de cette activité de l'esprit, alors, peut-être, à partir de la voie pavée par Maïmon, le mal et la métaphysique trouveraient-ils les voies d'une résolution : Le mal comme condition d'effondrement structurel, non au titre d'une substance mais au titre d'une invalidité des valences structurelles d'un modèle signifiant plus ou moins complexe ; et la métaphysique comme dynamique épistémico-ontologique s'efforçant de saisir, par l'étude de l'activité phénoménale de l'esprit, les conditions formelles et les raisons matérielles de cet esprit dans le temps de sa propre narration (*muthos*). Il s'agirait en fait d'exclure toute considération d'ordre substantielle, qu'il s'agisse d'un « en soi » du mal ou de l'être, et d'accepter de se maintenir suspendu dans la dynamique fichtéenne du sujet.

Terminons rapidement sur une perspective antique du mal, dont la définition soutient la lecture d'un structuralisme herméneutique que nous en faisons. Nous l'avons déjà abordée par petites touches tout au long de notre travail, et proposée dans la notice de présentation de la troisième des études sur la Providence de Proclus (V^e siècle), héritier du néoplatonisme de Plotin (III^e siècle), la *parhypostase* est la théorie de l'économie de la coexistence du Mal et de Dieu. La providence, ce mécanisme diffus par lequel le principe premier/Dieu/l'Être/l'Un agit sur la destinée, l'existence même des créatures créées, ne souffre logiquement d'aucun défaut, ou *mal* :

Le titre de l'Étude, *De malorum subsistentia*, est équivoque alors qu'il s'agit d'une méditation portant sur l'origine du mal ou, plus exactement, du mal-être ; quant au mal, il sera considéré du seul point de vue logique. L'existence du mal étant admise comme donnée immédiate de la conscience, on va démontrer que le mal existe sous les modes de l'inessentiel et de la contrariété, que son expression est celle d'une pluralité de maux correspondant aux intermittences du bien dans les êtres changeants, aux errances et aux erreurs (*πλάνα*) de l'âme aussitôt qu'elle a pénétré dans le domaine du devenir, que le mal n'a donc qu'une existence phénoménale, qu'il tire profit de toutes les carences du bien dans les créatures et que, par sa relation de contrariété et de symétrie avec le bien, il n'existe que par lui, n'ayant jamais, en conséquence, qu'une existence seconde qui ne saurait remonter à Dieu, c'est-à-dire au principe premier qui est le Bien.⁷³⁷

Pour l'un des derniers néoplatoniciens, le mal correspond aux « *intermittences du bien dans les êtres changeants* », c'est-à-dire à la mutabilité des êtres altérables, mobiles (aériens), à la disponibilité à la métamorphose des êtres soumis au temps et au devenir :

737 —ISAAC, « Notice » de PROCLUS, *op. cit.*, 2003, p. 12.

Comment désigner justement une notion aussi complexe qui présente les caractères de la divergence, de la contrariété, de la complémentarité, de la correspondance symétrique et de la subordination ? Par une heureuse inspiration Proclus a choisi le mot rare et riche de sens dont la composition répond à toutes ces exigences : l'existence du mal est, dit-il, une parhypostase (παρυπόστασις, *parupóstasis*), c'est-à-dire une contre-existence, une réplique inversée du bien, une ombre portée du réel, un relatif second comportant des degrés en face de l'absolu premier qui n'en comporte pas. [...] La parhypostase ou contre-existence désigne, on le voit, toute formation aberrante, altérée ou abâtardie, donc contraire à la normale, qui parvient à affecter le sujet à la faveur des interruptions qui troublent sa participation au bien ; tous les degrés d'aberration ou de contrariété entraînent la présence d'un mal, sauf la privation ou contrariété totale qui aboutit au non-être. Vue sous cet angle l'existence du mal n'est pas l'existence d'un être, elle est la présence, dans les créatures, de tout ce qui est manque, c'est-à-dire au plein sens du terme, défaut.⁷³⁸

Le mal, quoiqu'au rang d'un principe second, est entendu non pas par l'absence d'existence mais sur le régime de la *contre-existence*, c'est-à-dire comme notion complémentaire *absolument nécessaire* à l'efficacité de la notion de bien. Le néoplatonisme s'attache à l'exploration de l'épineuse question de l'Être et la solution de Proclus est élégante : sans nier l'unité fondamentale du principe de l'hénologie platonicienne (la science de l'Être ou science de l'Un, surtout dans le *Parménide* dont l'école néoplatonicienne produira la plus longue et la plus riche glose), il aménage la potentialité *autre* dans les creux, renforçant par là-même le principe de totalité. La parhypostase permet de penser l'altérité non plus par l'alternative ou l'opposition mais par la projection comme « ombre portée du réel ». Le mal permet pratiquement l'existence hors de l'Un.

Revenons au champ d'application du *muthos* de Faust : le libre-arbitre (quoique nous ayons vu ce qu'il en était plus tôt) qui permet à Faust de choisir le diable, ainsi que la capacité humaine à l'alternative, sont des *conditions* de l'existence du bien, car à tout être, fût-il Être, il faut une ombre afin que tout *altérité* ne soit pas néant, et toute définition, univocité anéantissante. À l'absolu premier il faut un relatif second, à toute nature il faut, sinon une opposition, du moins la potentialité d'une différenciation, le parcours d'une détermination. Le *second rôle* du mal se trouve ici renforcé mais, surtout, l'existence du premier rôle exige la complémentarité d'un second rôle. Bien entendu, on voit aussi que la croissance qualitative du mal dans l'être conduit à la saturation de son défaut, c'est-à-dire au non-être. Le mal est « la présence dans les créatures de tout ce qui est manque ».

738 — *Ibid.*, pp. 13-15.

Nous verrons plus loin que cela soutient la définition du mal comme défaut de l'une des caractéristiques de l'être, tel que le propose Mediavilla. Le mal serait l'inadéquation et la dérégulation dans le triptyque de l'être : conscience, intelligence et volonté. Du reste la tradition néoplatonicienne tout entière, naturellement soutenue par les textes de Platon lui-même, et Proclus en tête, prépare la voie de Mediavilla :

Ce qu'on peut affirmer, c'est que la parhypostase ne peut se rencontrer qu'en des êtres qui n'ont pas réalisé leur plénitude, donc dans les parties d'un tout, jamais en un tout. Revenant encore sur l'existence parhypostatique, dans la *Théologie platonicienne* cette fois, Proclus écrit : « les classes intermédiaires et qui déploient leur activité dans le temps, parce qu'elles combinent la participation au bien avec le changement et le mouvement temporels, ne peuvent pas conserver le don des dieux dans l'immobilité, l'unité et la simplicité, puisqu'elles jettent sur la simplicité l'ombre de leur multiplicité, et sur sa pureté l'ombre de leur trouble ; l'existence, en effet, ne leur vient jamais de genres supérieurs purs, leur être n'est pas l'unité mais composées des contraires, comme le dit quelque part Socrate, dans le *Phèdre* ». Ainsi voit-on se préciser peu à peu les traits du mal et de sa contre-existence ; « c'est, dit Platon, la nature mortelle et le lieu d'ici-bas que parcourt fatalement sa ronde » (*Théétète* 176a), « il se trouve, dit Plotin, dans les choses mélangées, de non-être et de participant au non-être » (*Enn.* I 8, 3, 5-6). « Agir mal, dira le pseudo-Denys, c'est donc sortir de la bonne voie, contredire à sa véritable intention, à sa nature, à sa cause, à son principe, à sa fin, à sa définition, à sa volonté, enfin à sa substance même » (*N.D.*, trad. de Gandillac, p. 125). En définitive, conclut Proclus, le mal « n'est ni privation totale ni contraire, mais subcontraire de la réalité » (*De Mal. Subs.* 54, 17-22).⁷³⁹

Or voilà bien la piste dont il nous semble qu'elle constitue le matériel d'une inadéquation du *télos* : le mal comme « subcontraire » de la réalité. Le mal est cet instant dans la conscience où le « monde » et le *cosmos* ne se superposent plus et ne se justifient plus l'un l'autre. L'effondrement téléologique provient de l'échec de l'adéquation continue par les institutions de l'être entre le « donné » et l'« être » du réel. Cette inadéquation, nous la faisons reposer sur un dérèglement dans l'équilibre entre la conscience, l'intelligence et la volonté.

c. L'épuisement téléologique du cosmos

739 — *Ibid.*, p. 16.

On a déjà évoqué de quelle façon le paradoxe de la théodicée a posé un problème millénaire à l'exégèse théologique, qu'il s'agisse de la patristique ou de la scolastique. Si Dieu est totalité toute-puissante et si la volonté de Dieu est sens du bien, alors comment le mal peut-il seulement exister ? Ce qui est Un ne tolère pas qu'il y ait autre, sinon il cesse d'être Un et devient « l'un parmi ». L'hénologie (métaphysique de l'être platonicienne qui établit la prévalence de l'Un) anéantit tout ce qui n'est pas l'Un et plus rien ne peut survivre hors de l'être. La radicalité de cette pensée est une source de violence et d'anéantissement extrême, donc de mal ontologique, puisque tout sens individuel est dissout par la nécessité tyrannique d'une concentration de tout être dans l'Être.

Ce choc entre l'Être et les êtres engendre un effondrement du sens : comment des êtres finis peuvent-ils espérer comprendre le projet de l'Être infini et y adhérer ? Le libre-arbitre est voué à l'échec par l'écart entre une telle théogonie concentrationnaire et l'ontologie d'êtres menacés par le néant. La tension métaphysique s'effondre dès lors que l'individu doit faire un choix à partir d'une intelligibilité tronquée de ce que Dieu attend de lui : si le bien est le seul choix, il n'y a point de vertu à le choisir. C'est la condition de l'attente (ou espérance) double : si l'intelligence infinie fait confiance à l'homme pour faire le choix du salut, alors l'altérité devient nécessité pour la réalisation eschatologique de cette attente ; si l'intelligence finie fait confiance à Dieu, alors l'altérité devient nécessaire pour permettre à sa foi de se réaliser en actes. Dans ces deux cas de confiance à *l'autre intelligence*, il faut un principe ou une notion qui permette d'activer cette confiance (ou foi) et donne un sens (*télos*) à cette confiance.

Pour esquisser le caractère formel d'un mal absolu ou d'un principe absolu dont on pourrait considérer qu'il a pour nuage phénoménologique ce que l'on associe au mal, nous commençons par un exemple qui ne respecte pas la chronologie de notre présentation. En effet, citant l'exemple que produit Ricœur à propos de la *Théodicée* de Leibniz et de la parodie de Voltaire, nous suggérerons que la raison finie (l'homme) ne peut atteindre le *sens* qui réalise la raison infinie (Dieu), son dessein : « *La notion de meilleur des mondes possibles [jugé par et dans l'entendement divin], tant raillé par Voltaire dans Candide après le désastre du tremblement de terre de Lisbonne, n'est pas comprise tant qu'on n'en aperçoit pas le nerf rationnel, à savoir le calcul de maximum et de minimum dont notre modèle de monde est le résultat.* »⁷⁴⁰ La raison finie échoue à saisir le *sens* de la raison infinie et se rebelle bientôt contre son inscription dans l'ordre de la Création, c'est-à-dire qu'elle se révolte contre Dieu et fait appel au diable. Nous rejoignons ici l'inadéquation entre les trois dynamiques de l'être désignée par Mediavilla comme l'origine du mal (ou du premier péché,

740 — RICŒUR, *p. cit.*, 2004, p. 40.

soit la chute de l'ange). Le mal ne vient pas de Dieu, ni de l'homme, mais de l'épuisement de l'adéquation entre les attentes des hommes définies par leur volonté (condition formelle de la structure du fini) et le dessein de Dieu les restreignant à leur nature. Cet épuisement est un épuisement de *sens*, c'est-à-dire un épuisement téléologique. Il s'agit de l'épuisement du *télos* qui voulait que l'homme se réalise dans l'espérance eschatologique et fasse front, aux côtés des armées divines (métaphoriques ou cosmogoniques), contre le mal (effondrement de l'adéquation cosmo-téléologique dans une créature, comme le diable, mais surtout *conscience* de cet effondrement), accomplissant les paramètres de la temporalité de sa conscience. Si, malgré sa fidélité et sa soumission, la créature doit souffrir, mourir, connaître l'injustice et la misère, le pacte d'alliance est rejeté par la créature et le Créateur se trouve isolé dans son intelligibilité — et la superposition entre monde et cosmos, entre l'image et le sens ou le « visible » et l'« être », devient inaccessible à la conscience finie. Le mal serait donc le produit de la non-fonctionnalité des structures obéissant à leurs propres principes internes, aux logiques de leurs déterminations, et la production de l'inadéquation qui organise pourtant la mise en relation de ces structures non compatibles, selon la double économie produit-production d'une lecture structuraliste de l'herméneutique des formes symboliques. Il semblerait que ce soit l'un des secrets de cette mystique du lointain qui enrobe toute définition du mal d'un « *charme magique de transfiguration* » (Mario Praz). L'échec de l'expression, l'irréductibilité de l'ineffable de la conscience, voilà ce qu'incarnerait le diable dans l'ordre des conditions formelles de la conscientisation, par l'esprit, de ses propres règles internes ; et voilà ce que le romantisme qui naît et se caractérise à partir du XVIII^e siècle anglais prétend prendre pour objet ou pour forme systématique : l'ineffable de la culture, la part d'ombre, nous oserions dire « *l'ombre portée en creux* » des phénomènes qui jusque-là stratifiaient l'expression de la conscience de l'être, qu'il s'agisse de l'épistémologie (en général) ou les aspects de la conscience pathétique, c'est-à-dire l'esthétique. Là où le *logos* (figé) canonique a jusque-là échoué, voilà qui polarise l'attention, la fascination et, finalement, l'expression romantique. Ce qui est exprimé, bientôt, trouve sous l'éclairage romantique un appauvrissement du possible, en somme, un crime porté contre l'effectivité de la puissance idéale de tout le « ce qu'il reste » proclusien et au nom de quoi toute forme pure de pensée serait plus sublime et glorieuse que sa réduction à son expression matérielle. C'est à une conclusion semblable qu'en vient Mario Praz dans le prologue à son étude sur le romantisme noir :

Romantique finit ainsi par s'associer à un autre groupe de concepts, tels que *magique*, *suggestif*, *nostalgique* et surtout à des termes expliquant des états d'âme ineffables,

comme la *Sehnsucht* allemande et le *Wistful* anglais. Il est curieux de remarquer que ces derniers termes n'ont pas d'équivalent dans les langues néo-latines ; signe évident de l'origine nordique, anglo-germanique des sentiments qu'elles expriment. Les concepts que je viens de rappeler ont cela en commun, qu'ils ne fournissent rien de plus qu'une vague indication de la chose, laissant à l'imagination la tâche de l'évoquer. Un freudien dirait que ces concepts font appel à l'inconscient qui est en nous. [...] Par conséquent, l'essence de la romantisme finit par résider en ce qui est ineffable.⁷⁴¹

Car la structure dont le diable est la figure (le mal) est une critique de la conscience, des capacités de la conscience, de l'expression de la conscience, mais aussi une critique plus radicale de la finitude de l'être et, partant, de la conscience de l'être d'une conscience supérieure, l'Être. Le diable a toutefois une existence qui déborde le seul point de crise le plus reconnu, celui qui est généralement recensé par la théorie littéraire, à savoir les différentes formes du romantisme. Nous avons vu et admis que l'effondrement du *télos* médiéval avait coïncidé avec la bascule rationnelle induite par des penseurs comme Nicolas de Cues ou Jean Duns Scot, même si le réajustement n'avait peut-être pas trouvé tout de suite de forme qui fonctionnât, justifiant un éclatement à la fois historique, culturel et politique à partir du XVI^e siècle. Le jaillissement extraordinairement fertile des nouvelles formes d'expression de la conscience a sans doute une part de responsabilité dans ce caractère fragmenté du devenir européen, peu après que les lacets du corset politique de l'Église eurent été tranchés par les assauts de la volonté qui se concrétise dans l'activité technique, la raison calculatrice. Ce premier affaissement téléologique, dont il semble que l'activité technique parvienne moins à compenser la dissolution du *télos* qu'à compenser l'inadéquation entre le « monde » et le *cosmos*, se retrouve peu après dans un nouvel effondrement. Plutôt que de nuancer la déclaration suivante de Max Milner, nous choisirions donc de l'étendre à toute phénoménologie littéraire du diable, au point même de la considérer comme une formulation pertinente, pour nous, de la fonction mythydynamique du diable. Le diable est l'argument du déplacement de l'expression, depuis l'expression de la conscience se réalisant impuissante à se voir elle-même, vers l'expression de son devenir :

C'est à la faveur de l'attitude critique inaugurée par la philosophie des Lumières que le diable s'est imposé à nouveau à l'attention de nos compatriotes, et c'est par une critique de l'homme qu'il a commencé sa nouvelle carrière littéraire. *Même lorsque les conditions intellectuelles et religieuses se seront à nouveau modifiées, le diable conservera l'essentiel de son rôle critique.* Impossible de l'évoquer sans mettre quelque chose ou

741 — *Ibid.*, p. 36.

quelqu'un en question ou en accusation. Lui-même n'échappe pas au doute qu'il fait peser sur toute chose.⁷⁴²

Cette fonction mythydynamique du diable n'est, à ce qu'il nous semble, nulle part ailleurs plus précisément signifiée qu'ici. Le diable est une modalité, un régime de « *mise en accusation* » et lui-même « *n'échappe pas au doute qu'il fait peser sur toute chose* ». La conscience qui s'obstine n'échappe pas à la crise de la conscience, et le phénomène du mal est redoublé par la persévérance de l'activité débarrassée de la capacité à faire lien avec la nature de l'être — la volonté libérée de toute contrainte formelle ou métaphysique. D'ailleurs, l'arsenal métaphysique, ou « ontothéologique » pour reprendre la forme qu'emprunte Ricœur, n'est jamais loin. Et la question littéraire de la présence du diable implique une pluridisciplinarité difficilement surmontable. Max Milner établit le rôle, l'usage et la fonction principalement littéraire du diable, mais on voit bien la part métaphysique et sa responsabilité esthétique dans le devenir de l'être :

Qu'il affirme trop fortement son existence, ou ses droits, et déjà il travaille pour l'Autre, pour Dieu, par la brèche que fait une vérité, il faut que la Vérité passe tout entière. Aussi les poètes les plus avisés, Goethe le tout premier, savent-ils retourner l'ironie de Méphistophélès contre lui-même. Il est la voix de ce qui n'existe pas. Dès lors nul besoin de croire en son existence pour le faire parler. On peut compter sur les doigts d'une main, dans la période que nous envisageons, les écrivains de quelque importance qui ont incontestablement cru au diable, alors même qu'ils lui réservent une place de choix dans leur œuvre. Pourtant un changement important s'est produit dans la conception de Satan à la fin du XVIII^e siècle. Les philosophes ont douté sans céder au vertige du doute. [...] À la fin du siècle apparaît le vertige. À y regarder de près — mais les contemporains n'en firent rien — il n'est pas tout à fait absent du *Diabole amoureux*. Il éclate dans *Vathek*, sous les dehors d'une ironie de bon ton. Le marquis de Sade, le roman noir, le *Satan* de Milton tel qu'on commence à le comprendre et à le sentir révèlent au monde étonné qu'il existe un infini dans le mal, et que la contemplation de ces abîmes ne va pas sans une certaine volupté. Un nouveau type de héros fait son apparition, qui doit son prestige à la noirceur de son âme, ou au courage avec lequel il assume sa malédiction. De près ou de loin, Satan lui sert de modèle.⁷⁴³

La conscience qui assume l'échec de son expression, l'échec de sa capacité à saisir sa propre nature et va cependant au-devant d'une activité (littéraire, technique, et même magique), voilà bientôt les fidèles sujets d'un diable triomphant à partir du deuxième effondrement téléologique, celui du

742 — MILNER, *op. cit.*, 2007, p. 885. C'est nous qui soulignons.

743 — *Ibid.*, pp. 885-886.

XVIII^e siècle que nous désigne l'âge du « Faust romantique ». Quant à l'âge du « Faust moderne », il se précipite dans l'ivresse de l'inconscience politique, usant du mythe comme d'un régime de compensation, affirmant l'expression d'une conscience populaire en déformant le processus de temporalité de la conscience. Dans les régimes totalitaires (nazi, fasciste (Italie) ou soviétique), le mode d'expression du devenir est accaparé par l'intention, la volonté idéologique, avant même que ne puisse se former les conditions de l'expression de la conscience. Dès lors, la conscience est asservie et déformée par les pré-requis idéologiques qui la dominent. À chaque apparition du diable auprès de l'être, auprès de la conscience qui veut se résoudre, auprès de l'homme, nous observons cet accroissement du mal et les métamorphoses de sa figuration — si bien que Boulgakov, par exemple, choisit de déplacer le mal, puisque le diable apparaît certes, mais afin de *résoudre* l'impuissance de la conscience et permettre la littéarité et de son personnage (le Maître) et du personnage de celui-ci (Ponce Pilate), lui-même acteur de l'histoire religieuse, c'est-à-dire de l'un des premiers recueils de formalisation de l'expression de la conscience.

C. Quelle médiation entre l'homme et le diable ? Quelques applications de la saisie de son intelligibilité

1. Diabolos, cosmos, telos et muthos

Nous avons étudié la forme du *cosmos* et ce qui le traduit dans les énoncés qui font la visibilité du monde selon la mobilité et les conditions formelles de l'être, le *muthos*. Nous avons également étudié la forme signifiante de la figure, dans le mythe, qui est le produit d'une concrétion de cette mobilité des opérations de l'esprit. Nous avons enfin établi une voie possible de définition du mal, en deux temps : non pas substance mais système produit/production structurel d'une part, et perte de l'adéquation entre la volonté, la nature et l'intelligence de l'être par l'obstination malgré la perte d'adéquation, donc perte d'efficacité et de valence des formes symboliques d'autre part. Le mal résulterait d'une opiniâtreté mais aussi de la férocité d'une action dont l'ambition démesurée peut même aller jusqu'au fait de lui donner corps.

a. Transcendance et monstrueux

L'expression pathétique (du *pathos*) du poids de l'Être sur la conscience de l'être (la transcendance) ne semble se manifester dans l'édifice chrétien qu'à partir du texte de John Milton. Simultanément à l'essor de la littérature issue de la démonologie en France, la littérature française proprement dite se tient généralement hors du « merveilleux chrétien », selon le mot de Max Milner. En Allemagne et en Angleterre, la littérarité de Faust essaime au contraire depuis la fin du XVI^e siècle et active les éléments merveilleux du christianisme en se fondant sur les querelles scolastiques et le socle continental de l'épopée italienne de Dante. Milton écrit ses *Paradis perdus* au XVII^e siècle et, parmi d'autres, le texte de Matthew Gregory Lewis donne au diable d'Ambrosio le rôle d'un antagonisme néogothique dont toute la démonstration participe à un déplacement esthétique fondamental pour les prérogatives du *télos* moderne. La tension entre les deux extrêmes esthétiques, le beau et l'horrible, trouve un usage fort proche de celui que l'apôtre Paul établit déjà pour le diable, et cependant tourné vers l'exaltation de l'un par l'autre, selon le modèle déjà étudié du principe d'ambivalence : l'expérience de la conscience permet de s'éprouver elle-même tout au long des axes de la structure en chiasme. La vertu du *télos* ne s'incarne plus dans le choix par l'exclusion mais dans l'accumulation des motifs et des significations, sur un mode agonal :

La nouvelle sensibilité avait commencé à se préciser dans des compositions comme l'*Ode to Fear* de Collins et de *Castle of Otranto* écrit par Warpole comme le passe-temps d'un amateur du Moyen Âge. Cette sensibilité avait cherché à approfondir ses sources propres dans des essais comme celui de J. et A. L. Aikin, *On the Pleasure derived from Objects of Terror* et *Enquiry into those kinds of Distress with excite agreeable sensations* (in *Miscellaneous Pieces in prose*, Londres, 1773), du *Montmorenci* ; il avait reçu l'approbation de Gœthe qui affirmait : « *Das beste des Menschen liegt im Schauern* » [« *Le meilleur de l'homme est dans le frisson de l'horreur* »]. La découverte de l'horreur comme source de plaisir et de beauté finit par influencer le concept même de la beauté : l'horrible, de catégorie du beau qu'il était, finit par en devenir un des éléments constitutifs : du bellement horrible on passa, par degrés insensibles, à l'horriblement beau. On ne peut certes pas considérer la découverte de la beauté de l'horreur comme propre au XVIII^e siècle, bien que ce ne fût qu'alors qu'on en prit pleinement conscience.⁷⁴⁴

Qu'il s'agisse du « frisson de l'horreur » ou de l'« effroi » évoqué par Blumenberg, il nous semble pertinent de voir non seulement une fascination de l'être pour ce qui déborde ses propres limites, mais aussi, un attachement certain pour ce qui brutalise et dépasse les capacités d'expression de la conscience. L'horrible et, *a fortiori*, l'horriblement beau, poussent la structure signifiante et symbolique du langage à son point de crise : reposant sur des archétypes inusités, son expression est le champ d'une nouvelle syntaxe, de nouveaux enjeux dans le livre de la nature. L'horrible brutalise les modèles traditionnels et déplace nécessairement la fonction du langage, prenant à contre-pied les habitudes de toute réception et de toute lisibilité du monde. La transcendance pourrait bien se trouver dans le débordement des facultés ordinaires de l'expression de la conscience. L'horreur du romantisme anglo-allemand permettrait une réactivation des motifs de la transcendance à partir d'un savant syncrétisme des motifs du merveilleux chrétien, donnant à la littérature toute amplitude pour actualiser le rapport de l'être aux capacités de sa puissance, aux conditions de sa conscience et, surtout, à la réalisation des paramètres de sa nature. En somme, plus loin encore que nos conclusions sur le caractère formel du mal comme structure, la dialectique littéraire sur la nature du mal donne à l'intellect l'occasion d'étudier les conditions de sa formation et de son rôle dans la métaphysique de l'Être, c'est-à-dire un nouveau *muthos* permettant de fixer une nouvelle perspective noétique.

744 — PRAZ, *op. cit.*, 1977, p. 45.

La pulvérisation des usages du langage, la déformation de ses traditions touche quelque part au déplacement esthétique, métaphysique, voire même à l'altération du régime européen de la raison religieuse — et l'on peut référer, à ce titre, à ce que Cassirer dit de la relation entre langage et monde des objets. En tant qu'il est le mode de l'activité de la conscience, déploiement du devenir, le langage est en première ligne et doit s'adapter à toute perturbation, et muter à partir de la logique appropriation-variations que nous avons déjà associée à la logique de la *poétisation*. Le langage transforme le « phénoménal » de l'activité de l'esprit en intuition de l'« être », il se fait le moyen de l'étude de l'« être » à partir du donné ; mais simultanément, le langage est l'espace dans lequel les modèles s'affirment, croissent ou se dégradent — qu'il s'agisse de l'art, comme avec Hésiode et Homère, ou de la philosophie, comme avec Platon et Aristote. Le langage serait la dynamique du *télos*, à la fois son produit et sa production, et justifie les formes qu'il prend par les conditions formelles qui sont les siennes. Autrement dit, le langage est tout à la fois la représentation — le mode de médiation —, la condition formelle — la logique structurelle interne — la condition matérielle — et le mode de visibilité de l'être. Il faut attendre le XIX^e siècle pour que la littérature française s'empare d'un support propice à l'expression du *pathos*, c'est-à-dire à la transcendance :

Cette figure de Satan, qui acquiert, à la fin du XVIII^e siècle, un prestige littéraire presque inquiétant, il est un domaine où elle n'a guère cessé d'être à l'honneur : c'est celui de l'épopée à sujet chrétien. L'histoire de la poésie épique en France aux XVII^e et XVIII^e siècles n'a jamais été entreprise systématiquement. Il semble que les érudits les plus vaillants aient hésité à fouiller ces décombres au milieu desquels ne se dissimule sans doute aucun joyau oublié. Il faut pourtant avoir quelque idée de ce « diable toujours hurlant contre les cieux » que Boileau vouait [à] l'exécration des honnêtes gens, pour comprendre les réactions du public français devant le Satan de Milton et apprécier les chances de renouvellement que le héros révolté du *Paradis perdu* offrait à notre poésie épique. L'échec de toutes les tentatives qui se multiplièrent depuis le milieu du XVII^e siècle pour acclimater en France un merveilleux chrétien est à première vue assez surprenant.⁷⁴⁵

L'échec de l'appropriation du matériau chrétien par la littérature tiendrait, d'après Max Milner, à la position doctrinale et littéraire d'un Boileau, mais aussi à des considérations de l'ordre de l'histoire littéraire : l'exaltation du *pathos*, d'une transcendance exprimée par la littérature, venait désormais trop tard en France. La querelle qui oppose les auteurs de ces « tentatives qui se multiplièrent depuis le milieu du XVII^e siècle » à Boileau est en fait une confrontation sur le caractère cosmologique de

745 — MILNER, *op. cit.*, 2007, p. 168.

ces poèmes épiques. A-t-on ou non le droit de donner une *valence* aux démons ? La question qui devenait pertinente avec la fin des ordalies se pose à nouveau mais, cette fois, par la littérature et non plus par la théologie : comment accède-t-on à Dieu, ou à son *pathos*, la transcendance ? La littérature incarne définitivement sa fonction de *muthos*, mettant en activité les fonctions de *configuration* entre concordance et discordance, et manifestant par son acte même — disons, presque *irréfléchi* —, la vitalité du réflexe noétique de recherche de cette adéquation qui force les grandes structures au déplacement, à partir de la nécessité d'ajustement des unités combinatoires des structures plus petites, plus partielles, et cependant devenues essentielles aux mécanismes les plus complexes. La force qui était accordée aux démons dans la théologie démonologique, qu'elle fût populaire ou scientifique, n'est pas reportée en littérature comme unité homogène, mais dégradée au fil des interprétations littéraires particulières, c'est-à-dire par les particularités esthétiques propres. Ainsi, d'un mécanisme universel, le processus d'esthétisation s'est-il disséminé en une multitude de formes, toutes *valentes* en elles-mêmes, et toutes disposées à nourrir à posteriori ce dont elles étaient les caractères a priori. L'intrication et l'immédiateté potentielle du réinvestissement des appropriations et des variations rendit le matériau littéraire plus dynamique encore, la poétisation redoublant l'activité du *muthos* à partir de la double tradition, scientifique et populaire.

