Document generated on 07/19/2025 1:08 a.m.

Contre-jour
Cahiers littéraires

Politique de l'imaginaire

Terry Cochran, *De Samson à Mohammed Atta. Foi, savoir et sacrifice humain*, Montréal, Indes, 2008

Guillaume Asselin

Number 16, Fall 2008

Du pet

URI: https://id.erudit.org/iderudit/2522ac

See table of contents

Publisher(s)

Cahiers littéraires Contre-jour

ISSN

1705-0502 (print)
1920-8812 (digital)

Explore this journal

Cite this review

Asselin, G. (2008). Review of [Politique de l'imaginaire / Terry Cochran, *De Samson à Mohammed Atta. Foi, savoir et sacrifice humain*, Montréal, Indes, 2008]. *Contre-jour*, (16), 193–203.

Tous droits réservés © Cahiers littéraires Contre-jour, 2008

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Politique de l'imaginaire

Terry Cochran, *De Samson à Mohammed Atta. Foi, savoir et sacrifice humain*, Montréal, Fides, 2008.

Les attentats du 11-Septembre commis par Mohammed Atta et ses acolytes fournissent ici l'occasion d'une réflexion originale sur le rapport de l'humain à la transcendance et à la violence sacrificielle qui s'y rattache. Loin de se réduire à un épiphénomène ou à l'irruption purement contingente d'un irrationnel appelé à terme à disparaître devant la montée toujours croissante du « progrès » et du savoir, le sacrifice (de soi et/ou des autres) constituerait « la face cachée de l'humanité ». Malgré ses sonorités archaïques, le sacrifice, fantasmé ou effectif, traverse en effet toute l'histoire, de la plus lointaine Antiquité jusqu'à notre présent, des samouraïs japonais aux kamikazes actuels. Contrairement à l'idée reçue, qui veut que les attentats suicides relèvent essentiellement de la tradition arabe ou musulmane, l'auteur place ces actes sacrificiels dans une lignée élargie, « abrahamique », c'est-à-dire judéo-chrétienne-musulmane. Au-delà du récit d'Abraham, qui matérialise de façon exemplaire le conflit entre les voies du divin et les impératifs humains au moment où Yahvé lui demande de sacrifier son fils Isaac, la filiation abrahamique se déploie sur la longue durée à travers tout un chapelet de figures consacrées — de Samson, premier « kamikaze » dont le sacrifice permet de tuer plusieurs ennemis, à Jésus donnant sa vie au nom de l'humanité universelle, et tous les martyrs qui viendront à sa suite.

Autrefois fondateur d'une vision du monde où l'identité se définissait par l'appartenance à une communauté ou à une nation bien précise, le sacrifice est devenu « un acte quelconque », là où chacun établit désormais son propre rapport au sacré. Dans le contexte de la mondialisation qui entraîne la perméabilité et la contagion des imaginaires en une sorte de porosité planétaire, la relation à la transcendance s'établit sur la base de filiations libres des contraintes ethniques ou territoriales. On voit émerger un autre type de subjectivité, qui définit elle-même son rôle et sa position dans le drame du sacrifice universel, revendiquant une relation directe au divin par le biais d'une écriture intime chargée de témoigner de la singularité d'une expérience intérieure qui cadre mal avec les formes institutionnelles et collectives traditionnelles. Cette écriture prend le plus souvent la forme testamentaire qui, anticipant la mort prochaine, pose la question du destinataire auquel est censé profiter le sacrifice de soi. Précédant de plusieurs siècles la lettre préparatoire d'Atta et de ses compagnons, le testament autobiographique d'Uriel da Costa (1687) — un des textes fondamentaux au regard de l'histoire intellectuelle de la modernité qui marque, de l'intérieur même du régime de la croyance, la victoire de l'esprit laïque universel sur le nationalisme obscurantiste de la foi — illustre ce décalage entre la force des convictions personnelles et l'oppression institutionnelle qui cherche à rendre la croyance conforme à la lettre du dogme. Écartelé entre judaïsme et christianisme, dégoûté par l'arbitraire et la corruption des institutions religieuses, da Costa en appelle à une filiation terrestre, mondiale, qui transcende les particularismes communautaires. La transcendance s'immanentise sous la figure d'une « humanité universelle », qui situe le moi directement sur la scène planétaire, où le sujet est libre de déterminer la nature et les modes de son identification à la figure sacrée, suivant le principe de l'*imitatio Christi*.

