

Postface

Francis Gautier

Volume 16, numéro 2, 2008

L'individualisation de la relation religieuse

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001720ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001720ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Gautier, F. (2008). Postface. *Théologiques*, 16(2), 157–175.

<https://doi.org/10.7202/001720ar>

Francis GAUTIER*
Philosophie
École Pratique des Hautes Études

Lectures transversales

L'individualisation de la relation ou dans/par la relation ?

Cette alternative est celle qui oppose Schleiermacher, chez qui l'intuition personnelle qu'en ont les sujets individualise même l'Autre, l'Univers, et Kierkegaard, chez qui l'individu-personne ne se réalise vraiment, par approfondissement, qu'en se singularisant devant Dieu. La solitude existentielle inhérente à cette singularisation ne conduit cependant pas à un retrait du monde, car cette dernière ne se construit qu'en s'actualisant dans la pratique, dans l'ordinarité d'une vie engagée avec les autres, sur le modèle du Christ. Pour autant, c'est aussi dans le miroir de la Parole scripturaire, selon une dimension théorétique, que se trouve cette singularité éthique.

Cette relation *theoria/praxis* est centrale chez Grégoire de Nazianze sous une forme dialectique qui anime la dynamique de la divinisation, c.-à-d. de la réalisation de soi, et qui tempère l'anachorétisme. Néanmoins, chez lui, et plus encore chez Nizâmî, l'individualisation de la relation religieuse autonomise l'individu sur le plan social à travers la « démondanésation » qui est le revers de la quête personnelle du divin : négativement par l'anachorèse autant que par sa folie aux yeux du monde¹ ; et positivement, en le promouvant comme individu-hors-du-monde : supramondain, angélique ou divin. C'est à partir de cette position d'homme de Dieu (du *'ishq*) que Majnûn deviendra roi des amants dans l'au-delà et le contemplatif et un prêtre, chez Grégoire, médiateur entre Dieu et les autres. Ce statut s'ancre

* Francis Gautier est professeur certifié de philosophie à l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Il est actuellement affecté au service des publications et donne un enseignement de patristique grecque en première année de Master. Spécialiste de Grégoire de Nazianze, sur lequel il poursuit ses recherches en tant que membre du Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (UMR 8584), il a publié en 2002 *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 114, Turnhout, Brepols).

1. Sur l'étrangeté au monde et la folie aux yeux du monde chez Grégoire, voir Gautier (2002, 77-82).

dans l'établissement d'une relation personnelle directe avec Dieu qui exclut tout le reste, y compris les médiations rituelles du culte collectif : dans le seul à seul contemplatif, détaché des réalités terrestres, chez le Théologien² ; dans la relation exclusive à l'*'ishq* divin qui le coupe du monde et de sa piété pour Majnûn.

Chez Eckhart, comme chez Kierkegaard, le soi authentique se construit dans la relation à Dieu. Mais c'est par une désindividualisation — dépersonnalisation et dé-subjectivation — du moi mondain, même si, à son terme, la désappropriation de soi ouvre à une supra-individualité béatifique qui est le vrai soi. L'on retrouve alors dans le monde l'individu-hors-du-monde, plein de Dieu dans sa pauvreté essentielle et prêt à agir selon lui sans prétendre à aucune propriété, y compris à celle d'un savoir, d'un vouloir ou d'un œuvrer qu'il revendiquerait comme *sien*.

Ce serait plutôt sur le plan social — et inversée comme communautarisation de la relation individuelle — que la question se pose dans le fonctionnement de l'Église pentecôtiste : la relation à Dieu y est pensée et vécue comme éminemment personnelle, mais se révèle sociologiquement dépendante d'une validation collective orchestrée par le pasteur au sein des assemblées. Les expériences mystiques individuelles sont comptées au bénéfice de la communauté.

Chez les Sekani de la Colombie-Britannique, l'individualisme est un fait social massif dont la relation mystique avec les Animaux, le contact avec les puissances naturelles, représente le comble. Mais cette expérience vient finalement tempérer l'individualisme : tant chez l'individu concerné, incité à l'altruisme par son privilège, que pour les groupes composant la bande, qui acceptent de sa part un certain leadership en matière de déplacements de chasse.

Anselme, enfin, offre l'exemple d'une individualisation de la relation religieuse par l'autorité littéraire qu'il revendique, et par la relation personnelle aux figures du Christ, de Marie et des saints qu'établissent ses prières. Il promet aussi une individualisation seconde, une personnalisation de cette relation dans la reprise par les lecteurs de ses prières.

2. Grégoire de Nazianze va jusqu'à présenter le sacrifice spirituel sur l'autel de la contemplation comme supérieur au sacrifice sur les autels liturgiques : D. 26,16 (Gautier 2002, 115-116).

Du holisme à l'individualisme

Selon Louis Dumont (1991, 37s)³, « l'individu-hors-du-monde » fut le moyen d'émergence de l'individualité dans des sociétés holistes, ce qu'étaient celles de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge occidental où il prit la figure de « l'individu-en-relation-à-Dieu » et réintégra le monde pour y agir ès qualité. Ce dossier confirme justement que la relation à l'Autre ou l'Ailleurs surnaturel est non seulement le facteur le plus puissant d'une autonomisation du sujet individuel, d'une émergence de l'individu, mais aussi distinctive socialement, par une qualification religieuse qu'il peut éventuellement exercer dans le monde.

Ainsi du contemplatif selon Grégoire, de la retraite qui concrétise l'exclusivité de cette relation jusque sur la chaire où il se distingue du *laos*, mais à sa tête, en tant que miroir médiateur entre lui et Dieu. Lors de son retour au monde comme pasteur — par charité spirituelle et à l'appel de l'Esprit, non par volonté propre —, l'extra-mondanéité intériorisée, en tant que sobre ivresse de l'Esprit, passe pour folie aux yeux des autres (Gautier 2002, 69-158). La passion du fou d'amour Majnûn de même, qui ne trouve son sens et sa légitimité que dans sa dimension proprement religieuse comme « station de l'ivresse » et dont le profil cumule les deux folies sacrées musulmanes, celle des « gens du blâme » et celle des fous de Dieu⁴. Le mouvement le plus poussé, simultané même, de retour au monde, s'effectue chez Eckhart: le renoncement tout intérieur au monde n'emporte le sujet que pour l'ouvrir à l'agir divin et le restituer, non à partir d'une anachorèse concrète, comme individu-hors-du-monde, mais à partir d'une anachorèse intérieure, comme individu-plein-de-Dieu-dans-le monde.