Seule, en effet, une esthétique séduite par les attitudes extrêmes et les sentiments paradoxaux pouvait donner à la figure de Satan toute sa sombre grandeur, à l'enfer toute sa splendeur maudite, et trouver une nouvelle source de poésie dans la défaite même et le désespoir. Rien de tel chez nos poètes du milieu du XVIII^e siècle. À la fois par conviction religieuse et par modération esthétique, ils se gardent bien de donner à leur représentation du diable quoi que ce soit de vertigineux. Jamais ils n'éprouvent pour lui la moindre sympathie, la moindre admiration, disons plus, le moindre intérêt. Ils imitent le Tasse, et servilement, mais aucun n'ose comparer Satan à l'Atlas, et son regard à une comète de malheur. Dans leur souci de ne point trop le grandir, ils font d'ailleurs plus volontiers de lui l'ennemi de l'homme que l'ennemi de Dieu.⁷⁴⁶

Autrement dit, plutôt que d'installer le diable en objet problématique de la transcendance, par le biais d'un *pathos* en conflit, le XVIII^e siècle français préfère y voir un antagonisme à l'homme. D'ailleurs, le siècle des Lumières a préféré attaquer Dieu par lui-même.

746 — *Ibid.*, p. 170.

2. Luttes éternelles et réécriture de l'histoire

Nous l'avons évoqué, le siècle des Lumières a souhaité trouver dans quelques penseurs de l'antiquité grecque une certaine affinité avec les termes de leurs propres luttes. Xénophane de Colophon en est pour deux raisons l'illustration parfaite : d'abord parce que ce philosophe et critique grec de la religion a montré que la représentation d'un dieu dépend des formes du peuple qui le projette — en somme, comme la figure cristallisant une phénoménologie de l'activité de l'esprit *en un sens donné*, ici celui de l'entité caution de l'adéquation cosmo-téléologique —, c'est-à-dire que les dieux anthropomorphes sont des créations de l'homme, tant dans le domaine figuratif et symbolique que dans l'économie des conditions formelles de l'activité de l'esprit. On imagine fort bien en quoi les philosophes du XVIII^e siècle se sont sentis concernés par cette démarche critique, projetant sur la Grèce antique leur propre adversaire monothéiste. Or, cette identification n'est peut-être pas pertinente, comme l'a montré Simon Fortier⁷⁴⁷. L'intelligibilité de la démarche de Xénophane est plutôt un argument au crédit de cette polyvalence évoquée par Elsa Bouchard, dont nous proposons de réunir la dynamique et l'*épistémè* sous le terme de « plurivalence ».

Xénophane nous permet d'approcher un caractère essentiellement original de la tradition grecque et d'observer comme la lecture philosophique moderne, tendue vers un objectif polémique ou idéologique, a éventuellement brutalisé sa lisibilité afin de la faire entrer dans une conception finie et arrêtée : celle de la lutte contre les « superstitions » et autres faiblesses de l'entendement propres à tout esprit religieux. Autrement dit, les luttes et les arguments de Xénophane de Colophon subissent une translation pure et simple hors des contextes culturels et politiques de ses énoncés, de sorte que dans cet affrontement décisif entre raison calculatrice (connaissance par la science) et raison spéculative (connaissance par la foi), il se voit conférer au XVIII^e siècle le statut de « preuve », permettant de montrer que le rationalisme passait nécessairement par une critique radicale du phénomène religieux. Dès lors, il devient pour nous le parfait exemple de la pertinence d'un structuralisme herméneutique, dont la double temporalité d'analyse et de réception nous donne à voir les processus et phénomènes intellectuels à l'œuvre en Grèce antique, tant sur le plan des formes symboliques que sur celui des conditions formelles de l'activité, initiale, de l'esprit. Autrement dit, en nous tenant à la position des formes symboliques, et à ce dont elles sont les signes dans la phénoménologie de la connaissance, nous pouvons tenter de recevoir les constructions

747 — Voir FORTIER, « Xénophane de Colophon et l'approche critique du religieux », dans *L'esprit critique dans l'Antiquité*, *op. cit.*, 2019, et particulièrement pp. 121-141.

noétiques comme les étapes d'une figuration des modes d'expression de l'esprit — qu'il s'agisse du *muthos*, du *cosmos*, d'une figure mythique en particulier, d'une mobilité « invisible » dans l'ordre des processus, ou, encore, de processus comme le principe d'ambivalence ou la poétisation.

Brandi par les Lumières comme un *Aufklärer*, sa préfiguration ou sa justification a posteriori, Xénophane est même plagié par Voltaire⁷⁴⁸. Toutefois et pour nous, qui cherchons à porter l'analyse au niveau des structures et des formes structurelles plus universalisantes, la vigueur du poète et critique semble surtout témoigner d'une tradition « agonale » du rapport au divin, plutôt que d'un esprit critique proto-humaniste. Nous ne pouvons pas ne pas penser que ce qu'il y a de commun, entre Xénophane et les Lumières, tient plus à l'ordre d'une similarité des conditions formelles de la conscience vis-à-vis de ses modes de conscientisation d'une unité de sens aussi vaste et complexe que l'est celle d'un Dieu (ou d'un panthéon), qu'à une « vérité » ou « idéologie » que le grec et les lumières auraient indifféremment partagées. L'œuvre de Xénophane témoigne pour Simon Fortier de l'usage plurivalent de la philosophie, et de la faculté à décliner les unités de sens dans la simultanéité d'usages qui servent et concourent à l'admission d'une adéquation cosmotéléologique. Xénophane ne lui semble pas tant avoir été en quête de la vérité qu'en activité dialectique et logique, et ce qu'il a de commun avec les auteurs des Lumières tiendrait peut-être plus à l'intervention dans l'ordre de la *configuration*, ou *travail des représentations*, qu'à une quelconque légitimité du mode de production de cette adéquation. Nous dirions, au plus prudent, qu'il exploitait une piste que les Lumières exploitent aussi par la suite et celles-ci, comme Napoléon ou Hitler selon Blumenberg, auraient amputé leur propre visibilité phénoménale en *préfigurant* la nécessité idéologique à l'expression de leur nature.

Selon [Versnel], les difficultés que nous avons à attribuer à Xénophane une pensée théologique cohérente pourraient venir du fait qu'il aurait adhéré à plusieurs théologies différentes en même temps. Selon Versnel, ce qui importe n'est pas de résoudre les apparentes contradictions observées dans la pensée théologique de Xénophane, mais plutôt de constater que nous n'avons aucune preuve que Xénophane lui-même ait cherché à les résoudre. Si des représentations opposées du divin peuvent coexister au sein d'une culture à la même époque, peut-être peuvent-elles coexister dans l'esprit d'un seul individu.⁷⁴⁹

748 — Là aussi, voir FORTIER, *op. cit.*, p. 125.

749 — *Ibid.*, p. 138.

Il semble vraiment que le portrait dun Xénophane *Aufklärer* soit le produit de Lumières trop promptes à trouver une caution antique à leur propre cheval de bataille, de même que l'a sans doute été le Xénophane monothéiste défendu par Clément d'Alexandrie (II-III^e siècles), Père de l'Église qui s'appuyait déjà sur le philosophe grec pour affirmer la prévalence du dieu unique sur toute autre conception panthéique. Si Xénophane a sans doute tenu de tels propos, il en a tenu d'autres dans le même temps, dont la contradiction aurait pu être dérangeante pour une réception univoque de sa pensée(structurellement plurivalente), ce que Simon Fortier, citant la thèse du *Coping with the Gods* de Versnel, appelle la « *diction agglunitative* » — que nous rapprocherions volontiers de la forme *agonale* de la pensée « archaïque et archaisante », ou des *valences* d'un même énoncé à différentes étapes des valeurs intensives de sa fonctionnalité. L'exemple de ce poète tend à montrer la dangerosité d'une approche de la Grèce antique à partir de nos propres arguments, convictions ou ambitions épistémologiques, c'est-à-dire à partir de nos structures logiques et des formes téléologiques attenantes. Il en va de même si l'on étudie le diable, ou n'importe quel objet mythique dont les dimensions noétiques pourraient paraître conflictuelles et chaotiques. Il faudrait réduire les formes à leurs significations, réduire l'amplitude esthétique aux différentes valences catégorielles et atteindre, de même qu'en mathématique, un discours déductif aux résultats tout à fait anticipables. Toute structure noétique pourrait ou peut être ainsi décomposée en parties opératoires et, par un procédé optique, soit vers l'analyse, soit vers la synthèse, le regard herméneutique peut en concevoir les conditions et les conséquences, de sorte que toute unité de sens se fait unité fixe et immobile, pour peu que leur mutabilité même soit à son tour considérée comme une valeur intensive parmi d'autres. Le spectre des déclinaisons possibles n'étant pas infini, le fonctionnement de toute structure pourrait ainsi être anticipée et déduite des conditions internes de formation et d'expression. Plus le temps de déploiement d'un phénomène est long, comme les cinq siècles de l'histoire du mythe de Faust, par exemple, plus le caractère imprévisible est dilué, épuisé par les récurrences.

2. Les limites de l'intelligible

a. *La préfiguration* ou le risque de la négation du mal

Il faudrait donc lire tout épisode structurel pour ce qu'il est, en se défendant contre ce que Blumenberg appelle la *préfiguration*, par laquelle un sujet, une structure de sens, un réseau actif de mobilisation de signification s'aveugle lui-même sur sa propre nature afin d'adhérer à un *muthos*

dont il obscurcit volontairement certaines possibilités d'anticipation, afin de ne pas être confronté à un énoncé dont il ne veut pas — transformant le sens déductif en fiction idéologique. Ainsi, nous trouverions là ce que nous envisagions qui donnait une légitimité à notre choix de nous tenir à distance des ambitions de l'herméneutique de Hans Georg Gadamer telles qu'il semble les présenter dans son ouvrage de 1960. En effet, Gadamer nous paraît assez bien poser, se distinguant vis-à-vis des prescriptions de Heidegger, la définition de ce que serait une « attente » herméneutique vis-à-vis d'un texte :

Une conscience formée à l'école de l'herméneutique doit donc être ouverte dès l'abord à l'altérité du texte. Mais une telle réceptivité ne présuppose ni une « neutralité » quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même, mais inclut une *appropriation* qui fasse ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels. Il s'agit de se rendre compte de ses propres préventions, afin que le texte lui-même se présente dans sa propre altérité et acquière ainsi la possibilité de mettre en jeu sa vérité quant au fond, face aux préconceptions du lecteur.⁷⁵⁰

Une herméneutique du mythe se défendrait de toute dilution analytique par les préconceptions du lecteur pour peu qu'elle parte de la logique d'une philosophie des formes symboliques, diluant les risques propres au caractère particulier du geste critique dans l'analogie-opposition avec les structures voisines. Plutôt que de revendiquer une « neutralité » vis-à-vis du texte, la recherche d'une extériorité vis-à-vis des objets manipulés pourrait bien constituer une solution au problème contre lequel Gadamer écrit ces prescriptions. L'altérité du texte ne serait plus opposée à la vérité d'un énoncé, mais elle deviendrait l'une des manifestations de la multiplicité des voies possibles de l'unité d'un phénomène, structurellement homogène, mais hétérogène pour ce qui concerne sa dimension phénoménologique.

Le temps long des matériaux à l'étude nous menace aussi par la grande quantité des pistes qu'il permet : par exemple André Dabezies, dans son dernier catalogue, finit-il par présenter la littéarité du mythe de Faust toute entière ramassée à l'aune de la cristallisation particulière du poète allemand Goethe. On peut identifier dans ce geste une *préfiguration* critique, au sens où se trouve éliminé tout texte trop éloigné d'une souche devenue canonique, comme si Goethe avait, en somme, fondé un « texte rituel » du mythe de Faust. Si nous avons accepté cela sur un plan herméneutique, alors nous aurions obscurci volontairement tout un pan de potentielles significations, de *valences* possibles contenues pourtant dans le double substrat original du mythe de Faust, avec Marlowe et

750 — GADAMER, *op. cit.*, 1976, p. 107.

le *Volksbuch*. Dès lors, même une démarche aussi rigoureuse que celle d'André Dabiez menace de trébucher sur la tentation idéologique, et il s'agit de s'en prémunir, si l'on veut conduire un structuralisme herméneutique qui soit applicable à tout phénomène de l'activité de l'esprit, de la religion à la politique, en passant par l'art, le langage et en aboutissant, finalement, sur la définition (ou *description*) de l'homme. Il faut donc, comme nous y invite parmi d'autres Lucien Jerphagnon, adopter une attitude critique radicale vis-à-vis des commentateurs dont les avis, du fait de la longue histoire herméneutique de ces textes, tendent à supplanter la réception originale et première du texte. Dès lors, la méthode revendiquée par Jerphagnon tend à souligner le caractère impératif de cette rigueur méthodologique : pratiquer à *partir des éléments textuels* un structuralisme herméneutique critique — et mesuré — en comparant entre elles, dans la mesure de la nécessité, les formes symboliques originaires manifestées par les différentes traditions exégétiques et qui, se recoupant entre elles, permettraient de dégager un noyau de sens non loin de la raison téléologique première — rendant par là même déductibles les conditions formelles du *cosmos* attendant.

La tentation de donner une primauté absolue aux traditions, aux commentaires, et spécialement aux relectures contemporaines du texte, par des gens dont les vues nous plaisent, et ainsi de se donner chacun à soi-même une fête intellectuelle, qui consiste à « avoir compris que... ». Mais il suffit de rapprocher entre eux tous ces gens qui « ont enfin compris » pour s'apercevoir qu'ils ont compris des choses souvent très différentes et pas toujours conciliables, ou tout simplement qu'ils n'ont rien compris du tout. Du coup on a envie de revenir à la nouvelle tentation, celle du « texte pur ». Mais comme on s'aperçoit alors que c'est assez décevant et que l'on va à l'encontre de ce qu'ont pensé des gens plus proches que nous ne le sommes de la « mentalité de Platon », on a envie de revenir aux commentaires... *Da capo*. Si bien que la position la plus sage consiste à tenir compte de tout ce dont nous disposons, en exerçant au maximum notre critique.⁷⁵¹

La leçon qui fait comme un préambule à ce livre, vaste commentaire pratiquement linéaire du *Parménide* de Platon (objet par excellence qui commande à la vigilance exégétique), appelle donc à un usage conjoint de l'esprit critique et de la prudence, qui se retrouvent dans une pratique structuraliste de l'herméneutique⁷⁵². Prudence qui s'exerce, par exemple, en concevant que la pensée grecque est « *agonale* » en tant qu'elle respecte une économie cosmo-téléologique spécifique (qu'il convient de décrypter en amont de toute analyse d'une structure particulière) plutôt

751 — JERPHAGNON, *op. cit.*, 2014, pp. 24-25.

752 — Appel que l'on trouve en des termes quasi-identiques en préambule de LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1996.

que conflictuelle (plus représentative de notre propre économie cosmo-téléologique, même s'il faudrait encore, sur ce point, nuancer le propos) ; que la rencontre de ses idées se fait par stratification directe sous le mode de ce que nous avons appelé la *poétisation* (par la double opération appropriation-variation) plutôt que sous le régime d'une vérité que l'on trouverait par l'élimination. Prudence, également, lorsqu'il s'agit d'envisager le rapport grec au divin comme parfaitement étranger aux configurations des structures signifiantes qui valent aujourd'hui, ou qui ont valu au XVII^e siècle, malgré les influences directes de notre connaissance de la pensée grecque sur la constitution de notre rapport au divin. Le fait même de schématiser le principe divin sur un mode structuraliste donnerait à voir sa fonction dans l'économie de l'hyperstructure — comme caution de l'adéquation cosmo-téléologique, par exemple, que ce soit avec le Zeus gardien de la Moïra ou avec le Dieu chrétien garant de l'issue eschatologique du monde. La remarque de Jerphagnon nous incline à penser que nous ne pouvons guère connaître l'esprit grec autrement que par analogie et tâtonnement : dès lors, il semble imprudent de se précipiter dans des conclusions dans et par lesquelles l'esprit moderne serait trop marquant.

Ainsi et seulement ainsi éviterions-nous autant que possible d'analyser les réseaux signifiants des époques antérieures à partir des conditions téléologiques et cosmologiques de notre époque, brutalisant la réalité qui pouvait être la leur, et donnant au « monde » qu'on leur suppose une forme qui ressemble par trop à notre modélisation du réel. Peut-être est-ce d'ailleurs là le sens de la vigilance pour toute recherche en histoire des idées. On voit bien comment de telles interprétations peuvent rejoindre les réflexions de Blumenberg sur la préfiguration, lorsque le mythe précède la conscience et lui dicte ses modes d'expression. En effet, dans l'ouvrage éponyme, Blumenberg réfléchit sur un phénomène de corruption des modes et structures de pensée d'une époque (il travaille à partir du nazisme), par et en fonction des réseaux signifiants primordiaux qui ont *préfiguré* la constitution des structures de sens à partir desquelles les penseurs de cette époque envisagent leur quotidien, leur avenir, et à partir desquelles ils *réinterprètent* le chemin historique immédiat qui les a conduits jusqu'au point qui est le leur. Il y a donc dans ce réflexe interprétatif, à partir d'un choix déterminé au sein de la plurivocité du mythe, une *volonté* qui prévaut voire écrase la *configuration* ou le *travail des représentations*, volonté que nous associons à la narrativité du processus de l'accumulation des événements à mesure que s'exerce la temporalité ou, pour ne nommer ce processus qu'en un mot, l'histoire. La préfiguration suppose que cette mise en narration (*muthos*) des actes et des autres phénomènes qui mettent en acte l'activité de l'esprit soit dès le départ influencée par la *volonté* du sujet concerné, c'est-à-dire que le sujet nie la dimension prédicative de son être, et obscurcit le champ structurel de sa propre organisation interne. Les

événements ne sont plus considérés comme les éléments d'une stratification mais bien comme les arguments d'une préfiguration servant un dessein ; dessein qui n'est plus historique mais devient idéologique. Cette idéologie peut prendre la forme du « destin », d'un « oracle », d'une promesse (eschatologique, par exemple), mais toujours elle écrase le caractère structurel, ou causal, pour lui substituer un mode historique qui nie à la fois l'autonomie de la liberté du sujet et sa capacité à la recherche de la « volonté bonne » kantienne — le souverain bien ne consiste pas dans l'intention, mais dans la capacité à ajuster les modes de l'agir aux principes, règles et conditions formelles de l'économie interne du sujet. Nous y revenons avec quelques exemples de mythes contemporains dans la conclusion, mais c'est là toute la question du *muthos* de l'existentialisme. Alors l'histoire des idées, comme la philosophie de l'histoire, s'efface à la faveur de la préfiguration idéologique. En somme, le mythe, expression de la première fixation de l'activité symbolique de la conscience, est rendu prévalent dans l'histoire et précède les possibilités autres de la conscience — autres que celles qui auront été *décidées*. Pour l'écrire encore autrement : la mutabilité du *muthos*, seul capable d'ajuster perpétuellement le *cosmos* au *télos*, qui sont des éléments formels de l'activité de l'esprit, est niée à la faveur du mythe, forme fixe et inerte, mue délaissée par la mythodynamie qui continue, elle, d'être production et produit de la *configuration* d'une économie interne à l'être, entre « Moi » sujet et « Moi prédicat », s'expérimentant et se faisant dans et par la manipulation, dans le langage, des formes symboliques. La *préfiguration* ou *automythisation* manifeste sans doute un déséquilibre ontologique défavorable à tout ce qui ne sert pas son sens, sens (ou *télos*) préfiguré par la volonté. À partir de Mediavilla, on observe ici un lien avec une *raison du mal*. La volonté seule se fait sens de l'être et assure les qualités du devenir — politiquement, à l'état de Nation.

La préfiguration est donc la figure d'une rhétorique indifférente quant au langage. Elle rassure quant à la motivation, protège contre les allégations en rendant indisponible ce dont il fallait décider. Elle fait écran au regard étranger qui cherche sans fin d'autres « raisons qui se trouvent derrière » la motivation. Le traitement historique — ou se pensant comme historique ou ambitionnant d'être historique — entre dans la zone de ce qui est incontestable : qui la met en question ne voit pas à quoi elle se réfère.⁷⁵³

Le sens du *télos*, la fonction du langage, est réduite à la seule valeur de la vérification du mythe *préfiguré* dans l'histoire. L'enquête sur la nature est évacuée, la lisibilité du monde n'est plus pertinente : seule compte désormais la vérification de la force prophétique du mythe activé, par la motivation. On observe là un autre retour de la transcendance et de l'exaltation de ce qui retire toute

753 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2016, pp. 13-14.

valence au libre-arbitre et le disqualifie : ce n'est plus ni la providence ni le progrès qui gouverneraient l'histoire, mais l'histoire elle-même qui se gouvernerait par son incarnation en une figure particulière. Dès lors, le mal et le diable ne sont plus des ennemis de l'histoire, mais des particularités du caractère opératoire de la faculté de l'esprit à ordonner la succession des événements selon un classement qualitatif entre adéquation et épuisement de l'adéquation des motifs cosmo-téléologiques.

Dans les pages qui suivent, Blumenberg saisit de nombreux exemples tirés de l'histoire de la Seconde Guerre mondiale, et même certains de la guerre froide, autour de l'activité de Hitler ou de Staline, notamment en Allemagne, comme autant de tentatives d'une *répétition* de l'histoire (répétition d'une certaine partie des XVII^e et XVIII^e siècles, notamment). Dès lors, le sens de l'histoire se confond pratiquement avec le sens du sacré et le *télos* est mis au service de l'exécution de l'histoire *telle qu'elle doit se répéter*. Il ne serait pas là non plus question pour nous d'une sécularisation, mais simplement d'un *autre usage* des formes plurivalentes qui travaillent les structures de représentation. Considérer qu'un discours laudatif sur Napoléon, Hitler ou Staline consisterait en des articles de propagande, ou déclarer que l'Église a plongé l'Europe dans un millénaire de ténèbres, reviendrait à percevoir l'économie cosmo-téléologique de ces périodes à partir de celle qui prévaut pour nous — et nous sombrerions alors dans le travers de l'idéologie, ou de la préfiguration⁷⁵⁴. Nous pourrions penser au risque perpétuel d'un rapport superstitieux à l'histoire, mais il se pourrait aussi que le mécanisme de spiritualisation de l'histoire soit en fait un réflexe de l'activité de l'esprit, plus mécanique que toute forme d'activité magique :

Seul Hitler a sans doute cru aux identifications qu'il cherchait. Parmi les nombreux individus qui, autour de lui, pratiquaient la mythisation, il est le seul qui céda à la contrainte archaïque de la répétition pour autant que le signe ne lui fût pas défavorable. Cela ne servit pas le réalisme. Lorsqu'en 1941 ses armées restèrent bloquées devant Moscou à cause de l'hiver tôt arrivé, il se réclama, à l'encontre des parallèles évidents et murmurés partout, du mot qui dit que l'histoire ne se répète pas. Mais lorsque le président Roosevelt mourut de façon inopinée à la toute fin de la guerre de 1945, il s'abandonna à la croyance selon laquelle le parallèle avec la mort de la tsarine Élisabeth, en 1762, qui empêcha la défaite de la Prusse durant la guerre de Sept Ans, accréditait l'idée d'une répétition de l'histoire : « Nous avons là le grand miracle que je n'ai cessé de prédire. »

754 — Et l'on songe ici aux prescriptions de l'ethnologie de Lévi-Strauss qui refuse toute hiérarchie entre les systèmes culturelles. En somme, nous pourrions écrire que toute culture s'inscrit dans une économie cosmo-téléologique propre et en assure l'équilibre et l'adéquation à partir des systèmes de valeurs qui donnent sens aux modes de veille contre « l'effroi » des populations constitutives de ces cultures. La mythodynamie du principe démoniaque ayant, pour la société chrétienne occidentale, eut à ce titre un rôle prépondérant.

« Répétition de l'histoire » ne voulait plus dire désormais qu'elle serait répétée, mais qu'elle se répéterait.⁷⁵⁵

La propension à considérer l'histoire comme l'espace de réalisation de l'histoire est une démarche assumée par le régime nazi. En somme, toute lecture risque toujours de se faire à partir de son propre ancrage dans l'histoire en général et dans l'histoire des idées en particulier. L'erreur méthodologique ne tient pas tant à la projection de valeurs et de structures internes sur un objet qui en était *a priori* dépourvu, mais bien à la prétention de percevoir une structure signifiante selon le mode téléologique qui est celui du lecteur — risque dont nous n'avons jamais cessé de nous défier tout au long de ce travail. N'ayant pas débarrassé les formes de l'expression de la conscience du besoin de la transcendance dans un geste appelé par un philosophe tel que Nietzsche, Hitler a précipité toute une nation, et tout un continent, dans une forme agressive et dévorante, inconsciente et systématique, dans l'activité technique d'une volonté qui *accomplit le sens de l'histoire* : le fascisme. Outre le lien fondamental à une résurgence de la transcendance, le fascisme se caractérise par bien d'autres aspects sur les plans politiques, esthétiques et militaires. Peut-être est-ce là un autre aspect de la querelle de la sécularisation : le point culminant du sens historique de la raison religieuse aurait été atteint dans les institutions ecclésiastiques et il ne faut plus guère chercher d'autres formes de la transcendance. Il faut *ré-accomplir* le « ce qui a été perdu » de l'histoire — et l'on songe au « ce qu'il reste » de Proclus. De même que le mal pourrait ne pas être saisissable pour son « en soi » ou sa substance, peut-être la sécularisation, en temps qu'elle est un « transfert » structurel des modes de garantie de l'adéquation cosmo-téléologique, ne peut voir sa querelle résolue sans en appeler à la voie tracée par Maïmon, c'est-à-dire dans ce que nous identifions sous les prémices d'un régime structuraliste. Mal et sécularisation ne pourraient bien n'être que les noms de processus, non de vérités ou de substances.

b. Inconnu et mal, dépassement et refus du dépassement

La conscience d'une histoire qui se répète ne peut prendre pied que dans une connaissance de l'histoire qui préexiste à la conscience. Ce n'est pas tant l'histoire qui se répète que le regard posé sur l'histoire qui constitue automatiquement des rapprochements et analogies entre l'histoire passée et l'histoire se faisant. Dès lors, le mal pourrait d'un tel point de vue incarner le dépassement du connu, ou du semblable, en ce qu'il ne permet pas d'anticiper sur l'ajustement entre visée et

755 — *Ibid.*, pp. 28-29.

nature. Par la crainte d'un devenir aux conditions insaisissables, il est assigné à ce qui est déjà connu, et aux possibilités dont la conscience possède déjà une maîtrise, permettant d'affirmer sur le présent et l'avenir proche (rappelons que le monothéisme a concentré le sens de l'histoire dans l'avenir seul) une maîtrise qui, sans un tel processus, serait absolument impossible. Dès lors, le sens de l'histoire n'est qu'un moyen pour la conscience de s'affirmer en s'affermissant, renvoyant le processus de balancier du principe d'ambivalence, cette fois entre liberté du présent et angoisse de l'avenir, dissolvant toutes les formes de l'effroi dans la prévalence du présent. Le devenir — inféodé au devenu — donne à l'histoire une fonction cosmologique : le « monde » est l'accomplissement du *cosmos* comme arrière-fond historique. En cherchant à évacuer la transcendance par ce biais, l'être opère en fait une substitution, ajoutant un « dissimulé » entre le « donné » et l'« être » dont il maîtrise absolument toute possibilité de révélation. Le mode structurellement apocalyptique de l'histoire s'inverse et focalise la balance téléologique sur le processus d'actualisation dans le présent comme immédiateté.