Cette identification implique une mise en œuvre des pouvoirs de l'esprit qui, dans la contemplation, permettent à l'individu de se lier directement au divin, de sortir de soi pour fusionner avec le transcendant. Les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola montrent ainsi comment le pénitent, tout à la contemplation du Christ à l'agonie, se transporte en imagination de sa chambre au lieu du Calvaire pour y assumer les

tourments à la place du Crucifié. Le sacrifice, dans ce cas-ci, consiste, pour le moi, à se dissoudre dans la vision du Sacrifié au point de s'y substituer et d'assumer lui-même le rôle de rédempteur de l'humanité. C'est finalement *son* propre sacrifice qu'il s'agit pour lui d'envisager, en se représentant les images de *sa* disparition éventuelle à travers celles de la Passion, qui remplit ainsi la fonction de véhicule « psychographique » assurant le transport de l'esprit. Le contemplatif, comme le souligne Georges Bataille en réfléchissant sur les *Exercices* de saint Ignace, « se donne à lui-même une représentation de théâtre », se fait son propre ciné. L'expérience intérieure, extatique, repose en effet tout entière sur la *dramatisation* qui, à partir d'une variété d'éléments empruntés aux textes et à l'iconographie sacrés, permet de se projeter dans une histoire « imaginaire » où l'esprit se confond avec le réel, la fiction avec l'histoire, le local avec le global, l'individu avec la divinité. Méditant l'image à intérioriser, s'identifiant avec les yeux de la Trinité — qui se définit précisément par la capacité, unique, de se représenter le globe dans son entier, de saisir la totalité universelle en une seule vision, immédiate, au point où Dieu, à l'époque de l'imagerie globale de la Terre, finira par se confondre avec celle-ci — le sujet, s'autorisant de la mégalomanie du Christ, en vient ainsi à élargir son propre espace mental aux dimensions de l'arène mondiale. En situant ainsi la production imaginaire dans un contexte planétaire, les *Exercices* de Loyola mettent clairement en lumière le lien entre mondialisation et représentation spirituelle.

Le terrorisme actuel mobilise ce dispositif intellectuel qui, échappant à tout contrôle institutionnel et à toute vérification objective, introduit un « élément d'imprévisibilité transcendantale » là où l'appel et les visions intérieurs, relayés par l'artifice technologique, sont susceptibles de se réverbérer à l'infini. La terreur, qui n'a pas de place fixe, pas de territoire propre, qui ne répond pas à la logique révolutionnaire, qui ne vise aucune fondation d'ordre étatique, joue des effets de cette déterritorialisation des imaginaires et des pouvoirs d'ubiquité liés à la représentation mondialisée. La virtualisation du rapport à l'espace entraîne une extrême volatilité de l'esprit qui sape toute idée de fondation et, avec elle, l'illusion de l'humain conçu comme maître absolu de son histoire et de son destin.

Cette volatilité de l'esprit, qu'aucune structure humaine, philosophique ou politique, ne permet de fixer à demeure, se traduit par la coïncidence entre l'air et la terreur. L'essayiste s'inspire ici de la réflexion de Peter Sloterdijk qui, dans *Luftbeben. An den Quellen des Terrors* — littéralement : « tremblement d'air » plutôt que tremblement de terre — souligne le fait que la terreur ne peut être dite mondiale que parce qu'elle ne vise plus simplement un état ou un territoire local, terrestre, mais s'attaque, avec l'emploi des gaz toxiques à grande échelle dès la Première Guerre mondiale, à l'atmosphère elle-même, support de l'existence humaine. Au-delà de la question simplement militaire, le terrorisme du XXe siècle et l'explosion technologique du savoir humain qui le rend possible marque une véritable mutation ontologique. Beaucoup plus instable que la terre qui incarnait, dans le cadre de l'ontologie heideggerienne, l'idée de fondation, l'air se caractérise par une mouvance perpétuelle qui défie la notion même de frontière et le promeut à titre de médium universel. Le terrorisme ne vise pas tant un vivant en particulier qu'il ne met en péril la vie elle-même et les conditions atmosphériques — « l'englobant » (*Umwelt*) — qui en assurent l'évolution et la préservation. C'est une violence universalisante, apocalyptique, aveugle aux différences entre les choses et la vie, l'air (la « matière planétaire ») et ceux qui le respirent, le corps et l'esprit (du latin *espiritu*, qui désigne précisément l'air ou le souffle). C'est ce sacrifice de soi et de la vie en général, ne prenant la forme d'aucun engagement terrestre susceptible de fonder en raison cet appel de la transcendance, qui rend cet élan terroriste aussi incompréhensible aux modernes, persuadés d'avoir domestiqué le divin en laïcisant le fondement de la vie socio-politique. Le terrorisme, dans cette optique, acquiert valeur de symptôme pour une modernité qui croyait avoir congédié les forces théologiques réputées imprévisibles et indomptables.

