

Du transcendant

Pierre-Yves Balut^a

Cet article est issu d'un séminaire tenu lors des Rencontres d'archéologie générale 2019 (Rage 18). L'enregistrement avait été transcrit par Marie Gorbanevski, et le texte entièrement révisé et refondu par l'auteur.

*Que rien ne se passe qu'en nous,
que l'univers n'est que l'envers du monde,
dont pour chacun l'endroit est au-dedans de lui-
seul.*

Marcel Jouhandeau, *Le Bien du mal*, Journalier V,
mars 1960, (NRF, p.130)

Depuis le XIX^e siècle, depuis E. Durkheim entre autres, la question s'est régulièrement posée : ce qui est par définition l'Au-delà de l'humain peut-il se trouver rationalisé dans une science humaine ?

Une fois de plus, cet essai la pose ici dans les termes de la théorie de la médiation qui permettent déjà de distinguer des phénomènes précisément sociaux, comme tenant au rassemblement d'une « église » ; d'autres, aussi sociaux, mais limites, tenant de l'absence qu'instaure la Personne, par lesquels s'organisent les rapports intéressés des dévots et des divinités, suivant les divers moyens de l'entretien qu'on cultive en société, dans le cadre de ce qui s'appelle justement le « culte ».

Alors, l'« Au-delà » qu'est le Transcendant lui-même ne peut-il pas s'analyser comme une tentative non pathologique, intenable cependant, d'arrêt sur la pure abstraction de la nature en nous, par la structuration qu'opère l'instance ? Ainsi, suivant chaque mode, chaque mécanisme de la raison, se caractérisent les façons d'être du « Myste », comme les aspects du « Mystère » qui transparaissent dans bien des religions, mais aussi sont vécues dans bien d'autres expériences des hommes.

^a Maître de conférences habilité émérite en archéologie moderne et contemporaine à l'université de Paris-Sorbonne. pierre-yves.balut@orange.fr

D'emblée il faut avertir ici qu'il ne s'agit pas de dévoiler la nature profonde de ce mécanisme si extraordinaire qui pourrait s'appeler Dieu, ou plus vaguement le transcendant. Évidemment, il ne va pas être question de Dieu ou de théologie, de découverte d'une Vérité, d'une démonstration, de quelque façon que ce soit, d'une croyance ou d'une incroyance, dans quelque religion que ce soit. Nous ne sommes pas en théologie mais en anthropologie, précisément ici médiationniste.

Nous allons nous essayer à une sorte de tentative d'élaboration raisonnée d'un outil d'analyse. Il ne s'agira donc pas de contenus dont on aurait ponctuellement à rendre compte – théologies, vocations, exercices, cérémonies, etc. – mais de l'outillage pour saisir quelque contenu que ce soit – mécanismes rationnels, catégories. Nous allons tenter de démonter les mécanismes qui font que, suivant notre nature qui est d'être rationnelle, nous nous posons de telles questions et que nous tentons d'y répondre d'une façon ou d'une autre. Le travail est sur « l'outillage », sur les modalités de raffiner divers types d'outils intellectuels comme modèles d'analyse du phénomène, tel qu'il se construit suivant les mécanismes de la raison humaine, en recouvrant la totalité de ce que nous sommes. En fin de compte, l'outil lui-même, ce modèle, est une pure heuristique, comme moyen de trouver, à travers tant d'expressions dans l'histoire, les caractères cependant rationnels de phénomènes qui paraissent si souvent déraisonnables. En l'occurrence, une pure heuristique quasi algébrique dans sa systématique – ce qui est paradoxal dans le domaine littéraire. On va développer les formules que permet la théorie de la Médiation en sorte de déconstruire et de réarticuler les phénomènes qui se passent en nous, suivant les mécanismes de notre propre rationalité : quelle est l'expérience même du myste et comment s'expliquent les caractères mêmes du mystère. Car il ne s'agit pas d'essayer de comprendre un phénomène qui pourrait avoir une nature *stricto sensu* transcendantale, c'est à dire qui dépasserait en stricte réalité ce que nous sommes et serait par le fait inconnaissable ; il n'est pas question un seul instant de disputer d'une réalité extérieure à nous-même, mais au contraire, d'une réalité totalement dépendante de ce que nous sommes. Il ne s'agit pas de parler d'autre phénomène que de nous. C'est une autre affaire que de projeter cette réalité effectivement hors de notre condition, de « croire » donc, puisqu'il faut justement la comprendre comme conditionnée par ce que nous sommes. Cette façon de poser le problème rencontre des traditions religieuses bien plus répandues qu'on le croirait *a priori* : le tantrisme, par exemple, pose et répète cette formule « Cet Un, Shiva l'Unique, je le suis ». Des théologies postulent d'emblée que le dieu, c'est nous-mêmes, que les modes de notre dépassement – le transcendant : ce qu'il est comme mystère et comment nous pouvons le vivre comme myste – sont dans les mécanismes mêmes de notre humanité, que nous-mêmes dépassons, non que quel qu'Autre, en soi, dépasse.

Alors, dans cette abstraction d'un développement « algébrique » de formule, ne nous accrochons pas trop aux mots. Il faut bien en mettre : moine, ermite, célibat et chasteté... Mais ne faisons pas querelle parce qu'on entend autre chose sous tel mot, par habitude commune ou commentaire philosophique. Le mot ici n'est qu'un outil opportun pour désigner un mécanisme analysé de notre raison. Ainsi le moine, comme solitaire suivant l'origine du mot pris en référence, n'est justement pas « notre » moine, membre

d'une collectivité, une abbaye. De plus, le mot ne désigne analytiquement que ce qui « institue » un ermite, ce qui le fait tel, non le rôle qu'il assume, qui se trouve institué ; pour lequel le terme de « clochard » a été retenu sans allusion péjorative aux désœuvrés de la rue. Il en est ainsi de tous les mots choisis dans cet exposé : ils ne désignent pas les réalités pour lesquelles on les emploie habituellement ; ils dénomment opportunément (on l'espère – mais reconnaissons que ce n'est pas toujours le cas !) des dissociations construites de l'analyse du rationnel.

Enfin, avant de commencer, il faut rappeler les deux autres phénomènes, participant de ce qui constitue le religieux, entremêlés avec myste et mystère transcendants mais parfaitement distincts : le *culte*, comme rapports intéressés avec des divinités intéressantes, et *l'église*, entendue, quelles que soient les religions (donc pas seulement suivant l'usage, l'Église catholique), comme ordre social de liens et de services parmi les autres corps sociaux plus ou moins concurrents. Cependant, par le fait qu'il s'agit d'abord et avant tout des mécanismes rationnels, les diverses formes du transcendant n'ont pas à être spécifiquement liées et déterminées par ce religieux, encore moins par un surnaturel. Fugaces et subreptices, elles peuvent être l'expérience exceptionnelle de n'importe qui du commun, dans n'importe quelle circonstance commune de sa vie. Ces sortes de « sorties de la condition humaine » sont données à quiconque se laisse prendre, ne serait-ce qu'un instant, par quelque mécanisme limite de sa propre raison.