Autre démarche peut-être plus radicale, mais qui recycle à son compte le caractère de la transcendance, l'usage antagoniste d'une « beauté du mal », et l'on pense naturellement à l'intervention décisive de Baudelaire. Avec ses *Fleurs du Mal*, le poète exalte le caractère « horriblement beau » de la nature humaine, non pas prise au sens de sa condition politique ou mythique, mais au sens moral et individuel. Et chez Baudelaire nous distinguons deux activités ou phénomènes poétiques, dans le sillage des analyses de Mario Praz : celui des contemporains de Baudelaire, et celui que l'histoire littéraire rencontre et pratique à chaque lecture, commentaire ou critique postérieur du phénomène baudelairien, devenu un rouage de l'histoire littéraire. Le Baudelaire de ses contemporains œuvre ainsi qu'un artisan nouveau, renchérissant sur la démarche du fabricant de cuillère de Nicolas de Cues : Baudelaire projette l'esthétique d'un *ars perfectoria*, délaissant toute imitation, et son usage du langage est celui d'une exploration des potentialités découvertes par l'association des archétypes esthétiques traditionnels sur les contre-modèles téléologiques traditionnels. Le Baudelaire de ses contemporains puise dans le « ce qu'il reste » proclusien, dans les contre-champs, les ombres portées et les creux de la lisibilité contemporaine du monde pour y faire apparaître de nouveaux édifices, des formes surprenantes et participer à l'esthétique de l'actualisation d'un déplacement de l'interprétation de la visibilité du monde sous un régime symbolique universalisable. Victor Hugo exprimera le dépassement auquel procède la poésie baudelairienne, dans une lettre dont nous avons déjà cité les lignes telles que Mario Praz les rapporte :

« Vous dotez le ciel de l'art d'on ne sait quel rayon macabre. Vous créez un frisson nouveau », écrit Victor Hugo à Baudelaire. Aujourd'hui on a tendance à isoler ce qu'il y a de plus sain et universel dans la poésie de Baudelaire, on oublie volontiers les « femmes damnées » pour les « petites vieilles », la Vénus noire pour la « servante au grand cœur » ; et ce dandy aux manières d'ecclésiastique sentant le soufre plutôt que l'encens que Baudelaire s'efforçait de paraître est en voie d'être canonisé pour de bon comme un saint. Mais le « frisson nouveau » que les contemporains sentirent en lui ne doit pas être recherché dans les poésies que nous aimons le plus aujourd'hui ; le Baudelaire de son époque fut le Baudelaire satanique, qui réunissait en un bouquet choisi les orchidées les plus étranges, les aroïdées les plus monstrueuses de la sauvage flore tropicale du romantisme français. Celui que les contemporains connurent fut le poète qui était allé chercher son inspiration — ce sont les termes de Sainte-Beuve — « à l'extrémité du Kamtchatka littéraire » pour construire son kiosque étrange, la « Folie Baudelaire ». Baudelaire lui-même dira qu'il s'est choisi une province inexplorée, qu'il a voulu « extraire la beauté du mal »⁷⁵⁶

La coïncidence entre l'activité d'exploration radicale d'un Baudelaire tendu vers l'extérieur du monde civilisé (que nous évoque l'image empruntée à Sainte-Beuve), au-delà même de cet Extrême-Orient qui polarisait à la fois toute l'étrangeté et tous les mystères que pouvaient exprimer ce XIX^e siècle fasciné par l'inconnu, et la saturation de ses évocations sataniques sert évidemment notre conception du rôle de la littéarité du diable dans l'activité téléologique de l'histoire. Le diable signifie ce dépassement vers le hors-monde (ou le hors-lisible du monde), bouleversant les modes de fixation, de représentation et même de compréhension de la structure de l'«être» des choses. Qu'il s'agisse d'un « être » que seule révèle l'activité du mythe (activité de la conscience), celle de la magie (activité du seul langage), de l'esthétique (activité de l'imagination) ou encore de la science (la pensée organisée en concepts opératoires déductifs), ou qu'il s'agisse d'une spiritualisation du processus pathétique de l'être dans le monde, le diable déplace les conditions de formation téléologique de cette compréhension — ce que Blumenberg rassemble sous la métaphore d'un *livre de la nature*.

Ainsi, et du point de vue de l'activité du *muthos*, ou dans les formes du devenir, aller au bout de sa nature ne saurait constituer une faute, mais l'assomption des possibilités de son devenir. Le mythe serait donc la trace figée, l'édifice de la fixation antérieure des systèmes de représentation de la conscience, et la littérature constitue l'expression de sa mobilité, c'est-à-dire de l'être *en devenir* et du travail d'actualisation et de mobilisation des conditions formelles des hyperstructures dans et

⁷⁵⁶ — PRAZ, *op. cit.*, 1977, p. 142.

par lesquelles se meut l'esprit. Plusieurs grands archétypes mythiques marquent la forme de la pensée occidentale dès les premiers moments de la modernité. Kierkegaard attribue des *figures* qui polarisent les attributs et la *valence* herméneutique des trois libidos augustinienne : Don Juan pour la *libido sentiendi*, Faust pour la *libido dominandi* et Ahasvérus, ou le Juif errant, pour la *libido sciendi*. Les trois figures sont des captations du *devenir* métaphysique de l'être à partir du corpus du merveilleux chrétien et inscrivent la conscience dans la dialectique du temps par des fins, des accomplissements, bien distincts :

Faust, Don Juan et Don Quichotte sont les trois figures légendaires qui définissent l'esprit de la mythologie européenne, telle qu'elle s'est développée en retrait de la religion institutionnelle et visible, et contre celle-ci. Kierkegaard remplace dans cette trinité le héros espagnol par le Juif errant. Le sens du mythe fondamental n'en est pas altéré : il s'agit toujours de la même inspiration paradoxale dans laquelle le triomphe et l'échec sont inséparables et s'évoquent mutuellement par une sorte de tragique nécessité. Tant que l'on s'en tient à cet ordre, la recherche du sens ne fait émerger aucune note originale propre à la mythologie européenne. Les récits de destins sont transculturels et se réduisent tous à des contes d'impossibilité. La vision est banale, redondante, tautologique : un récit ne raconte jamais qu'un destin. Aussi bien notre trinité n'est-elle pas dogmatique. Des centaines de triades romanesques pourraient lui être substituées, voire des ensembles plus étendus qui pourraient aboutir à une série de panthéons répétitifs. Ils auraient tous en commun la note de non-résolution. Celle-ci est essentielle parce qu'elle ouvre un monde non définissable de probabilités à la suite d'une conclusion proférée sur le ton de la certitude. Seul tend vers la mythification le texte qui engendre l'incertitude à partir de la certitude.⁷⁵⁷

L'évocation de ces trois figures, ainsi que celle du travail de Kierkegaard sur de tels systèmes de structures de représentation, n'a pas pour autre objet que de montrer que les opérations herméneutiques que nous menons sur la figure du diable pourraient tout à fait s'appliquer à d'autres figures, selon d'autres traditions qui, toutes, ont concouru pour partie ou pour totalité à la forme actuelle de l'économie cosmo-téléologique qui est la nôtre. Il nous faut même envisager qu'il n'y a pas, aujourd'hui, *une* économie cosmo-téléologique mais plusieurs, concomitantes, s'adjoignant les unes aux autres, mélangeant leurs structures signifiantes, s'affrontant ou se synthétisant parfois entre elles, comme différents mouvements internes au christianisme primitif ont pu se fondre ou se concrétionner dans des doctrines par la suite passées dans l'orthodoxie, au moins en partie. Nous n'avons pas cessé de prendre des supports qui soient à la fois confluents et d'origines multiples à ce

757 — THINÈS, *Le Mythe de Faust et la dialectique du temps*, Paris, L'Âge d'Homme, 1989, p. 9.

titre, en plus de l'intérêt structuraliste qui nous menait à puiser dans des matérialisations d'apparence très distinctes dont les conditions formelles se recoupaient au moins sur l'économie de leurs nécessités symboliques — ou cosmo-téléologiques. Nous avons constaté dans les comparaisons menées par Cassirer entre l'héraclitisme et le bouddhisme que les grands systèmes de représentation de la raison religieuse semblent plus des configurations fondamentales des paradigmes qui soutiennent les réseaux de signification que des formes originales ou absolument singulières du rapport au divin. Le rapport au divin pouvant même s'entendre à son tour comme une relation à la garantie de l'adéquation, et le rapport à l'inadéquation comme l'économie d'une raison du mal. Les préoccupations et les modes de résolution des différentes structures qui traversent l'histoire des hommes connaissent de grandes similarités pour peu que l'on en cherche les dénominateurs communs et les principes qui fondent leurs nécessités. En d'autres termes, les approches du « donné » (le « donné » comme mode de lisibilité du surgissement de l'activité de l'être, comme « codage », quelque paradigme qu'il suive : scientifique, religieux, etc.) traduisent certes un « monde » très différent, mais il se pourrait bien que les éléments du *cosmos* soient très semblables. Si l'on suivait les catégories kantienne jusqu'au bout, nous pourrions supposer, au fond, que le *cosmos* pourrait bien être réductible aux formes de la conscience. Le *cosmos* serait constitué des éléments fondamentaux de la plurivalence de l'activité de la conscience de l'être. Dès lors, la modélisation du *cosmos* paraît inépuisable puisqu'elle ne peut se résoudre qu'en tant que moyen d'exploration des conditions et des champs de la conscience de l'être. Autrement dit, tout ce qui est su permet d'envisager ce qui, plus loin, plus obscurément, ne l'est pas encore et peut se prêter désormais à l'intelligibilité.

Qu'il s'agisse par exemple du Juif errant, à qui tout espoir est retiré puisqu'il ne connaît point de devenir dans la trame de l'eschatologie chrétienne⁷⁵⁸, ou de Don Quichotte, les deux modèles se rejoignent sur la question du concept de réalité : comment expérimenter la réalité si l'espace de réalisation du sens de cette réalité est soustrait à l'être ? De quel monde avoir conscience si les conditions du monde sont dissoutes ? C'est bien en ce sens que le doute joue le rôle d'une charnière téléologique dans l'histoire des idées : en tant qu'il *révèle*, en tant qu'il active, la dynamique épistémologique du monde et se repousse perpétuellement sur la longue route des opérations de lisibilité du monde. Ce monde qui, jusqu'alors — quelle que soit la temporalité de cet « alors » —, connaissait une homogénéité stable et fonctionnelle, et dont le lien téléologique avec le *cosmos* ne souffrait pas même une interrogation :

758 — Le juif errant ayant refusé de donner de l'eau au Christ lors de la Passion, est condamné à ne pouvoir mourir. Il est donc soustrait au salut et privé de fin.

Le roman moderne serait indissociable d'un certain décalage, de la perte d'une vérité dogmatiquement assurée, ou dans les termes hégéliens de Lukács, de la perte d'une coïncidence entre l'individu et la substance éthique, entre les exigences de l'âme et les actes : expression d'un monde du doute, de l'écart entre l'individu et un univers moralement et religieusement unifié. Le représentant par excellence du roman moderne, chez Lukács est déjà... Cervantès. Le temps où vécut Cervantès, écrit Lukács, était celui « de la plus grande confusion des valeurs à l'intérieur d'un système axiologique encore subsistant ». Dans cette époque de transition, de transformation et de confusion, la fidélité à certaines valeurs traditionnelles, illustrées et véhiculées notamment par les romans de chevalerie dont Don Quichotte se repaît, ne peut plus donner lieu à l'héroïsme, mais à la folie. Ce décalage, cette « inadéquation », produit chez Cervantès un mélange de sublime et de grotesque que Lukács estime sans équivalent avant ni après lui [...] : l'héroïsme le plus pur doit virer au grotesque, la foi la plus ferme doit se muer en folie. La parodie du roman de chevalerie, l'humour, se teintent alors d'une certaine mélancolie. La sympathie du lecteur pour Quichotte rend le rire amer, parce qu'on ne peut manquer de voir dans son aventure grotesque, note Lukács, « le premier grand combat de l'intériorité contre la bassesse prosaïque de la vie extérieure ».⁷⁵⁹

Don Quichotte, figuration de l'être égaré dans les compilations d'une littérature médiévale devenue dépassée, incarne l'esprit rationnel qui se perd dans la fascination pour un monde de la révélation du sens. Être perdu dans les vestiges d'un « donné » merveilleux, que le monde contemporain a rejeté hors de tout usage et hors de toute pertinence pour le grand livre de la nature. L'adéquation à un trop vieux *télos* dégrade désormais les valeurs qui sont les siennes et les tourne en dérision. Ainsi Jean-Claude Monod écrit-il que son héroïsme devient grotesque et sa piété, folie. Les performances et l'efficacité des systèmes signifiants qui permettaient jusque-là d'accéder à la compréhension du monde sont désormais en *décalage* et en inadéquation. Don Quichotte, qui extraie les récits de la littérature pour les injecter dans le « monde », figure noyée dans une expression obsolète du devenir, s'égare dans les formes d'une conscience qui ne connaît plus la moindre valence. La pluralité des récits qui émaillent son expérience du monde, qui est une exploration désuète, nuit à l'homogénéité de la structure signifiante du mythe et pulvérise toute capacité à la lisibilité du monde. Le mythe prend de l'âge et cet âge fixe les aspects de son immobilité, de son manque de souplesse, de son incapacité à la rénovation, à l'impuissance critique : le mythe de Don Quichotte pourrait représenter la fracture décisive et irréparable entre les temps. Même les récits figés n'y peuvent plus rien et le rapport à la conscience est définitivement déformé.

759 — MONOD, « Préface » à Hans Blumenberg, *op. cit.*, 2012, pp. 20-21.

3. Une voie par-delà le visible

Mais ces récits, écrit Georges Thinès, ne sont jamais que les récits d'un destin, de la ligne, droite ou courbe, d'un devenir particulier. Même s'ils sont disséminés en anecdotes, soumis à la pluralité et à l'infini multiplicité de l'expérience, ces récits sont les tentatives des potentialités du devenir. Celui-ci peut alors être hissé en archétype et ces récits se font les prolégomènes de la littérature — c'est-à-dire qu'ils sont les premiers foyers dynamiques, les graines du *muthos* qui annoncent les possibilités de la forme à venir d'une fixation du mythe.

a. Actualisation et dé-figuration

La littérature déploie les potentialités narratives des structures fondamentales qui exploitent le *devenir* de l'être selon des paramètres spécifiques, voire, ici, conditionnés par les structures de ces figures. En somme, on peut observer ici les interactions et la familiarité qui nouent entre eux mythe et littérature, et vérifier la façon dont ils se justifient réciproquement : le mythe détermine les figures et condamne toute puissance hors de la valence de leur signification première ; la littérature travaille ces potentialités et leurs structures de représentation, et ses récits les poussent à la variation, au débordement, en somme, au triomphe là où le mythe astreignait à l'échec. Pour autant qu'il s'agisse de triomphe ou d'échec, la temporalité de ces manipulations des archétypes de la conscience, la forme du devenir dans le temps, n'est jamais terminée. Dans chaque nouvelle limite, les variations sur le mythe puisent les arguments d'un nouveau dépassement et la définition d'un nouveau devenir. On pourrait penser qu'il y a là l'un des moteurs de la constitution littéraire à partir des figures fondamentales, que celles-ci dérivent des supports mythiques, théologiques et, avec la modernité, techniques, pour en appeler une fois encore à l'image maïmonéenne de la détermination par la méthode infinitésimale. La littérarité de Faust illustre l'un des moyens de ces dérivations et de la détermination des différentes ramifications, à partir du cadre fixe des formes de la conscience et ses récits témoignent des progrès de ces dérivations. Faust sert de figure de proue aux déplacements de l'intelligibilité du *cosmos*, et sa fièvre fend les eaux encore incertaines de ce qu'il y a d'invisible, pourtant déjà promis ou suggéré, dans les structures internes de l'être en devenir. Et le démon, qu'il s'appelle Satan, Lucifer ou Méphistophélès, pousse l'esquif de Faust sur l'océan du

cosmos comme le vent s'observe — mais ne s'explique pas pour autant — dans les voiles d'un navire :

Le but que poursuit Faust n'est pas avant tout d'acquérir des connaissances sérieuses dans le domaine de la physique du globe et de l'astronomie. Ces éléments de science truffés d'astrologie ne constituent qu'un détour qui va, croit-il, lui permettre d'amener Méphisto à répondre aux questions théologiques qui l'obsèdent depuis la signature du pacte et parmi lesquelles la nature exacte du ciel et de l'enfer revêt à ses yeux une importance primordiale. Comme Méphisto refuse obstinément d'aborder encore ces sujets, Faust « résolu donc de questionner l'Esprit sous le prétexte que cela était utile et indispensable aux physiciens pour pratiquer l'astronomie ou l'astrologie ». La réponse de Méphisto, toute dénuée d'intérêt qu'elle soit, a cependant ceci de caractéristique qu'elle décrit quatre ciels dont l'éclat décroissant est mis en correspondance avec les quatre éléments classiques (eau, air, terre, feu), le ciel le plus obscur étant le siège de l'enfer (chapitre 21). Ainsi donc, de même que Faust établit dans sa question un rapprochement entre le ciel des astronomes et le ciel des théologiens, Méphisto en vient à parler de l'enfer à partir de la physique des Présocratiques. La physique — dans la mesure où le terme se justifie — n'est ici que le prétexte au symbole. Mais l'un et l'autre ont leur importance ; ils représentent les voies que peut encore emprunter le spéculateur pour mettre en parallèle la théologie qu'il a rejetée et le savoir positif vers lequel il tend avec plus d'avidité que de compétence et dans la conquête duquel Méphisto ne lui est d'aucun secours. La véritable solution consistait évidemment pour Faust à se muer en un authentique physicien et à démontrer que le seul ciel était celui des astronomes, ce qui le libérait du même coup de la théologie et de l'astrologie. Rien d'étonnant à ce qu'il y échoue. La science du XVI^e siècle n'était pas mûre pour ce saut et Faust n'était pas plus destiné à fonder l'astrophysique que Paracelse, son contemporain, n'était destiné à jeter les bases de la médecine expérimentale. Au chapitre 20, qui traite de l'hiver et de l'été, Méphisto manifeste du reste une fois de plus son mépris pour l'ignorance de Faust sur les problèmes de la physique du globe et s'étonne que le spéculateur estime nécessaire de le questionner sur l'origine des saisons. « Mon maître Faust, lui dit-il, toi qui es physicien, ne peux-tu pas... voir et observer toi-même d'après le soleil ? » Le verdict est clair : Faust est l'homme de la question, mais la réponse que lui donne le pouvoir substitutif qu'il invoque le laisse toujours insatisfait et se borne à l'engager à mesurer son propre pouvoir. En lui se forment et s'abolissent du même coup les questions essentielles du temps et de l'espace et c'est à travers ces dimensions de la subsistance de l'être ; mais de même que le problème du temps vécu et du temps du monde lui échappe dans son essence et le ravale au rang d'un faiseur de calendrier, le problème de l'espace cosmique lui reste inaccessible et n'a pour effet que de l'égarer dans les fantaisies de la pseudo-astronomie. Méphisto éprouve apparemment un malin plaisir à le confondre par ses

élucubrations et à ruiner de la sorte sa confiance initiale dans les pouvoirs de la connaissance.⁷⁶⁰

Le démon de la littérarité de Faust est, dès le *Volksbuch*, l'intermédiaire qui permet à Faust d'aller au-delà des spéculations légales du savoir sur la nature du monde et de Dieu. Alors, la figuration d'une transcendance agressive, témoignage d'une volonté qui dépasse la nature et/ou l'intellection de l'être, cette transcendance maudite incarnée par le diable se fait activité et méthode, se mue en ambition concrète et en espace de déception, cette activité de la recherche de la transcendance signale un déplacement téléologique en cours.

b. Métamorphoses et diabolisme

Ce déplacement départage les valences épistémologiques en fonction des capacités scientifiques en cours, et les moqueries dont il gratifie l'alchimiste rappellent à celui-ci combien l'homme est faible et perdu dans l'inconnu cosmique. À la fois, Méphisto est l'argument du dépassement téléologique et l'expression de l'irréductibilité de son échec : l'être fini ne peut pas atteindre une compréhension du monde semblable à celle de l'être infini. Il manque une étape au décryptage de la structure signifiante de cette scénette : Méphisto est l'argument du dépassement téléologique et l'expression de l'irréductibilité de son échec *du point de vue de l'intellect qui l'écrit*. Le *muthos* est, comme l'écrit Cassirer par ailleurs à propos de l'opération du langage, le lieu de conscientisation, et donc de réalisation, des possibilités et des impossibilités, de l'activité de l'esprit. Ce que Cassirer écrit ici à propos du langage, de la conscience et du monde, s'étend aussi bien à l'hyperstructure phénoménologique de l'activité de l'esprit que nous appelons « économie cosmo-téléologique ». Nous nous permettons cette longue citation parce que Cassirer, mieux que nous ne pourrions le faire, et avec des mots simples, évacue à son tour toute pertinence à la focalisation sur un « en soi » du monde et des objets.

Quand nous considérons dans leur ensemble les fonctions dont l'union et la pénétration réciproque déterminent la structure de notre réalité morale et intellectuelle, une double voie s'offre à nous pour l'interprétation théorique de ces fonctions. Nous pouvons voir en elles soit essentiellement une copie, un fait secondaire, soit un original, un fait primitif. Dans le premier cas, nous partons de l'idée que le monde, le « réel » auquel ces fonctions se rapportent comme à leur objet, est donné tout fait, dans son existence comme dans sa

760 — THINÈS, *op. cit.*, 1989, pp. 215-216.

structure, et qu'il s'agit, pour l'esprit humain, de prendre simplement possession de cette réalité donnée. Ce qui existe et subsiste « en dehors » de nous doit en quelques sortes « être transposé » dans la conscience, être changé en quelque chose d'interne, sans que ce changement lui ajoute aucun caractère vraiment nouveau. Le monde se reflète dans la conscience comme dans un miroir mais plus cette image est pure et fidèle, plus elle se borne à reproduire les déterminations qui préexistaient comme telles dans l'objet et qui y étaient clairement séparées les unes des autres. C'est ce caractère de répétition, de μίμησις qu'on peut attribuer à la connaissance, à l'art, au langage et dont on peut partir pour essayer de comprendre leur valeur et leur fonction. Mais l'histoire de la philosophie — et surtout celle du problème de la connaissance — nous ont montré depuis longtemps l'insuffisance et les limites essentielles de cette interprétation et de cette manière de voir. Depuis la « révolution copernicienne » de Kant, cette conviction a pénétré de plus en plus, du moins dans la critique de la connaissance, que la simple théorie de la copie ne rend pas compte de la nature de la connaissance et, à plus forte raison, ne l'épuise pas. « La liaison d'une multiplicité », comme le montre Kant dans les discussions décisives de la Critique de la Raison pure, ne peut jamais venir en nous des sens ; elle est au contraire « un acte de la spontanéité de la faculté représentative ». A cet acte il veut donner le nom de « synthèse » « pour marquer que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans l'avoir d'abord lié nous-mêmes et que, de toutes les représentations, la liaison est la seule qui ne soit pas donnée par les objets ; elle ne peut être produite que par le sujet lui-même, parce qu'elle est un acte de sa spontanéité ». (B. 130.) Nous devons admettre une telle « synthèse » et par conséquent un tel « acte de spontanéité » non seulement pour la connaissance théorique, mais pour chaque mode et pour chaque direction fondamentale de notre formation intellectuelle. Cet acte existe dans toute fonction vraiment créatrice de formes ; il est nécessaire non seulement pour la connaissance scientifique du monde, mais pour cette sorte de vision et de construction du monde qui se réalise dans le langage ou dans l'art. Si l'on veut cependant continuer à voir dans la connaissance, dans l'art et dans le langage de simples reflets du monde, il ne faut pas oublier que l'image donnée par ce miroir ne dépend pas seulement de la nature de l'objet, mais aussi de notre propre nature ; qu'elle ne reproduit que l'acte primitif qui crée le modèle. Elle n'est donc jamais une simple copie ; elle est l'expression d'une force créatrice originale. Les images spirituelles de l'univers que nous possédons dans la connaissance, dans l'art ou dans le langage sont donc, pour le désigner par un mot de Leibniz, des « miroirs vivants de l'univers ». Ce ne sont pas de simples réceptions et enregistrements passifs, mais des actes de l'esprit, et chacun de ces actes originaux dessine pour nous une esquisse particulière et neuve, un horizon déterminé du monde objectif. Toutes ces images ne proviennent pas simplement d'un objet tout fait, mais elles mènent vers lui et à lui ; ce sont des conditions constitutives de sa possibilité.⁷⁶¹

761 — CASSIRER, « Le langage et la construction du monde des objets » dans *op. cit.*, 1969, pp. 39-41.

Ainsi l'évolution des théories de la connaissance, la progression et l'affinement de tout objet de la connaissance, pour peu que l'on acquiesce à la thèse maïmonéenne étendue par Cassirer au travers de la philosophie des formes symboliques, ne ferait pas tant progresser la saisie d'une « vérité » de la substance du monde que la précision de la compréhension, par la conscience, des modes de détermination de son être dans l'équation cosmo-téléologique. Toute représentation inclue nécessairement l'étape décisive de la conscientisation du statut de représentation, c'est-à-dire d'intervention du sujet dans le rapport à la connaissance de tout objet. La médiation, problématique pour peu que l'on ne dépasse pas le critère de l'« en soi » ou de la substance des objets, conditionne irrémédiablement la forme de la représentation, et ce dès le langage le plus simple, jusqu'aux formes les plus complexes du *muthos* ou de la science. Ces « actes de l'esprit » commandent donc une analyse structuraliste du monde, non pas pour rechercher ce qui constituerait sa forme, mais pour y chercher les manifestations de cette activité de l'esprit — menant bientôt à une philosophie des formes symboliques comme *phénoménologie de la connaissance*, en tant que la connaissance ontologique de l'être ne pourrait se faire qu'à partir du rapport épistémique de l'être aux objets.

Le diable en littérature serait la figuration d'une opération de mobilité dans le *muthos*, comme figure d'un transfuge, d'une déformation en cours entre des parties de l'être qui étendent, distordent et déforment sa propre économie cosmo-téléologique interne, accablant le devenir d'une incertitude dont le diable serait ce cri « *transformé grâce aux auloï en la musique la plus mélodieuse* »⁷⁶² : le poète qui souffre et hurle produit un chant doux aux oreilles de ceux qui l'écoutent sans pâtir de sa souffrance. L'esthétisation neutralise le caractère pathétique de l'expérience et, de la douleur ou de l'effroi, l'opération de la symbolisation convertit l'expérience en structure de sens pure, au sens de purement noétique. Les métamorphoses du diable ne seraient pas tant les métamorphoses par lesquelles passe le diable que les métamorphoses des conditions de possibilités du sujet qui se produisent sous couvert des intensifications et des focalisations sur tel ou tel aspect de sa face grimaçante. Le diable pourrait être aussi, au titre de ce que nous venons de lire de Cassirer, une figuration particulièrement efficiente de la métamorphose du langage. La coïncidence de ses apparitions avec des crises dans l'histoire des idées, mais aussi dans l'histoire des formes depuis que le christianisme a emporté la tutelle de l'Europe occidentale, nous permet d'établir une relation entre les effondrements de sens et l'apparition du diable :

Le satanisme de Baudelaire était plutôt l'œuvre d'une âme extrêmement délicate et tourmentée qui s'était créée une barrière instinctive pour défendre une intimité trop

762 — LUCIEN DE SAMOSATE, *Phalaris A et B*, § 11, dans *Œuvres Complètes*, Paris, Belles Lettres, 2018, pp. 7-8.

jalouse : une coquille dure et bariolée pour protéger une poésie de confession pudique qui sans cela se serait sans doute volatilisée dans l'inexprimable ; ainsi, même les plus crues de ses imaginations devaient être interprétées comme des symboles et des métaphores.⁷⁶³

Or précisément, la poésie de Baudelaire, pour ses contemporains comme pour l'histoire, s'est attaquée au continent de l'inexprimable — comme beaucoup l'avaient fait par le passé, et d'autres le refont par la suite ou le feront encore. Sous l'aile de Satan, Baudelaire a parcouru les terres ineffables de la pensée dont certaines régions mêlaient entre eux les extrêmes du merveilleux chrétien. La lisibilité du monde à partir de la transcendance a gagné en efficacité et la plurivalence de la poésie baudelairienne tient à l'actualisation d'un symbolisme ancestral et traditionnel, exprimé au travers de métaphores qui n'avaient pas encore cours. Nous avons vu que le caractère « agglutinatif » ou *agonal* de la métaphorologie permet de donner à la fonction signifiante de toute métaphore continue la force et l'amplitude d'une nouvelle approche de l'« être » de l'expérience de la conscience. Palliant les limites d'une conscience tournée vers l'action plutôt que vers sa propre expression, la poésie baudelairienne contribue à donner à la psyché humaine l'épaisseur de sa propre mythologie personnelle. La *psychologie* devient le nouveau régime de l'expression mythique et l'expérience de la poésie baudelairienne est, surtout pour ses contemporains, l'expérience de la limite, l'expérience du passage *sous* la limite (et l'on retrouve l'étymologie latine du sublime, *sub-limes*). Pratiquant ainsi le genre triomphant de la poésie lyrique, Baudelaire réactive les formules traditionnelles du mythe et dresse par la succession des tableaux des *Fleurs du Mal* l'homogénéité signifiante du mythe : celle du premier geste expressif de la conscience. Œuvre poétique, œuvre subjective, œuvre psychologique, le recueil complet des *Fleurs du Mal*, dans les différentes nuances et variations que connut sa forme, se déploie comme une expérience de la réactivation du sens du monde.