Pour autant, deux exceptions au schéma de Dumont se sont fait jour qui, confirmant le contre-exemple fourni par Jean-Pierre Vernant (1989) avec l'émergence de l'individu dans la culture égalitaire de la Grèce classique, font jouer l'individualisation sur fond d'individualisme culturel. Dans

-
3. Dumont emprunte à Ernst Troeltsch, rappelons-le, la définition de l'homme chrétien comme « individu-en-relation-à-Dieu » qui lui permet d'établir un parallèle avec le cas de « l'individu-hors-du-monde » indien: le renonçant.
 4. C'est sur la distinction de ces deux genres de folie qu'a porté la communication de Pierre Lory en ce colloque. Le premier, abolition de la raison commune dans l'extinction en Dieu et l'ivresse dévotionnelle, vise avant tout à une anachorèse dans le monde, à préserver la solitude et l'humilité, et n'autorise aucun enseignement tandis que le second, qui suppose la communion avec la Raison divine, permet au contraire un rôle de guidance. Majnûn ne passe du premier genre de folie au second que de façon posthume.

la culture fort individualiste des Sekani, c'est par une régression au stade naturel où se perd provisoirement le statut de chasseur qu'est finalement gagnée une sorte de sur-individualité paradoxale, un savoir transcendantal. Ce dont le chasseur se dépouille pour rencontrer dans la condition de proie pré-culturelle l'Animal qui lui communiquera de sa force naturelle primordiale n'est pas d'ordre individuel, propriété personnelle, mais biens communs de la culture : armes, outils. Ce redoublement de l'individualité se retrouve, après l'expérience initiatique, dans la dimension du secret qui l'entoure. Cette hyper-individualité fonde cependant une autorité sociale. Le comble est ici Kierkegaard : sur fond d'une culture moderne individualiste mais conformiste, l'être devant Dieu est le lieu d'effectuation de la singularité comme seule individualité authentique, expulsant l'individualité culturellement préfabriquée. Dans un tel contexte, qui dévalorise le magistère institutionnel, l'individu, solitaire, ne pourra jouer à l'égard des autres qu'un rôle d'« éveillé ».

Reflet de l'individualisme contemporain, enfin, l'individualisation de la relation religieuse dans le pentecôtisme s'avère être le produit de processus communautaires, une vérité sociologique qui débusque l'impensé — la construction sociale de l'individu et de son vécu —, voire le refoulé de l'idéologie individualiste qui fait retour dans sa période postmoderne (Dumont 1966, 23 ; 1991, 30-32).

Modalités et vecteurs de la relation

Le régime expérientiel de la relation

On a dit que la mystique relevait (ou se réclamait) d'un régime particulier d'expérience : l'expérientiel⁵. Ni empirique, puisque son « objet » n'est pas sensible et requiert des *a priori* (un « croire »), ni, *a fortiori*, expérimental, puisqu'il n'obéit pas à une construction de l'objectivité, il revendique une expérience subjective comme preuve d'une transcendance objective.

Chez les Sekani, l'initiation est la version extrême d'un savoir strictement empirique, non expérimental puisque intransmissible, qui relève en dernière instance de la dimension transcendantale du mythique. Tandis que pour Schleiermacher, elle s'éprouve passivement sur le mode affectif — mais

5. Voir Hamayon (2005, 25), dont nous explicitons la définition de l'« expérientiel » comme « ni empirique, ni expérimental ».

aussi communicatif— d'une expérience foncièrement subjective, pour Kierkegaard, la relation à Dieu doit être expérimentée en pratique et le Singulier construit dans une imitation singulière du Dieu incognito, le Christ, hors schème épistémique. Dans le pentecôtisme, « l'expérientiel » est calqué sur le modèle expérimental, dans la mesure où Dieu est tout autant mis à l'épreuve que le fidèle, confirmés qu'ils sont l'un et l'autre par les grâces de l'Esprit, en particulier par la glossolalie comme « administration communautaire de la preuve », dans des dispositifs sciemment construits de demandes de grâce. Il y a là construction d'une supra-individualité transcendante qui se veut « objectivité », comme pour Augustin, soit qu'il rejoigne les intuitions des néoplatoniciens, faisant la même expérience de la Lumière transcendante qu'eux, soit qu'il partage avec sa mère son expérience mystique d'Ostie, transcendante à leurs esprits (*Confessions* 9,10,24).

Chez Eckhart, l'expérience de la béatitude résulte d'une réduction phénoménologique, la désappropriation du moi empirique, qui reconduit le sujet à son être incréé dans la pensée divine, son vrai soi. Expérience paradoxale, puisqu'elle ne connaît plus la distinction sujet/objet, que son résultat n'est pas quelque chose d'éprouvé ou de conscient, puisque le sujet empirique s'est effacé et que cela implique la résorption de tout savoir de Dieu, mais un pur être-projet, un rien ou un ça au sein duquel œuvrent seuls la présence et le vouloir divins dont émanent sans conscience les puissances divines de la connaissance et de l'amour. C'est un pur état de coïncidence où le seul Sujet véritable a (re)pris la place du sujet empirique, rendu à son être miroir de l'Absolu divin, l'intellect où celui-ci se reflète ou s'engendre en image, comme Christ.