LE CULTE

Sous ce terme, il faut entendre les rapports, précisément sociaux, du dévot et de son dieu, comme reconnaissance et établissement d'un « lien avec » « pour service ». Socialement, l'instituant est le lien qu'on se fait avec un autre et l'institué la responsabilité qu'on en assume, le service qu'on en a et qu'on rend. Toute société n'est que ça, une modalité de la distribution par les liens des services qu'on attend. Le culte, ce n'est aussi que ça : de la « liaison pour ». Une liaison qui peut paraître bizarre quand ce qui est en cause correspond soit à des dieux, soit à des morts : des absents. Mais du point de vue social, on se trouve lié constamment à des gens qu'on ne connaîtra jamais « en vrai » et qu'on n'a pratiquement aucun moyen de connaître. Tous les services sociaux se fondent largement sur de l'absence de fait. Même si, en tout état de cause, c'est de l'absence qui elle-même se conteste puisqu'on fréquente bien du monde réellement. Mais l'ensemble du système social de liens et de services se fait littéralement dans l'absence et cependant la responsabilité mutuelle des protagonistes. Le rapport aux dieux ou aux morts n'est en définitive qu'un passage à la limite d'un système qui de toutes les façons est normalement aussi fondé sur l'absence, sur la possibilité de s'abstraire d'une positive présence.

Ce rapport qu'on a avec ce qui s'appelle traditionnellement les dieux est celui d'un service qu'on escompte. En fin de compte, il n'y a de dieux qu'utiles : les dieux sont toujours des modes de l'utilité de ce qui, par principe, par constitution, nous manque.

C'est en cela, quelles qu'en soient toutes les apparences, qu'ils ne sont pas tout à fait pareils à nous : ils sont le plein de nos manques. Le caractère même des dieux est de combler ce qui irrémédiablement, de toutes les façons, nous manque. Les dieux sont là pour répondre socialement aux besoins qu'on en a et qu'ils combleront d'une façon ou d'une autre : ils expliquent le monde, le début, la fin, ce qu'on voit, ce qu'on ne voit pas, ce qui est caché... Ils servent à expliquer ce qu'on ne saura jamais ; la science a beau dévoiler les mystères du monde, elle n'en crée pas moins aussitôt de nouveaux qui laisseront toujours place à de l'inexplicable, aux dieux, sauf foi scientifique qui n'est qu'invention d'une autre déité. Les tentatives, ici, d'explications par une science de l'homme, des mécanismes complexes qui nous font « créer » les dieux et ceux qui nous font nous dépasser, toutes ces explications ne suppriment en rien le pari sur l'existence ou non de cet extra monde : *in fine*, l'incompréhension finale du monde et de la vie ménage la place imprenable des dieux. Techniquement, ils créent les mondes, ils inventent, l'agriculture ou la navigation, ils soignent, guérissent ou détruisent, ce qui est encore de l'action. Ils originent, sociologiquement parlant : l'histoire, le monde, la famille, la tribu, le pouvoir ; ils protègent, favorisent, dirigent leur clan. Éthiquement enfin, ils donnent direction au monde, à la vie, à soi-même, un sens comme orientation à ce qui tant semble n'en pas avoir : un destin. Ils jugent, au point de sembler justifier le principe même du jugement suivant l'idée de l'Église chrétienne qui s'imagine que la morale n'existe que par les religions, quand elle est constitutive de la raison humaine. Les dieux sont un service social normal qui comble ce qui précisément tient de nos manques ; si on les ressent comme tels bien sûr : manques et dieux ne sont ni des universaux partagés par tous les humains, ni des nécessités inévitables pour tous.

Le culte alors – comme on cultive la terre en s'en occupant, comme on cultive ses amis en les entretenant de toutes les façons – le culte correspond effectivement à toutes les modalités possibles de *l'entretien* des dieux. D'abord, dans la continuité de ce rapport social de lien, par leur *fréquentation* : ces personnes qui rendent les services de pallier nos manques, il est nécessaire pour cela de les visiter, de les rencontrer, occasion ainsi d'entretenir leur attention, comme en toute relation sociale aimable, avec le cadeau de sa présence déjà, puis de tout ce qui paraît faire plaisir suivant l'usage, présents simples ou « sacrifice ». Ainsi, quel que soit l'artificialisation de la chose et le nombre des concernés, le culte comme rencontre est lieu d'un rassemblement ; le vide des esplanades des sanctuaires est souvent plus propice que l'art des constructions cultuelles. On les accompagne encore en les suivant dans les cortèges, en les précédant dans les processions, les déambulations diverses sur des parcours préparés, décorés pour le passage de leur représentation, de leur « présence » dans une statue, une hypostase particulière comme l'hostie dans son ostensor, etc. Vêtements d'assemblée, reposoirs d'étape, déroulement du parcours, l'accompagnement s'organise et s'équipe qui installe ainsi le dieu dans une histoire, un pays.

Ensuite, dans le sens où logiquement parlant, on cause avec eux, comme on entretient la conversation : on parle aux dieux, dans les prières, les cérémonies, et on les fait répondre ; les tables tournantes, les cartes, les tarots, la pythie, les auspices et haruspices et oracles : ce ne sont peut-être pas toujours des moyens conformes à quelque

institution d'église, mais ce n'en sont pas moins, dans une *interlocution*, des « boîtes de dialogues ». Techniquement encore, l'entretien se fait *dot* en ce sens qu'on équipe le dieu lui-même de son nécessaire qui lui donne les formes de son être : son logement, son vêtement, son aliment et même son traitement du « corps » en représentation qu'on oint, baigne, parfume, et par lesquels équipements il est là : le kyriakon est la résidence, la maison, l'équipement de l'être du dieu, ainsi dans l'église catholique ou orthodoxe, les temples hindous ou bouddhiques, la Tente de la Rencontre ou le Temple de Jérusalem des Juifs, le tabernacle égyptien et sa statue ; établissement du divin qui n'oblige pas, dans le temple grec par exemple, à recevoir les fidèles, à faire précisément « église ». (Quoiqu'on équipe aussi ces modes de réception, « salles » diverses comme le temple protestant, la synagogue ou la mosquée : ces sanctuaires alors, sont, au sens strict, « ecclésia », église, ce qui veut dire « assemblée » des fidèles). Enfin le dieu est aussi éthiquement entretenu par le *tribut*, c'est à dire dans le fait qu'on le dédommage : on paie de sa personne, en se dépensant, se mortifiant dans les jeûnes, les macérations : c'est le principe de l'oblation ; on paie de ses biens en les dépensant pour le dieu : c'est le principe des privations, des « sacrifices ». Par ces quatre mécanismes – interlocution, dot, fréquentation, tribut –, issus des quatre modes de la raison, les dieux adviennent avec une place effective dans le monde des hommes : en quoi ils ne sont pas simple représentation, histoire qu'on raconte, mythe ou théologie, philosophie, croyance ou superstition, mais plus fortement, plus essentiellement, quelqu'un de *relié* à l'homme et d'*enrôlé* par lui.

Suivant ses besoins, une société, un groupe quelconque, un individu, n'ont pas nécessité de tous les services : certains métiers divins importent plus que d'autres à certains humains. Suivant les manques propres, tous les genres d'hommes ne s'inquiètent pas de toutes les compétences divines : les dieux correspondent à leur société, quelle qu'en soit l'étendue : tous sont, par définition, *poliades*, constitutivement « de la cité », correspondant intimement à ceux-là qui en ont le besoin. La vision est limitativement logique d'un dieu universel : ethniquement, socialement, il est toujours « de là », en dépit des revendications proclamées, son rôle est utile pour ce groupe-là ou même cet individu. Même dans l'Église « catholique », la Vierge – surtout en France – est surtout française par ses apparitions – Lourdes, Pontmain, La Salette –, figurées souvent sur les vitraux suivant son identité locale, comme Athéna était d'Athènes. Autrement habillée, elle est non seulement de divers pays du monde dans la crypte de Fourvière, mais elle peut changer de rôle, se diversifier suivant l'attente d'une communauté particulière, comme le suggèrent ses épicleses (ou « surnom », Reine de l'Arvor ou de France, Notre-Dame de la Garde, etc.) et ses litanies.