L'expérience de la limite, de son dépassement, voilà les arguments d'un romantisme des grandes étendues. Le diable pousse devant lui les poètes et déforme le « riche métal » de leur volonté, les encourageant à fuir l'ennui, à l'activité de cette *hubris* grecque qui trouve autant son acuité dans le désenchantement du monde et la neutralisation des motifs d'émerveillement que dans le besoin de trouver le langage d'une nouvelle transcendance, un nouveau *télos*. L'intuition du tout qui se manifeste par la pensée poétique mythique, et même si Baudelaire la fragmente dans les tableaux des *Fleurs du Mal*, donne à voir les transfigurations d'une psychologie dans les formes poétiques. Le récit de la *psyché* de Baudelaire fixe une constellation, chemine dans une véritable

763 — PRAZ, *op. cit.*, 1977, p. 143.

« forêt de symboles » (*Correspondance*, v. 3) pour laquelle la nature est « un temple », l'autel mystique et le sens d'une nouvelle transcendance, et produit un nouveau langage dont la *valence* rapproche l'ouvrage d'une dialectique mythique. Et c'est bientôt l'assomption de la saisie, par la poésie, du monde comme réalité cryptée en l'homme, pour l'homme et par l'homme, qui fonde l'un des aspects de la modernité. Le caractère totalisant du recueil baudelairien est parfois salué par la théorie littéraire comme un nouvelle étape dans l'ordre des formes de la pensée, qui n'aurait peut-être pas été rendu possible sans l'intervention de Kant, par exemple :

Nous avons repris, dans son intégralité, le recueil des *Fleurs du Mal*, seule façon d'accorder quelque autorité à une hypothèse — ou d'être conduit à y renoncer. Ce fut pour voir les images de la mère vivante, les images du père disparu dessiner leur chiffre avec insistance là où on ne les eût pas devinées, éclairer l'inattendu d'une formule, la bizarrerie d'une image, modifier le sens de séries complètes de poèmes, s'engager dans un périple insoupçonné pour renouer, sur le plan magique du langage, les intimités défaites par la trahison ou la mort. Despotisme maniaque dont l'apparente banalité ne manquera pas d'irriter certains. À ceux-là, parodiant Baudelaire, nous nous contenterons de répondre : l'homme raisonnable n'a pas attendu que Freud vînt sur terre... Nous savons cela et ce n'est pas par Freud ou Jung que nous le savons : nous le savons par nous-mêmes et par les poètes. À la façon de ce monde que Dieu, selon l'auteur, a proféré « comme une complexe et indivisible totalité », une vie, une œuvre obéissent à une cohérence aussi dépouillée dans ses éléments que chatoyante dans ses apparitions.⁷⁶⁴

L'œuvre de Baudelaire est tour à tour modèle d'une totalité dont la structure totale produit le réseau signifiant surchargé en particules de sens plus petites, ou bien refonte du texte rituel de la culture afférente : le corpus biblique et ses avatars, source de figures merveilleuses. Les *Fleurs du Mal* sont aujourd'hui une image figée de l'activité mythodynamique, de la spéculation, de la déduction et de l'imagination à partir des conditions formelles de la mobilité cosmo-téléologique chrétienne. Quelle qu'en fût la raison pour Baudelaire et les poètes du romantisme, les archétypes du merveilleux chrétien semblent bien avoir paru aux artistes du XIX^e siècle le nouveau jardin fertile, propre à l'actualisation d'une littérature épuisée par la répétition, la banalité et l'ennui, et les espaces dans lesquels poursuivre plus loin la vaste enquête de la connaissance initiée par le langage et la saisie sous formes symboliques des expériences du sujet dans le monde. Car, au fond, et même en supposant que l'activité de la mise en narration de l'être, le *muthos*, ne se justifierait pas lui-même par ses propres conditions formelles internes, l'esprit humain trouverait une autre voie pour son

764 — QUESNEL, *Baudelaire, solaire et clandestin*, Paris, PUF, 1987, pp. 5-6

activité : la volonté de fuir l'ennui, la nécessité d'échapper aux formes du *connu* et à l'*orbis terrarum* dont on ne peut échapper ni en pensée, ni en images, ni en raison. La nature humaine est déterminée par son besoin en rêveries, en échappatoires, en mises en fiction des zones demeurées inconnues dans le connu, et pourchasse incessamment ce qui n'a encore jamais été poursuivi.

Dans cet ouvrage qui ne vise pas à formuler un jugement esthétique mais à fournir une documentation psychologique, il conviendra au contraire d'insister sur les aspects les plus caducs de l'homme Baudelaire. Rappelons-nous avant tout : « J'ai cultivé mon hystérie avec jouissance et terreur ». Et, à côté du mot *ennui*, si facile, que les historiens de la littérature emploient ordinairement comme le « sésame, ouvre-toi » du romantisme, mettons certains vers de Baudelaire pour le qualifier :

C'est l'Ennui ! — L'œil chargé d'un pleur involontaire
Il rêve d'échafauds en fumant son houka.
(*Les Fleurs du Mal*, « Au lecteur »)

Il me conduit ainsi, loin du regard de Dieu,
Haletant et brisé de fatigue, au milieu
Des plaines de l'Ennui, profondes et désertes
Et jette dans mes yeux plein de confusion
Des vêtements souillés, des blessures ouvertes,
Et l'appareil sanglant de la Destruction !
(*Ibid.*, « La Destruction »)⁷⁶⁵

Dès lors, l'ennui peut être évacué par un nouveau langage qui dit un nouveau regard sur les mêmes formes et l'actualisation de cette lisibilité du monde actualise le *télos* en réactivant de nouveaux modes du langage déjà fixé dans la première matérialité du mythe. Mais, s'il cherche à franchir cette limite, Baudelaire n'a pas rejeté le mode eschatologique qui sous-tendait les arguments métaphysiques du « merveilleux chrétien » :

L'artiste sut parfaitement quelle espérance il plaçait en la poésie, quelle déception elle lui valait parfois, et la définition du Beau — de « mon Beau » — lié au Malheur, il l'a donnée lui-même avec une lucidité que peu de critiques eussent atteinte. [...] Or, il n'est pas de propos insignifiant. Et ces endroits où l'attendu et l'évident soudain s'esquivent sont ceux que fracture une parole sourde pour que le sens puisse jaillir. Nous avons cherché à reconnaître comment ces distorsions s'opèrent, quelles pensées elles trahissent, quelles significations elles libèrent. Nous avons également tenté de discerner pourquoi,

765 — PRAZ, *op. cit.*, 1977, p. 143. C'est Mario Praz qui souligne.

dans une œuvre aussi brève, la poésie se fait si souvent fascinante, s'effondre ailleurs dans le banal ou le prudhommesque.⁷⁶⁶

On observe donc chez Baudelaire comment « le Beau » devient « mon Beau » et gagne sous la protection du diable l'autorisation d'une affirmation individuelle. La psychologie se fait au grand jour catégorie de l'être et affirmation d'une volonté, et donc affirmation du sens d'un devenir. Dès lors, la fin du XIX^e siècle ne s'affranchit pas du mode eschatologique, de la question du salut et de la projection de l'être par-delà les motifs de sa propre finitude.

L'agressivité du XVI^e siècle vis-à-vis du concept divin n'est absolument pas gratuite. Elle témoigne surtout d'un affrontement à propos des conditions de représentation de la signification du « donné » du monde. Cette lutte est le signe d'une évolution et d'une recherche des principes de la lisibilité du monde. Selon quels paradigmes le monde sera-t-il pensé, maintenant que la forme du *cosmos* médiéval ne tient plus, induisant le rejet au moins partiel de la raison religieuse ? Quelles formes, quels arguments, quel sens porteront le monde et le cosmos ? L'exposition des termes d'une forme « onto-théologique » que propose Blumenberg conforte le regard de Milner : le supraterrestre est tout entier l'ennemi de l'homme, le diable n'est pas directement opposé à Dieu mais à l'homme. La raison religieuse se heurte violemment à la revendication d'une autre raison, qui soit débarrassée de la transcendance et du *pathos*, car la raison religieuse n'est plus suffisante dans son homogénéité (avec un minimum de contradictions) pour *justifier* la lisibilité du monde. Un changement de paradigme fondamental a présidé au XVI^e siècle aux objets de la pensée et de la représentation du monde. Nous nous rapprochons ici de ce que Blumenberg désigne sous la métaphore des deux livres :

La métaphore des « deux livres » et de leur égale dignité place les sciences de la nature en concurrence non seulement avec l'autorité de la Bible, mais aussi avec Aristote. Quand on se demande comment ce livre de la nature doit être lu, dans quelle langue il est écrit, et par quel moyen on pourrait en dégager la grammaire, ces questions viennent se superposer à la strate métaphorique primitive de la concurrence des livres, où le livre premièrement *côtoie* le livre, deuxièmement *s'oppose* au livre.⁷⁶⁷

La raison religieuse (spéculatrice) et la raison scientifique (calculatrice) apparaissent sous l'angle de Blumenberg comme deux « modes d'écriture » du livre de la nature, comme deux structures

766 — QUESNEL, *op. cit.*, p. 1987, p. 7.

767 — BLUMENBERG, *op. cit.*, 2007, pp. 22-23.

signifiantes qui commencent par se côtoyer et finissent par s'affronter. Comme il l'écrit peu après, la science s'émancipe bien vite de la religion :

Mais il semblerait qu'ensuite, une fois les sciences de la nature parvenues à un sens plus assuré de leur démarche, il n'eût plus été besoin de songer au livre. Or celui-ci ne reste pas seulement l'emblème du désir secret d'une compréhension intime, capable d'appréhender le monde sans passer par les langues étrangères de la spécialisation théorique — il sert aussi à illustrer des processus structurels de la théorie scientifique elle-même. La science a ainsi intégré sans s'en rendre compte certaines métaphores du livre, dont le développement s'est trouvé bloqué, et qui auraient certainement été bannies si on les avait reconnues pour telles [...].⁷⁶⁸

S'ils puisent à une source semblable, si le livre des sciences réemploie les métaphores du livre religieux, la syntaxe monothéiste a refusé le caractère *agonal* de la pensée panhellénistique, pourtant résurgente dans le corpus chrétien, au moins au titre des stratifications, et les apparentes contradictions ne se superposent plus en vertu d'une surenchère de sens : elles deviennent des problèmes dans l'homogénéité de la justification d'une lisibilité du monde. Elles deviennent des fautes à corriger, et la scolastique (et déjà la patrologie) témoignent du travail d'harmonisation de ces fautes de style dans le premier livre de la nature.

On trouve avec Blumenberg, dans le rapport à l'ambition totalisante de tout livre, un autre caractère des conditions de la conscience humaine : si les temps modernes sont si semblables au Moyen Âge, il se pourrait que ce ne soit pas tant par le phénomène de sécularisation que par la forme à peu près stable de la conscience humaine à travers les millénaires — ou à tout le moins depuis l'âge archaïque grec. Le projet d'écrire un « livre de la nature » est une démarche de la conscience humaine dont les traces coïncident naturellement avec l'écriture, car l'écriture du livre de la nature est l'un des premiers signes de la maîtrise de la nature par la conscience, un *Périphuseos* fondamental qui aurait posé les premières pierres de la quête de toute connaissance de l'homme, alors manifestée dans le plan des phénomènes de l'activité de l'esprit sous la forme de ce que nous observons sous le régime de l'économie cosmo-téléologique. Certes, les modes d'expression de cette conscience se sont diversifiés, les présupposés de son devenir ont connu une historicisation, une accumulation des potentialités du sens et des modes d'écriture de ce *livre* évoqué par Blumenberg, le réceptacle de la *lisibilité du monde*. Le livre comme milieu de la fixation

768 — *Ibid.*, p. 23.

de la vérité a, selon Blumenberg, longtemps conditionné la prévalence de l'idée innée contre l'idée comme produit de l'expérience :

Entre les livres et la réalité règne une vieille inimitié. L'écrit s'est substitué à la réalité, il s'est chargé de rendre celle-ci superflue en la réduisant à ce qui est définitivement répertorié et acquis une fois pour toutes. La tradition écrite, puis imprimée, a régulièrement contribué à saper l'authenticité de l'expérience. Par leur seule quantité, les livres ont quelque chose d'arrogant, qui suscite après un certain temps de culture écrite l'impression irrésistible que tout doit être consigné ici, et qu'il est insensé, dans l'intervalle d'une existence de toute manière trop courte, de vouloir y retourner voir de plus près et de vérifier à nouveau ce dont la connaissance a déjà été acquise et transmise.⁷⁶⁹

Certes, mais voilà que l'adéquation du sens, entre le « donné » et l'« être » est en mouvement perpétuel et se déplace sur l'axe d'un devenir toujours tendu par l'histoire. Il faut donc que ce qui a déjà été acquis et transmis soit passé sous l'éclairage du doute, de la critique, de l'interrogation perpétuelle, et que les conditions de conformité de la syntaxe du livre soient toujours respectueuses de la réalité dans laquelle se meut la conscience, et dans laquelle cette conscience projette la sensation de son être et les aspects de sa possibilité dans le temps, c'est-à-dire son devenir. Locke a par exemple grandement œuvré, en pleine tempête de la Réforme, pour la compréhension du basculement de l'une des deux raisons vers l'autre, qui s'est faite sur plusieurs siècles. Il a cherché, dans son *Essai sur l'entendement humain*, à réfuter la thèse du caractère inné des idées, puis à démontrer les mécanismes dont ces idées n'étaient en fait que les résultats. En outre, les conditions de l'expérience dépendent essentiellement des modes de configuration de la syntaxe du livre — de la conscience. Ainsi, comment décider des conditions de réception d'une forme de pratique et de sensation religieuses dont les critères d'expérience pourraient bien nous être absolument étrangers ? Il ne serait plus question de « retourner voir de plus près [pour] vérifier à nouveau ce dont la connaissance a déjà été acquise et transmise », tant ce qui a été acquis et transmis l'a été — nous empruntons à Blumenberg sa structure métaphorologique — dans une autre langue. Les mêmes objets, certes, mais dans un autre codage symbolique, au service d'une autre visée, ou « adéquation cosmo-téléologique », ce que nous avons déjà lu sous l'idée d'un « transfert » opéré par le « cadre mythique » de la mythodynamie.

769 — *Ibid.*, p. 21.

CONCLUSION

Un rapide tour d'horizon

Travailler sur le diable a constitué notre privilège quatre années durant. Très tôt dans notre compréhension de notre propre sujet, nous avons pu saisir que ce n'était pas le diable comme « réalité » mais comme « structure signifiante », qui nous intéressait. Des différentes conversations autour de ce sujet, qu'il s'agisse d'autres universitaires ou de proches, ressortit vite qu'une telle approche était surprenante et contre-intuitive. Grand paradoxe, donc, puisqu'il paraît somme toute assez curieux de prétendre travailler en philosophie, en littérature, ou même en théologie, sur une quelconque hypothèse de travail dérivant de la « réalité » du diable. Notre intérêt n'allait ni vers l'exorcisme ni vers le satanisme et les bibliothèques nous intéressaient bien mieux. Mais là encore : pas n'importe quelle bibliothèque : la littérature ne suffisait pas, nous voulions comprendre les règles, les structures à l'œuvre, leurs mécanismes, leurs opérations, leurs assemblages, leurs réductions ; nous voulions comprendre de quels principes était fait le monde du démon. Comment distinguer la fiction de sa fonction, comment déterminer le passage de la théologie à la littérature, par exemple ? Le travail de Hans Blumenberg sur le mythe ouvrit tout un champ herméneutique qui n'a pas cessé de révéler sa pertinence à mesure que nous progressions et, de même que pour les néokantiens, *c'est la production qui est le produit*, la compréhension de ce sujet de thèse procéda par l'aboutissement, la détermination, le caractère progressif des découvertes qui furent les nôtres. C'est d'ailleurs à ce titre que nous ne prétendons pas aujourd'hui que cette réflexion ait « résolu » quoi que ce soit : nous nous sommes contentés, avec une gratitude infinie pour les conditions qui ont permis à cela d'aboutir, d'avoir déployé le détail des facteurs de l'intelligibilité du diable comme système de représentation. Si beaucoup de nos intuitions, vécues comme des impératifs parfois féroces, nous conduisirent à démultiplier les problèmes, notamment par le paysage chaotique auquel elles nous confrontèrent très vite, elles contenaient toutefois toujours le germe de leurs propres solutions et fonctionnèrent comme des indices. Prenons par exemple ce que nous venons d'évoquer : jamais il n'a été question de statuer sur l'existence ou l'inexistence du diable, ni même sur une quelconque croyance en l'existence de Dieu. Longtemps, cela a constitué un point problématique, en ce qu'il fallait toutefois suggérer des motifs à cet intérêt brûlant pour des problématiques qui ne convoquaient pas notre intime conviction, mais aussi sur le

fait que nous ne souhaitions pas nous pencher sur cette question dans le cours de nos travaux. De même, c'est à l'insistance de Philippe Audegean que nous devons d'avoir donné une impulsion si importante en direction de la réflexion sur le caractère problématique du mal. La toute première version de notre projet de recherche laissait cela de côté et nous nous en étions justifié ainsi : « Ce n'est pas la question du mal ou du bien qui m'intéresse. » Pourtant, quelque chose aiguillonnait bien notre attention du côté de ces formes, de leurs structures, et il nous fallut saisir ce que signifiait notre désintérêt pour ces questions. Autrement dit : comment et, surtout, pourquoi, travailler sur le diable si la question de la croyance n'entre jamais en ligne de compte, ni pour en affirmer la nécessité, ni pour en disqualifier l'importance ? Autrement dit, encore, comment peut-on se saisir d'un sujet aussi intrinsèquement déterminé par une relation au supranaturel sans interroger les conditions physiques ou spirituelles de la possibilité du supranaturel ? Comment travailler un objet aussi intime sans convoquer la moindre intimité ? Au fond, la réponse était dans la question, et cette sentence un peu lapidaire tenait d'une naïveté à l'honnêteté un peu crue : « Ce n'est pas la question du mal ou du bien qui m'intéresse ». Ce n'était pas non plus la question de la foi, du satanisme, du démoniaque, ce n'était rien qui fût au « premier degré » de l'expérience intime. Le diable nous a pratiquement tout de suite convoqué dans ce qu'il était impossible, au début, de saisir, tant nous étions loin des outils philosophiques qui nous ont depuis permis de décrypter notre propre obsession pour sa figure. Et cela ne fut pas sans nous rappeler, à plusieurs reprises, une célèbre tirade du Figaro de Beaumarchais :

Forcé de parcourir la route où je suis entré sans le savoir, comme j'en sortirai sans le vouloir, je l'ai jonchée d'autant de fleurs que ma gaieté me l'a permis ; encore je dis ma gaieté, sans savoir si elle est à moi plus que le reste, ni même quel est ce *moi* dont je m'occupe : un assemblage informe de parties inconnues ; puis un chétif être imbécile, un petit animal folâtre, un jeune homme ardent au plaisir, ayant tous les goûts pour jouir, faisant tous les métiers pour vivre, maître ici, valet là, selon qu'il plaît à la fortune ; ambitieux par vanité, laborieux par nécessité, mais paresseux... avec délices ! orateur selon le danger, poète par délassément ; musicien par occasion, amoureux par folles bouffées, j'ai tout vu, tout fait, tout usé.⁷⁷⁰

Car, il faut le dire : nous arrivons à la fin de ces recherches parce que nous pensons avoir trouvé ce que nous cherchions, et parce qu'il paraît difficile de rester trop longtemps en une seule région de la pensée, mais nous y étions si bien que nous aurions pu voir les années s'ajouter sans que cela ne

770 — BEAUMARCHAIS, *Le Mariage de Figaro*, V, III, in *Œuvres*, Paris, « Pléiade » Gallimard, 1988, pp. 470-471.

pose de problème de fond. Alors nous quittons cette route « sans le vouloir », quoique nous sachions fort bien qu'il le faut. Cette sorte de conclusion de la longue tirade de Figaro (plus de deux pages pleines) a longtemps aiguillonné pour nous le sentiment d'une réflexion sur les relations entre être et devenir, entre détermination volontaire et nécessité de la conscientisation des opérations de la détermination — ce que nous aurions pu appeler, avec Kierkegaard puis Sartre, un *existentialisme*.

Nous pourrions dire avec ironie, aujourd'hui, que nous étions pénétrés d'intuitions qui dépassaient largement l'amplitude qui était alors la nôtre et dont nous ne pouvions pas sérieusement prétendre assumer l'édifice. La candeur qui était la nôtre nous a sans doute protégé du caractère écrasant de l'énormité et de la plurivocité de l'entreprise dans laquelle nous nous jetions avec passion et sans retenue. En ce sens, la bienveillance, la générosité et l'affection dont Philippe Audegean nous entoura tout au long de ce parcours participa de façon décisive à la possibilité de ce voyage intellectuel.

Dès lors que nous avons fixé ce qui ne nous intéressait pas, et à mesure que nous nous enfoncions dans ce qui retenait le sens de notre hypothèse, le produit étant la production, les horizons à envisager se démultipliaient. Puisque ce n'était pas la croyance mais la forme de cette croyance, il fallait comprendre comment cette forme s'était édifiée. Il fallait aussi saisir selon quels principes et quelles règles formelles cette forme avait pu évoluer tout au long du Moyen Âge. Mais il fallait aussi comprendre en quoi cette forme avait perdu suffisamment en poids pour qu'elle soit finalement rejetée dans une époque que l'on a coutume d'appeler « Lumières ». Pourquoi ? Comment ? Et cette forme qui, en fait, était celle du Dieu, qu'avait-elle à voir avec celle de l'objet qui nous occupait ? De fièvre, d'obsession en fascination, de *mystification* en démultiplication des outils, nous sommes peu à peu venus à lire une très grande quantité d'ouvrages, en histoire des religions, en théologie, en histoire littéraire, des textes fondateurs dans différentes traductions vers le français, mais aussi des traditions critiques anglo-saxonnes et, très vite, un nouveau problème s'est posé. Nous avons essentiellement travaillé, il est vrai, à partir de la langue française et n'avons, qu'en de rares occasions, recouru à des textes anglais que lorsque les traductions depuis l'allemand n'étaient pas disponibles dans notre langue. Parmi les gens avec qui nous avons pu parler de notre sujet de recherche, plusieurs spécialistes de la littérature comparée et grands lecteurs de Ernst Cassirer s'étonnèrent de cet aspect de la thèse : nous ne travaillions pas à partir des textes originaux. Pourtant, les langues originales de tous les textes saisis ne sont pas pléthoriques : anglais, allemand, français, italien et russe ; latin et grec pour les langues anciennes. Il paraissait impensable de conduire une analyse telle que la nôtre dans des traductions vers le français : le texte perd ainsi de son geste original. Deux nécessités nous conduisirent pourtant à faire ce choix en toute

connaissance de cause : notre propre rapport aux langues, et notre focalisation sur les structures de sens ; deux nécessités qui obéissent toutes deux à une seule et même logique : ce n'est pas la substance du diable ou de Dieu qui nous occupe, pas plus que la question d'un « véritable », d'une définition, du personnage de Faust ou de la figure de Prométhée, par exemple, mais un recouplement structuraliste d'une intelligibilité des figures à partir de l'herméneutique de leurs modes de composition. Ainsi le « *lost in translation* » se trouvait-il compensé par l'homogénéité des énoncés produits. De même que nous avons choisi de travailler à partir de la seule *Traduction Œcuménique de la Bible*, pourtant décriée par certains spécialistes rabbiniques, par exemple, nous avons ramassé l'unité de la démonstration autour de la nécessité d'une homogénéité structurelle des modes de représentation de son déploiement. Si nous avons fait le choix de concentrer notre rigueur selon les modèles de la littérature comparée, nous aurions investi notre temps et notre énergie dans une démarche dialectique presque antagoniste à la visée qui est la nôtre. C'est à ce titre, d'ailleurs, que nous avons rapidement compris qu'un tel sujet ne pouvait être envisagé sous le régime de la littérature comparée sans souffrir d'amputations tellement critiques qu'elles auraient tout à fait dissout le sens de nos intuitions de départ. La linéarité de la démonstration suit d'ailleurs une logique ainsi interprétable : exposition – problématisation – détermination ; théologie – littérature – philosophie. Nous ne prétendrions dès lors pas avoir « résolu » les problèmes sur et pour lesquels nous avons posé des hypothèses de travail, mais nous pensons avoir sérieusement fait progresser l'intelligibilité de leurs caractères phénoménologiques dans l'histoire des idées. Le problème d'apparence littéraire a toutefois soulevé différents champs noétiques, de sorte que l'hétérogénéité apparente des questions qui étendirent leurs silhouettes sur l'horizon parut bientôt rendre la tâche absconse. Là encore, notre chance fut double. D'abord, notre intuition sur le diable était conduite par deux textes essentiels, qui se révélèrent bientôt n'être que les premiers points d'un fil d'Ariane bien plus long et ramifié : *La raison du mythe* du philosophe allemand Hans Blumenberg et *Le mythe de Faust* (1972) de André Dabezies. Très vite *Le concept de réalité* de Blumenberg et *L'interminable fin du monde* de David Hamidović s'ajoutèrent à ces deux premiers textes ainsi, un peu plus tard, que le *Satan hérétique* de Alain Boureau et, par la logique des notes de bas de page, le travail de recherche envisagea les prémices de ce qui constituerait assez vite notre bibliographie. Pour autant, le caractère philosophique de cette enquête était encore confus, et il paraissait assez compliqué de justifier une démarche de fond qui aurait été « philosophique » — s'il n'était la tradition philosophique à laquelle appartiennent les travaux de Blumenberg. La structure de la thèse souffrait à ce stade de l'hétérogénéité qui était celle de son objet d'étude et rien, sinon des intuitions à l'équilibre ténu, ne soutenait le colossal geste centripète dont elle se revendiquait pourtant. Pour

l'avouer sans détour, nous avons marché presque deux ans, nous obstinant à marcher plus avant, cherchant dans les livres de tous les domaines concernés, de près ou de loin, la réponse à une question que nous ne parvenions pas même à formuler. Nous savions que nous voulions interroger du point de vue de la pratique herméneutique la signification de la figure littéraire du diable, et de son apparition cyclique dans l'histoire de l'Europe occidentale, mais nous ne comprenions pas quels liens permettaient de relier entre elles les parties visibles, conscientisées, de notre projet, enjambant des zones immenses de flou et d'incertain. La réponse arriva tardivement et permit à chaque parcelle de la recherche de s'inscrire dans l'économie générale de la problématique initiale — et la question elle-même trouva son homogénéité et le détail stratifié de sa structure dans et par cette réponse tardive. Ce que nous cherchions à identifier dans le caractère à la fois problématique et jusqu'alors non étudié du diable, ce n'était en effet ni sa réalité, ni son irréalité, ni même le statut de sa relation au réel, mais son *empreinte épistémologique* dans l'ordre noétique. Nous écartions dans un premier temps la question du mal parce que nous résumions hâtivement le mal à une considération morale, subjective, sans caractère universalisable, et parce que de prime abord son empreinte épistémologique paraissait trop uniformément récurrente à l'échelle des cultures issues du christianisme. Bien entendu, c'était un raccourci fautif, et, ici, l'influence des lectures de Claude Lévi-Strauss⁷⁷¹ jouèrent un rôle décisif auquel le travail de recherche ne rend pratiquement pas hommage. Mais il a fallu nous concentrer sur notre objectif et, pour ne pas délayer notre démonstration par des digressions méthodologiques trop nombreuses, sacrifier certaines mentions qui furent pourtant capitales dans progression. Par ailleurs, nous avons souhaité constituer une unité démonstrative qui ne réemploie pas les chemins déjà parcourus, car c'était à notre sens la condition de sa vérifiabilité : si elle parvenait à atteindre des conclusions semblables à celle d'autres traditions, alors la méthode ainsi constituée pouvait gagner en pertinence. La philosophie des formes symboliques de Ernst Cassirer, lue à partir des recherches en poétique de Hans Blumenberg, nous a ainsi permis de penser un « structuralisme herméneutique » qui porte jusqu'à des conclusions très proche de celles que l'on peut trouver à partir du structuralisme de Claude Lévi-Strauss. Cependant, nous partons d'une perspective qui n'a jamais été celle de l'ethnologue : nous sommes partis, d'abord sans le savoir, du même problème que celui posé par l'aporie fondamentale de la médiation kantienne entre le sensible et l'intelligible. Cette intuition apparaît a posteriori complètement impossible à résoudre et, là encore, son hétérogénéité apparente semble avoir été le