La règle d'échange : don et dette

Do ut des, telle est, la chose est bien connue depuis l'article de Benveniste sur « Créance et croyance » (1969, 115-121 ; 171-179)⁶, le cadre contractuel, pré-juridique, de la « foi » (lat. *fides* ; gr. *pistis*), dans son sens premier de serment et d'alliance. Il n'est donc pas étonnant que la relation à l'Autre aboutisse à une règle d'échange, créatrice de lien. Le lien entre l'individu et celui auquel il se confie est ainsi réciproque, et la foi ne va pas sans échange de garanties ou de prestations qui la confirment, engageant l'effectuation de la relation contractuelle.

6. Voir aussi Le Boulluec (2005, 78). Sur la logique du don à laquelle nous ferons appel, voir après Mauss (1985b, 145-279), Godbout (1992, 11, 63-64 et 302-304) qui nous a suggéré l'application au christianisme.

À ceux qui se fient à lui sans réserve et respectent leur part du contrat en suivant ses commandements, Dieu, dit Paul, accorde les arrhes et les gages de la promesse du face à face et de la pleine Lumière de l'Esprit, don, c'est-à-dire contredon, de la foi accordée et tenue par le sujet. Cette « réciprocité de la dette », nous dit Amiotte-Suchet, sous-tend la foi pentecôtiste : aux renoncements du fidèle qui, déjà, répondent au sacrifice du Christ, don et dette originels, Dieu est sommé de répondre par le don des charismes de l'Esprit pour « remplir sa part du marché » envers l'individu et entretenir sa foi. La spécificité du pentecôtisme réside dans le fait que ce don n'est pas définitif et permanent à partir du baptême, mais que le fidèle entretient avec Dieu, dans un marchandage permanent, un cycle infini d'échanges de ce genre dans lequel consiste précisément sa relation « sociale » à Lui. Ce que Dieu donne à l'individu consiste, à la fois, dans une forme de présence qui conforte sa foi et dans un charisme socialement valorisant qui, sous l'espèce du « don des langues », prouve la « nouvelle naissance » et le contact direct avec Dieu.

C'est selon la réciprocité du don qu'Augustin appelle Dieu, en réponse à sa foi qui n'est d'abord que croyance incertaine, à lui accorder des révélations sur toutes sortes de mystères, comme le temps, mais d'abord sur Lui-même. On peut aussi lire dans ce cadre l'échange noétique, chez Augustin, mais aussi chez le Nazianzène, entre le monde, les images, les concepts, voire l'esprit individuel renoncés et la vision de la Lumière : imparfaite et fugace ici-bas, complète et stable dans l'eschatologie. Eckhart nous offre une forme radicale et immanente, car simultanée, de cet échange : c'est tout l'individu qui se renonce en ses propriétés pour s'accomplir comme lieu d'opération de l'intellectualité divine. À l'instar du potlatch, le sacrifice ou la désappropriation de soi à l'imitation du Christ, modèle suprême, total, du don⁷, fonctionne comme performateur d'un lien social intime — exprimé dans le registre de la parenté comme familiarité ou adoption filiale. Il fonctionne aussi, chez Grégoire, comme promotion statutaire par grâce : la divinisation, laquelle peut alors être redistribuée aux autres selon la pente hiérarchique descendante de l'échange.

Dans le cadre sekani, cet échange se joue entre le chasseur qui s'offre en gibier symbolique et l'animal qui accepte de le prendre, ou plutôt sa dimension transcendante : à l'offrande symbolique de soi répond alors comme contrepartie rituelle le don des forces primordiales. Il débouche sur une générosité où c'est encore de lui-même, dans la mesure où il est devenu en

7. Pour Grégoire de Nazianze, D. 2,4-5.

partie animal, que le chasseur surpuissant offre aux autres en leur distribuant du produit de sa chasse.

C'est pour avoir renoncé au monde et jusqu'à son propre ego au bénéfice de sa passion, mais aussi pour avoir demandé pardon de son idolâtrie envers Laylâ et cherché une voie respectueuse de la religion pour son amour, que Majnûn se voit finalement récompensé au paradis.

Cinétique : une approche réciproque entre l'individu et l'Autre

La relation de transcendance implique une polarité, non tant entre l'homme et l'Autre — ce qui peut impliquer encore un anthropomorphisme et ne conviendrait pas à certains cas, comme les Sekani — qu'entre le monde et l'Ailleurs mythique, en amont de la condition humaine actuelle qu'a déterminée la chute ou la transformation originelle. Elle implique également une distance, d'où les métaphores cinétiques qui disent le rapprochement des deux domaines.

Dans le cadre des monothéismes, cette cinétique spirituelle est généralement verticale : ascendante, nos exemples l'illustrent jusque dans la situation céleste faite à Majnûn dans l'au-delà, mais aussi descendante, de la part du terme supérieur, dans l'Incarnation ou la grâce. Ce mouvement est pensable comme inhabitation de Dieu au plus intime de l'homme et, à l'inverse, en tant qu'extase dans le royaume divin : introjection et projection en Dieu vont de pair, car il n'y a plus de lieux distincts dans « l'espace » spirituel.

Ce mouvement relève d'abord de l'anachorèse intérieure, démondanéisation, comme le dit Jad Hatem, qui accompagne le retrait vers l'intériorité où se trouve le contact avec le divin. Mais cette approche suppose déjà en l'être humain une instance « divine », à l'image de Dieu et qui aspire à rejoindre son origine, sur le mode du « contact », à savoir, dans nos exemples (Grégoire de Nazianze, Augustin, Eckhart), l'intellect. Chez Grégoire, il est attiré par l'Intellect divin en vertu de sa parenté innée avec lui et en reçoit la Lumière (en union participative) autant qu'il s'élève en elle au-dessus du monde. Le prologue des *Confessions* d'Augustin illustre aussi cette réciprocity de l'inhérence spirituelle que Jad Hatem a proposé d'appeler « inter-immanence⁸ » et qui vient balancer la transcendance : « Tu nous a faits tournés vers toi, / Et notre cœur est sans repos / Jusqu'à tant qu'il