Ce mécanisme fondamentalement sociologique de la réalité de la nature des dieux a d'autres conséquences : le *polythéisme* est constitutif du culte, de la religion, de la même façon qu'il n'y a pas de société avec un seul métier, dans cette délégation réciproque de compétence. Une société se constitue sur la négociation, la répartition des responsabilités, sur les liens qui répartissent précisément les rôles à tenir par chacun. Similairement, les dieux se mettent à plusieurs pour satisfaire les besoins des hommes. Il est attendu que les dieux qui sont liés, créés même, par ce mécanisme social, sont constitutivement multiples, ou au minimum multitâches, polyvalents comme un « dieu-orchestre », comme en

attestent donc les qualificatifs de leurs épiclèses. Le polythéisme est directement issu de la constitution sociale des dieux et n'est absolument pas un état primitif de leur définition, ou rémanent de leur apparition. Ces distributions divines des responsabilités, caractère de toute société, se complexifient encore lors des rencontres entre les sociétés où les pouvoirs, les échanges, les tâches se redistribuent dans la nouvelle combinaison : les dieux alors se recombinaient eux-mêmes dans un *synchrétisme* du panthéon : la société les caractérise, l'histoire les réassortit. Au plus simple, il peut s'agir quasiment d'une sorte de traduction par laquelle chaque dieu trouve son correspondant verbal, son équivalent plus ou moins exact. À moins que les tribus s'opposant, par *sectarisme*, les dieux se séparent des autres et s'excluent, comme mutuellement leurs sociétés natives.

Alors, le polythéisme n'est pas non plus un antagonisme, une opposition irréductible à cette autre idée d'une unité fondamentale de dieu dans le *monothéisme*. Linguistiquement, les mots semblent s'exclure, non leur mécanisme : le polythéisme est issu de notre raison sociale qui fonde la distribution des responsabilités divines ; le monothéisme tient de notre raison logique qui, par définition, construit indéfiniment la cause, dont le caractère ultime, total, la cause de la cause de tout, inatteignable, est focalement LE dieu. Le jour où l'homme accède à la logique – et il ne peut qu'y accéder puisque c'est ça qui le définit comme rationnel avec les trois autres modes que sont la technique, l'éthique et l'éthique –, il a par définition accès à la cause puisque la logique, c'est ce qui permet de causer le monde dans tous les sens du mot. Le polythéisme n'est pas une étape ; le monothéisme n'est pas un progrès, une fin ou un accomplissement : ce sont deux principes rationnels et combinables pour définir le divin.

Aussi, bien des religions, comme l'hindouisme, le jaïnisme, le tantrisme, en ayant des dieux pour tout, conçoivent néanmoins l'évidence monothéiste d'un dieu « axial », ou plutôt causal de tout, l'Unique. Même si souvent, il est travesti historiquement en père des dieux, ce qui permet opportunément la combinaison avec le polythéisme. Parce que rationnellement, tout homme est logicien, il est à même de poser cette cause ultime que nomme le concept de « Dieu » : tous les « paganismes » se le figuraient bien au moins comme un père, un engendreur premier des dieux, des hommes et des mondes. Quand d'autres monothéismes, comme le catholicisme, ont tant d'épiclèses du divin qualifiant tant de rôles divers, tant de hiérarchies des mondes célestes ou infernaux, tant d'apparences ethniques des dévotions, des saints, qu'on est objectivement dans la diversification polythéiste des compétences des dieux, quelles que soient les représentations qu'on s'en fait et les constructions intellectuelles contraires des théologies et des dogmes. Celles-ci, en effet, obéissent plus aux constructions idéologiques des institutions d'églises, aux cohérences des doctrines, à leurs responsables professionnels que sont tous les métiers des clercs, qu'aux fréquentations familières des dévots suivant leurs besoins et les services qu'ils attendent des dieux. Chacun son manque, chaque société, chaque individu, chaque moment de l'histoire : et donc, chacun ses dieux, assurément. L'unité de la cause à travers le dieu unique n'est pas une nécessité en soi, seulement une logique qui n'a pas nécessité de s'imposer à tout le monde.

L'ÉGLISE

Le culte relève d'une sociologie des dieux et des dévots : la notion rend compte de la constitution même des dieux par les rapports qu'on entretient avec eux et qui les font être. Ses mécanismes sont sociologiques parce que c'est littéralement de la « raison d'être » qu'ils procèdent. Mais le culte s'institutionnalise encore en ce qu'il s'organise socialement en divers métiers, se négocie en services sociaux, en charge pour une part des truchements de la rencontre. La notion traditionnelle d'église, qui désigne une « assemblée », recouvre bien cette socialisation, ces négociations institutionnelles qui déterminent les corps en charge d'une distribution des tâches. Cependant tout le culte n'est pas du ressort d'une église ; et toute responsabilité d'église ne concerne pas le culte.

Comme rapport aux dieux, le culte comporte très souvent des relations qui restent du ressort direct du fidèle, sans plus d'intermédiaire, sans nécessiter une quelconque organisation : les invocations et prières, les demandes et les vœux peuvent ne concerner qu'un individu ou un groupe restreint, comme la famille ou la tribu, sans requérir aucun responsable extérieur du truchement avec les dieux, ni métier, ni organisation spécifique, ni logement ou équipement particuliers. Les religions dites « populaires », lesdites « superstitions », les religions personnelles produisent du culte à part entière en dehors, sinon contre, les strictes organisations sociales d'église, hiérarchie et cléricature. Aussi une religion effective est-elle par définition populaire : pratiquée, elle l'est par « du peuple », quelle qu'en soit l'extension. Sinon, c'est de l'accaparement par une classe quelconque, un corps de métier – comme ça peut être le cas de la médecine, du savoir, de l'art, de la littérature, etc., captées par les médecins, les universitaires, les techniciens, les académies et les écoles ! Une religion n'est pas plus affaire de ses hiérarques, maîtres en savoir ou compétences, que de ses assistants passifs. Une église relève de la sociologie plus ou moins complexe d'un peuple.

Le culte, fréquentation des dieux, n'est donc pas apanage des clercs. Sa réalité n'est paradoxalement pas cependant qu'affaires des dieux : une bonne part de son ordonnance, dans le culte catholique par exemple, tient moins aux exigences des échanges avec la divinité qu'à la conservation de la discipline des clercs, au maintien de leur attention, de leur éveil même, de leur tenue, des pouvoirs d'église. La grande cuisine relève d'un art du goût ; elle répond aussi aux savoir-faire d'un métier, aux règles d'un milieu. Il y a aussi loin de la foi intime à l'observance ecclésiastique que de l'art du plaisir qu'on se donne aux « Étoiles Michelin » !