771 — Nous renvoyons à la lecture des quatre volumes des *Mythologiques* parus en 2014 aux éditions Plon, mais également, et peut-être *surtout*, au recueil des textes déjà cité, réunis sous le titre de l'*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1996.

signe du caractère fondamental de la question qu'elle pourchassait sans être capable de la formuler : ce qu'elle recherchait était si structural, si fondamental, qu'elle prenait des manifestations éclatées dans les différents ordres de la pensée et de la représentation du monde. Le diable comme figure mythique devint vite un horizon, un réseau de significations et de supports structurels complexes, perdant la caractéristique de sa particularité pour être décomposée dans ses fonctions à l'échelle des mécanismes intellectuels. La question de ce que la suite de l'histoire de la métaphysique synthétise, à partir des travaux de Maïmon, sous le régime de « l'horizon nouménal », et que nous pourrions appeler, à partir d'une lecture contemporaine, la structure phénoménologique de l'activité de l'esprit, nous occupa dès le début, quoi que nous ne comprenions pas, dans un premier temps, ce qui nous occupait. Dès notre toute première intuition, nous nous refusions, parfois avec une obstination fautive, à rechercher l'étude des objets pour ce qu'ils auraient eu d'« en soi » dans le monde et, sans être même capables d'envisager qu'il puisse exister des alternatives à cette recherche, nous nous acharnions à chercher une autre voie. Dès le début de notre première intuition, seul le caractère signifiant nous intéressait en tant qu'il inscrit les valences de la fonction d'un objet de la connaissance dans une archistructure dynamique où l'activité de l'esprit se donnerait à voir. C'est un problème soulevé aussi par une question de notre fils, né au cours du cheminement de cette thèse, qui signale l'inadéquation noétique d'un problème pour peu qu'on inverse le sujet et le prédicat de son énoncé. Alors qu'il se demande où serait passée une bulle de savon, et parce que nous lui répondons qu'elle s'était malheureusement « cassée », il demande derechef : « Il est où *le* cassé ? » L'histoire de l'étude du diable et du mal tend à soutenir une telle analogie dans l'esprit humain, une telle confusion entre sujet et prédicat, entre structure et substance ; poétisant, nous pourrions répondre à cette question, et faire débiter un récit, une variation sur les modes d'intelligibilité possible du phénomène d'éclatement de la bulle de savon quand l'économie interne de son caractère d'osmose ne tient plus. Structurellement, il faudrait expliquer simplement à l'enfant que le « cassé » est le résultat d'un processus, le produit d'une production, et, dans son langage, qu'il ne s'agit pas de la substance d'un phénomène observable. Le point décisif de la visibilité de l'opération se situe donc au niveau de l'attribution de l'économie du paradigme selon lequel on envisage la relation entre l'objet et son prédicat. De même, lorsque le même enfant compte cinq objets dans ses mains, cinq cailloux par exemple, et puis, en élimine un parce que celui-ci se révèle être un bâton, il ajuste l'ordonnance de la quantité en fonction de la détermination qualitative : il n'y a plus cinq cailloux, mais un bâton et quatre cailloux. Processus interne encore plus flagrant lorsqu'il manipule des blocs de construction dont il décide qu'ils sont des silhouettes d'avions, ou de voitures, et qu'il constitue des ensembles numériques variant ainsi selon les critères

de détermination dont il affuble la logique de sa classification. On voit bien que son jeu l'entraîne à classer le réel et fonctionne à partir des formes de ce qu'il peut exprimer de ses logiques internes. Tel groupe de moineaux mange des graines « comme les écureuils mais ne sont pas des écureuils », et ainsi de suite pour toute progression des formes de sa connaissance. C'est du reste exactement la même logique qui préside à l'avertissement que Jacobi donne vis-à-vis de toute connaissance comme *limite de la représentation* : tout dépend des paramètres de la détermination des objets, et donc du critère à partir duquel on les juge :

Si je pose en même temps sur la table trois, quatre ou cinq objets différents et que je les réunis en une représentation unique selon leur nombre ou sous quelque autre rapport, ma représentation est la représentation d'une totalité ou d'un tout. Mais à ce tout, à cette totalité, ne correspond hors de moi rien qui soit en *lui-même* un tout ou une totalité. L'unité de ma représentation n'est pas du tout une unité vraiment objective ou réelle, mais une unité simplement idéale.⁷⁷²

Il en va donc ainsi de toute détermination, commandée par des motifs qui ne sont pas simplement donnés dans la nature, mais qui disent, en fait, beaucoup de l'activité de l'esprit qui organise cette représentation. Voilà ce que nous avons observé dans un objet aussi brûlant et problématique que la figure littéraire du diable, voilà ce que nous avons tenté de saisir : les modes de constitution des systèmes de représentation et les règlements qui interviennent à tous les niveaux de leur structuration dépendent des formes internes à partir desquelles on peut saisir leur intelligibilité, et, même, *que l'on suit* alors qu'on rend un processus complexe intelligible. De même que l'enfant modifie le nombre des objets de telle qualité en fonction de la visée de son énoncé (synthétiser ou analyser, regrouper ou distinguer), et dès lors, que nous en pouvons déduire ce que cela dit de sa représentation de l'activité de compter les objets, et de les classer, la fonction épistémique de l'activité de l'esprit donne à voir les conditions formelles de sa propre ontogénèse. Ce que nous pensons avoir mis en exergue ne constitue pas une solution univoque, puisque nous statuons que le problème lui-même n'est pas univoque. Les grandes structures symboliques se constituent en figures, en récits, en énoncés, que ceux-ci soient scientifiques, religieux, psychologiques ou politiques, et produisent, par l'activité des unités de sens qu'ils mobilisent, un déplacement perpétuel des formes de la relation de la conscience à ses propres limites et au sens de ses possibilités. Nous avons poursuivi le diable parce que le diable nous convoquait pour sa pluralité, parce que nous avons pensé, aussi, que si nous parvenions à saisir l'intelligibilité d'une

772 — JACOBI, *op. cit.*, 2000, p. 234.

structure aussi fuyante que celle d'un principe négatif, alors l'extension à tout objet mythique ne s'en trouverait que plus facilitée. La diversité des niveaux sur lesquels un travail sur le diable impliquait d'agir était, là encore, un problème qui désignait la perspective de sa solution. Littérature, philosophie, théologie, mais aussi structuralisme, herméneutique et mythes, le diable se trouve à la croisée de tous ces chemins et la longue tradition épistémologique qui, depuis Kant, mène jusqu'à Blumenberg, permet de décomposer la stratification disciplinaire de la figure du diable.

Du sensualisme de David Hume jusqu'à l'impasse de la chose en soi, réemployée par Fichte après Jacobi dans la figure du dédoublement dynamique de l'activité de l'esprit, de l'autre trajectoire, envisagée par la théorie des différentielles de Salomon Maïmon, jusqu'à son actualisation par la méthode infinitésimale de Hermann Cohen pour le néokantisme de Marbourg, de la philosophie des formes symboliques d'un Ernst Cassirer partiellement émancipé des théories de la connaissance de Marbourg par ses activités au sein de l'Institut Aby Warburg, de Blumenberg dépositaire de l'obsession du mythe à partir du constructivisme transcendantal de Cassirer⁷⁷³, jusqu'au groupe *Poetik und Hermeneutik*, qui actualise les théories du formalisme russe dans une lecture philosophique de textes littéraires, tirant le sens d'une substance qui n'est plus guère qu'un horizon, et non une vérité ; de la sémiotique préparée par la philologie nietzschéenne jusqu'aux enquêtes fondamentalistes de Clémence Ramnoux, en contre-pied d'une étude préfigurative du mythe, le liant à une assignation idéologique telle que le pensait Georges Dumézil, l'immensité de ce que nous pressentions alors nous aurait probablement fait fuir si nous avions pu en avoir conscience il y a quatre ans. Bien évidemment, il ne nous a pas été possible de traiter la totalité de ces embranchements et certains passages sont demeurés à l'état d'allusions, ou du moins, à un état moins visible que nous aurions pu le vouloir ; mais une thèse dépend de son objet, et de la capacité à cerner les hypothèses que l'on peut émettre à son égard. Dès lors, beaucoup de travaux liminaires sont nécessairement passés dans le champ de la propédeutique à toute saisie possible de la complexité de la stratification pluridisciplinaire, pluri-médiatique et pluridimensionnelle qui a mené jusqu'à la figure littéraire du diable. Car, là encore, nous n'avons évoqué ni la dynamique littéraire propre à la tradition de l'apocalyptique juive dans les mouvances souterraines au christianisme, ni la porosité entre les littératures démonologiques, alchimistes et les formes de la pensée, pas plus, non

773 — Pour voir plus à ce sujet, lire IBONGU, *op. cit.*, 2011. La logique déployée par les *Paradigmes pour une métaphorologie* tend, à notre sens, vers un objectif très semblable : la décomposition des unités de représentation du réel en éléments structurels d'une effectivité de l'activité de l'esprit (des « unités de structures de sens »). Pour aller plus loin, voir aussi le très bel ouvrage entre critique transcendantal et sémiotique de LASSÈGUE, *Cassirer, du transcendantal au sémiotique*, Paris, Vrin, 2016.

plus, que nous nous sommes étendus sur ce qui fut l'une de nos toutes premières intuitions, infiniment résorbée et limitée dans le corps final de la thèse, où « raison spéculative » et « raison calculatrice » gravitaient autour de figures comme Nicolas de Cues, Guillaume d'Ockham et Jean Duns Scott. De nombreuses pages ont d'abord été reléguées au statut d'annexes de la thèse, notamment sur différents travaux spécifiques de l'historien Alain Boureau sur la démonologie du XIII^e siècle, et sur un procès en particulier, initié par Jean XXII et sur les opérations épistémologiques qui découlèrent des réponses apportées par l'un des dix experts, avant d'être effacées. Beaucoup de territoires traversés avec sérieux préservèrent l'efficacité de la démonstration en s'effaçant purement et simplement de nos pages : les hypothèses en faveur des modes de constitution du monothéisme dans un monde pourtant enclin au polythéisme entre les VIII^e et VI^e siècle précédant notre ère, les arguments doctrinaux qui justifèrent la scission de la Réforme, à partir d'une lecture minutieuse de différents commentaires théologiques de trois épîtres pauliniennes essentielles (Corinthiens I-II et Romains), une très longue et complète recherche sur les modes de *valence* de la gnose et des cultes à mystères, ainsi que leurs influences sous la forme de substrats dans les pratiques de la sorcellerie chrétienne. Nous n'avons choisi de garder que le strict essentiel, afin de livrer un texte relativement court eu égard à l'immensité de son projet, afin qu'il soit le plus décisif possible. Ainsi, les rejets nous ont-ils permis de ne nous consacrer qu'à notre visée, paraissant parfois noyer notre matériau dans une structure critique et théorique, peut-être par moment rébarbative.

De même, nous nous sommes interdits tout ce qui relèverait d'un quelconque « bavardage », si bien que la forme même de cette conclusion prendrait l'aspect d'une sorte de revanche sur la rigueur qui a conduit la tenue du corps de texte de la thèse. En de nombreux endroits, Philippe Audegean nous fit remarquer la difficulté de parvenir à positionner l'énoncé dans une analyse critique, évitant à la fois le commentaire des travaux des autres et la critique de ce qui nous apparaissait comme des préjugés sur l'histoire ou la forme des idées. Ainsi, l'analyse des unités signifiantes s'est-elle très vite imposée comme seule voie possible pour la conduite générale de ce travail. Il ne s'agissait pas de faire de l'analyse des formes esthétiques, ni des conditions morales, mais bien de saisir la signification des formes symboliques et, surtout, de justifier, *tout en le faisant*, de porter le travail sur la question des structures. Il fallait démontrer des opérations par la démonstration et rendre celle-ci pertinente et légitime à partir de l'efficacité de cette démonstration. Autrement dit, il fallait démontrer que $1+2=3$ tout en préparant déjà l'énoncé au fait que la démonstration de cette somme n'avait de sens que dans la mesure où l'on pouvait isoler par la suite le fait que $3-1=2$, et que toutes les formes possibles de cette égalité ne laissaient pas derrière elles la

pertinence de l'opération. C'est-à-dire enfin qu'il fallait toujours chercher le caractère structurel de chaque signe de toute équation, et les motifs de l'universalisation possible de chacun de ces signes dans n'importe quel autre emploi de l'alphabet *valent*, ici les nombres, ailleurs la phénoménologie de l'activité de l'esprit. La notion du divin, ainsi pensée, n'est pas réduite à une relation intime ou à un mode de contrôle politique, mais à la garantie de la relation sujet-objet, en tant que le principe divin s'est explicitement porté garant de l'équilibre cosmo-téléologique. Dès lors nous pourrions étendre les conclusions et applications de ces travaux en recherchant ce qui, aujourd'hui, garantie l'économie cosmo-téléologique par le biais des modèles politiques, au titre d'un impératif phylogénétique. La question, aussi passionnante que complexe, pourrait nous occuper quatre autres années, et prendre la forme d'une enquête politique sur les modes structurels de l'homogénéité philosophico-politique de la structure des institutions par lesquels les individus sont saisis, inclus, dans un ordre totalisant. La démocratie, comme condition de la société de contrôle, pourrait être envisagée par son caractère structurel à partir de la lecture de l'économie de cette homogénéité faite, par exemple, par Cicéron à partir des textes d'Aristote. Ainsi, le fait que nous ayons travaillé sur une religion ne nous cantonnerait pas à la philosophie des religions, pas plus qu'un tel travail en philosophie politique ne nous limiterait à une spécialisation sur Cicéron ou Aristote. Les saisies particulières d'une telle capacité à rendre intelligibles les phénomènes de l'activité de l'esprit nous semblent fondamentalement universalisables à toute manifestation de l'activité d'une conscientisation, par l'esprit, de sa propre organisation, et des conditions formelles de son organisation. L'équilibre cosmo-téléologique, dont nous avons voulu faire dans notre recherche l'un des moteurs premiers, comme structure simultanément produit et production, pour réemployer encore une fois la formule concentrationnaire de Cohen, est une constante.

Dès lors nous pouvons enfin envisager, aujourd'hui, ce qu'implique la figure littéraire du diable et ce qu'elle *est*, non au sens d'une vérité mais d'une fonctionnalité : le signe d'une activité d'effondrement et de renaissance, le point culminant, en hauteur ou en profondeur, d'un vertige de la métamorphose, et la mobilité, dans la culture chrétienne, des garanties cosmo-téléologiques. Nos conclusions nous conduisent désormais à envisager la figure littéraire du diable comme le produit stratifié d'une longue tradition mythodynamique, propice à recueillir dans sa forme et sa matérialité toute activité limite, toute propension à l'altérité, si bien que le diable se confond souvent, dans les lieux communs comme dans les approches plus précises, avec le sens même de l'altérité. Au titre de cette confusion ou, plutôt, de cette coïncidence, entre la forme de sa figure littéraire et le fond catégoriel de l'altérité, il est longtemps paru insaisissable pour ce qu'il était, laissant les attributs esthétiques pour ainsi dire « floutés » par le caractère d'une indétermination apparente. Qu'il

s'agisse des différents corpus de ses littératures (mythe de Faust, sorcellerie, alchimie, gothisme, romantisme, satanisme, hermétisme, etc.) comme des registres de son efficence philosophique, ou de ceux de sa problématisation théologique (le diable n'existe pas pour certaines branches du christianisme, il est partout pour certaines autres), cette figure a longtemps tiré de l'hétérogénéité de sa forme les arguments de la dissimulation des motivations de son caractère structurel. Nous pensons être parvenus à simplifier l'appréhension de la concrétion diabolique à partir d'une herméneutique structuraliste réunissant, pour les mêler, les méthodes de Blumenberg et de Cassirer, de sorte que, par la décomposition, nous aurions pu étaler de façon assez simple, isolant les unités d'implication les unes des autres, prédicats, objets, sujets, attributs et fonctionnalités à l'intérieur de la seule figure du diable et ce pour les cultures les plus récurrentes de la chrétienté. Une telle démarche ne peut être exhaustive et ne constitue au juste qu'un coup de canif dans l'épaisseur de la nébuleuse diabolique. Nous pourrions affiner et étendre cette méthode afin d'aller plus loin, progressant vers le centre de gravité du système de significations, peut-être pourrions-nous encore mieux décomposer les étapes de la fonctionnalité du diable, déclinant, presque de manière infinie, les étapes de cette détermination, appliquant l'enquête à des structures plus petites, à des nuances plus subtiles encore, nous réduisant par exemple à la seule culture orthodoxe, ou protestante, ou bien à une période plus serrée, focalisant notre intérêt sur le détail d'un seul effondrement, afin de chercher à en saisir toutes les subtilités et toutes les ramifications.

La méthode d'une herméneutique structuraliste paraissait nécessaire pour envisager les rapports induits par la simultanéité de l'opération à la fois synthétique et analytique de notre objet. Le diable est un argument de division, agissant par là en conformité avec son étymologie grecque, mais fonctionne également comme l'agent d'une homogénéisation du corpus biblique, par son rôle d'adversaire, et comme un principe synthétique par son caractère mythique. Il s'agirait de régler la lunette de la méthode selon les ressources et les besoins qui seraient ceux d'une nouvelle étape réflexive. La forme littéraire s'est longtemps caractérisée par l'économie du monstrueux au titre de ce qui dépassait l'entendement, donnant à l'imagination une place qui devint, au fil des siècles, de plus en plus prépondérante, jusqu'au point de rupture, étudié par Marianne Closson⁷⁷⁴, des XVI^e et XVII^e siècles à partir desquels la fiction marche librement au grand jour, de même, d'ailleurs, qu'aux siècles qui suivent, le pourront les différentes déclinaisons du monstrueux sous les formes d'avatars, horribles ou romantiques, avec une explosion de genres « non-humain », et une

774 — CLOSSON, *op. cit.*, 2000 ; la bascule que désigne Marianne Closson s'observe jusque dans l'intelligibilité du principe démoniaque, de part et d'autre des deux travaux diachroniques qui furent pour nous absolument nécessaires dans leur complémentarité : Françoise Lavocat, Pierre Kapitaniak et Marianne Closson (dir.), *op. cit.*, 2000 et Max Milner, *op. cit.*, 2007.

porosité croissante entre formes communes de l’imaginaire, folklores particuliers et, au fond, ce que nous appellerions l’histoire des idées. Le diable, comme figure problématique et comme tutelle, a aussi participé à la libération des imaginaires obscurs qui enténébraient le cœur des hommes sans trouver à exprimer, à catalyser, le cœur même de l’effroi. Là encore, voici une conclusion que nous faisons à partir des énoncés de Blumenberg et de Cassirer : en se prêtant à sa propre textualité, le diable a permis de fixer la mobilité, le caractère jusqu’alors ineffable de tout l’effroi qui le contenait en ce qu’il le contenait. C’est ainsi que nous pouvons conclure en songeant qu’une lecture herméneutique et structuraliste de la figure du diable permet d’étudier le diable pour ce qu’il est, c’est-à-dire le substrat d’une composition mythique renvoyant aux activités de la conscience sous ses différentes formes et ses différents régimes ; le diable, au titre des archétypes, ou des *idées* comme le seraient les idées opérationnelles dans l’histoire de la philosophie, de la littérature, du langage, du mythe, de l’art et, au fond, de toute dimension phénoménale de l’activité de l’esprit, incarne le mécanisme-produit de toute complexification d’une unité de sens à partir de ses impératifs formels et des champs possibles de sa matérialisation en fonction de la conscience.

Si nous allions plus loin...

Nous pourrions tout aussi bien réfléchir à la forme contemporaine que se choisit le *muthos* pour continuer de mettre en activité le travail des systèmes de représentation, qu’il s’agisse du cinéma, extrêmement proluxe sur la question, avec des œuvres, déjà plus si contemporaines, telles que la trilogie *Matrix*⁷⁷⁵, ou les nombreuses applications ou gloses cinématographiques de différents épisodes de la Bible⁷⁷⁶ qui procèdent toutes par composition-décomposition des stratifications historiques du rapport d’une culture à son matériel rituel, ou source. Certaines séries télévisuelles, véritablement érigées au statut de champs expérimentaux des *valences* potentielles du cadre cosmotéléologique, étendent également, et dans pratiquement toutes les directions possibles, le caractère

775 — 1999-2003-2003, Lana et Andy Wachowski, avec Keanu Reeves, Laurence Fishburne et Carrie-Anne Moss dans les trois rôles principaux de Néo, Morpheus et Trinity. Une herméneutique structuraliste semblable à celle que nous venons de proposer sur le diable pourrait se révéler aussi pertinente qu’intéressante si elle se portait sur les trois opus actuels de *Matrix*, vis-à-vis des conditions formelles de l’actualisation des modes religieux dans une société où l’intelligence artificielle et les modes de variation de l’expérience du réel prennent de plus en plus de place. Parmi la très nombreuse bibliographie sur le sujet, retenons-en deux : *Matrix, machine philosophique*, Paris, ellipses, 2012 et LA CHANCE, *Capture totale, Matrix : mythologie de la cyberculture*, PUL, 2006.

776 — Que l’on songe seulement à des films comme *Gabriel*, 2007, Shane Abbess avec Andy Whitfield dans le rôle de Gabriel ; *Légion*, 2009, Scott Stewart avec Paul Bettany dans le rôle de Michael ; *The Book of Eli*, 2010, Albert Hughes avec Denzel Washington dans le rôle d’Eli ; *Noah*, 2014, Darren Aronofsky avec Russel Crowe dans le rôle de Noah/Noé ; *Exodus : Dieux et rois* ; 2014, Ridley Scott, avec Christian Bale dans le rôle de Moses/Moïse ; pour n’en citer que quelques uns dans les quinze dernières années.

opérationnel du *muthos* : des modèles stables comme *Altered Carbon*⁷⁷⁷, *The Expanse*⁷⁷⁸, *Sens 8*⁷⁷⁹, *American Gods*⁷⁸⁰, *The Westworld*⁷⁸¹, ou même d'œuvres plus intéressantes encore par la relative virginité théorique de leur champ médiatique, c'est-à-dire les romans graphiques, ou *comics* tels que *Sandman*⁷⁸², de l'auteur américain Neil Gaiman par ailleurs romancier, *Hellblazer*⁷⁸³ notamment créé par Alan Moore⁷⁸⁴, ou encore le monde de *Hellboy*⁷⁸⁵, de l'auteur américain Mike Mignolia. De nouveaux textes rituels émergent de la réutilisation de ces différents récits, et un nouvel âge du mythe paraît poindre son activité sur le siècle avançant. Le mythe est on ne peut plus vivant et se manifeste par tous les débordements qu'il trouve dans l'intelligibilité du monde telle qu'est apparaît

777 — Série télévisée de science-fiction cyberpunk américaine, créée en 2018 par Laeta Kalogridis à partir du roman éponyme de l'auteur américain Richard K. Morgan. Le roman ne couvrait que le récit déployé par la première saison, la suite est une œuvre originale, parue en 2020. L'univers de la série brasse des formes venues de langues, cultures et média extrêmement différents les uns des autres.

778 — Série télévisée de science-fiction space-opera américaine, créée par Mark Fergus et Hawk Ostby, s'appuyant sur la série romanesque des auteurs américains Daniel Abraham et Ty Frank. La première saison paraît en 2015, la quatrième saison est parue en 2019.

779 — Série télévisée de science-fiction croisant les destins de personnages de cultures, religions, langues et sexualités différentes dans une logique de rencontres par métempsychoses à travers tous les pays et continents du globe, et d'intervention des âmes dans les différents corps des huit personnages récurrents, créée par les Wachowski et Joseph Michael Straczynski, parue entre 2015 et 2018, interrompue par la production à cause de certains souhaits techniques de la réalisation (comme par exemple de toujours filmer l'acteur dans le pays où son personnage est supposé se trouver par le récit.

780 — Série télévisée américaine créée par Bryan Fuller et Michael Green d'après le roman éponyme de Neil Gaiman, diffusée depuis 2017. Il s'agit d'une vaste réflexion sous forme de roman sur les formes de croyance et sur l'efficacité des différentes sources mythiques dans les modes de constitution esthétique et spirituelle du protestantisme américain.

781 — Série télévisée américaine de science-fiction créée par Jonathan Nolan et Lisa Joy. La série expose un parc à thème offrant à ses « invités » l'expérience d'une immersion totale et réelle dans un univers fictionnel, tout d'abord celui des cow-boys, et permet d'interroger les implications éthiques de la relation de la conscience humaine à la conscience artificielle. Pour lire plus à ce sujet, voir SOUTH & ENGELS (ed.), *Westworld and philosophy*, Oxford, Wiley Blackwell, 2018.

782 — *Sandman* est un roman graphique en onze tomes parus entre 1989 et 1996 dans leur langue originale, dont le dessin de chaque épisode ou chaque séquence narrative (car il y a une histoire à la fois linéaire et digressive en maints occasions) est confié à un dessinateur différent. La totalité de l'arc narratif est paru en langue française aux éditions *Urban Comics* en huit tomes. Il s'agit de l'histoire des « Infinis », personnages dont fait partie le maître des rêves (l'homme des sables), mais aussi la mort, le délire, le désir, etc. Le personnage central passe d'un monde à l'autre et croise à la fois des hommes, des créatures mythiques et, par exemple, l'Enfer. On y rencontre aussi un autre personnage de cette culture américaine particulière, John Constantine.

783 — Série de comics fantastique et d'horreur publiée entre 1988 et 2013, ayant pour particularité d'être laissée en accès « libre » pour différents scénaristes (presque trente), au compte desquels Neil Gaiman ou Brian Azzarello, par exemple, et pour presque quarante dessinateurs différents.

784 — Alan Moore est par ailleurs l'auteur des comics *V pour Vendetta*, parue entre 1982 et 1990, adapté au cinéma en 2006, avec Hugo Weaving et Natalie Portman dans les rôles de V et Evey, et *The Watchmen*, série parue entre 1986 et 1987, adaptée au cinéma en 2009 par Zack Snyder, familier des films de pop-culture.

785 — Le « continent » constitué par la série de comics *Hellboy* se ramifie en différents arcs narratifs qui se croisent et se singularisent au fil des récits, intégrant l'univers étendu des séries de comics que sont *BPRD*, *Abe Sapien*, *Witchfinder* et *Lobster Johnson*. L'auteur n'est pas toujours le dessinateur et invite parfois des artistes que l'on a déjà pu croiser dans des épisodes de *Hellblazer* ou de *Sandman*, mêlant entre eux les univers et démultipliant par là même leurs valences et leurs stratifications. Trois films à ce jour ont adapté *Hellboy* pour le cinéma : en 2004 et en 2008, Guillermo Del Toro a adapté certains arcs narratifs dans deux opus qui se suivent, avec Ron Perlman dans le rôle titre, puis Neil Marshall réalise une adaptation originale, essentiellement centrée sur le récit contenu par le tome dix des comics, dont l'édition française est parue en 2010, avec David Harbour dans le rôle titre. Il faut noter aussi que Mike Mignola a croisé dans l'univers *Hellboy* deux influences majeures : la lecture de la culture populaire moderne de l'apocalyptique, avec les mondes issus de l'écrivain américain H. P. Lovecraft, dont on pourrait par ailleurs étudier la trace dans un *muthos* qui serait celui de la post-modernité, tant ses récits se retrouvent partout.

normalisée, exploitée, déployée. Toujours en quête d’horizons inconnus, la conscience humaine paraît se tendre, dans les figures de ses imaginaires, vers de nouveaux gouffres et des lointains inaccessibles, si bien que la créativité du mythe, pour peu que l’on sache où la remarquer, ne cesse de signaler sa vitalité — et, par son activité, elle ne cesse pas non plus de tendre vers l’infini de ce qui est encore à connaître, d’elle-même, de la conscience, et du monde comme cosmos.