8. Ce terme fut utilisé lors de sa communication orale au colloque. Dans sa contribution à ce dossier, il parle d'« inter-possession » à propos de la relation de Majnûn et Laylâ.

repose en toi », et : « ... je ne serais absolument pas, si tu n'étais en moi. Peut-être plutôt ne serais-je pas, si je n'étais en toi » (1998, 781-782 ; trad. Cambronne). C'est encore l'intellect qui, en se dépouillant de toute pensée, retrouve, selon Eckhart, la nudité du contact direct avec Dieu, sans plus rien en savoir — sans dualité —, la distinction extériorité/intériorité étant abolie, si bien que Dieu « est le lieu propre de son opération » : il se rend présent par sa propre activité en un lieu qui lui appartient déjà en tant que pure intellectualité. Ainsi, la désappropriation du sujet par lui-même appelle la grâce de son appropriation par Dieu, la théologie négative ayant pour résultat une théologie positive qui n'est pas de l'ordre du connaître, sinon expérimentiel et inconscient : Olivier Boulnois parle d'un « ça » pour désigner l'intellect pur qui se fait image de l'origine ou original. Sur le même modèle, si la relation de Majnûn à Laylâ opère une « transcendantalisation » de l'aimée, qu'il privilégie sur soi, elle l'habite aussi en son plus intime, au point d'expulser son ego. Mais c'est la relation de Majnûn à cet amour transcendantal, non à Laylâ, qui est la métaphore de la relation du mystique musulman à son Dieu. Et, sur ce plan mystique supérieur, l'être-passion de Majnûn participe en fait à l'*'ishq* transcendant auquel il répond.

Dans le contexte cosmologique sekani, l'on discerne une cinétique rituelle dans le dispositif d'approche des Animaux, c.-à-d. de la dimension mythique. Le pas décisif est accompli, sur l'initiative de l'Animal, par l'animal qui en est le porteur, mais le premier pas, si l'on peut dire, est le fait du quêteur de contact quand, inversant la socialité et la mobilité culturelle des chasseurs, il s'isole et s'immobilise dans la forêt, dans la posture de la proie idéale.

D'autre part, cette polarité de la relation avec le Transcendant tend à l'exclusivité. Chez les chrétiens, la possibilité d'être rempli par Dieu va jusqu'à impliquer pour l'individu le renoncement à sa propre part de mondanité, donc à son ego : la plénitude se trouve dans la vacuité, une vérité dont Eckhart donne la version la plus nette en emportant dans cette vacuité jusqu'aux représentations relatives à Dieu. Même chez Eckhart, chez lequel le « tout en tous » de 1 Co 15,28 se réalise dès ici-bas, l'individualité que le sujet ou la personne récupère est unique : le Christ. Seul Kierkegaard s'oppose à ces vues : le Christ, Absolu incognito, est déjà Singulier, et c'est sa singularité principielle, non ses déterminations singulières, qu'il s'agit d'imiter sur un mode singularisant.

Du côté sekani, la polarité joue entre nature et culture, temps mythique et condition actuelle — même si la nature actuelle conserve quelque chose de

sa puissance d'origine, d'avant la grande transformation, ce qui permet précisément le contact « mystique » : les forces primordiales inhibées dans les animaux peuvent être réactivées rituellement, et transmises en partie en échange d'un retour provisoire du chasseur à l'état naturel ; mais rituellement, sur un mode contrôlé par la culture.

La relation, enfin, suppose que l'individu ait déjà, au seuil de l'expérience mystique, un pied, pour ainsi dire, dans le domaine spirituel dont relève l'Autre, son ultramondanité. C'est ce que garantissent, dans la tradition biblique, la parenté ou la relation d'image entre Dieu et l'homme, créature pour partie spirituelle, et l'abstinence purificatrice des plaisirs, activités et représentations mondaines. Dans le roman de Nezâmî, la participation au *'ishq* divin donne à Majnûn une relation privilégiée à Dieu en faisant de lui un renonçant, déjà déporté dans un domaine spirituel. Quant au chasseur sekani, le rituel assure qu'en se dépouillant de la culture pour se faire gibier symbolique, il entre dans le domaine de la naturalité qui est celui des forces primordiales, se rapprochant du même geste de l'animal qui doit l'approcher. La dimension ascétique, ne serait-ce qu'avec le jeûne, est d'ailleurs également présente ici.

Modèle et image : une relation spéculaire

Une équation historique sous-tend la tradition chrétienne d'une mystique noétique : la rencontre entre l'idée aristotélicienne de l'intellect comme table rase ou vierge, pure puissance de représentations, reprise sous la métaphore du miroir de l'Absolu chez Alexandre d'Aphrodise ou Plotin, et cette métaphore opposée au face à face avec Dieu en 1 Co 13, 12. De là le paradoxe de la désindividualisation comme moyen d'établir une relation à l'Autre transcendant. C'est que, pour les Anciens, et encore au Moyen Âge, « c'est un malheur pour l'homme d'être un individu » (Baslez *et al.* 1993, 9) singularisé en ce monde par tout ce qui l'écarte du divin. Chez Grégoire, au terme, eschatologique, de la réalisation de soi — la divinisation —, toutes les distinctions mondaines constituant l'individu sont effacées, dissoutes avec le miroir de l'intellect individuel, au profit de ce par quoi il peut entrer dans la connaissance réciproque avec Dieu : le « caractère » divin imprimé en lui. Une certaine individualité est tout de même préservée par les corps glorieux et, sous une modalité hiérarchique distinctive, sous l'espèce des demeures célestes.

Chez Eckhart, Grégoire de Nazianze ou Kierkegaard, le modèle qui permet à l'individu de se réaliser comme image de Dieu est transcendant par

rapport à l'image, en amont de l'image dont il est le principe. Pour les deux premiers, le « lieu » de formation de cette image est l'intellect, miroir qui pour Grégoire n'actualise son intelligence qu'éclairé par l'Intellect divin. Cette métaphore catoptrique dit notre dépendance ontologique d'intellect ou d'image par analogie avec celle du reflet envers la lumière ou l'objet reflété.