Les églises sont des sociétés humaines et totalement humaines, et totalement laïques, si on veut jouer sur les mots, c'est-à-dire définies dans et par la société en général, dans et par le peuple. Elles n'ont de statut qu'à l'intérieur de la société dans laquelle elles sont. Elles ne peuvent, sans grande difficultés, racisme, persécution, être corps étranger. Le cléricisme n'est pas ainsi une question « privée », une question à part, autarcique, une question d'une autre nature que les autres questions sociales. Le sport qui ne concerne que le corps d'un individu est une responsabilité d'ordre public, de santé, de défense et de dépense, et malgré tout ceux que ça indiffère, on construit actuellement plus de stades

dispendieux que de cathédrales ! Les clercs n'existent et n'ont de rôles que par opposition aux autres rôles dans leur société, par distribution des rôles.

S'instituant en société, une église est amenée à se charger de bien d'autres responsabilités que le culte. Dans l'organisation des trois ordres de l'Ancien Régime, l'ordre des clercs, qui était le premier, avait en charge sociale toutes les fonctions que n'assumaient pas les deux autres, la noblesse et le tiers état, tout ce qui manquait dans la société : l'enseignement, la santé, les arts, l'université, l'hôpital, les prisons, la science même – car il ne faut pas s'imaginer, dans une vision rétrospective déformante, que l'église romaine n'était que rétrograde quand elle n'était que de son temps. (Dans le monde scientifique contemporain, les idéologies, ambitions, anathèmes, ostracismes, interdits, sont assurément aussi répandus, s'il n'est plus cependant de bûcher !). S'il y eut un temps des prêtres ouvriers, les moines médiévaux furent d'incontournables défricheurs et exploitants de la terre. Même « la fête », le divertissement a pu être une responsabilité ecclésiale : l'Occident contemporain, par ses moyens techniques, financiers, a beaucoup changé ses modes de fêtes, mais dans des communautés traditionnelles, les cérémonies religieuses furent souvent les seules occasions de distraction, dans leur régularité ou leur caractère exceptionnel. Les dieux peuvent demander une certaine pompe lors de leur fréquentation, mais les églises ajoutent souvent des rôles de divertissements dans leurs cérémonies mêmes : ornements, évolutions réglées, chants, orgues, musiques, encens, fleurs, ou pétard et feux d'artifice, il y a tout un attirail du spectacle dans les formes des cultes de toutes les églises comme dans les autres activités, fêtes locales, familiales, regroupements divers.

Point étonnant que les institutions religieuses puissent se trouver au centre de bien des conflits sociaux : comme la banque peut être mondiale, les politiques cumuler les mandats, les nobles partager des intérêts de classe avec leurs correspondants étrangers, le pouvoir politique de la papauté put, par concurrence, s'opposer à celui de l'empire ; par allégeance incompatible, les jésuites romains durent être chassés régulièrement des royaumes catholiques rétifs aux influences ultramontaines. Les églises naissent du même système qui fait naître toutes les autres fractions et répartitions du corps social. Elles peuvent paraître étrangères parce qu'elles sont importées d'ailleurs ou qu'elles persistent dans une forme ou une fonction ancienne quand elles auraient dû changer, comme n'importe quel autre membre du corps. Ainsi l'Église catholique n'a pas compris, au XIX^e comme au XX^e, que la répartition sociale des tâches dans la société intégrait petit à petit des éléments du feu Tiers-État dans l'enseignement, l'hôpital, les prisons mêmes, les œuvres sociales, « l'humanitaire », rendant sa contribution caduque puis inopportune. Qu'on sorte les religieux de bien des institutions n'était pas le même phénomène que le décrochement des crucifix des salles de classe ou des tribunaux : celui-ci est une séparation idéologique du religieux et de l'État ; celui-là, une répartition nouvelle et attendue des rôles, dans une société qui évolue, indépendamment de toutes idéologies. L'Église est dans le monde social : elle a les distorsions, les abandons, les retards que n'importe quel autre corps social peut avoir aussi. Mais elle porte aussi bien les ruptures et les révolutions : la réactionnaire Église orthodoxe grecque fut l'âme de la résistance de la Grèce à l'empire ottoman, comme l'Église polonaise au communisme finissant.

Par le fait même qu'elle est un corps social, il faut s'attendre à ce que toute église ait éventuellement un style particulier. Ce n'est pas obligé : l'architecture chinoise est quasiment identique pour un temple, un palais ou un temple funéraire. Les bonnes sœurs étaient (presque) habillées au XVII^e siècle comme les femmes du peuple à l'époque de la naissance de leur ordre ; mais en 1950 elles étaient encore habillées de même, la rémanence était flagrante et pour une part incongrue. Ce n'était pas constitutif du fait religieux, mais seulement des raideurs de la coutume d'un corps social : l'université a gardé le latin dans la seconde thèse jusqu'après-Guerre, comme le culte catholique dans ses cérémonies jusqu'au dernier concile ; elle a gardé ses médiévales défroques au Royaume Uni. Le gothique n'est pas particulièrement un art religieux quand la grande salle du palais royal de Montargis, une des plus grande de l'époque, était effectivement gothique comme le palais royal de la Cité ou la salle des malades de l'hôpital d'Angers. Tout groupe social est susceptible d'avoir sa langue, sa doxa, son style, ses usages et ses lois, plus ou moins originaux : ce n'est pas spécifique du fait religieux.

Toute société a les religieux qu'elle mérite. Il fallait rapidement faire ce détour pour isoler ce qu'on peut appeler le culte et l'église parce que le transcendant n'est pas constitutivement lié à ces phénomènes, même si évidemment ils se rencontrent et se mélangent souvent. Mais les Églises ne sont pas incontournableement transcendantales. Elles ont bien d'autres responsabilités sociales qui les occupent autant. L'Église grecque antique n'avait rien de transcendant. Toute la représentation des dieux antiques n'a rien à voir avec ce qu'on va appeler la transcendance. Par contre, les religions anciennes dites à mystères, qu'on ne connaît guère et pour cause, devaient tenir sans doute de quelque chose qu'on appellerait une relation transcendantale. Les individus comme leurs regroupements ont bien des occasions d'être mystiques hors des institutions ecclésiales et même souvent contre elles. Les manifestations du mystère ne sont pas toujours bienvenues dans la bonne gestion des institution ecclésiales : le clergé catholique, l'épiscopat surtout, est très réticent aux miracles ; les oracles y sont impensables !

DES MÉCANISMES DU TRANSCENDANT

Ce que nous allons développer comme définition n'est pas la définition de Jean Gagnepain : « rendre à l'Autre l'hommage de ce que nous sommes »¹. Je pense qu'il aurait pu être d'accord avec ce que je dis, mais c'est vrai qu'il ne l'a pas non plus expliqué et développé ainsi. Considérons ici le mécanisme du transcendant comme la fixation non pathologique, par le fait intenable, sur la contradiction structurante des capacités naturelles, c'est-à-dire sur le moment dialectique de l'instance : une *autolyse non maladive*, à laquelle on ne peut se tenir sans danger de folie et qui est donc obligatoirement et étymologiquement une *ascèse*, strictement un exercice de tous les instants, luttant à se maintenir, sans cesse performanciel-lement contredite en réalité, sans

¹ Jean Gagnepain adopte des formulations approchant dans le séminaire 1984-1985, intitulé *Le Premier homme* (non publié). Nous n'avons en revanche pas retrouvé où apparaît celle-ci précisément (NDLR).

cesse renaissante, tout particulièrement chez ceux qui sont « saints », quand ils ne sont pas, justement à la limite dépassée, des fous. Dans ce principe, rationnel chez l'humain, que nous avons de contredire et de nous abstraire de toute réalité positive en en construisant une ordonnance, une structure, par l'opposition de caractères et la composition de segments, tant du « fait » que de l'« effet », (le -ant et le -é, du signe, de l'outil, etc.), on peut s'essayer à définir, dans cette tendance à cet arrêt non pathologique, ce que peut être le mécanisme de la transcendance : une tentative de fixation limite sur l'instance, en quoi l'homme dépasse son propre fonctionnement rationnel, strictement se dépasse ainsi : se transcende.