Or, on ne peut affronter la terreur qu'en tenant compte des puissances de l'imagination — cette « folle du logis » — que la modernité s'obstine à tenir en si haut mépris sous prétexte qu'elle échappe aux critères d'objectivité de la « raison pure ». C'est cette illusion d'une humanité unie sous la bannière de la rationalité triomphante et de l'hégémonie technique, censées faire bloc contre les forces de l'irrationalité, que les actes

terroristes ont mis en pièces avec les deux tours jumelles new-yorkaises — lesquelles constituent, aux yeux de l'essayiste, un véritable « Babel contemporain ». Au-delà d'une opposition entre espaces physiques ou géopolitiques, on assiste ici, beaucoup plus fondamentalement, à un « conflit techno-politique entre imaginaires, entre orientations de l'esprit, confrontation qui dépasse de loin les différences culturelles ou religieuses souvent associées aux idéologies de la tolérance universelle ». À l'idéologie séculière de l'arraisonnement technique du monde qui prétend soumettre les forces transcendantes aux pouvoirs strictement immanents de l'esprit, la terreur oppose un autre type d'imaginaire, qui destitue l'humain de sa position privilégiée à l'intérieur de sa propre histoire et met en question la place fondatrice attribuée à la raison et à la culture. L'illusion terroriste, qui consisterait à attribuer à un Autre que soi ou à une autre voix l'origine de ses propres pensées, n'est pas plus dogmatique que l'illusion logique qui fonde la mythologie de la modernité sur la prétention de dépasser la nature formidablement conflictuelle de l'être humain en en rejetant la part d'ombre. L'auteur s'en prend ici au scepticisme borné qui, sous couvert de s'acquitter du devoir de lucidité, congédie à bon compte ce qui relève de l'inconnu ou de l'inconnaissable pour s'installer dans le confort d'un savoir qui fait de son indifférence ou de son ignorance de l'absolu une vertu.

Ce conflit des imaginaires recoupe celui qui oppose l'intelligence théorique à l'expérience vécue, le savoir à la « foi » entendue comme immersion de la pensée dans ce qui la dépasse et ne se laisse pas saisir dans les filets du Logos. L'essayiste rappelle ici la mise en garde formulée par Bataille contre l'Université, dans un de ses carnets consacrés aux états d'extase et à la dramatisation : « Dans la communauté : mettre en garde celui qui s'est formé l'intelligence à l'Université. Il ne peut saisir : il lui manque un élément essentiel. » À cette intelligence tout occupée à fortifier et à objectiver ses valeurs et sa méthode, fait défaut un sens du sacré, de la perte de soi qu'implique toute pensée qui va au bout d'elle-même et se confronte à ses propres fondements. L'incapacité de cette formation « universitaire » ne tient pas tant à ses prises de position contre la spiritualité au profit d'un cynisme soi-disant éclairé qu'à sa façon de penser, de cerner

ses objets de réflexion en gardant ses distances, de peur de tomber dans la fascination. Or la pensée réellement créatrice doit pouvoir se laisser déborder par son objet, si elle veut pouvoir accéder à autre chose qu'à ses propres projections et éviter de ne retrouver partout que son propre reflet, sa propre *maya*. C'est précisément cela, le transcendant, à l'époque de la modernité planétaire : ce débordement de la pensée par l'univers et son inépuisable fonds d'images qui, accompagnant toute représentation et toute réflexion, joue le rôle d'un inconscient collectif dont chacun subit les effets, qu'on le veuille ou non. Se substituant à Dieu sous la figure laïque de l'infini, « l'univers devient l'allégorie de ce qu'on ne peut pas englober d'un seul regard » et qui ne peut donc être appréhendé qu'en y plongeant résolument — en en faisant soi-même *l'expérience*. C'est de ce conflit entre l'esprit et l'infini qu'émerge la pensée authentiquement *abyssale*, qui se risque à affronter les « aspects cosmiques de la réflexion », irréductibles au savoir et à la vérification empirique.