Pour Grégoire, le titre « Image » du Fils, renvoie à un paradoxe : identique à son modèle, il en partage l'essence, la divinité. Par ailleurs, nous ne sommes pas à l'image du seul Fils, mais de la Trinité. Si celle-ci, en son essence commune (et ses relations internes), est inimaginable, les images scripturaires offrent, lorsqu'on en dépasse les connotations « créaturelles », un certain savoir contemplatif *sur* Dieu, sous la forme de reflets noétiques du Luminaire ou *Noûs* divin, condition informe de visibilité des formes, dans notre intellect. Ces reflets conforment à la Lumière divine le miroir de l'intellect humain s'il évacue toute pensée terrestre et rencontre « à nu » l'Intellect. Les métaphores de la lumière ou de l'éblouissement des sens spirituels disent le paradoxe d'une vision suprême sans forme, insaisissable. La valeur de cette relation spéculaire réside donc moins dans le savoir sur Dieu que dans l'assimilation à la Lumière et la communication d'énergie spirituelle, et l'image parfaite qu'il s'agit d'imiter pour vivre en chrétien, c'est le Christ en qui l'humanité est divinisée, image visible de Dieu dans ses attributs.

Semblablement, chez Eckhart, c'est en remontant à son origine, au delà de toute image, que l'homme qui s'est désapproprié de tous ses attributs rejoint en soi, dans une pensée pure, l'original divin « sans forme et vide d'images » dont il est l'image créée. Il doit pour cela évacuer toute représentation, même de Dieu ou de sa volonté, desquels il ne doit rien savoir : « devenir le pur miroir de l'absolu divin », rencontrer dans la nudité de l'âme « l'être nu, sans forme » de Dieu. Paradoxalement, ce dépouillement des images (*Entbildung*) est la vraie formation (*Bildung*) de l'intellect, abandon de toute représentation de Dieu comme objet, sa présentation en nous comme le seul vrai sujet qui y forme son image (*Bild*) authentique : non une copie (*Abbild*) de cette image, mais l'image de l'original, le Christ. Aussi bien s'agit-il dès lors d'une union sans confusion de l'image et de l'original divin, union telle que l'on pourra dire, comme le Fils, « moi et le Père nous sommes un (*unum*) ». L'affaiblissement de l'opposition de 1 Co 13,12 est ici portée à son comble, puisque la béatitude de l'union à Dieu est réalisable de façon pérenne en ce monde.

Dès lors que l'« être devant Dieu » aboutit à sa présence incognito dans le Singulier, cela vaut aussi chez Kierkegaard. Pour lui, le « lieu » premier de formation de l'image, c'est la singularité humaine du Christ. Le « schème épistémique est [...] brisé » car le « voir » ou « savoir » se rapporte à un *sujet*, le Christ, et qu'en lui l'absolu-modèle n'est présent qu'incognito. Le thème spéculaire intervient d'une certaine façon dans l'imitation du Christ requise, mais il joue en fait entre le principe de Singularisation devant Dieu dont il donne l'exemple et son application propre par l'individu. Il intervient aussi dans le rapport à la Parole scripturaire où l'individu doit se comprendre et se projeter comme en un miroir. Au schéma passif naturellement associé au thème spéculaire, et contrairement au Nazianzène ou à Eckhart, Kierkegaard substitue ainsi une logique active et pragmatique.

Rûzbehan, contemporain de Nizâmî, note Jad Hatem, a compris que Majnûn devient le miroir de Dieu : qui le contemple se trouve plongé par Dieu dans l'amour : c'est que, aimant, il reflète là un attribut divin. La qualité spéculaire se réalise ainsi comme médiation, l'esprit de l'individu divin devenant pour autrui un médium de la relation à Dieu en exposant le reflet qu'il en forme en soi. Cela vaut, chez Grégoire le Théologien, du prêtre idéal qui — comme moine —, brillant miroir de Dieu, répand sur les autres la lumière reçue de Dieu et qu'il reflète.

Remédiation et médiation

La transformation originelle et sa remédiation

Dans tous les cas qui nous occupent, la relation avec l'instance religieuse supérieure suppose une « remédiation », car un événement originel en a coupé le lien : le péché originel monothéiste, la grande Transformation sekani. Cette remédiation, on l'a vu à propos de la cinétique de la relation, ne peut venir, au bout du compte, que de l'instance supérieure : c'est la grâce, c'est l'approche de l'Animal qui vient au contact du chasseur sekani. Elle n'en implique pas moins aussi, du côté de l'individu, une ascèse remédiant à la transformation originelle. Mais la distance creusée entre les deux termes de la relation — qui ne doit pas être confondue avec la transcendance d'origine — est telle qu'elle peut requérir l'intervention d'intermédiaires. Ainsi la foi d'Augustin est-elle d'abord reçue d'une prédication, puis approfondie par des lectures. Les médiateurs humains et la médiation des textes sont les deux types de médiation principaux qu'a justement fait émerger — avec la parole orale dont nous ne traiterons qu'incidemment — notre dossier.

Médiateurs humains

Pour peu que leur expérience mystique soit reconnue, ce qui ne suppose pas nécessairement qu'elle ait été réglée institutionnellement, mais simplement que ses formes et ses prétentions respectent les cadres culturels (Hamayon 2005, 25), ceux qui l'ont faite sont crédités d'une proximité particulière avec l'Autre ou l'Ailleurs, et deviennent des médiateurs naturels pour autrui. Ils ne peuvent cependant exercer leur médiation, en tant que sujets, que dans la mesure où la puissance dont ils sont investis, dont ils sont le support où le porteur, n'annihile pas leur conscience mais en est plutôt l'accomplissement : un Grégoire de Nazianze explique qu'il ne paraît avoir perdu son bon sens que parce que l'Esprit l'a rendu étranger au monde ; Majnûn passe pour fou et en endosse l'habit en homme du blâme, mais sera le roi du *'ishq* et le modèle des amants depuis l'au-delà, à la manière des fous de Dieu⁹ ; les Sekani distinguent de la possession l'investissement normal par une part de puissance primordiale qui fonde l'autorité du chasseur initié en le dotant d'un savoir supérieur.