Cependant, ce qui complique la situation, c'est que dans le même mouvement où le transcendant se définit par cette fixation non pathologique sur l'instance, en même temps puisque ce n'est pas pathologique, il n'évite pas le réinvestissement en performance, c'est-à-dire cette re-contradiction et ce réinvestissement dans le réel qui donc le conditionne. Se combinent la tentative d'arrêt sur la contradiction du réel qu'est le mécanisme instanciel et l'emportement par la contradiction performancielle. Sont disjoints les deux modes dissociés, dissociables, ce qui fait la différence par rapport à la façon normale de fonctionner directement, la première contradiction résolue dans le même mouvement par la deuxième qui permet la performance. On a donc à la fois un mouvement qui réifie l'instance et un autre qui tient de la performance. C'est là la spécificité particulière, insaisissable et invivable du transcendant, qui réalise, strictement, les deux moments de la dialectique, ce qui en fait une expérience extraordinaire qui nous sort de nous-même, nous fait « monter en passant au-delà », nous transcende. Point de surnaturel, cependant, dans ces phénomènes vraiment humains : le transcendant est une expérience de l'homme-même. Mais en stricte réalité, on n'atteint guère cet état parce qu'il est hors du fonctionnement normal. C'est bien pour ça qu'il y a des moments où ce sont les hystériques qui sont les plus « transcendants », au moins en apparence, « mécaniquement ». Ce sont les plus pathologiques qui peuvent rester là. Pour le commun des mortels, l'expérience est toujours fuyante, comme une dialectique non résolue. Il n'y a pas franche résolution, seulement tentative, travail, exercice de fixation sur l'instance avec résolution boiteuse, pas vraiment contradictoire comme performance réelle. Aussi, dans cet exercice « algébrique », va-t-on chercher à qualifier les deux pôles extrêmes : la phase instancielle, comme tentative de se fixer sur la contradiction radicale, par l'évidement rationnel, structurant, en négation de la positivité de la nature ; et la phase performancielle, comme contradiction, dans une conjoncture réelle inévitable pour le normal, de cette négation.

Le mécanisme est d'autant plus complexe qu'il peut s'exercer sur chacun des modes de la raison de façon totalement indépendante : il y a des formes transcendantales de la représentation logique, de l'activité technique, de l'être social ou du jugement moral. Donc, en matière de modélisation systématique des mécanismes, il faudra observer les formes pseudo-autolytiques et celles de leur pseudo résolution suivant chacun des quatre modes du rationnel.

Le mécanisme est le même qui définit les divers comportements de l'homme recherchant cette expérience limite d'une sortie de soi-même, tentant de vivre une forme ou l'autre de ce dépassement : c'est l'expérience du *myste* ; et qui définit, dans le même mouvement, les caractères hypostasiables de cet « hors-de-soi », de ce dépassement lui-même « substantivé », à la fois nommé et prenant « substance » (et le vague de la formule va bien au vague du phénomène), qui serait le « *mystère* » ; jusqu'à une personnification possible comme tenant du divin. Communément, tout ce mystère s'appelle « dieu » ; le mot est cependant bien trop lié à de la croyance ou à de « l'être » – quand il s'agira de beaucoup plus et de moins que cela – ou aux religions qui sont agrégats de phénomènes historiques complexes. Or aucune raison que le transcendant ne puisse pas se vivre et se voir bien ailleurs que dans les religions instituées ; lesquelles sont historiquement loin d'être les incontournables promoteurs du transcendant. Comme les prophètes n'étaient pas lévites, le myste n'a pas à être un clerc ou un hiérarque et le mystère ne se réduit pas aux mythologies ou aux théologies des religions, encore moins aux formes des cultes. Tout dieu n'est pas, de soi, oraculaire ou faiseur de miracle ; toute religion n'est pas révélation, salut ou grâce. L'expérience transcendantale n'a pas à être incontournableement une action religieuse ou le mystère, un dieu.

C'est bien ainsi cependant, parce que l'homme est intrinsèquement capable de son propre dépassement sur le modèle même de sa propre raison, qu'il est alors et aussi capable de rapporter à un « Grand Autre » les mêmes mécanismes des dépassements rationnels et de le définir ainsi, par *conversion* suivant laquelle ces mouvements transcendants de la raison humaine lui sont justement dévolus, rapportés, voués, le faisant *être* ainsi par cette dévolution qu'est la foi. C'est sans doute le sens de la formule de Jean Gagnepain, « rendre à l'Autre l'hommage de ce que nous sommes » : le Dieu transcendant, quoique hors de nous-même, n'a d'autre nature que d'être élaboré par les divers mécanismes de notre propre raison qui l'impliquent ; il ne saurait être sans nous, même si par sa définition logique, par le mot, on le conçoit et le fait être hors de nous.

Comme il s'agit de « développer les formules de cet algèbre médiationniste », en sorte de cerner les caractérisations de ces phénomènes erratiques et apparemment aberrants, on abordera systématiquement raison par raison, en dissociant les deux « états » de l'instance et de la performance, définissant le myste et le mystère, intéressant tant le fait « -ant » que l'effet « -é », suivant analytiquement, autant que possible, les mécanismes structurants sériels et associatifs.

1 Le mécanisme transcendantal en raison logique

Le myste est instanciellement *oraison* et performanciellement *prière*.

Le mystère est instanciellement *oracle* et performanciellement *révélation*.

A Le Myste

Il s'agit donc de la fixation – ou plutôt la tentative formelle de fixation – sur la contradiction absolue qu'est l'instance. Dans le domaine de ce premier mode de la raison,

en logique, dans le langage, cela tient de l'*impropriété du signe* qui fait du myste un **orant**. Qu'est-ce qui, comme expérience mystique, peut relever de ce mécanisme de l'impropriété du signe, caractérisant cette représentation limite, cette raison qui sort de son mécanisme normal comme une façon de sortir de soi-même ?