Car tous ces univers procèdent de compositions plurivalentes à partir d’une stratification extrêmement riche mêlant culture populaire, culture numérique et refonte de structures plus figées, comme le cadre biblique ou des mythes antérieurs, de civilisations de l’âge de bronze. L’hybridation de ces différentes souches narratives fertilise et actualise l’efficacité de modèles narratifs dont les structures de sens paraissent ne plus pouvoir satisfaire les besoins cosmo-téléologiques par eux-mêmes. Et cela sans même envisager des apports philosophiques ou mathématiques (les relations entre les progrès de l’IA et la recherche théorique de l’ingénierie robotique en sont un exemple) dans le champ de cette mytho-activité, ou mythodynamie. En d’autres termes, la culture de la troisième décennie du XXI^e siècle s’annonce particulièrement réceptive à la constitution d’une théorie critique qui choisisse de postuler à partir de la multiplicité des formes structurelles, tout en cherchant à isoler, chacune pour ce qu’elles valent, les unités de sens portées par l’organisation en réseaux signifiants. Le caractère mobile du mythe, son activité, son caractère performatif dans la mise en branle des conditions formelles de l’activité de l’esprit par le biais d’une narrativité expérimentale ne cessent pas, de nos jours, de saillir dans la catégorie des formes philosophiques de réflexion sur les limites et les conditions de la conscience. Ce que nous voulons écrire, c’est, comme en écho ou en réponse à ce que mentionnait Boureau⁷⁸⁶, quand bien même les relations de l’esprit à l’activité cosmo-téléologique ne passent-elles désormais plus par un « alphabet universalisant », les formes mobilisées restent universelles, et les préoccupations dont elles témoignent — tant dans *Matrix* que dans *Hellboy*, tant auprès des personnages du voyage dans le système solaire des membres de l’équipage du *Rocinante* dans *The Expanse* que Ombre, l’être humain au centre du roman de Neil Gaiman *American Gods*, et, même, tant dans chacun des héros de la fresque de la société de production *Marvel* dont les cinq « phases » narratives (à ce jour) ont essaimé au travers de plus de trente films depuis 2008, le récit de leurs rencontres, de leurs combats personnels et de leurs participations, pour chacun et ensemble, à la défense d’une certaine modélisation cosmo-téléologique — en tant qu’elles mobilisent toutes des facettes, illustrent toutes, à leur façon, l’économie des modes d’inscription et de définition de l’individu particulier dans la

786 — Cf. *supra*, p. 243.

matière mythique universalisante. Pour prendre un dernier exemple qui se prêterait à loisir à une telle pratique de décomposition des structures stratifiées dans une mobilisation du *muthos*, nous pourrions étudier un objet aussi vivant et toujours mobile que l'est le jeu massivement multijoueur *World of Warcraft*⁷⁸⁷ qui manipule depuis 2002 un univers fixe qui ne cesse d'être extrapolé, le constituant et l'édifiant sur la logique d'une homogénéité de plus en plus étendue et inclusive, sur la base d'une incarnation possible, par les joueurs, de différents types de personnages au centre d'une vaste aventure collective, mobilisant des antagonistes et des alliés dans une lutte perpétuelle, depuis presque vingt ans, pour la défense d'un monde et de la requalification presque incessante des motifs de son économie cosmo-téléologique. La fonction d'un tel jeu vidéo se rapproche, ou peut se rapprocher, de celle de l'enfant qui manipule différentes compositions de briques de Lego : il expérimente la classification par laquelle le monde s'éprouve en se constituant, élaborant les règles du langage, les codes d'un certain mode de sociabilité, définis par des objectifs ludiques pré-déterminés et disposés aux aménagements. De même qu'un enfant apprend à s'insérer dans le monde, un jeu vidéo aussi complet et à ce point caractérisé par l'échange avec l'altérité conduit à la composition de récits symboliques internes susceptibles de « vectoriser » l'extériorisation de certaines conditions formelles de la pensée et de l'être. Des films ont bien sûr tenté de rendre hommage à cette fonction d'un ego expérimental dans le jeu vidéo, sous divers régimes, comme, par exemple, *L'Autre Monde*⁷⁸⁸ qui décrit l'entrée, ou la descente, d'un personnage, Gaspard, dans un jeu vidéo qui n'a pas vraiment de but mais qui comporte pourtant des dangers, et qui témoigne d'une relation au jeu vidéo plutôt frontale, dans laquelle le joueur est mis en face de sa propre personnalité, avec une médiation très minimaliste (pas de récit épique, pas de mise en scène, simplement le fait de devoir composer avec la potentialité d'un *autre* monde possible). Mais bien

787 — Le jeu *World of Warcraft* est sorti en Amérique du nord en 2004, dix ans après le premier jeu de la franchise dans cet univers, *Warcraft : Orcs and Humans* en 1994, suivi en 1995 de *Warcraft II : Tides of Darkness*. La narration de l'univers gardera la logique de l'*addendum* et, depuis 2004, l'univers *World of Warcraft* compte bientôt huit « extensions », qui racontent la suite de l'histoire et une nouvelle série de défis à relever pour les héros. La logique de l'immersion narrative suite celle de la série de livres intitulés « *Le livre dont vous êtes le héros* », avec une amplitude de possibilité dans les modes de détermination possibles qui laissent une très grande liberté à chaque joueur dans sa participation au *muthos*, tant vis-à-vis des différents arcs simultanés et antagonistes à l'intérieur de l'histoire, que vis-à-vis des autres joueurs. Notons enfin que tout un pan du « *lore* », c'est-à-dire de la trame narrative de fond, du jeu-vidéo *World of Warcraft* a littéralement intégré la poétique, l'esthétique et l'économie lovecraftienne de l'effroi, sous la forme des « Dieux Très Anciens » qui sont en sommeil au fond des cauchemars du monde à défendre, Azeroth. Par ailleurs, il existe un cadre narratif très prégnant, qui prend même la forme d'ouvrages, les trois volumes de deux-cents pages chacun des *Chroniques de Warcraft*, diffusés par les éditions Panini pour la traduction française, parus en 2016, 2017 et 2018.

788 — Réalisé par Gilles Marchand, *L'Autre Monde* sort en 2010 et les deux rôles principaux sont incarnés par Grégoire Leprince-Ringuet et Louise Bourgoin.

avant cela, le très célèbre film *Tron*⁷⁸⁹ qui fait le récit d'un homme qui se télécharge dans un jeu d'arcade et doit se battre pour en sortir — de « simple aventure », le héros du deuxième opus finit par retrouver son père, dans le monde du jeu vidéo, et une trame bien plus épique et métaphysique, avec l'intronisation d'une intelligence artificielle spontanément apparue dans la trame du jeu, jaillit du film, si bien que la dernière survivante de cette intelligence artificielle entre dans le monde réel. Là encore, les conditions de la réalité, de la conscience et des modes de réalisation du devenir sont mises au cœur du jeu vidéo. Beaucoup plus proche de nous, le film *Ready Player One*⁷⁹⁰ superpose les deux strates, aventure et dynamique cosmo-téléologique, démultiplie les clins d'œil et emploie la plurivalence de cette pluridimensionnalité des références et autres modes de stratification pour livrer un récit dont la linéarité n'est ni évidente ni, de prime abord, accessible dans son homogénéité. Le propos introductif du film énonce en substance : « *Les gens viennent dans le jeu pour ce qu'ils peuvent y faire, ils y restent pour ce qu'ils peuvent y être.* » En somme, de tels récits parviennent à faire de ce qu'ils ont de structurellement hétérogène l'occasion de leur universalité, résolvant dans la forme esthétisée les conditions métaphysiques de la confrontation entre universel et particulier, entre Un et Multiple.

Si nous avons laissé de côté des auteurs tels que Joseph Campbell, par exemple, c'est que nous avons souhaité ne pas résoudre la plurivocité par son élimination formelle. En effet, nous émettons de sérieuses réserves sur la pertinence d'une lecture de l'histoire du mythe à partir de la négation de ce qui est particulier dans l'universel⁷⁹¹ ; quoi qu'il n'en demeure pas moins qu'il faille reconnaître l'universalisme du particulier par le fait même des conditions formelles universelles de l'esprit humain. L'homme suit une logique interne semblable en toutes cultures, et si la réduction des variations du schéma narratif à une petite quantité d'archétypes dissout à nos yeux toute efficacité des formes particulières du mythe, reconnaissons toutefois que les modes de représentation mis au travail par la phénoménologie de l'activité de l'esprit se recoupent toujours en forme et en matérialisation. Ainsi, si deux cultures qui ne paraissent jamais être entrées en relation ensemble connaissent des façons similaires de convoquer leurs dieux, c'est-à-dire de garantir leur

789 — Le premier opus de la duologie *Tron* réalisé par Steven Lisberger est sorti au cinéma en 1982 et a grandement influencé la scénographie du groupe français de musique électronique *Daft Punk*, si bien que la production du deuxième film fit appel à eux pour assurer la partie musicale du deuxième opus, *Tron Legacy*, paru au cinéma en 2010 et, peut-être même, pour un troisième volume dans les années à venir. L'interpénétration esthétique entre un groupe de musique dont le style s'est défini, s'est édifié, à partir d'une esthétique très spécifique inspirée d'un film futuriste, et la suite de ce même film, est un exemple de phénomène de co-stratification ou *mythodynamie*.

790 — Film sorti dans les salles de cinéma en 2018, *Ready Player One* est réalisé par Steven Spielberg, qui signe là un hommage très intéressant à la culture à l'émergence de laquelle il a participé tout au long de sa carrière de cinéaste.

791 — Nous référons ici à la théorie du « monomythe », portée par Joseph Campbell, selon laquelle tous les mythes n'en seraient en fait qu'un pour peu que l'on réduise tout mythe à une série minimaliste d'archétypes narratifs, voir surtout CAMPBELL, *Le héros aux mille et un visages*, Paris, Gallimard, 2013.

économie cosmo-téléologique et la pérennité de leur temporalité, c'est-à-dire de leur disposition au devenir, peut-être faut-il chercher du côté des conditions formelles de l'activité interne, et des modèles récurrents de projection symbolique. Alors la psychanalyse, la critique de la raison pure et un « structuralisme herméneutique » paraîtraient des candidats sérieux à la saisie de la totalité de l'univers telle qu'elle se modélise dans toutes les appropriations et variations possibles, c'est-à-dire dans toutes les *poétisations* — ce dont nous parlons depuis le début de notre recherche sous le régime du *muthos*. Tout grand récit pourrait bien être un récit de la mobilisation des conditions cosmo-téléologiques, et cette hyperactivité de la mythyndynamie qui conduit à la revalorisation et à l'interrogation des conditions de l'économie cosmo-téléologique pourrait bien désigner une période d'incertitude quant aux possibilités contemporaines du devenir. Le rôle dont nous trouvons qu'il convient au diable entre les XV^e et le XX^e siècle a sans doute trouvé d'autres vecteurs au lendemain de l'éclatement du langage universalisant du christianisme, simultanément à la centralisation de tous les récits des cultures humaines autour du foyer universalisant de la mondialisation. Dès lors, le *muthos* se dégrade et se multiplie en même temps qu'il se recompose et se synthétise, mais il ne perd pas, pour autant, en *valence*, en signification ni en potentialités expérimentales.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	2
I. <u>SIGNIFICATIONS ET « RAISON » DE LA FIGURE LITTÉRAIRE DU DIABLE</u>	16
A. Le socle méthodologique du texte source	19
1. <u>De Cassirer à Blumenberg</u>	20
2. <u>Spécificité et nécessité de la méthode herméneutique</u>	37
B. La matérialité des occurrences diaboliques	52
1. <u>Pourquoi travailler avec la Traduction Œcuménique de la Bible ?</u>	52
2. <u>Occurrences néotestamentaires de la figure diabolique : Six termes + trois</u>	58
a. Satan	60
b. Le diable	61
c. Le tentateur	63
d. Béalzéboul	64
e. Le Prince	67
3. <u>Justification de la caractérisation des occurrences en « fonctions »</u>	72
C. Les quatre fonctions de la figure diabolique	80
1. <u>Fonction A : le registre de l'indéfini ?</u>	80
a. « Béalzéboul », ou la première esquisse du cercle dans le sable	84
b. Émergence des critères pour une démonologie	86
c. L'amorce d'un discours sur les causes : la lisibilité du monde	89
d. L'implication démonstrative de la rhétorique du vraisemblable	90
2. <u>Fonction B : Un opposition de principe</u>	100
a. La complétion de l'opposition dans le Jugement Dernier	102
b. Chaos contre cosmos	106

c. Une affaire de souveraineté	113
3. <u>Fonction C : une justification de l'identité-essence de la fonction messianique de Jésus</u>	124
a. Le cas transitoire de l'épisode de la « Tentation » de Jésus dans l'ordre des fonctions	130
b. Le diable comme justification de l'identité-essence de Jésus	135
c. Le diable agent de purification des croyants par l'épreuve	138
4. <u>Fonction D : personnification de l'ordre de l'hypostase (la figure)</u>	145
a. Parhypostase/hypostase	148
b. Capacité narrative de la fonction D	150
c. Des personnifications du diable	156
D. Le diable : objet et sujet de l'apocalyptique	163
1. <u>Contexte de l'étude du livre de l'Apocalypse</u>	163
a. L'apocalyptique : une générique du conflictuel	163
b. Le « cadre mythique » : échanges et transferts entre deux conceptions du cosmos	166
c. Le rôle apocalyptique de la crise ; le rôle critique de l'apocalypse	172
d. Cadre paradigmatique et actualisation des structures téléologiques	175
2. <u>Le diable : forge du « cadre mythique » chrétien</u>	179
a. Bête, dragon et serpent	179
b. La revitalisation des anciennes structures formelles	183
c. Spécificité des chapitres 12, 13 et 20	186

Tableaux des occurrences

FONCTION A	99
FONCTION B	123
FONCTION C	144
FONCTION D	162
Livre de l'Apocalypse	190 & 193

II. <u>LE DIABLE DANS LA FRACTURE COSMO-TÉLÉOLOGIQUE</u>	194
A. Cosmos chrétien : entre angoisse et liberté	194
1. <u>Le principe d'ambivalence</u>	194
a. Présentation du principe d'ambivalence	194
b. La plurivalence et l'interpénétration des conditions d'écriture du mythe	202
2. <u>Le mythe de Faust comme hyperstructure de sens</u>	212
a. Cycles et répétitions des structures symboliques	212
b. Exposition de la littérarité du mythe de Faust	215
3. <u>La démarche d'André Dabezies</u>	217
a. Entre littérature comparée et analyse du mythe	217
b. Le problème des catalogues ou les limites de la littérature comparée	228
B. Faust	233
1. <u>Faust comme surface dynamique du <i>muthos</i></u>	233
2. <u>Le Faust primitif comme catégorie structurelle du <i>muthos</i></u>	238
3. <u>Le Faust romantique comme catégorie structurelle du <i>muthos</i></u>	248
4. <u>Le Faust moderne comme catégorie structurelle du <i>muthos</i></u>	261
C. Le rôle des mythèmes dans la bascule cosmo-téléologique	278
1. <u>Des grecs à Dante</u>	278
2. <u>Nouveaux « textes rituels » : nouveaux systèmes téléologiques</u>	285
3. <u>Adéquation entre la lisibilité du monde et le concept de réalité</u>	287
4. <u>Le Sabbat</u>	290
a. Le pacte téléologique chrétien	290
b. <i>Réinvestissement</i> du « point de crise »	292
c. Cour céleste et mystères du monde	296

d. Le Sabbat comme hors-monde des hommes et des lois de la nature	302
D. Focalisation sur les mythèmes : cinq déterminations	311
1. <u>La magie</u>	316
2. <u>L'hubris</u>	331
3. <u>Le libre-arbitre</u>	344
5. <u>Le pacte</u>	347
6. <u>Le féminin</u>	360
III. <u>LA FIGURE DU DIABLE : POUR UNE ÉTUDE STRUCTURALISTE DU MAL</u>	369
A. <i>Disputatio</i> sur une ontologie du diable	372
1. <u>Unité et Multiplicité</u>	372
a. Maïmon, Nietzsche, mais avant, le <i>Parménide</i> de Platon	372
b. Le problème de l'existence théologique du diable	380
c. Enquête sur le corps des démons	385
2. <u>Signification de l'altérité diabolique du point de vue du <i>Peri phuseos</i></u>	392
a. Le <i>Même</i> et l' <i>Autre</i> dans le <i>Timée</i>	394
b. La <i>Mêmeté</i> et l' <i>Ipséité</i> dans la narratologie de Ricœur	396
B. Quelle intelligibilité du mal ?	405
1. <u>Quod mala ?</u>	407
a. Principe relatif en théologie	408
b. Du cycle à la trajectoire	422
c. Une trajectoire définitive	427
2. <u>Transfert : du <i>muthos</i> au <i>logos</i></u>	438
a. La désubstantialisation philosophique	438
b. Foyer du bouillonnement et activité du télos	447
c. L'épuisement téléologique du cosmos	470

C. Quelle médiation entre l’homme et le diable ? Quelques applications de la saisie de son intelligibilité	476
1. <u>Diabolos, cosmos, telos et muthos</u>	476
a. Transcendance et monstrueux	476
b. Luites éternelles et réécriture de l’histoire	480
2. <u>Les limites de l’intelligible</u>	482
a. La <i>préfiguration</i> ou le risque de la négation du mal	482
b. Inconnu et mal, dépassement et refus du dépassement	488
3. <u>Une voie par-delà le visible</u>	494
a. Actualisation et dé-figuration	494
b. Métamorphoses et diabolisme	496
CONCLUSION	505
TABLE DES MATIÈRES	522
BIBLIOGRAPHIE	527
INDEX DES NOMS PROPRES	542

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Antiquité

Bertrand, Dominique (ed.), *Les écrits des Pères Apostoliques*, Paris, « Sagesses chrétiennes », Les éditions du Cerf, 1990.

Capelle-Dumont, Philippe (dir.), *Philosophie et théologie dans la période antique, Anthologie tome I*, volume dirigé par Jérôme Alexandre, Paris, « Philosophie & Théologie », Les éditions du Cerf, 2009.

Congourdeau, Marie-Hélène (ed.), *Dieu et le mal selon Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean de Chrysostome*, Paris, « Les pères dans la foi », Migne, 2007.

Chrysostome, Jean, *Homélie sur l'Impuissance du Diable*, traduit du grec ancien par Adina Peleanu, Paris, « Sources chrétiennes », Les éditions du Cerf, 2013.

Chrysostome, Jean, *Sur la Providence de Dieu*, traduit du grec ancien par Anne-Marie Malingreyn Paris, « Sources chrétiennes », Les éditions du Cerf, 2000.

Collectif, *La Bible, notes intégrales, Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*, 12e édition, Paris, Cerf/Bibli'O, 2012.

Hésiode, *Théogonie*, traduit du grec par Paul Mazon, 1928, Paris, « Guillaume Budé », Les Belles Lettres, 2014.

Horace, *Épîtres*, traduit du latin par François Villeneuve, Paris, « Guillaume Budé », Les Belles Lettres, 2018.

Lucien de Samosate, *Œuvres Complètes*, traduit du latin par Anne-Marie Ozanam, Paris, « editio minor », Les Belles Lettres, 2018.

Parménide, *Le Poème*, traduit du grec ancien et interprété par Jean Beaufret, Paris, « Quadrige », PUF, 1955.

Platon, *Œuvres complètes I*, traduction du grec ancien par Joseph Moreau et Léon Robin, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1940.

Platon, *Œuvres complètes, II*, traduction du grec ancien par Joseph Moreau et Léon Robin, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1943.

Plotin, *Ennéades II*, traduit du grec ancien par Émile Bréhier, Paris, « Guillaume Budé », Les Belles Lettres, 1964.

Plotin, *Ennéades III*, traduit du grec ancien par Émile Bréhier, Paris, « Guillaume Budé », Les Belles Lettres, 1956.

Plotin, *Ennéades V*, traduit du grec ancien par Émile Bréhier, Paris, « Guillaume Budé », Les Belles Lettres, 1967.

Proclus, « De l'existence du mal », III, *Trois études sur le providence*, traduit du grec ancien par Daniel Isaac, Paris, « Guillaume Budé », Les Belles Lettres, 2003.

Saint-Augustin, *Œuvres philosophiques complètes, tomes I et II*, traduit du latin par Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx, et Pierre de Labriolle pour les *Confessions*, Paris, « Les Classiques Favoris », Les Belles Lettres, 2018.

Saint Augustin, *Saint Augustin prie les Psaumes*, traduits du latin par Adalbert-Gautier Hamman, Paris, « Quand vous prierez », Migne, 1995.

Saloustios, *Des dieux et du monde*, traduit du grec ancien par Gabriel Rochefort, Paris, « Guillaume Budé », Les Belles Lettres, 2003.

Vernant, Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris, « L'Univers historique », Seuil, 1993.

Moyen-Âge

Aquin, (d') Thomas, *Les Substances séparées*, traduit du latin par Nicolas Blanc, Paris, « sagesses médiévales », Les Belles Lettres, 2017.

Bermon, Pascale, *La fondation de l'Université de Paris (1200-1260)*, traduit du latin par Pascale Bermon, Paris, « sagesses médiévales », Les Belles Lettres, 2017.

Capelle-Dumont, Philippe (dir.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge, Anthologie tome II*, volume dirigé par Olivier Boulnois, Paris, « Philosophie & Théologie », Les éditions du Cerf, 2009.

Cues, (de) Nicolas, *De conjectures, Les conjectures*, traduit du latin par Jean-Michel Counet, Paris, Belles Lettres, 2011.

Duns Scot, Jean, *La cause du vouloir suivi de L'objet de la jouissance*, traduit du latin par François Loiret, Paris, « sagesses médiévales », Les Belles Lettres, 2009.

Fossier, Robert, *Le Moyen Âge, tome 1, Les mondes nouveaux, 350-950*, Paris, Armand Colin, 1982.

Fossier, Robert, *Le Moyen Âge, tome 2, L'éveil de l'Europe, 950-1250*, Paris, Armand Colin, 1982.

Fossier, Robert, *Le Moyen Âge, tome 3, Le temps des crises, 1250-1520*, Paris, Armand Colin, 1983.

Jean Olivi, (de) Pierre, *Traité des démons, Summa, II, Questionns 40-48*, traduit du latin par Alain Boureau, Paris, « Bibliothèque scolastique », Belles Lettres, 2011.

Le Goff, Jacques (dir.), *L'homme médiéval*, Paris, « L'Univers historique », Seuil, 1989.

Mediavilla, (de) Richard, *Questions disputées, introduction générale, tome I, 1-8, Le Premier Principe, L'individuation*, traduit du latin par Alain Boureau, Paris, « Bibliothèque scolastique », Belles Lettres, 2012.

Mediavilla, (de) Richard, *Questions disputées, tome III, 14-22, La condition générale de l'ange, II, Volonté, mouvement et temps*, traduit du latin par Alain Boureau, Paris, « Bibliothèque scolastique », Belles Lettres, 2013.

Mediavilla, (de) Richard, *Questions disputées, tome IV, 23-31*, traduit du latin par Alain Boureau, Paris, « Bibliothèque scolastique », Belles Lettres, 2011.

Monmouth, (de) Geoffroy, *Histoire des rois de Bretagne*, traduit du latin par Laurence Mathey-Maille, Paris, « La roue à Livres », Les Belles Lettres, 2013.

Pic de La Mirandole, Jean-François, *De la dignité de l'homme*, 1486, traduit du latin par Yves Hersant, Paris, L'Éclat, 1993.

Pic de La Mirandole, Jean-François, *De l'imagination*, traduit du latin par Christophe Bouriau, Paris, « La Bibliothèque Volante », Éditions Compact, 2005.

Villars, (de), Henri de Montfaucon, *Le Comte de Gabalis ou Entretiens sur les sciences secrètes*, édité par Didier Kahn, Paris, « Bibliothèque secrète », Belles Lettres, 2018.

Weill-Parot, Nicolas et Véronique Sales (dir.), *Le vrai visage du Moyen Âge, au-delà des idées reçues*, Paris, « Retour au Moyen Âge », Vendémiaire, 2017.

Modernité

Philosophie

Capelle-Dumont, Philippe (dir.), *Philosophie et théologie à l'époque moderne Anthologie tome III*, volume dirigé par Jean-Christophe Bardout, Paris, « Philosophie & Théologie », Cerf, 2010.

Cassirer, Ernst, Hermann Cohen et Paul Natorp, *L'école de Marbourg*, traduit de l'allemand et de l'anglais par Christian Berner, Fabien Capeillères, Marc de Launay, Carole Prompsy et Isabelle Thomas-Fogel, Paris, « Passages », Les éditions du Cerf, 1998.

Cohen, Hermann, *La logique de la connaissance pure*, traduit de l'allemand par Marc de Launay, Paris, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, 2000.

Cohen, Hermann, *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, traduit de l'allemand par Marc de Launay, Paris, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, 1999.

Cohen, Hermann, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, *Néokantismes et théorie de la connaissance*, traduit de l'allemand par Marc de Launay avec la collaboration de Carole Prompsy, Isabelle Thomas-Fogel, Éric Dufour et Jean Seidengart, Paris, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, 2000.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, « Critique », Les éditions de Minuit, 1969.

Fichte, Johann-Gottlieb, *La destination de l'homme*, traduit de l'allemand par Jean-Christophe Goddard, Paris, « GF », Flammarion, 1995.

Fichte, Johann-Gottlieb, *Œuvres Choisies De Philosophie Première - Doctrine De La Science (1794-1797)*, traduit de l'allemand par Alexis Philonenko, Paris, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, 1990.

Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, 2^e édition, traduit de l'allemand par Étienne Sacre, révisé par Paul Ricœur, Paris, « L'ordre philosophique », Seuil, 1976.

Gernet, Louis et André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, « L'évolution de l'Humanité », La Renaissance du Livre, 1932.

Hamidović, David, *L'insoutenable divinité des anges*, Paris, « Essai historique », Les éditions du Cerf, 2018.

Hamidović, David, *L'interminable fin du monde*, Paris, « Lire la Bible », Les éditions du Cerf, 2014.

Jacobi, Friedrich H., *David Hume et la croyance, Idéalisme et réalisme*, traduit de l'allemand par Louis Guillermit, Paris, « Textes & Commentaires », Vrin, 2000.

Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduit de l'allemand par Alexis Philonenko, Paris, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, 1993.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, « Quadrige », PUF, 2012.

Kant, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit de l'allemand par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1996.

Kant, Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, traduit de l'allemand par Laurent Gallois, Paris, « Textes de Philosophie », Classique Garnier, 2015.

Kant, Emmanuel, *Œuvres complètes I*, traduit de l'allemand par Ferdinand Alquié, Alexandre J.-L. Delamarre, Victor Delbos, Jean Ferrari, Luc Ferry, François de Gandt, Pierre Jalabert, Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Bernard Lortholary, François Marty, Joëlle et Olivier Masson, Alexis Philonenko, Alain Renaut, Jacques Rivelaygue, Jean-Marie Vaysse, Heinz Wismann et Sylvain Zac, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1980.

Kierkegaard, Søren, *Œuvres I*, traduit du danois par Régis Boyer et Michel Forget, Paris, « Pléiade », Gallimard, 2018.

- Kierkegaard, Søren, *Œuvres II*, traduit du danois par Régis Boyer et Michel Forget, Paris, « Pléiade », Gallimard, 2018.
- Korzybski, *Une carte n'est pas le territoire, Prolégomène aux systèmes non-aristotéliens et à la sémantique générale*, traduit de l'anglais par Didier Kohn, Paris, « L'éclat/poche », L'Éclat, 2015.
- Koyré, Alexandre, *De la métaphysique à la science*, traduit de l'anglais par Pietro Redondi, Paris, « En temps & lieux », EHESS, 2016.
- Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, traduit de l'anglais par Raissa Tarr, Paris, « Tel », Gallimard, 1973.
- Lacoste, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.
- Lalande, André (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 3^e édition, Paris, « Quadrige », PUF, 2010.
- Le Goff, Jacques et Jean-Claude Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, « Pluriel », Fayard, 2014.
- Löwith, Karl, *Histoire et salut, les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, traduction de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, « Bibliothèque de philosophie », Gallimard, 2002.
- Maïmon, Salomon, *Essai sur la philosophie transcendante*, traduit de l'allemand par Jean-Baptiste Scherrer, Paris, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, 1989.
- Martin, Jean-Clet, *Multiplicités*, Paris, « Bifurcations », Kimé, 2018.
- Martin, Jean-Clet, *Plurivers, Essai sur la fin du monde*, Paris, « travaux pratiques », PUF, 2010.
- Nietzsche, Friedrich W., *Écrits philologiques, VIII, Platon*, traduit de l'allemand par Anne Merker, Paris, Belles Lettres, 2019.
- Nietzsche, Friedrich W., *Œuvres complètes I*, traduit de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch, Jean-Louis Backès, Pascal David, Francesco Fronterotta, Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe, Marc de Launay, Alain Pernet et Pierre Rusch, Paris, « Pléiade », Gallimard, 2000.
- Pascal, Blaise, *Pensées, opuscules et lettres*, Paris, Classique Garnier, 2011.
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, « l'ordre philosophique », Seuil, 1990.
- Schelling, Friedrich W., *Introduction à la philosophie de la mythologie*, traduit de l'allemand par le GDR Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean-François Courtine et de Jean-François Marquet, Paris, « Bibliothèque de Philosophie », Gallimard, 1998.
- Whitehead, Alfred N., *Procès et réalité, Essai de cosmologie*, traduit de l'anglais par Daniel Charles, Maurice Élie, Michel Fuchs, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Robert Sasso et Arnaud Villani, Paris, « Bibliothèque de philosophie », Gallimard, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914-1916, translated from German Gertrude E. M.*, Chicago, University Of Chicago Press, 1984.