Ils peuvent ainsi constituer la hiérarchie religieuse idéale, on l'a vu pour Grégoire, pour qui la médiation sacerdotale consiste à présenter Dieu aux autres dans le miroir de sa propre conscience et à les élever vers Lui dans le sillage de son esprit. C'est en invoquant ses charismes, d'ailleurs, qu'il assumait, en dépit des critiques, un rôle innovateur en matière dogmatique (Gautier 2008). Schleiermacher reconnaît également aux virtuoses du religieux un rôle essentiel dans la propagation du sentiment religieux, mais tend à ne reconnaître comme authentiquement religieuse que leur seule relation à l'Univers : leur médiation ne s'accomplit que pour qui la dépasse et devient l'un d'eux. Dans les assemblées pentecôtistes, les pasteurs sont de fait les médiateurs institutionnels de la relation collective et individuelle à Dieu dans sa forme la plus haute : la descente de l'Esprit sur les fidèles. Mais ils n'ont pas le privilège des charismes, ils en sont plutôt les chefs d'orchestre, et la communauté elle-même ou, occasionnellement, chacun des frères interviennent aussi dans la relation de l'individu à Dieu pour valider ses expériences spirituelles : c'est « l'administration communautaire de la preuve personnelle ». Quant aux porteurs du charisme de prophétie, ils sont les médiums révélant les desseins de Dieu aux autres individus. On notera qu'ici, la médiation, comme la relation de l'individu à Dieu elle-même, s'exprime dans le registre de la parole. Le médiateur des Sekani avec

9. Voir *supra*, n. 4.

les forces naturelles primordiales et avec les temps mythiques, enfin, n'est pas humain, mais animal. Cependant, l'individu qui, par son entremise, a été contaminé par ces forces, devient intermédiaire entre la culture et la nature, le monde humain ordinaire et le monde supérieur des Animaux. D'où son statut ambigu : désocialisé par crainte de cette force présente en lui, mais respecté pour le gibier qu'il donne et pour son savoir spécial.

Des exceptions, plus ou moins entières, sont apparues. Pour Kierkegaard, il n'y pas de médiation possible, pas même celle du Christ dans la mesure où il ne nous présente Dieu que dans son absence, inconnu. Ou alors, il s'agit d'une médiation oblique, d'une incitation, de la part de la Parole, du Christ humain ou de tout auteur religieux authentique, à construire soi-même son individualité authentique, sa singularité devant Dieu. On est là assez près de la prédication de la béatitude par Eckhart, qui écarte toute médiation institutionnelle, autre que l'enseignement du pasteur, dans le processus de sanctification.

La médiation peut par ailleurs n'être pas confiée à des vivants concrets : Laylâ est aussi une médiatrice de la relation de Majnûn à Dieu, mais renoncée dans son immanence, comme figure idéale anticipant sa promotion eschatologique, et seulement par l'*ishq* qu'elle suscite en lui. Et Majnûn, ou plutôt le couple céleste qu'il forme avec elle, devient dans l'au-delà médiateur et modèle, en tant qu'il règne sur le royaume de l'amour pur, de tous les amants ici-bas. Leur conversation amoureuse au paradis est, enfin, une figure du *mounajat* des soufis, la « conversation intime » avec Dieu qu'évoque aussi Grégoire de Nazianze et dont Moïse est le prototype. Dans les prières d'Anselme, les médiateurs humains, intercesseurs, sont les saints ou le Christ Jésus, avec qui l'on peut tisser une relation personnelle intime impossible à établir avec le Dieu transcendant, bien plus lointain. Le vecteur privilégié de cette relation est ici aussi la parole : écrite par Anselme, premier médiateur en tant qu'auteur, mais méditée ou allocutoire dans sa reprise personnalisée par ses lecteurs qui s'en approprient le texte.

Médiation de l'écrit

Toute lecture, en effet, individualise le texte que le lecteur s'approprie. En le regardant du point de vue expressif, Schleiermacher tient cependant le texte pour inadéquat à l'expression du sentiment dans sa subjectivité individuelle, pour la forme refroidie du religieux qui le fige en dogmes. Pour Kierkegaard, au contraire, la relation à Dieu, singularisante, est de ce fait isolante et incommunicable, ce qui condamne toute tentative d'expression.

Mais un certain régime discursif, indicatif et distancié (récit, parabole), permet de véhiculer un message authentiquement religieux, c'est-à-dire ouvert à l'appropriation par le lecteur, sur le modèle de la Parole scripturaire, miroir où se forme le Singulier devant Dieu. C'est d'ailleurs en vue d'une telle communication que Kierkegaard a écrit sous pseudonyme, se désappropriant de livres dont il ne revendique pas les points de vue comme siens. Si Anselme revendique son statut d'auteur, c'est aussi une appropriation individuelle de ses Prières par le lecteur qu'il vise en les composant pour une lecture libre, précisément parce que seule cette appropriation peut les transformer en méditation, en exercice spirituel authentique, accordé aux besoins et aux capacités du lecteur.

Pour Augustin, les textes inspirés, y compris platoniciens, sont le support de méditations conduisant à l'expérience mystique qu'est la foi reçue, vecteurs de la relation à Dieu. Notons que la contemplation d'Ostie est tissée de références scripturaires, qui ont nourri sans doute l'entretien spirituel d'Augustin et Monique : pour n'être pas l'objet d'une lecture actuelle, le texte est donc encore, sous forme mémorisée, le support de la relation à Dieu. Corrélativement, la dimension mystique reste présente quand la médiation scripturaire prend le relais — selon la suggestion de J. Grondin — de l'insistance sur les expériences extatiques ; ainsi quand Augustin écrit : « Oui, c'est la Sagesse, cette Sagesse même (le Fils), qui luit devant mes yeux par intermittence » (11,9,11 ; trad. Cambronne, 1037). La Bible est aussi, dans le récit de la conversion de Milan, le support d'une lecture oraculaire¹⁰, selon cette modalité de consultation aléatoire que pratiquent également les pentecôtistes. L'« application » de la Parole qu'on trouve chez Kierkegaard rejoint la singularisation car il privilégie l'incitation et l'ouverture herméneutique de la parabole et de l'exemple par rapport aux commandements.