Sous le terme d'**oraison**, une impropriété limite du signe serait un impossible, un imprononçable signifiant et un incompréhensible signifié. Concernant le signifiant, on pourrait parler ici d'**incantation**, suivant l'idée que ça tient associativement d'un air, d'un chant, d'un mouvement **psalmodique** ; et sériellement d'**accentuation**. Ce qu'il y a dans la plaisanterie de la table de multiplication « tatata-ta ... », « on retient l'air mais pas les paroles », se retrouve parfois dans bien des chants qu'on imite et caricature ainsi. Dans l'usage catholique, l'exercice du rosaire fait réciter trois fois (et même quatre) un chapelet de cinq dizaines de ladite « salutation angélique » complétée, le « Je vous salue Marie... », ainsi 150 fois répété : souvent le début d'un répons enjambe déjà la fin du précédent, dans une même scansion accentuée, rythmée, qui pratiquement l'emporte sur le sens, limité, des paroles ; comme dans les récitations des psaumes, importe surtout la chanson lancinante et alternante des versets. Pour une part et pour beaucoup de participants, le sens y était d'autant moins que ce pouvait être du latin, largement inconnu des fidèles : l'incompréhension de la langue n'altérait en rien et au contraire établissait au mieux le caractère incantatoire de l'oraison qui n'a pas à être explication, information ou démonstration. Le latin peut être envisagé comme une expérience du transcendant à la mesure du peuple – et ce n'est pas ici une esthétique musicale. C'est à la fois la langue de communication d'un milieu, d'une église, comme l'argot des apaches ou le louchbem des artisans bouchers ; et un langage transcendantal d'oraison des dévots. Dans les religions orientales, les brahman comme chant, les vedas comme poésie, les Aarti, sont aussi des incantations ; comme la modulation du mantra sur les 108 grains du collier yogique ; celle sur les onze grains du chapelet musulman, des 99 noms d'Allah ; ou celle des mille noms de Vishnu, des mille noms du Grand Seigneur, des mille noms de la déesse Isis ; ou de l'indéfinie répétition, respiration plutôt, de la Prière du Cœur orthodoxe ; ou des récitations des litanies. Le Bouddhisme assume cet évidemment et du son, et du sens par l'équipement du moulin à prières, où tout se passe, hors même le langage à la limite, dans la manipulation du tourniquet. Artistiquement, le Bouddhisme encore couvre « d'une kyrielle » de petites sculptures du Bouddha indéfiniment alignées, les parois de nombreux sanctuaires ou les socles d'autres représentations, comme une litanie en relief. Ces rabâchages, formellement d'une grammaticalité insaisissable et inarrêtable, apparemment stupides, sont plutôt hyper rationnels ! Insupportablement rationnels en quelque sorte. Si bien que le déraisonnable de bien des pratiques religieuses, lucidement critiquables sinon moquables, n'en est pas moins, parce que cependant rationnel, le moyen du dépassement, par elles, pour l'homme, de sa propre nature.

En termes de signifiant donc, c'est de la psalmodie rythmée, de l'accent. En termes de signifié, la plupart du temps, ça peut ne pas dire grand-chose, exemplairement comme la syllabe « Om ». Ces incantations n'en ont pas moins pour effet signifié l'**illumination**. L'évidement transcendantal du sens, le signifié, est illumination : représentation **indistincte**, totale et non segmentable ; au caractère **ineffable** exactement, indicible, en

ce qu'elle ne s'analyse pas. Saint Grégoire Palamas parle de la révélation de la lumière incréée du Thabor ; Jean de la Croix parle de l'illumination, du non-sens de sa prière (exactement ici de son oraison). Ainsi font les mantras dénués de sens.

Les brahman, qui sont des types de chants hindous, peuvent être à ce point frénétiques qu'ils font tomber en transe. Ainsi, advient précisément l'illumination de *l'extase*. L'extase est cette conjonction possible de l'abstraction de l'instance suivant chacun des modes rationnels. L'extase c'est l'oraison absolue, l'inertie absolue, l'absence absolue, le noloir absolu. Guère moins qu'une folie ; on ne s'étonne plus que les hystériques soient aussi capables d'extase. Les stigmates apparaissent aussi chez des folles, pas seulement chez les saintes. Mais les saints restent sains dans le reste de leur vie : l'extatique Thérèse d'Avila est une maîtresse femme remarquable de force, d'intelligence des gens, des situations, rien moins qu'une faible d'esprit !

Mais on ne peut en rester là. Sans pathologie particulière du réinvestissement, si on n'est pas *stricto sensu* autolytique, évidemment, on réinvestit, on contredit cette contradiction de l'indice et du sens, constitutive du mécanisme grammatical, et on revient précisément à la positivité du son et à la positivité du sens, cependant ainsi dialectiquement structurés. Face à l'oraison qui est la modalité de l'abstraction absolue et intenable, est la **prière** comme réinvestissement de l'oraison. Laquelle, avant tout, doit être distinguée absolument de *l'obsécration*, de cette prière de demande qui elle, est celle du culte, comme fréquentation d'un dieu dont on attend le service. L'obsécration est ce nom latin de la prière, au sens commun, de demande. La prière, dans le sens transcendantal, ne demande rien : elle est simplement l'inévitable réinvestissement performanciel de l'oraison, où l'incantation devient plus positivement **récitation** signifiante et l'illumination, **louange** signifiée.

La **récitation** comme une manière d'énumération, de remplissage, à l'extrême, de logorrhée, non seulement dans l'instant mais encore dans les développements du temps, dans les cycles annuels ou autres des célébrations. Syntagmatiquement, se reprennent les mêmes **formulaires** que sont toutes ces formes toutes faites des rhétoriques religieuses, des grandes prières, des adresses aux dieux, dont le caractère est essentiellement la **répétition**, la reprise, l'insistance.

En termes de sens, ça dit l'adoration du mystère en lui-même, où on ne lui demande pas quelque chose de particulier comme dans le culte : la prière est **louange** (psaume serait la traduction grecque du terme hébreux pour louange), en ce qu'elle liste indéfiniment les vertus du mystère dans les enchainements d'une **arétalogie** constante, en en exploitant les **épiclèses**, comme ses qualificatifs fondamentaux.

B Le Mystère

Si le myste, comme orant, est oraison et prière, le mystère, comme *objet de foi*, est **oracle** résolu en **révélation**.

Le mystère est instanciellement *oracle* : il participe de la même *impropriété constitutive du signe, de l'indice comme du sens*.

L'expression signifiante de l'oracle du mystère tient de « la **terribilité** », dirait-on en italien, où l'indice est qualitativement **indistinct** et quantitativement **informe** : comme l'épouvante terrible du Buisson ardent qui ne se consume pas et d'où sort la parole de Dieu. Le même mystérieux Yahvé paraît aussi comme dieu de l'orage, comme Zeus. Le tonnerre, voix de Dieu, la tempête, colère des dieux, le coup de vent, passage de l'Esprit de Dieu, la colonne de feu, terreur de Dieu, tous les éléments naturels extrêmes peuvent être expression du divin. De même les états seconds des hommes, les rêves, les transes, les ivresses par toute substance, où inconsciemment « *Ça* » signifie sans dire. Alors, le monde lui-même est « écriture » oraculaire : le vol des oiseaux, les entrailles, les foies, tous ces signes du monde font parler le mystère. Quoique, de soi, ils ne disent rien, ne prononcent rien, ne signifient en rien. Ils ne sont superstition et même supercherie que pour ceux qui ne sont pas dans l'exercice, dans l'ascèse, non ceux « qui n'y croient pas », mais ceux qui ne vivent pas dans l'expérience. Comme propos, on ne sait jamais ce que ça veut dire, il faut toujours un traducteur. C'est le rôle des chamanes, des prophètes, des augures, des sorciers, des simples et des inspirés en tout genre, qu'ils soient ou non dans les Églises constituées.

Ce qui se trouve ainsi signifié du mystère par le « terrible » est alors **éblouissement** de l'entendement dont témoigne Jean de la Croix dans sa propre expérience de l'oracle de Dieu, à moins que ce soit cette « obscurité » dont il parle aussi dans *La nuit obscure* : « compréhension » à la fois **indécomposable**, inanalysable et **imprécise**.