Au-delà de la pensée théorique qui s'immunise contre l'expérience et s'abstrait du réel en se réfugiant dans le monde éthéré des concepts, au-delà de la vision mystique dont le caractère fusionnel, tout à l'opposé, ne permet pas de s'affirmer face à ce qui est pensé, il existe une troisième voie, une autre façon de réfléchir, qui ressort davantage de la contemplation. Il faut entendre celle-ci au sens que lui donne Benjamin, dans sa « Préface épistémo-critique » à *L'origine du drame baroque allemand*, c'est-à-dire comme pensée non-dirigée fondée sur un laisser-aller guidé par de tout autres principes que ceux de l'écriture « maîtrisée ». Prenant le détour pour méthode, elle s'exprime de façon privilégiée dans la forme du *traité* où la pensée, renonçant au cours ininterrompu de l'intentionnalité, consent à se perdre dans les eaux troubles de l'universel en assumant les contraintes et les souffrances de sa propre présentation. Renoncer à l'intention, ce n'est pas se soumettre passivement aux événements en invoquant l'inéluctabilité du destin ; c'est même tout le contraire : « Au lieu d'être à la merci des forces inconnues, on les traverse en pensant, en élaborant une pensée qui ressemble davantage à la contemplation, à la disparition de soi-même dans l'univers. [...] Plus qu'un genre littéraire, qu'un discours précis, le traité incarne *mon* intériorité en suivant le chemin

de *mon* inscription dans le monde avalé d'avance par l'univers. » C'est dire que je ne peux me faire une idée du Tout qui m'englobe et suscite mes prises de conscience qu'en l'incluant et en le digérant par fragments dans l'alambic de mon esprit. « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends. » (Pascal) Finie et limitée par nature, l'écriture constitue ainsi « le sédiment d'une lutte avec l'infini » où l'univers se découvre irrémédiablement enchevêtré aux opérations de l'esprit qui le pense — et qui ne peut se le représenter que dans les limites de sa propre vision, suivant *sa* façon de le saisir et de l'intégrer, explicitement ou implicitement, dans un scénario réel ou imaginé, historique ou mythologique. Penser, c'est faire l'épreuve de cet isolement spirituel dont témoignait Kierkegaard devant l'immensité de l'univers où la transcendance, ne se manifestant plus que par son absence, oblige le penseur à définir son propre rapport à la divinité et à l'universel, suivant *sa* manière, aussi singulière qu'arbitraire, d'en assimiler et d'en transmettre le sens, en espérant que son témoignage, libre de toute illusion d'objectivité, puisse permettre aux générations à venir d'élaborer leur propre chemin de vérité. Et la vérité, ici, n'est pas tellement ou pas seulement celle qu'établit le jugement, croyant pouvoir trancher objectivement entre le vrai et le faux en soumettant chaque affirmation au tamis de la raison qu'elle divinise, sans prendre conscience de l'arbitraire de sa propre position, s'en remettant paresseusement à l'*habitus* et au discours autorisé. Elle tient plutôt à la capacité qu'a un esprit de maintenir en marche le processus de la vérité en se risquant à *penser autrement* et en galvanisant l'écriture au moyen d'images susceptibles d'outrepasser les facilités de la réflexion balisée par les médiations institutionnelles, pour aller sonder d'un élan vigoureux les régions de la pensée encore en friche.

*

On pourrait dire de cet essai, remarquable à tous points de vue, ce que Benjamin affirme à propos du traité, cette forme « arabe » où la pensée inlassablement prend de nouveaux départs, rumine et fait constamment retour sur la chose même, suivant le tracé sinueux des arabesques — au point

où la différence entre les développements thématiques et les digressions en vient à s'estomper dans la densité ornementale de l'écriture. Chaque point de la réflexion est si intimement intriqué avec tous les autres qu'il est bien difficile d'en isoler le noyau. L'écriture procède par approches et retraits, attaque son objet sur plusieurs flancs, sous plusieurs angles, multipliant les vues en coupe, en une sorte de cubisme ou d'étoilement où se « réfléchit » la nature fractale de l'univers et de la représentation mondialisée. Nous sommes ainsi contraints, comme lecteurs, à épouser au plus près le va-et-vient contemplatif de cette écriture ailée, aérienne, qui ne cesse de faire la navette entre les aspects terrestres, historiques de la réflexion et les aspects célestes, mythiques ou divins auxquels elle appelle simultanément à se confronter. Une des grandes qualités de l'essai est certainement de ne jamais « sacrifier » unilatéralement à l'un ou à l'autre point de vue, là où l'éthique de la réflexion qui se dégage de ces lignes plus-que-lumineuses commande de maintenir la tension entre foi et savoir. Le spectre des questions abordées est si large qu'on ne peut espérer, dans une simple note de lecture, pouvoir en faire le tour. Il faudrait encore parler plus amplement de la réflexion qui y est faite sur la technologie, de l'analyse détaillée de l'archétype, de la coupe sacrificielle à travers l'iconographie chrétienne, du rôle et de la spécificité de l'*historia* comme moyen terme entre l'histoire et l'imaginaire, de « l'herméneutique des larmes » élevée, par Cioran, à titre de « clé du processus universel » ; témoignant de façon exemplaire de la perméabilité du sujet aux discours venant d'autrui ou d'ailleurs, les larmes ouvrent une brèche dans la citadelle du soi que la raison s'évertue tant bien que mal à fortifier. On est soi-même débordé par cette pensée qu'il est tout aussi impossible de totaliser que l'univers qui s'y mire, comme si à force de se colleter de si près avec son objet, elle en était venue à s'imprégner des attributs attachés au transcendant. De sorte que la pensée du lecteur est un peu, devant ce texte, dans la position de l'individu face à l'univers (« Univers » est le dernier chapitre de l'essai, qui s'ouvre sur son vis-à-vis : « Globe »). En s'investissant profondément dans les abysses psycho-cosmiques où nous convie l'auteur, on découvre, passé un certain seuil de conscience, qu'on n'est plus seulement en train de lire : on est en train de *faire l'expérience* de qui est *dit* dans le livre.