Lorsqu'il y a récit d'un cheminement individuel vers ou dans la relation à Dieu, la lecture rétrospective s'impose assez naturellement, car c'est à

10. Dans une communication dont le texte n'a malheureusement pu être joint à notre dossier, Vincent Gossaert a montré que l'écrit est le vecteur privilégié de la quête contemporaine, en Chine, des disciplines « hygiéniques », voire des techniques d'immortalité : soit, sur un mode impersonnel, comme livre — manuel d'« hygiène » de vie ou corpus des textes révélés par les Immortels du taoïsme — ; soit sous la forme des textes de guidance individuels reçus de ces mêmes Immortels par l'intermédiaire d'un médium professionnel. Ce serait là le mode d'inscription même du texte, non son mode de consultation, qui fait sa valeur oraculaire, destiné qu'il est d'emblée à une application individuelle.

partir de sa fin, la réalisation de l'individu, que les étapes antérieures prennent sens. Tel est le point de vue des *Confessions* d'Augustin, récit autobiographique d'un itinéraire spirituel, intime, qui fait confesser les errements du passé au regard de la foi de l'auteur, du chrétien confirmé qu'est devenu le sujet ; mais aussi du point de vue du Dieu chrétien qui a surveillé l'individu Augustin et l'a conduit à soi. Cette rétrospection, toutefois, n'est pas seulement négative, relation de ruptures et de retournements : Augustin fait de ses lectures néoplatoniciennes une confession de foi certes imparfaite, mais authentique, légitimement inscrite dans la série des approches de Dieu et des confessions successives qui ponctuent les *Confessions*.

Quant au roman de Nizâmî, biographie fictive, s'il n'opère pas explicitement cette rétrospection, il nous invite, ainsi que l'a fait Jad Hatem, à relire les épisodes précédents du parcours amoureux de Majnûn d'après le rêve qui en révèle le sens spirituel ultime : selon un point de vue (la mystique de l'*'ishq* divin) qui n'est pas celui du héros (la mystique de l'*'ishq* humain) mais qui pourtant l'englobe comme son dernier mot. Mais peut-être faut-il considérer que Majnûn accède lui-même en rêve, quoique les clefs n'en soient pas données, à ce point de vue. Selon la conception musulmane magistralement mise en lumière par Pierre Lory (2003), en effet, le rêve est le moyen privilégié de l'accès aux messages divins, de la révélation des desseins de Dieu sur ses créatures qui forment le grand livre divin : c'est en rêve que Majnûn apprend quel sort ultramondain Dieu lui réserve, couronnant celui d'amant spirituel exemplaire qu'il a voulu pour lui sur terre. En contexte mystique et soufi, le rêve a aussi valeur initiatique et c'est ainsi que Majnûn a pu recevoir en rêve, sous forme imaginaire, la révélation du sens ultime, mystique, de sa passion amoureuse.

Silence et mystique : le paradoxe du secret

Le silence est intimement lié à la tradition mystique, parce que l'expérience mystique est supra-linguistique, indicible, mais il est aussi respect ésotérique du secret de l'arcane qui vise à protéger les réalités mystiques des contresens des non-initiés. La culture sekani valorise à l'extrême ce respect. S'agissant du contact avec les Animaux, le secret est renforcé par l'incommunicabilité postulée de tout savoir en tant qu'il est strictement individuel et par l'intérêt de l'initié à garder pour soi son savoir spécial, mais il tient surtout au tabou entourant sa surpuissance et le contact en question. L'individu est tenu au secret sur son initiation par l'Animal, véritable secret mystérieux. Néanmoins, la reconnaissance de l'individu surpuissant ne

pourrait avoir lieu sans publicité autour de son expérience. C'est là qu'intervient, sur le mode indirect propre au discours sekani dès qu'il touche à l'intimité d'autrui, un vecteur de publicité informel : le commérage, la rumeur.

Grégoire de Nazianze n'ignorait pas le secret de l'arcane, celui, mystérieux, des cultes à mystères ou des pythagoriciens autant que des chrétiens, mais il est contrarié et contredit chez lui par le devoir de défendre l'orthodoxie¹¹. Le secret ou mystère objectif de la divinité, ineffable, conduit aussi au silence (D. 28,20). Pour Grégoire ou Eckhart, l'expérience mystique la plus haute, celle de l'essence divine (partielle pour le premier), est de toute façon indicible car métalinguistique : elle ne fait pas l'objet d'un savoir — d'un sujet sur son Objet —, mais d'une union noétique qu'on ne peut que relater métaphoriquement, dans les registres de l'éblouissement, du sentiment océanique ou du vertige¹²; d'une expérience des profondeurs d'un mystère objectif — par exemple l'unité des attributs multiples de Dieu ou de la Trinité — dont la marque expressive est le paradoxe. L'expression de cette expérience, on l'a vu chez les Sekani, n'en est pas moins socialement nécessaire — ce que Roberte Hamayon, dans la feuille de route du colloque, appelait « le paradoxe du secret » — pour la reconnaissance de l'expérience religieuse et du « virtuose du religieux ». Ainsi, plus le Nazianzène insiste sur la difficulté de connaître et de dire Dieu, plus il valorise la « connaissance » relative qu'il en esquisse. Chez les pentecôtistes, ce sont un mode d'élocution bouleversé et une perte de contenance qui signalent l'irruption intime et indicible de l'Esprit dans l'individu.