Malgré tout ce vague, il faut redonner au transcendant sa force et sa vraie valeur. Ce n'est pas une tricherie d'exploiteurs d'esprits faibles. Au bout du compte, c'est paradoxalement parce que c'est informe et que ça ne veut rien dire que c'est rationnellement transcendantal. Le transcendant est tel, car nous ne sommes pas capables d'autre chose : nous ne pouvons pas être ailleurs qu'en nous-mêmes et nous sortir de nous-même qu'en dépassant nos propres mécanismes rationnels. L'Extérieur qu'on croit ainsi atteindre, c'est encore et inévitablement nous-même, notre nature et notre fonctionnement – qu'il nous est toujours loisible de projeter sur quelque « grand Autre » d'une autre nature que nous, « de lui rendre l'hommage de ce que nous sommes ». Dans le même temps aussi, tout cela paraît bien maladif et débiles parce qu'effectivement, les processus sont limites. Mais ce serait illusion et hybris que de mettre les défaillances du phénomène sur les machiavélismes des pouvoirs des églises ou la faiblesse d'esprit de leurs ouailles et que depuis que le monde est monde, ces préoccupations des humains n'auraient été qu'inintelligence et manipulations que la toute-puissance de la science allait désormais réduire. Ce transcendant est bien rationnel ; cela n'assure pas pour autant de sa vérité, bien entendu, laquelle ne tient qu'au jugement qu'on en fait, à l'expérience qu'on vit ou non, à la foi exactement.

L'impropriété du mystère ne se rencontre pas seulement dans les caractères de sa manifestation qu'est l'oracle, tenant ainsi de l'impropriété même du langage, mais encore

dans sa propre nature où il s'abstrait lui-même dans l'impropriété de tout mode de sa propre représentation : il est l'Ineffable, l'Inconcevable sans doute, jusqu'à être l'Innomé, l'Indicible, l'Imprononçable Yhwh. Il est de même l'Irreprésentable techniquement, l'Inimaginable, celui dont il est impossible, impensable de faire des images, où l'interdit dépasse amplement un simple interdit conventionnel, social, entendu entre les hommes, quand il tient plus essentiellement de cette impossibilité de le faire rentrer *par nature* dans quelque mode que ce soit de la représentation par les hommes. Le mystère est l'absolu de ce qui ne peut se représenter, tant par les mots que par les images qui participent de la dénomination.

L'iconoclasme alors, plutôt que de l'envisager bien simplement comme un conflit politique d'églises, de groupes sociaux – ce qu'il est évidemment très souvent aussi –, s'enracine ainsi dans cette essentielle démarche transcendantale déterminée instanciellement par l'impropriété du signe : le mystère ne peut pas plus s'imaginer que se dire, polarisé comme oracle sur l'instance, sans accès dialectique au concept, dans la performance, produit dans l'image.

Correspondant à l'oracle instanciel, performanciellement, le mystère est **révélation**. L'oracle signifie sans dire ; dans la révélation, ça « reparle », non pour dire quelque chose d'adapté à la circonstance, comme dans les demandes du culte où une question attend sa réponse, mais pour tout s'entendre dire : elle **énonce** de toutes les façons, pour tout **annoncer**. L'oracle, se réinvestissant, dit quelque chose et reprend sens et plus exactement alors reprend tous les sens possibles : tenant encore de l'impropriété du signe qui continue de définir le transcendant, et malgré la cote mal taillée d'une performance inévitable, il en garde toutes les ambiguïtés propres, virtuellement, à tout signifier. En quelque sorte, tout s'y dit, tout s'y trouve en principe, comme entre les lignes ; ainsi l'exégèse, l'explication dans le sens recherché, attendu, le commentaire indéfini pour adapter le texte à cette recherche, sont constitutifs de ce réinvestissement de l'oracle. Ce qui trivialement prend consistance avec ces habitudes de reprises infinies et récurrentes des textes sacrés dans les religions et dans leurs cérémonies où ils se trouvent toujours bons en toute occasion. Là est le principe des révélations : ce disant, tout s'y trouve. Ainsi n'y a-t-il, mythiquement, qu'un livre, la Bible, parce que tout y est – ou le Coran, ou les Veda : tous les textes sacrés de toutes les religions disent tout. Mais la révélation n'est pas, comme mode transcendantal rationnel, constitutivement liée aux religions. La révélation d'un sens au-delà, qui s'ajuste à ses préoccupations et s'impose à lui, est une expérience possible à tout homme, par ascèse de sa propre rationalité, hors des églises, hors des dieux mêmes. Les révélations canoniques, historiques, religieuses, sont même loin d'être tout uniment transcendantes : elles véhiculent des fonctions qui sont bien trivialement celles d'une société quelconque, liées à son histoire, à ses luttes, à ses intérêts, à ses protagonistes, à ses mythes fondateurs : toutes utilités qui éloignent largement d'un dépassement. Un texte, ecclésiastiquement considéré comme révélé, peut n'avoir aucun caractère transcendant et ne tenir que d'une histoire qui se raconte.

En termes de signifiant, il s'agit donc à la fois de **redire**, et en termes de signifié de **prédire**.

L'**énonciation** tient dans les textes saints, d'une indéfinie reprise, d'une redite de ce qu'on dit déjà tout le temps, ce qui est déjà dit parce que tout est dit. Ainsi dans la manipulation magique, suffit-il d'ouvrir la Bible et la réponse s'y trouve : tout ce qu'on pose comme question est dans le livre sacré ; il est susceptible de donner toutes les significations du monde, tous les devenirs, toutes les directions, tous les fonctionnements du monde. Les livres sacrés sont toujours, virtuellement, un mode de la totalité du sens. Tout est donc déjà énoncé en ce que son propos est étendu, **extensif** à tout sujet et définitif, **inaltérable**, il n'y a rien à rajouter : c'est qualitativement fixé comme hors histoire – en dépit qu'il soit extrêmement conditionné dans une histoire particulière.

Si tout est dit dans les révélations, dans le sens où c'est bien énoncé, tout est dit encore dans le sens où tout est déjà signifié, tout est **annonciation**, tout s'explique : le propos est **complet** et **exact**. Le culte semble la même chose, les dieux ont réponse à tout, mais à la demande d'un individu, dans le cadre d'une prière de demande, dans le cas d'un service. Dans l'exercice transcendantal, l'annonciation n'est pas réponse à une demande particulière du dévot, c'est un don constant et général du transcendant, du mystère en lui-même qui parle définitivement pour tout. Là est le principe de toutes les révélations : par définition, elles ont déjà parlé. Elles auront toujours déjà parlé.

2 Le transcendant suivant la rationalité technique

Le myste est instanciellement *prodige* / performanciellement *liturgie*

Et le mystère est instanciellement *miracle* / performanciellement *omnipotence*

A Le Myste

Le myste, comme **agent**, est en technique instanciellement **prodige**, comme passage à la limite de la *dispense de faire*. En termes de contradiction de la positivité du moyen et de la fin, l'outil consiste à « ne pas faire » le geste naturel attendu et ne pas produire la fin réelle poursuivie ; en ce sens, comme négation du naturel, abstraction de la situation, l'outil est d'abord dispense de faire ainsi, d'agir comme cela pour ça. Le myste tente donc de réaliser, de rendre réel, effectif, ce *loisir* de l'outil dans une **inertie fabricante**, **opérante** et **utile** cependant : ça agit quand même, on ne sait « par quel prodige ! ». L'inertie non de la volonté mais de l'activité de celui « qui s'en remet à ce qui va marcher » ; le « fatalisme » non du pessimiste, mais au contraire de celui qui est assuré que « ça » se fera ; l'inactivisme du sadhu, l'inaction du « inch Allah », celle du stylite : ces évidements de l'activité produisent malgré tout leur effet puisqu'il suffit d'y croire, de voir la convergence des coïncidences, ils donnent cette **puissance fabriquée**, à la fois **plurivalente**, combinant les efficacités, et **omnivalente** pour n'importe quel type d'efficacité.