Littérature

- Alexandre, Maxime (dir.), *Romantiques allemands I*, traduit de l'allemand par Pierre Velut, Albert Béguin, Maurice Maeterlinck, Y. Delétang-Tardif, Albert Béguin, Maxime Alexandre, M.-L. Laureau, Laurence Lentin, Jean Thorel, André Cauroy et E. de Cazalès, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1963.
- Backès, Jean-Louis, *L'Histoire du docteur Johannes Faustus suivie de La Tragique Histoire du docteur Faustus par Christopher Marlowe*, Jean-Louis Backès (ed.), traduit de l'allemand et de l'anglais par Jean-Louis Backès, Paris, « La Salamandre », Imprimerie Nationale, 2001.
- Baudelaire, Charles, *Œuvres complètes I*, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1975.

- Baudelaire, Charles, *Critique d'art suivi de Critique musicale*, Paris, « folio essais », Gallimard, 1992.
- Beaumarchais, (de) Pierre Caron, *Œuvres*, Paris, « Pléiade » Gallimard, 1988.
- Blake, William, *Le mariage du Ciel et de l'Enfer*, traduit de l'anglais par André Gide, Paris, « Collection Romantique », Corti, 2002.
- Bloy, Léon, *Le Désespéré*, Paris, « GF », Flammarion, 2010.
- Boulgakov, Mikhaïl A., *Le Maître et Marguerite* dans *Œuvres II*, Paris, « Pléiade », traduit du russe par Françoise Flamant, Gallimard, 2004.
- Calaferte, Louis, *Le sang violet de l'améthyste*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 1998
- Calaferte, Louis, *Maître Faust*, Paris, Gallimard, 2000.
- Calaferte, Louis, *Le chemin de Sion, Carnets 1956-1967*, Paris, Denoël, 1980.
- Calaferte, Louis, *L'or et le plomb, Carnets 1968-1973*, Paris, Denoël, 1981.
- Calaferte, Louis, *Lignes intérieures, Carnets 1974-1977*, Paris, Denoël, 1985.
- Calaferte, Louis, *Le spectateur immobile, Carnets IV, 1978-1979*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 1990.
- Calaferte, Louis, *Miroir de Janus, Carnets V, 1980-1981*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 1993.
- Calaferte, Louis, *Rapports, Carnets VI, 1982*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 1996.
- Calaferte, Louis, *Étapes, Carnets VII, 1983*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 1997.
- Calaferte, Louis, *Trajectoires, Carnets VIII, 1984*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 1999.
- Calaferte, Louis, *Écriture, Carnets IX, 1985-1986*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 2001.
- Calaferte, Louis, *Bilan, Carnets X, 1987-1988*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 2003.
- Calaferte, Louis, *Circonstances, Carnets XI, 1989*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 2005.
- Calaferte, Louis, *Direction, Carnets XIV, 1992*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 2008.
- Calaferte, Louis, *Dimensions, Carnets XV, 1993*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 2009.
- Calaferte, Louis, *Le jardin fermé, Carnets XVI, 1994*, Paris, « L'Arpenteur », Gallimard, 2010.
- Chamisso, (von) Adelbert, *L'étrange histoire de Peter Schlemihl*, traduit de l'allemand par Albert Lortholary, Paris, « folio bilingue », Gallimard, 1992.
- Chantal, (de) Laure, *Bibliothèque classique infernale, L'au-delà d'Homère à Dante*, Paris, « Bibliothèque Classique », Belles Lettres, 2016.
- Dante, *La Divine Comédie*, traduit de l'italien par Jacqueline Risset, Paris, « GF », Flammarion, 2004.
- Goethe, (von) Johann W., *Faust I et II*, traduit de l'allemand par Jean Malaplate, Paris, « GF », Flammarion, 2015.
- Goethe, (von) Johann W., *Théâtre complet*, traduit de l'allemand par Jacques Porchat, Albert Stapfer, Armand Robin, Blaise Briod, Maurice Betz, , Jacques Decour, Jean Tardieu, Henri Thomas, Jacques Porchat, Gérard de Nerval et Suzanne Paquelin, Paris, « Pléiade », 1951.
- Hauff, Wilhelm, *Contes*, traduits de l'allemand par Nicole Casanova et Pierre Deshusses, Paris, Babel, 1998.
- Hugo, Victor, *La Fin de Satan*, Paris, « Poésie », Gallimard, 1984.
- James, Henry, *Le tour d'écrou*, traduit de l'anglais par Jean Pavans, Paris, « GF », Flammarion, 1999.

- Klinger, Friedrich M., *La vie de faust, ses exploits & comment il fut précipité en enfer*, traduit de l'allemand par François Colson, Saint-Jean de Védas, « lenz », Grèges, 2005.
- Klinger, Friedrich, M., *Le Faust oriental*, traduit de l'allemand par François Colson, Saint-Jean de Védas, « lenz », Grèges, 2007.
- La Fontaine, Jean (de), *Fables*, Paris, « GF », Flammarion, 1995.
- Lautréamont, (de) Comte, Œuvres complètes, *Les chants de Maldoror*, Poésies, Lettres, Paris, José Corti, 1953.
- Lee, Lawrence, *The american as Faust*, Pittsburgh, Boxwood, 1965.
- Lewis, Matthew G., *Le Moine*, traduit de l'anglais par Léon de Wailly, révision de Guillaume Pigeard de Gubert, Paris, « Les fantastiques », Actes Sud, 2000.
- Mac Orlan, Pierre, *Marguerite de la nuit*, Paris, « Les Cahiers Rouges », Grasset, 2011.
- Mann, Klaus, *Mephisto*, traduit de l'allemand par Louise Servicen, Paris, « Les Cahiers Rouges », Grasset, 1993.
- Mann, Thomas, *Cette guerre*, traduit de l'allemand par Hélène Boisson, Clermont-Ferrand, Yago, 2012.
- Mann, Thomas, *Le Docteur Faustus*, traduit de l'allemand par Louise Servicen, Paris, « Le livre de poche » Albin Michel, 1950.
- Mann, Thomas, *Le journal du « docteur faustus »*, traduit de l'allemand par Louise Servicen, Paris, « Titres », Christian Bourgeois, 1994.
- Marlowe, Christopher, *La Tragique histoire du Docteur Faust*, traduit de l'anglais par Fernand C. Danchin, Paris, « bilingue », Belles Lettres, 2004.
- Milton, John, *Les Paradis perdus*, traduit de l'anglais par François-René de Chateaubriand, Paris, « Poésie », Gallimard, 1995.
- Nerval, (de) Gérard, *Les filles du feu, Les Chimères*, Paris, « GF », Flammarion, 1994.
- Papini, Giovanni, *Le Diable*, traduit de l'italien par René Patris, Paris, Flammarion, 1954.
- Pessoa, Fernando, *Faust, tragédie subjective*, traduit du portugais par Pierre Léglise-Costa et André Velter, Paris, « Titres », Christian Bourgeois, 1990.
- Racine, Jean, *Cantiques spirituels et autres poèmes*, Paris, « Poésie », Gallimard, 1999.
- Radcliffe, Ann, *Les mystères d'Udolfé*, traduit de l'anglais par Victorine de Chastenay, Paris, « Folio classiques », Gallimard, 2001.
- Rutebeuf, *Le miracle de Théophile*, traduit du latin par Jean Dufournet, Paris, « GF », Flammarion, 1987.
- Shelley, Mary, *Frankenstein ou le Prométhée moderne*, traduit de l'anglais par Germain d'Hangest, Paris, « GF », Flammarion, 1979.
- Tasse (Le), *La Jérusalem délivrée*, traduit de l'italien par Charles-François Lebrun, Paris, « GF », Flammarion, 1997.
- Valéry, Paul, *Œuvres II*, « Pléiade », Gallimard, 1960.
- Valéry, Paul, « *Mon Faust* », Paris, « folio essais », Gallimard, 1946.
- Vigny, (de) Alfred, *Poèmes antiques et modernes, Les Destinées*, Paris, « Poésie », Gallimard, 1973.
- Walpole, Horace, *Le Château d'Otrante*, traduit de l'anglais par Dominique Corticchiato, Paris, « Collection Romantique », José Corti, 2007.
- Wilde, Oscar, *De profundis, La Ballade de la geôle de Reading*, traduit de l'anglais par Pascal Aquien, Paris, « GF », Flammarion, 2008.
- Wilde, Oscar, *Le portrait de Dorian Gray*, Paris, traduit de l'anglais par Richard Crevier, « GF », Flammarion, 2006.

ÉTUDES

Philosophie

- Babut, Daniel, *La religion des philosophes grecs, De Thalès aux Stoïciens*, Paris, « Anagôgê », Les Belles Lettres, 2019.
- Benoist, Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse, Le sujet sensible*, Paris, « Épiméthée », PUF, 1996.
- Bontems, Vincent et Roland Lehoucq, *Les Idées noires de la physique*, Paris, Belles Lettres, 2016.
- Bréhier, Émile, « Notice » de Plotin, *Ennéades II*, traduit du grec ancien par Émile Bréhier, Paris, « Guillaume Budé », Belles Lettres, 1964.
- Cerri, Giovanni, *La poétique de Platon*, traduit de l'italien par Myrto Gondicas, Paris, « L'Âne d'or », Belles Lettres, 2015.
- Cerutti, Patrick (éd.), *Histoire de la philosophie, Idées, temporalités et contextes*, Paris, « textes clés d'histoire de la philosophie », Vrin, 2018.
- Cerutti, Patrick, *La philosophie de Schelling*, Paris, « Repères philosophiques », Vrin, 2019.
- Cohen-Halimi, Michèle, *Entendre raison, Essai sur la philosophique pratique de Kant*, Paris, « Histoire de la philosophie », Vrin, 2004.
- Cohen-Halimi, Michèle (dir.), *Kant, La rationalité pratique*, Paris, « débats philosophiques », PUF, 2003.
- Cohn, Norman, *Cosmos, chaos et le monde qui vient, du mythe du combat à l'eschatologie*, traduit de l'anglais par Gilles Tordjman, Paris, Allia, 2013.
- Collette-Dučić, Bernard, Marc-Antoine Gabray et Jean-Marc Narbonne (dir.), *L'esprit critique dans l'Antiquité, I. Critique et licence dans la Grèce antique*, Paris, Belles Lettres, 2019.
- Counet, Jean-Michel, « Introduction » à Nicolas de Cues, *De conjectures, Les conjectures*, traduit du latin par Jean-Michel Counet, Paris, « Les classiques de l'Humanisme », Les Belles Lettres, 2011.
- Dewey, John, *La quête de la certitude, Une étude de la relation entre connaissance et action*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Patrick Savidan, Paris, « Bibliothèque de Philosophie », Gallimard, 2014.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991.
- Gourdain, Sylvaine, *Sortir du transcendantal, Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruxelles, Ousia, 2018.
- Grondin, Jean, *La beauté de la métaphysique*, Paris, « Philosophie & Théologie », Les éditions du Cerf, 2019.
- Grondin, *Du sens des choses, L'idée de la métaphysique*, Paris, « Chaire Étienne Gilson », PUF, 2013.
- Hadot, Pierre, *Plotin, Porphyre, études néoplatoniciennes*, Paris, « L'Âne d'or », Les Belles Lettres, 2010.
- Isaac, Daniel, « Notice » de Proclus, « De l'existence du mal », III, *Trois études sur le providence*, traduit du grec par Daniel Isaac, Paris, « Guillaume Budé », Les Belles Lettres, 2003.
- Jaeger, Werner, *À la naissance de la théologie, essai sur les présocratiques*, traduit de l'allemand par - non mentionné sur l'ouvrage - Paris, « cogi-tatio-fidei », Les éditions du Cerf, 1966.
- Jerphagnon, Lucien, *Mes leçons d'antan, Platon, Plotin et le néoplatonisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Jerphagnon, Lucien, *L'absolue simplicité*, Paris, « Bouquins », Robert Laffont, 2019.
- Kofman, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, « Bibliothèque scientifique », Payot, 1972.

- Koninck, (de) Thomas et Guy Planty-Bonjour (dir.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991.
- Lefebvre, David (dir.), *Philosophie et Trinité, Les Études philosophiques, Avril 2020-2*, Paris, PUF, 2020.
- Lefka, Aikaterini, « *Tout est plein de dieux* », *Les divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Martin, Jean-Clet, *Deleuze*, Paris, Éditions de L'éclat, 2012.
- Martin, Jean-Clet, *Le mal et autres passions obscures*, Paris, Éditions Kimé, 2015.
- Mattéi, François et Jean-Marc Narbonne (dir.), *La transcendance de l'homme, Études en hommage à Thomas de Koninck*, Québec, « Zétésis », PUL, 2012
- Narbonne, Jean-Marc, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin - Proclus - Heidegger)*, Paris, « L'Âne d'or », Les Belles Lettres, 2001.
- Pétrément, Simone, *Le Dualisme chez Platon, Les Gnostiques et les Manichéens*, Brionne, « Imago Mundi », Gérard Monfort, 1947.
- Philonenko, Alexis, *L'école de Marbourg, Cohen - Natorp - Cassirer*, Paris, « À la recherche de la vérité », Vrin, 1989.
- Philonenko, Alexis, *Le transcendantal et la pensée moderne, Études d'histoire de la philosophie*, Paris, « Épiméthée », PUF, 1990.
- Piché, Claude (dir.), *Années 1781-1801, Kant, Critique de la raison pure : vingt ans de réception*, Paris, Vrin, 2002.
- Pisters, Patricia, *The Matrix of Visual Culture, Working with Deleuze in film theory*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Pradeau, Jean-François, *Plotin*, Paris, « Qui es-tu ? », Les éditions du Cerf, 2019.
- Ramnoux, Clémence, *Œuvres, tome I et II*, Paris, « encre marine », Les Belles Lettres, 2020.
- Ritter, Joachim, *Paysage, Fonction de l'esthétique dans la société moderne*, traduit de l'allemand par Gérard Raulet, Besançon, Éditions de l'Imprimeur, 1997.
- Rivelaygue, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande, Tome II, Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, « Le Collège de Philosophie », Grasset, 1992.
- Rocheffort, Gabriel, « Introduction » de Saloustios, *Des dieux et du monde*, traduit du grec ancien par Gabriel Rocheffort, Paris, « Guillaume Budé », Les Belles Lettres, 2003.
- Séguy-Duclot, Alain, *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, Paris, « L'extrême contemporain », Belin, 1998.
- Snyder, Patrick, *Représentation de la femme et chasse aux sorcières (XIIIe-XVe siècles)*, Montréal, Fidès, 2001.
- Snyder, Patrick, *Trois figures du diable à la Renaissance, L'enfant, la femme et le prêtre*, Montréal, Fides, 2007.
- Timotin, Andréi, *Le démonologie platonicienne, histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Boston, Brill, 2012.
- Vetö, Miklos, *De Kant à Schelling, Les deux voies de l'Idéalisme allemand, tome I*, Grenoble, « Krisis », Millon, 1998.
- Vetö, Miklos, *De Kant à Schelling, Les deux voies de l'Idéalisme allemand, tome I*, Grenoble, « Krisis », Millon, 2000.

Littérature

Aguerre, Jean-Claude (éd.), *Le Diable. Colloque de Cerisy de 1997*, Paris, Dervy, 1998.

- Closson, Marianne, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650)*, Genève, Droz, 2000.
- Cluny, Claude-Michel, « Préface » à Virgile, *Œuvres complètes, I, L'Énéide*, traduit du latin par Jean-Pierre Chausserie-Laprée, Paris, La Différence, 1993.
- Faivre, Antoine et Frédérick Tristan (dir.), *Faust*, Paris, Albin Michel, 1977.
- Faivre, Antoine (dir.), *La littérature fantastique, Colloque de Cerisy*, Paris, « Cahiers de l'Hermétisme », Albin Michel, 1991.
- Flamant, Françoise, « Notice » à Mikhaïl A. Boulgakov, *Le Maître et Marguerite* dans *Œuvres II*, Paris, « Pléiade », traduit du russe par Françoise Flamant, Gallimard, 2004.
- Flash, Kurt, *Le Diable dans la pensée européenne*, traduit de l'allemand par Iñigo Atucha, Paris, Vrin, 2019.
- François, Anne-Isabelle, « *Mais que diable ?!...* », *étude comparée de la figure du diable à partir des œuvres de Thomas Mann, Georges Bernanos et Clive S. Lewis*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 2003.
- Flacelière, Robert, « Introduction » à Homère, *Illiade – Odyssée*, traduit du grec ancien par Victor Bérard et Robert Flacelière, Paris, « Pléiade », Gallimard, Paris, 1955.
- Holtz, Grégoire et Thibaut Maus de Rolley (dir.), *Voyager avec le diable*, Paris, « Imago Mundi », PUPS, 2008.
- Jouanna, Danielle, *Les Grecs aux Enfers, D'Homère à Épicure*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- Kundera, Milan, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.
- Lavocat, Françoise, Pierre Kapitaniak et Marianne Closson (dir.), *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007.
- Lefebvre, Joël (ed.), *L'histoire du docteur Faust, 1587*, Paris, « Bibliothèque de la faculté des lettres de Lyon », Les Belles Lettres, 1970.
- Le Rider, Jacques, « La Descente chez les Mères dans le Faust II de Goethe ou L'ontologie de Méphistophélès » dans *ALKEMIE, n°9, Revue semestrielle de littérature et philosophie*, 2012.
- Lukács, Georg, *La théorie du roman*, traduit de l'allemand par Jean Clairevoye, Paris, Gallimard, 1989.
- Masson, Jean-Yves (dir.), *Faust ou la mélancolie du savoir*, Paris, Desjonquères, 2003.
- Mazon, Paul, « Introduction » à Eschyle, *Tragédies. Les Suppliants, les Perses, les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné* [1920], traduction et présentation de Paul Mazon, Paris, « Guillaume Budé », Les Belles Lettres, 2018.
- Mies, Françoise, *Faust ou l'Autre en question, Dieu, la femme, le mal*, Namur, PUN, 1994.
- Milner, Max, *Le Diable dans la littérature française : De Cazotte à Baudelaire 1772-1861*, Paris, « Les essais », José Corti, 2007.
- Milner, Max, *L'envers du visible, Essai sur l'ombre*, Paris, Seuil, 2005.
- Most, Glenn W. Larry F. Norman et Sophie Rabau (dir.), *Révolutions homériques*, Pise, Edizioni della Normale, 2009.
- Pichois, Claude, notes de Charles Baudelaire, *Œuvres Complètes*, t. I, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1975.
- Praz, Mario, *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du XIX^e siècle*, traduit de l'italien par Constance Thompson Pasquali, Paris, Gallimard, 1999.
- Quesnel, Michel, *Baudelaire, solaire et clandestin*, Paris, PUF, 1987.
- Rhomer, Éric, *L'organisation de l'espace dans le « Faust » de Murnau*, Paris, Union Générale d'Édition, 1977.
- Richthofen, (von) Erich, *Commentaire sur « Mon Faust » de Paul Valéry*, Paris, PUF, 1961.
- Seabra, José A., *Fernando Pessoa, pour une poétique de l'ésotérisme*, Paris, « À l'Orient de l'orient de l'Orient », À l'Orient, 2004.
- Sire, Guillaume, *Le diable est une méthode : petit traité d'éthique à l'encontre des Pharisiens*, Paris, Ovadia, 2019.

Steiner, Georges, *Dans le château de Barbe-Bleue, Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, « folio essais », Gallimard, 1973.

Steiner, Georges, *Réelles présences, Les arts du sens*, traduit de l'anglais par Michel R. de Pauw, Paris, « Essais », Gallimard, 1991.

Thinès, Georges, *Le Mythe de Faust et la dialectique du temps*, Paris, « Essais », L'Âge d'Homme, 1989.

Todorov, Tzvetan, *Théorie de la littérature, Textes des Formalistes russes, réunis, présentés et traduits par Tzvetan Todorov*, Paris, « Tel Quel », Seuil, 1965.

Théologie, mystique et magie

Arnould, Colette, *Histoire de la sorcellerie*, Paris, « Texto », Tallandier, 2009.

Bedu, Jean-Jacques, *Les Initiés, De l'an mille à nos jours : leur vie, leurs documents et visions, leur influence*, Paris, « Bouquins », Robert Laffont, 2018.

Blanc, Monique, *Voyages en Enfer, De l'art paléochrétien à nos jours*, Paris, Citadelles & Mazenod, 2011.

Boureau, Alain, « Introduction » à Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, tome IV, 23-31, traduit du latin par Alain Boureau, Paris, « Bibliothèque scolastique », Les Belles Lettres, 2011.

Boureau, « Préface » à Sophie Houdard, *Les sciences du diable, Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Les éditions du Cerf, 1992.

Boureau, Alain, *Satan hérétique, histoire de la Démonologie (1280-1330)*, Paris, « Histoire », Odile Jacob, 2004.

Blanc, Nicolas « Introduction » à Thomas d'Aquin, *Les Substances séparées*, traduit du latin par Nicolas Blanc, Paris, « Sagesses médiévales », Les Belles Lettres, 2017.

Brakke, David, *Les Gnostiques, Mythe, rituel et diversité au temps du christianisme primitif*, traduit de l'anglais par Marie Chuvin, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

Burkert, Walter, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, traduit de l'allemand par Alain Philippe Segonds, Paris, « vérité des mythes », Les Belles Lettres, 2019.

Burkert, Wakter, *Homo Necans*, traduit de l'allemand par Hélène Feydy, Avec la contribution de Karola Machastchek, Paris, « vérité des mythes », Les Belles Lettres, 2005.

Capelle-Dumont, Philippe (dir.), *Métaphysique et christianisme, vingtième anniversaire de la Chaire Étienne Gilson*, Paris, « Chaire Étienne Gilson », PUF, 2015.

Cohn, Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse, Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age, édition revue et augmentée*, traduit de l'anglais par Simone Clémendot, Michel Fuchs et Paul Rosenberg, revue et complétée par Maurice Angeno, Paris, « Bibliothèque Historique », Payot, 1983.

Chauvin, Danièle (dir.), *La Bible : images, mythes et traditions*, Paris, « Cahiers de l'Hermétisme », Albin Michel, 1995, Paris.

Collectif, *Le Diable, Terrain n°50*, Paris, 2008.

Dodds, Eric R., *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse, Aspects de l'expérience religieuse de Marc Aurèle à Constantin*, traduit de l'anglais par Henri-Dominique Saffrey, Paris, « L'Âne d'or », Les Belles Lettres, 2010.

Drobner, Hubertus R., *Les Pères de l'Église, Sept siècles de littérature chrétienne*, traduit de l'allemand par Joseph Feisthauser, Paris, Desclée, 1999.

Edelman, Diana V., Philip R. Davies, Christophe Nihan et Thomas Römer, *Clés pour le Pentateuque, état de la recherche et thèmes fondamentaux*, traduit de l'anglais par Françoise Smyth et Corinne Lanoir, Mayenne, « Le monde de la bible », Labor et Fides, 2013.

Freyburger, Gérard, Marie-Laure Freyburger-Galland et Jean-Christian Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, 2^e édition, Paris, « Realia », Les Belles Lettres, 2006.

- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Paris, « Bibliothèque des Sciences Humaines », Gallimard, 1985.
- Gignac, Alain, *L'épître aux Romains*, Paris, « Commentaires bibliques : nouveau test », Les éditions du Cerf, 2014.
- Graf, Fritz, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine, Idéologie et pratique*, Paris, « Histoire », Les Belles Lettres, 2004.
- Harnack, (von) Adolf, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger, contribution à l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, traduit de l'allemand par Bernard Lauret, Emile Poulat, Guy Monnot et Michel Tardieu, Paris, « Patrimoine Christianisme », Les éditions du Cerf, 2003.
- Hamidović, David, (dir.), *Aux origines des messianismes juifs, Actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010*, Boston, « Supplements to Vetus Testamentum », Brill, 2013.
- Houdard, Sophie, *Les sciences du diable, Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Les éditions du Cerf, 1992.
- Introvigne, Massimo, *Enquête sur le satanisme, Satanistes et anti satanistes du XVIIe siècle à nos jours*, traduit de l'italien par Philippe Baillet, Paris, Dervy, 1997.
- Jonas, Hans, *La Religion gnostique, Le message du dieu étranger et les débuts du christianisme*, traduit de l'allemand par Louis Evrard, Paris, « idées et recherche », Flammarion, 1978.
- King, Karen L., *What is Gnosticism ?*, Londres, Belknap Press-Harvard University Press, 2003.
- Maalouf, Charbel, *Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse*, Paris, « Cerf Patrimoine », Les éditions du Cerf, 2017.
- Muchembled, Robert, *Une histoire du diable, XIIIe-XXe siècle*, Paris, « Histoire », Seuil, 2000.
- Nelli, René, *Les Écrits cathares*, Monaco, Rocher, 2011.
- Nelli, René, *Philosophie du catharisme*, Paris, Payot, 1975.
- Norelli, Enrico (dir.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, PIRB 3, 2004.
- Otto, Rudolf, *Mystique d'orient et mystique d'occident*, traduit de l'allemand par Jean Gouillard, Paris, « Bibliothèque scientifique », Payot, 1951.
- Pearson, Birger A., *Ancient Gnosticism. Tradition and Literature*, Minneapolis, Fortress Press, 2007.
- Pèrès, Jacques-Noël, « Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse : un point de vue luthérien » dans Charbel Malouf, *Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse*, Paris, « Cerf Patrimoine », Les éditions du Cerf, 2015.
- Pétrement, Simone, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, « Patrimoine Gnosticisme », Les éditions du Cerf, 1984.
- Piganiol, André, *L'Empire Chrétien*, Paris, « Hier », PUF, 1972.
- Pouderon, Bernard et Enrico Norelli (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne, des origines à 451, tome I, Introduction : problèmes et perspectives*, Paris, « L'Âne d'or », Les Belles Lettres, 2016.
- Pouderon, Bernard et Enrico Norelli (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne, des origines à 451, tome II, de Paul de Tarse à Irénée de Lyon*, Paris, « L'Âne d'or », Les Belles Lettres, 2016.
- Pouderon, Bernard (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne, des origines à 451, tome III, De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, Paris, « L'Âne d'or », Les Belles Lettres, 2017.
- Poupard, Paul (éd.), *Dictionnaire des religions, tome I*, Paris, « Religion et ésotérisme », PUF, 2007.
- Poupard, Paul (éd.), *Dictionnaire des religions, tome II*, Paris, « Religion et ésotérisme », PUF, 2007.
- Putallaz, François-Xavier, *Le Mal*, Paris, « Théologies », Les éditions du Cerf, 2017.
- Renan, Ernest, *Vie de Jésus*, Paris, « Folio Classique », Gallimard, 1974.
- Rey, Alain, *Dictionnaire amoureux du Diable*, Paris, « Dictionnaire amoureux », Plon, 2013.

Ricoeur, Paul, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004.

Römer, Thomas, Bertrand Dufour, Fabian Pfitzmann et Christop Uehlinger (éds.), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires*, Fribourg, « Orbis Biblicus et Orientalis », Brill, 2017.

Romilly, (de) Jacqueline, *Magie et rhétorique en Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

Roy, Claude, *Les chercheurs de Dieux, croyance et politique*, Paris, « Les essais », Gallimard, 1981.

Scopello, Madeleine, *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Leyde, Brill, 2005.

Sladek, Mirko, *L'étoile d'Hermès, Fragments de philosophie hermétique*, traduit de l'allemand par Josette Rigal, Paris, « Bibliothèque de l'Hermétisme », Albin Michel, 1993.

Thomassen, Einar, *The Spiritual Seed. The Church of the Valentinians*, Leyde, Brill, 2006.

Thonnard, François-Joseph, *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin*, Paris, Éditions Bonne Presse, 1959.

Turcau, Robert, *Mithra et le mithriacisme*, Paris, « Histoire », Les Belles Lettres, 2017.

Vercruysse, Jean-Marc, *L'ange Gabriel, interprète et messenger*, Paris, « Graphè » 28, Artois Presse Université, 2019.

Viatte, Auguste, *Les sources occultes du Romantisme, Illuminisme - Théosophisme, 1770-1820, Tome Premier, Le Prérromantisme*, Paris, « Bibliothèque de la littérature comparée », Honoré Champion, 1928.

Viatte, Auguste, *Les sources occultes du Romantisme, Illuminisme - Théosophisme, 1770-1820, Tome Second, La génération de l'Empire*, Paris, « Bibliothèque de la littérature comparée », Honoré Champion, 1928.

Yates, Frances A., *La philosophie occulte à l'époque élisabéthaine*, traduit de l'anglais par Laure de Lestranges, Paris, Dervy, 1987.