Pour Kierkegaard, ce secret objectif — l'abîme qui sépare du modèle divin venu incognito dans le Christ — se double de celui, subjectif en son ancrage mais tout aussi objectif (« l'intériorité comme secret »), d'une expérience religieuse strictement singulière et, partant, incommunicable, mais qui exige un témoignage en vue du « réveil de la foi ». Chez Schleiermacher, au contraire, l'expressivité inhérente au sentiment religieux le soustrait au secret et fait naturellement des « virtuoses du religieux » ses propagateurs. Persiste néanmoins un secret objectif de l'Univers, qui est « plus » que Dieu et transcende en général les intuitions diversifiées qu'en ont les sujets.

Dans la romance de Nizâmî, le dehors de folie assumé de Majnûn comme son soi est sa passion amoureuse, méconnue dans son essence

11. « Quelle est l'utilité d'une source bouchée ?, / d'un rayon de soleil que cache un nuage ? » (P. 2,1,12, v. 274-275).

12. Voir, respectivement aux trois registres : D. 20,10, D. 39,11 et D. 28,3 ; D. 38,7 ; D. 28,21.

authentique, mystique, mais ainsi paradoxalement préservée du monde comme secret. D'autre part, l'encodage onirique préserve le secret de l'arcanes, sinon autour de la révélation imaginaire faite à Majnûn sur son avenir dans l'au-delà, du moins autour de son sens mystique caché, sens qui est aussi le dernier mot secret de toute son histoire.

Conclusion

Un trait saillant de ce dossier nous semble devoir être remarqué : l'ambivalence inhérente à la médiation entre transcendance — d'origine ou successive au « décrochage » mythique — et immanence. En tant que médium, elle ne remplit sa fonction que dans son dépassement, ainsi des images inspirées, et, à l'égard de l'essence divine, même des noms et notions de Dieu chez le Nazianzène. Le risque est, à l'inverse, de rester bloqué sur l'immanence du médium, ce qui constitue l'idolâtrie, l'établissement d'une relation avec le *représentant* immanent du Transcendant qui l'y substitue au lieu d'y donner accès : risque illustré, s'agissant d'un médiateur humain, par la fixation éventuelle de l'*'ishq* de Majnûn sur Laylâ. Mais si la médiation est effective, la différence avec une relation directe au Transcendant s'estompe ; elle n'est plus, on l'a vu chez le Nazianzène ou Augustin, que d'intensité qualitative et de durée. Cependant, d'autres philosophies mystiques, plus radicales, préfèrent rejeter toute médiation. Eckhart appelle béatitude une relation unitive où il n'y a plus de place pour la médiation parce que la transcendance est abolie en même temps que la distinction entre Dieu et la créature que suppose une conscience objective. De même chez Kierkegaard, en ce sens que chez lui, comme chez Eckhart, l'essence divine, anonyme et inconnaissable, se réalise comme Sujet dans l'individu.

Dans tous ces cas chrétiens, cependant, c'est bien entendu dans le Christ, modèle et lieu final de la divinisation de l'individu (1 Co 15, 22), que se réalise en fait dans son principe la médiation entre l'immanent et le transcendant : par une abolition de la transcendance dans l'interpénétration de l'homme et de Dieu — mais une interpénétration asymétrique, telle que l'inclusion du divin en l'homme opère à l'intérieur de l'inclusion inverse. Un analogue est discernable chez l'individu *sekani* investi des forces naturelles primordiales, en tant qu'humain devenu pour partie animal, mais porteur du savoir de l'Animal au sein de la culture ; et chez Nezâmî, dans la mesure où l'*'ishq* humain qui participe de l'*'ishq* divin est finalement absorbé par lui. Alors que nous partions de la transcendance, Jad Hatem a donc peut-être dit le dernier mot sur ce colloque en parlant d'« inter-immanence ».

Mais n'est-ce pas encore point de vue de croyant ou de fidèle ? N'est-ce pas dans un Ailleurs mythique que se situe cette relation ? Et l'inter-immanence n'est-elle pas, fonctionnellement, l'indispensable compensation d'une transcendance en soi impraticable, compensation sans laquelle il n'y aurait tout simplement pas de relation, mais un Autre ou un Ailleurs simplement postulé spéculativement ?

Références

- AUGUSTIN (1998), *Les confessions*, dans *Œuvres*, t. I, sous la direction de L. Jerphagnon, Paris, Gallimard (La Pléiade).
- BASLEZ, M. F., P. HOFFMANN et L. PERNOT (1993), dir., *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Paris, Presses de l'École normale supérieure.
- BENVENISTE, É. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Les Éditions de Minuit.
- DUMONT, L. (1966), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard (Tel).
- (1991), *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil (Esprit).
- GAUTIER, F. (2002), *La retraite et le retour au monde chez Grégoire de Nazianze*, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, 114).
- (2008), « Grégoire de Nazianze, l'Innovateur ? Tradition et innovation chez Grégoire le Théologien », *Revue des études augustiniennes et patristiques*, 53/2, p. 235-266.
- GODBOUT, J. T. (1992), collab. A. Caillé, *L'esprit du don*, Paris, La découverte (Textes à l'appui, Série anthropologie).
- HAMAYON, R. N. (2005), « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire occidental" », *Théologiques*, 13/1, p. 15-41.
- LE BOULLUEC, A. (2005), « La foi (*pistis*) entre croyance et savoir selon Origène dans le Contre Celse », *Théologiques*, 13/1, p. 59-78.
- LORY, P. (2003), *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel (Sciences des religions).
- MAUSS, M. (1985a) [1950], « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 1-141 [= (1902-1903), *Année sociologique*, 7, p. 1-146].

- (1985b) [1950], « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 145-279 [= (1923-1924), *Année sociologique* (nouv. sér.), t. I, p. 30-186].
- VERNANT, J.-P. (1989), « L'individu dans la cité », *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard (Folio/histoire), p. 211-232 [= P. Veyne *et al.* (1987), dir., *Sur l'individu*, Paris, Seuil, p. 20-37].