Il faut tout de même prendre le temps de souligner les grandes qualités de l'ouvrage : la modestie du ton qui évite les boursouflures et les abstractions inutiles, de même que la force et la clarté des images auréolant chaque idée de ce halo visionnaire à quoi se reconnaît la qualité de présence d'un auteur. Il faut spécialement insister sur la force du style, sur l'attention que l'auteur porte au « faire » et à la nature spécifique de l'écriture dans son rapport à l'esprit et à la matière. Tout le réseau d'images qui se déploie autour des notions de trace, de sédiment ou de résidu (la section qui suit les « Préliminaires » s'intitule : « Résidus de l'immanence ») engage ainsi une véritable phénoménologie de l'imagination matérielle. L'écriture se conçoit, dans cette optique, comme une coupe sacrificielle qui cherche à capter le « souffle nomade » de l'esprit dans les rets de la matière — à *fixer le volatil*, pour le dire dans le langage de l'alchimie. Les textes sacrés apparaissent ainsi comme les débris textuels de cette lutte spirituelle avec des forces sans visage dont la pierre ou le papier enregistrent les effets au passage, essayant, tant bien que mal, d'en ordonner les secousses sous forme d'histoires ou de scénarios rituels qui, érigés en dogmes, assureront la perpétuation de l'identité collective. L'éclatement des grands récits oblige cependant à rompre avec ce fétichisme de la lettre contre lequel Paul, dans son épître aux Corinthiens, mettait en garde, dans la mesure où celle-ci en vient à tuer l'esprit dont elle était pourtant, à l'origine, censée assurer la transmission. La dissolution de l'institution textuelle hégémonique qui incarcérait les voix de la transcendance dans un appareil d'interprétation figé permet de renouer avec l'esprit de la foi authentique, antérieure à toute orthodoxie. Au contraire de ce que sa monumentalisation subséquente donne à croire, la foi ne vise pas un savoir stable, gravé dans un support matériel dont la solidité fournirait les bases d'une alliance contractuelle durable. La foi, telle que le Christ a tenté de la manifester, ne vit que de son actualisation et de son interprétation renouvelée, que la canonisation des textes tente d'immobiliser dans les limites d'un sens donné — et qui, parce qu'il est *donné*, ne peut être *vécu* par l'individu comme une expérience intime, personnelle. La lecture, qui assure la circulation entre l'esprit et la lettre, la vie et la mort, exige la mise en œuvre de l'imaginaire, la seule opération à même de permettre à chacun d'intérioriser la contemporanéité dévoilée et mise en pratique par

le Christ, sans devoir passer par les institutions immanentes. Cette mise en marche de l'imaginaire appelle une pensée littéraire en tant qu'elle engage, au-delà des visées strictement théologiques, l'engagement de l'esprit dans une dimension au-delà de la matière. Le rapport de la transcendance et de l'immanence se voit ainsi transmué dans une sphère scripturale, un domaine de traces testamentaires qui trouverait dans le tombeau littéraire, à mi-chemin de l'esprit et de la matière, l'expression d'une juste mobilité. Ce domaine intermédiaire entre matérialité et spiritualité appellerait par ailleurs à poser le problème de l'imagination transcendantale. On devine que la question — il y en aurait encore tant d'autres ! — est beaucoup trop vaste pour que je puisse la traiter dans les limites qui me sont ici imparties. Il me faudra donc conclure cette note de la seule façon qui s'impose, au regard de la ligne directrice de l'essai : par une nouvelle arabesque invitant le lecteur à poursuivre lui-même la danse de cette pensée qui lui tend si généreusement les mains.

Guillaume Asselin

Yves Laroche, *Yin et Yang*