<p style="text-align: center;">« PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES, HERMÉNEUTIQUE, ÉTUDES DES MYTHES »</p>
--

<p style="text-align: center;">Cassirer</p>
--

Cassirer, Ernst, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, traduit de l'allemand par Pierre Quillet, Paris, Les éditions de Minuit, 1983.

Cassirer, Ernst, *Langage et mythe, à propos des noms des dieux*, traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love, Paris, « le sens commun », Les éditions de Minuit, 1973.

Cassirer, Ernst, *La philosophie des formes symboliques, I. Le langage*, traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, « le sens commun », Les éditions de Minuit, 1972.

Cassirer, Ernst, *La philosophie des formes symboliques, II. La pensée mythique*, traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, « le sens commun », Les éditions de Minuit, 1972.

Cassirer, Ernst, *La philosophie des formes symboliques, III. La phénoménologie de la connaissance*, traduit de l'allemand par Claude Fronty, Paris, « le sens commun », Les éditions de Minuit, 1972.

Cassirer, Ernst, *La théorie de la relativité d'Einstein*, traduit de l'allemand par Jean Seidengart, Paris, « Passages », Les éditions du Cerf, 2000.

Cassirer, Ernst, « Le langage et la construction du monde des objets » dans *Essais sur le langage*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Pariente, Paris, « le sens commun », Les éditions de Minuit, 1969.

Cassirer, Ernst, *L'idée de l'Histoire, Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, traduit de l'allemand par Fabien Capeillères avec la collaboration d'Isabelle Thomas, Paris, « Passages », Les éditions du Cerf, 1988.

Cassirer, Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, tome 1 - De Nicolas de Cues à Bayle*, traduit de l'allemand par René Fréreau, « Passages », Les éditions du Cerf, 2004.

Cassirer, Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, tome 2 - De Bacon à Kant*, traduit de l'allemand par René Fréreau, Paris, « Passages », Les éditions du Cerf, 2005.

Cassirer, Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, tome 3 - Les systèmes postkantians*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Massimo Ferrari, Paris, « Passages », Les éditions du Cerf, 1999.

Cassirer, Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, tome 4 - De la mort de Hegel aux temps présents*, traduit de l'allemand par Jean Carro, Joël Gaubert, Pierre Osmo et Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, « Passages », Les éditions du Cerf, 1995.

Cassirer, Ernst, *Substance et fonction*, traduit de l'allemand par Pierre Caussat, Paris, « le sens commun », Les éditions de Minuit, 1977.

Cassirer, Ernst, *The Warburg Years (1919-1933), Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, translated from German by Steve G. Lofts, New Haven and London, Yale University Press, 2013.

-

Capeillères, Fabien, « Présentation » de Ernst Cassirer, *L'idée de l'Histoire*, Paris, « Passages », Les éditions du Cerf, 1988.

Eilenberger, Wolfram, *Time of the Magicians, Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger, and the decade that reinvented philosophy*, translated from German by Shaun Whiteside, New York, Penguin Press, 2020.

Friedman, Michael, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000.

Janz, Nathalie, *Globus Symbolicus, Ernst Cassirer, un épistémologue de la troisième voie ?*, Paris, « Philosophie - Épistémologie », Kimé, 2001.

Ibongu, Georges, *Cassirer's Structural Realism*, Berlin, Logos Verlag Berlin, 2011.

Hagelstein, Maud, *Origines et survivances des symboles, Warburg, Cassirer, Panofsky*, Hildesheim, « Europaea Memoria », Georg Olms Verlag, 2014.

Lassègue, Jean, *Cassirer, du transcendantal au sémiotique*, Paris, « Mathesis », Vrin, 2016.

Seidengart, Jean (dir.), *Sciences et philosophie de la culture chez Ernst Cassirer*, Paris, L'Art du comprendre, n°22, 2013 2.

Blumenberg

Blumenberg, Hans, *Description de l'homme*, traduit de l'allemand et préface de Denis Trierweiler, Paris, « Passages », Les éditions du Cerf, 2011.

Blumenberg, Hans, *La Légitimité des temps modernes*, traduit de l'allemand par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, Paris, « Bibliothèque de philosophie », Gallimard, 1999.

Blumenberg, Hans, *La lisibilité du monde*, traduit de l'allemand par Denis Trierweiler et Pierre Rusch, Paris, « Passages », Les éditions du Cerf, 2007.

Blumenberg, Hans, *La raison du mythe*, traduit de l'allemand par Stéphane Dirschauer, Paris, « Bibliothèque de philosophie », Gallimard, 2005.

Blumenberg, Hans, *Le concept de réalité*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, « traces écrites », Seuil, 2012.

Blumenberg, Hans, *Le Rire de la servante de Thrace, Une histoire des origines de la théorie*, traduit de l'allemand par Laurent Cassagnau, Paris, L'Arche, 2000.

Blumenberg, Hans, *Le souci traverse le fleuve*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, L'Arche, 1990.

Blumenberg, Hans, *L'Imitation de la nature et autres essais esthétiques*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski et Marc de Launay, Paris, « Le Bel aujourd'hui », Hermann, 2010.

Blumenberg, Hans, *Naufrage avec spectateur. Paradigme d'une métaphore de l'existence*, traduit de l'allemand par Laurent Cassagnau, Paris, L'Arche, 1994.

Blumenberg, Hans, *Paradigmes pour une métaphorologie*, traduit de l'allemand par Didier Gammelin, Paris, « Problèmes & Controverses », Vrin, 2006.

Blumenberg, Hans, *Préfiguration, Quand le mythe fait l'histoire*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, « l'ordre philosophique », Seuil, 2016.

Blumenberg, Hans, *Théorie de l'inconceptualité*, traduit de l'allemand par Marc de Launay, Paris « philosophie imaginaire », Éditions de l'éclat, 2017.

Blumenberg, Hans, *Work on myth*, traduit de l'allemand par Robert M. Wallace, Cambridge, MIT Press, 1985.

-

Cohen-Halimi, Michèle (dir.), *Blumenberg, Cahiers philosophiques, n° 123, 4^e trimestre*, Mayenne, « scérÉn », 2010.

Iser, Wolfgang, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, 2^e édition, traduit de l'allemand par Evelyne Sznycer, Sprimont, Mardaga, 1995.

Jauss, Hans Robert, *Pour une herméneutique littéraire*, traduit de l'allemand par Maurice Jacob Paris, « Bibliothèque des idées », Gallimard, 1988.

Monod, Jean-Claude, *Blumenberg*, Paris, « voix allemandes », Belin, 2007.

Monod, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Paris, « Problèmes & Controverses », Vrin, 2016.

Monod, Jean-Claude, « « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », dans *Revue germanique internationale*, 10 | 2009, 221-236.

Monod, Jean-Claude, « Préface » à Hans Blumenberg, *Le concept de réalité*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, « traces écrites », Seuil, 2012.

Trierweiler, Denis (dir.), *Hans Blumenberg, Anthropologie philosophiques*, Paris, « débats philosophiques », PUF, 2010.

<p style="text-align: center;">Littérature comparée, étude du mythe hors tradition non-néokantienne et interprétations</p>

Bouchard, Gérard, *Raison et déraison du mythe, au cœur des imaginaires collectifs*, Montréal, Boréal, 2014.

Bertran, Ernst, *Nietzsche, Essai de mythologie*, traduit de l'allemand par Robert Pitrou, Paris, « les marches du temps », éditions du Félin, 2007.

Brisson, Luc, *Introduction à la philosophie du mythe. 1. Sauver les mythes*, Paris, « essais d'art et de philosophie », Vrin, 2005

Brisson, Luc, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, « textes à l'appui », Maspero, 1982.

Campbell, Joseph, *Le héros aux mille et un visages*, traduit de l'anglais par Henri Crès, Paris, « J'ai lu », Gallimard, 2013.

Dabezies, André, *Des rêves au réel. Cinq siècles de Faust, Littérature, idéologie et mythe*, Paris, Champion, 2015.

Dabezies, André, *Le mythe de Faust*, Paris, « Upsilon », Albin Michel, 1973.

Dabezies, André, *Visages de Faust au XX^e siècle. littérature, idéologie et mythe*, Paris, PUF, 1967.

- Duchemin, Jacqueline (dir.), *Mythe et Personnification, Travaux et Mémoires, Actes du colloque du Grand Palais (Paris), 7-8 mai 1977*, Paris, « Centre de recherches mythologiques de l'Université de Paris X », Les Belles Lettres, 1980.
- Duchemin, Jacqueline, *Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris, « Vérité des mythes », Les Belles Lettres, 2000.
- Dumézil, Georges, *Mythe et épopée, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, « Bbiliothèque des Sciences Humaines », Gallimard, 1968.
- Faligan, Ernest, *Histoire de la légende de Faust*, Paris, Hachette, 1887.
- Gellman, Jerome, Chad Meister et Charles Taliaferro (eds.), *The History of Evil from the Mid-Twentieth Century to Today, 1950-2018, volume VI*, New-York, Routledge, 2018.
- Goering, Joseph, *La Vierge et le Graal, Les origines d'une légende*, traduit de l'anglais par Valérie Dupré-Barbary, Paris, « Histoire » Les Belles Lettres, 2010.
- Guirand, Félix et Joël Schmidt, *Mythologie Assyro-Babylonienne, Mythes et mythologie*, Paris, Larousse, 2008.
- Lecerclé, Jean-François, *Frankenstein : mythe et philosophie*, Paris, « Philosophies », PUF, 1988.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1996.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques comprenant Le cru et le cuit - Du miel aux cendres - L'origine des manières de table - L'homme nu*, Paris, Plon, 2009.
- Séchan, Louis, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, « Mythes et religions », PUF, 1951.

INDEX DES NOMS PROPRES

NOTE : Exception faite de Klaus Mann, que nous avons inclus dans l'entrée « Mann », nous n'avons retenu les noms propres que dans la mesure où leurs occurrences dans le corps de thèse était quantitativement significatif (à partir de 5 apparitions, et non à partir de 5 pages). Ainsi des noms comme Pessoa, Mac Orlan, Horace ou Calaferte ne paraissent pas dans cet inventaire. De même que nous avons fondu ensemble « Kant » et « néokantiens » quoiqu'en le justifiant, nous avons pour Platon mis ensemble « platoniciens » et « néoplatoniciens ». Nous avons choisi en outre de consacrer un tel index aux « sources » de nos travaux et de le faire gagner en intérêt en n'ajoutant pas tous les intervenants dans les études, sauf s'ils sont discutés (comme c'est le cas de Henning, par exemple) ou s'ils sont particulièrement emblématiques (comme c'est le cas de Praz ou de Milner). Nous avons enfin inclus les adjectifs dérivés des noms propres (« faustien » pour Faust ; « dantesque » pour Dante, etc.).

BAUDELAIRE	<p>12 ; 13 ; 159 ; 160 ; 201 ; 202 ; 203 ; 204 ; 234 ; 253 ; 254 ; 290 ; 356 ; 357 ; 491 ; 492 ; 500 ; 501 ; 592 ; 503 ; 504 ;</p>	
	<p><i>concept de réalité</i> 20 ; 26 ; 31 ; 32 ; 37 ; 40 ; 42 ; 43 ; 80 ; 84 ; 92 ; 96 ; 111 ; 178 ; 181 ; 270 ; 290 ; 342 ; 397 ; 401 ; 435 ; 462 ; 492 ; 495 ; 504 ; 505 ; 510 ;</p>	
	<p><i>herméneutique</i> 5 ; 34 ; 39 ; 40 ; 42 ; 48 ; 124 ; 126 ; 181 ; 192 ; 214 ; 265 ; 282 ; 284 ; 290 ; 304 ; 372 ; 435 ; 460 ; 462 ; 466 ; 483 ; 484 ; 487 ; 489 ; 507 ; 511 ;</p>	
	<p><i>histoire des idées</i> 39 ; 40 ; 41 ; 42 ; 44 ; 46 ; 87 ; 112 ; 181 ; 450 ; 451 ; 452 ; 453 ; 455 ; 456 ; 465 ; 504 ; 505 ;</p>	
	<p><i>lisibilité du monde / théorie de la connaissance</i> 6 ; 12 ; 16 ; 18 ; 19 ; 20 ; 26 ; 27 ; 29 ; 30 ; 31 ; 34 ; 36 ; 37 ; 40 ; 41 ; 43 ; 46 ; 48 ; 72 ; 73 ; 74 ; 75 ; 78 ; 80 ; 96 ; 114 ; 171 ; 174 ; 178 ; 180 ; 194 ; 203 ; 213 ; 214 ; 216 ; 223 ; 262 ; 263 ; 265 ; 270 ; 284 ; 290 ; 327 ; 331 ; 342 ; 376 ; 397 ; 433 ; 435 ; 450 ; 451 ; 452 ; 455 ; 456 ; 462 ; 492 ; 504 ; 505 ; 506 ; 514 ;</p>	
BLUMENBERG	<p><i>métaphorologie</i> 5 ; 16 ; 17 ; 25 ; 29 ; 31 ; 32 ; 33 ; 37 ; 94 ; 194 ; 211 ; 212 ; 213 ; 214 ; 215 ; 216 ; 230 ; 231 ; 237 ; 238 ; 263 ; 344 ; 376 ; 378 ; 379 ; 380 ; 403 ; 450 ; 504 ; 506 ; 510 ;</p>	
	<p><i>philosophie du mythe</i> 6 ; 17 ; 19 ; 25 ; 26 ; 27 ; 29 ; 31 ; 33 ; 34 ; 35 ; 36 ; 39 ; 45 ; 87 ; 92 ; 94 ; 111 ; 112 ; 113 ; 124 ; 171 ; 174 ; 178 ; 180 ; 194 ; 205 ; 214 ; 215 ; 233 ; 282 ; 342 ; 372 ; 376 ; 380 ; 397 ; 401 ; 403 ; 409 ; 453 ; 462 ; 465 ; 466 ; 479 ; 483 ; 487 ; 489 ; 505 ; 507 ;</p>	
	<p><i>poetik und hermeneutik</i> 6 ; 37 ; 38 ; 39 ; 40 ; 44 ; 208 ; 209 ; 210 ; 211 ; 212 ; 213 ; 214 ; 227 ; 263 ; 263 ; 284 ; 460 ;</p>	
	<p><i>raison (rationalité) du mythe</i> 16 ; 18 ; 23 ; 24 ; 25 ; 27 ; 31 ; 32 ; 33 ; 35 ; 36 ; 37 ; 39 ; 40 ; 44 ; 78 ; 80 ; 84 ; 96 ; 112 ; 124 ; 163 ; 171 ; 178 ; 180 ; 181 ; 188 ; 189 ; 194 ; 202 ; 205 ; 228 ; 287 ; 289 ; 304 ; 331 ; 375 ; 401 ; 403 ; 409 ; 510 ;</p>	
	<p><i>vis-à-vis de Cassirer</i> 18 ; 20 ; 21 ; 22 ; 23 ; 24 ; 25 ; 29 ; 30 ; 31 ; 32 ; 46 ; 48 ; 111 ; 208 ; 227 ; 230 ; 231 ; 237 ; 262 ; 263 ; 265 ; 327 ; 372 ; 433 ; 510 ; 511 ; 514 ; 517 ; 518 ;</p>	

BOULGAKOV	54 ; 57 ; 80 ; 81 ; 82 ; 83 ; 84 ; 131 ; 132 ; 149 ; 214 ; 219 ; 233 ; 278 ; 286 ; 287 ; 289 ; 297 ; 300 ; 310 ; 317 ; 318 ; 332 ; 333 ; 348 ; 349 ; 354 ; 355 ; 363 ; 367 ; 368 ; 391 ; 421 ; 477 ;	BOUREAU	108 ; 180 ; 181 ; 242 ; 243 ; 250 ; 294 ; 296 ; 307 ; 319 ; 320 ; 323 ; 326 ; 328 ; 332 ; 351 ; 389 ; 391 ; 415 ; 416 ; 417 ; 421 ; 430 ; 431 ; 432 ; 435 ; 439 ; 456 ; 463 ; 510 ; 515 ; 520 ;
	<i>institut Warburg</i>		230 ; 328 ; 401 ; 402 ; 515 ;
	<i>mythe</i>		23 ; 25 ; 32 ; 38 ; 84 ; 149 ; 209 ; 210 ; 238 ; 259 ; 373 ; 401 ; 404 ; 495 ; 499 ; 501 ;
	<i>néokantisme de Marbourg</i>		17 ; 24 ; 149 ; 209 ; 231 ; 263 ; 264 ; 266 ; 499 ;
CASSIRER	<i>philosophie des formes symboliques</i>		6 ; 18 ; 209 ; 210 ; 228 ; 231 ; 232 ; 237 ; 238 ; 263 ; 264 ; 266 ; 274 ; 373 ; 401 ; 402 ; 403 ; 501 ; 512 ; 518 ; 519 ;
	<i>problème de la représentation / médiation</i>		23 ; 24 ; 25 ; 28 ; 30 ; 210 ; 238 ; 263 ; 264 ; 266 ; 274 ; 401 ; 404 ; 481 ; 495 ; 499 ; 501 ; 518 ;
	<i>statut du langage</i>		20 ; 22 ; 30 ; 84 ; 228 ; 229 ; 259 ; 404 ; 481 ; 499 ; 501 ;
CHRYSOSTOME	140 ; 141 ; 308 ; 383 ; 385 ; 390 ; 413 ; 437 ; 445 ;	COHEN	17 ; 46 ; 256 ; 265 ; 266 ; 275 ; 327 ; 433 ; 451 ; 514 ; 516 ;
CUES	39 ; 76 ; 147 ; 252 ; 442 ; 443 ; 450 ; 452 ; 453 ; 454 ; 455 ; 456 ; 457 ; 459 ; 464 ; 465 ; 475 ; 491 ; 515 ;	DABEZIES	10 ; 56 ; 57 ; 74 ; 206 ; 207 ; 209 ; 210 ; 219 ; 220 ; 221 ; 222 ; 223 ; 231 ; 232 ; 233 ; 234 ; 235 ; 239 ; 241 ; 243 ; 244 ; 245 ; 246 ; 248 ; 249 ; 279 ; 296 ; 307 ; 318 ; 322 ; 333 ; 345 ; 346 ; 350 ; 362 ; 485 ; 486 ; 510 ;
DANTE	52 ; 59 ; 153 ; 154 ; 202 ; 214 ; 281 ; 282 ; 283 ; 284 ; 285 ; 287 ; 288 ; 289 ; 299 ; 301 ; 303 ; 478 ;		

		10 ; 14 ; 32 ; 38 ; 43 ; 49 ; 52 ; 56 ; 57 ; 66 ; 74 ; 75 ; 80 ; 86 ; 87 ; 98 ; 99 ; 109 ; 121 ; 122 ; 123 ; 128 ; 133 ; 148 ; 149 ; 153 ; 180 ; 181 ; 197 ; 199 ; 200 ; 201 ; 205 ; 206 ; 207 ; 210 ; 212 ; 213 ; 214 ; 215 ; 216 ; 218 ; 219 ; 220 ; 221 ; 222 ; 223 ; 224 ; 225 ; 226 ; 227 ; 231 ; 232 ; 233 ; 234 ; 235 ; 236 ; 237 ; 239 ; 240 ; 241 ; 242 ; 243 ; 244 ; 245 ; 246 ; 247 ; 248 ; 249 ; 250 ; 251 ; 253 ; 254 ; 255 ; 257 ; 258 ; 261 ; 262 ; 264 ; 268 ; 269 ; 270 ; 273 ; 277 ; 278 ; 279 ; 280 ; 281 ; 282 ; 285 ; 286 ; 287 ; 288 ; 289 ; 291 ; 294 ; 295 ; 296 ; 300 ; 304 ; 306 ; 307 ; 309 ; 310 ; 311 ; 312 ; 313 ; 314 ; 315 ; 316 ; 317 ; 318 ; 319 ; 321 ; 325 ; 329 ; 330 ; 334 ; 335 ; 340 ; 341 ; 342 ; 344 ; 345 ; 347 ; 348 ; 350 ; 352 ; 353 ; 354 ; 355 ; 356 ; 357 ; 358 ; 359 ; 360 ; 361 ; 362 ; 363 ; 364 ; 365 ; 366 ; 367 ; 370 ; 381 ; 382 ; 387 ; 389 ; 391 ; 417 ; 418 ; 424 ; 431 ; 433 ; 437 ; 439 ; 440 ; 449 ; 450 ; 454 ; 457 ; 459 ; 460 ; 461 ; 462 ; 463 ; 464 ; 465 ; 471 ; 477 ; 478 ; 484 ; 485 ; 493 ; 496 ; 497 ; 498 ; 510 ; 517 ;	
FAUST			
		55 ; 57 ; 149 ; 199 ; 200 ; 204 ; 217 ; 219 ; 222 ; 223 ; 225 ; 232 ; 233 ; 249 ; 255 ; 278 ; 279 ; 291 ; 294 ; 304 ; 310 ; 313 ; 317 ; 325 ; 340 ; 341 ; 342 ; 348 ; 353 ; 354 ; 363 ; 424 ; 448 ; 450 ; 457 ; 458 ; 459 ; 460 ; 461 ; 464 ; 476 ; 479 ; 485 ;	
GADAMER	5 ; 6 ; 7 ; 435 ; 485 ;	GÖTTE	
HAMIDOVIĆ	130 ; 190 ; 296 ; 299 ; 302 ; 310 ; 315 ; 316 ; 370 ; 375 ; 415 ; 435 ; 510 ;	HEIDEGGER	6 ; 28 ; 32 ; 46 ; 47 ; 346 ; 445 ; 485 ;
HENNING	225 ; 244 ; 245 ; 246 ; 248 ; 249 ;	JEAN OLIVI	88 ; 191 ; 294 ; 389 ; 392 ; 415 ; 421 ; 430 ;
	<i>traditions kantienne, postkantienne et néokantienne</i>	4 ; 6 ; 7 ; 16 ; 17 ; 18 ; 20 ; 30 ; 40 ; 46 ; 48 ; 73 ; 81 ; 202 ; 208 ; 211 ; 214 ; 226 ; 228 ; 231 ; 254 ; 256 ; 259 ; 262 ; 263 ; 264 ; 265 ; 266 ; 271 ; 273 ; 276 ; 327 ; 355 ; 445 ; 451 ; 461 ; 469 ; 499 ; 502 ; 507 ; 514 ;	
	<i>aporie/schisme de l'idéalisme transcendantal</i>	49 ; 202 ; 208 ; 210 ; 237 ; 238 ; 254 ; 262 ; 265 ; 266 ; 269 ; 270 ; 271 ; 273 ; 275 ; 281 ; 371 ; 373 ; 374 ; 511 ;	
KANT	<i>les Critiques kantiennes</i>	18 ; 20 ; 21 ; 22 ; 30 ; 40 ; 47 ; 48 ; 49 ; 80 ; 208 ; 210 ; 211 ; 213 ; 214 ; 231 ; 240 ; 263 ; 266 ; 267 ; 268 ; 270 ; 271 ; 273 ; 275 ; 276 ; 346 ; 402 ; 494 ;	
	<i>fondements de la métaphysique des mœurs</i>	24 ; 25 ; 40 ; 408 ; 437 ;	
	<i>philosophie de la culture</i>	16 ; 17 ; 18 ; 20 ; 73 ; 226 ; 228 ; 231 ; 240 ; 259 ; 262 ; 263 ; 327 ; 488 ; 514 ;	

révolution copernicienne 22 ; 47 ; 48 ; 290 ; 314 ; 499 ;

KIERKEGAARD	197 ; 248 ; 493 ; 509 ;	KLINGER	54 ; 57 ; 201 ; 219 ; 233 ; 313 ; 317 ; 325 ; 329 ; 330 ; 334 ; 354 ; 355 ; 358 ; 361 ;
KUNDERA	45 ; 46 ; 47 ; 48 ; 49 ; 262 ;	MAÏMON	5 ; 237 ; 247 ; 254 ; 262 ; 265 ; 266 ; 268 ; 269 ; 270 ; 271 ; 272 ; 273 ; 274 ; 275 ; 276 ; 277 ; 281 ; 282 ; 291 ; 327 ; 371 ; 372 ; 373 ; 374 ; 375 ; 376 ; 377 ; 381 ; 399 ; 401 ; 422 ; 433 ; 470 ; 490 ; 496 ; 500 ; 512 ; 514 ;
MANN	<i>Klauss</i> 220 ; <i>Thomas</i> 75 ; 153 ; 215 ; 219 ; 226 ; 278 ; 279 ; 285 ; 310 ; 317 ; 318 ; 325 ; 333 ; 345 ; 357 ; 358 ; 363 ; 365 ; 366 ; 459 ; 460 ; 461 ; 462 ; 463 ; 464 ;		
MARLOWE	57 ; 122 ; 219 ; 221 ; 241 ; 249 ; 251 ; 287 ; 289 ; 297 ; 300 ; 317 ; 358 ; 361 ; 485 ;	MEDIAVILLA	10 ; 88 ; 192 ; 389 ; 390 ; 392 ; 393 ; 415 ; 417 ; 424 ; 429 ; 430 ; 431 ; 432 ; 433 ; 435 ; 436 ; 437 ; 438 ; 439 ; 445 ; 446 ; 463 ; 471 ; 473 ; 488 ;
MILNER	57 ; 251 ; 253 ; 261 ; 262 ; 315 ; 475 ; 476 ; 478 ; 480 ; 504 ; 517 ;	MILTON	66 ; 116 ; 128 ; 148 ; 149 ; 153 ; 157 ; 159 ; 288 ; 450 ; 459 ; 477 ; 478 ; 480 ;
NIETZSCHE	153 ; 203 ; 204 ; 205 ; 207 ; 254 ; 255 ; 263 ; 264 ; 266 ; 267 ; 270 ; 275 ; 276 ; 277 ; 290 ; 335 ; 375 ; 376 ; 399 ; 422 ; 433 ; 445 ; 461 ; 465 ; 466 ; 490 ;	PAUL (APÔTRE)	19 ; 52 ; 53 ; 61 ; 64 ; 73 ; 112 ; 116 ; 118 ; 119 ; 120 ; 121 ; 127 ; 137 ; 138 ; 139 ; 140 ; 141 ; 143 ; 144 ; 156 ; 157 ; 159 ; 160 ; 161 ; 167 ; 200 ; 201 ; 220 ; 308 ; 310 ; 324 ; 328 ; 348 ; 384 ; 386 ; 390 ; 412 ; 413 ; 478 ; 515 ;

PLATON	27 ; 28 ; 31 ; 47 ; 63 ; 64 ; 96 ; 116 ; 169 ; 170 ; 171 ; 172 ; 173 ; 202 ; 208 ; 212 ; 228 ; 239 ; 257 ; 264 ; 267 ; 275 ; 280 ; 283 ; 285 ; 296 ; 376 ; 377 ; 378 ; 381 ; 383 ; 387 ; 392 ; 394 ; 395 ; 397 ; 402 ; 412 ; 416 ; 424 ; 425 ; 426 ; 427 ; 435 ; 441 ; 443 ; 452 ; 455 ; 467 ; 468 ; 470 ; 471 ; 472 ; 473 ; 480 ; 486 ;	PLOTIN	64 ; 150 ; 392 ; 425 ; 426 ; 427 ; 428 ; 470 ; 472 ;
PRAZ	57 ; 217 ; 219 ; 253 ; 315 ; 474 ; 479 ; 491 ; 492 ; 501 ; 503 ;	PROCLUS	110 ; 149 ; 150 ; 151 ; 152 ; 467 ; 470 ; 471 ; 472 ; 474 ; 490 ; 491 ;
PROMÉTHÉE	66 ; 86 ; 87 ; 112 ; 126 ; 156 ; 171 ; 223 ; 258 ; 315 ; 321 ; 325 ; 335 ; 336 ; 337 ; 338 ; 339 ; 340 ; 341 ; 345 ; 447 ; 448 ; 449 ; 453 ; 457 ; 458 ; 459 ; 460 ; 461 ; 463 ; 464 ; 465 ; 510 ;	RACINE	198 ; 199 ; 200 ; 204 ; 288 ;
RAMNOUX	227 ; 228 ; 229 ; 230 ; 231 ; 233 ; 239 ; 250 ; 263 ; 433 ; 514 ;	RICŒUR	398 ; 399 ; 400 ; 408 ; 419 ; 432 ; 440 ; 443 ; 444 ; 445 ; 446 ; 456 ; 467 ; 473 ; 476 ;
SALOUSTIOS	33 ; 394 ; 395 ; 424 ; 425 ; 428 ; 429 ;	SAINT AUGUSTIN	76 ; 126 ; 127 ; 128 ; 173 ; 174 ; 324 ; 340 ; 388 ; 391 ; 415 ; 437 ; 438 ; 445 ;
VALÉRY	215 ; 220 ; 279 ;	WHITEHEAD	259 ; 260 ; 269 ; 316 ;