Mais dans le réinvestissement qu'est l'ouvrage, il faut quand même bien faire quelque chose ; cependant passé par le filtre de cette dispense de faire qu'est l'instance technique, de cette façon de faire autrement, ce quelque chose n'est plus la même chose que le geste naturel et la fin attendue. Le réinvestissement de cette sorte d'inertie du prodige est ce travail particulier que produit la **liturgie**, dont le moyen est cet ouvrage spécial, à part, qu'est précisément un **sacrement** et dont la fin produite est à proprement parler de conférer le **sacré**.

Sous **sacrement**, comme modalité du réinvestissement du *fabriquant*, il faut évidemment entendre quelque chose de bien plus large que les 7 sacrements catholiques, même s'il sera plus aisé de se référer plutôt à ceux-là : toutes ces modalités qui associativement sont enchainements de **rites**, qualitativement **réservés**, comme précisément mis à part.

Associativement *rite* : parce que le rite, étymologiquement parlant, veut dire « articulation » : c'est le nom de l'articulation de l'épaule. Un rite est tout une articulation de gestes qui en font une machine efficace. Ainsi sont les sacrements, comme *enchaînement* de manipulations, de gestes du corps, des membres, de la tête, pour que ça marche : agenouillement, prosternation, inclinaison, élévation, imposition des mains, souffle, crachat, déambulation, danse comme les danses rituelles chamaniques, indiennes, japonaises, derviches, etc. Les paroles elles-mêmes sont plus gestes efficaces que propos effectifs : « lève-toi », « ouvre-toi », « je te bénis » ou « ceci est mon corps » et aussi bien « abracadabra » qui n'en agit pas moins. Le rite, qui est assemblage de ces gestes les caractérise comme à part ainsi groupés, sans que chacun soit nécessairement d'une nature particulière : c'est leur agencement dans le rite qui les fait agir. Chacun en effet est liturgiquement insuffisant, aisément imitable, quand, hors du rite, de l'ensemble qui les relie en une « machine » efficace, ils sembleraient vite singerie et dérision.

Sériellement, le caractère de ces gestes est d'être véritablement « réservé », ce que veut dire « sacré ». C'est-à-dire que ce ne sont pas des gestes, des manipulations et des équipements accomplis banalement ; quoiqu'ils puissent être extrêmement simples, banals en eux-mêmes, qualitativement comme sacrement ce ne sont pas les gestes faisables n'importe comment par n'importe qui, n'importe où, pour faire n'importe quoi. Refaits, imités, mais mal disposés, « ça ne marche pas ! ». C'est effectivement du réservé. Le geste ne compte qu'à l'intérieur de ce rituel et c'est ça l'au-delà du miroir par rapport à la banalité, la trivialité des gestes communs. Rite et réserve du sacrement ne sont donc pas à confondre avec le commun de l'usage, du répétitif, de l'habitude : l'heure de l'apéritif ou le repas familial du dimanche ne sont pas façon de sortir de soi, même s'il y a esthétique des gestes et chœur des évolutions. Le rite d'un sacrement peut n'être pratiqué qu'une fois. Une liturgie est de plus essentiellement une pratique, non une esthétique et en particulier, une esthétique technique. On aurait tendance à s'imaginer qu'il faut que les rites soient symétriques, ordonnés, rythmés, amples, balancés, élégants. Mais ce n'est pas l'esthétique du geste ou des équipements (vêtements, accessoires) qui compte, ni celle ethnique du groupe, comme dans les ordonnances de la procession, où le plus digne est derrière, ou du cortège où il est devant, comme dans les danses ou certaines

évolutions cérémonielles : l'enjeu alors n'est pas uniquement l'accomplissement du rite efficace mais le prestige et la mise en relief, sinon la mise en scène de l'institution. Dans les plus grands dénuements du décorum, consécration clandestine, confession dans un champ ou baptême d'un mourant, les gestes réduits à l'essentiel du sacrement restent pleins et valides.

Ces mécanismes liturgiques du sacrement, rites et réserve, produisent le **sacré**, qui est associativement une **mise à part**, une distinction, et sériellement une **transmutation** de la nature des choses, par le seul effet de la liturgie quand rien ne change en fait, car ce n'est pas de la magie mais bien un dépassement du rationnel, non du réel : ainsi bénit-on la maison, un chapelet ou un enfant qui ne sont plus les mêmes ensuite, quoique rien ne se soit apparemment modifié ; de même le confessé ou le baptisé se trouve régénéré, le prêtre ordonné, l'évêque sacré, l'hostie consacrée : la transsubstantiation catholique suit le même principe : il faut les paroles, les agenouillements, les élévations pour que le pain et le vin soient « changés » ; ainsi deviennent-ils présence du dieu.

B Le Mystère

Le mystère, comme action, *trajet d'espérance*, est instantiellement **miracle**, et performantiellement **omnipotence**.

Le **miracle** est le loisir absolu, acte d'espérance : *ça agit sans faire*. Sans instrument contondant, la blessure des stigmates apparaît ; la manne tombe, la colonne de feu protège de pharaon, cinq pains et deux poissons nourrissent cinq milles personnes ; le soleil s'arrête ou tourbillonne. Une **anergie** – il n'y a rien à faire – : sans enchaînement d'opérations, sans qualité utile particulière aux matériaux, ça marche ! L'**efficace** est assurée, l'assurance est « tout risque » puisque l'effet du miracle peut être n'importe quoi : les éléments s'apaisent, les morts ressuscitent par l'action inanalysable du mystère.

L'**omnipotence**, performantiellement, est retour du faire et de la manipulation, même pour un dieu. Il faut faire quelque chose pour que ça marche : ça tient de ce qu'on pourrait appeler « la **passé** », comme dans les tours de magie dont les enchaînements et les utilités restent inconnus, tout en ayant l'**efficace** d'une réelle et empirique manipulation technique. Le Christ est évidemment capable du miracle au sens strict, sans rien faire ; cependant, lors de la guérison de l'aveugle, il éprouve la nécessité de fabriquer un curieux produit, il crache par terre, fait une pâte avec la boue, la met sur les yeux de l'aveugle et lui dit d'aller se laver à la fontaine de Siloé. Alors seulement, il recouvrera la vue. Le Christ est là, obligé de travailler, d'œuvrer comme parfois Yahvé lui-même qu'il faut seconder en construisant un serpent d'airain, qu'il faudra élever au-dessus du peuple, qui devra le regarder s'il veut être guéri des morsures. Pour avoir de l'eau dans le désert, au rocher Massa et Mériba, Yahvé dit à Moïse de prendre son bâton et de frapper le rocher : c'est une sorte de puissance où il faut tout de même faire quelque chose. L'ouverture de la mer Rouge se fait encore avec le bâton de Moïse. Ce n'est pas un « pur » miracle du dieu, mais une manifestation de sa puissance d'action, de son omnipotence.

Même les dieux, en quelque sorte, s'aident parfois de nos procédures techniques, exceptionnelles toutefois.

L'être-même du mystère est conditionné. Il existe parfois par miracle : ainsi, il peut ne nécessiter aucun équipement particulier pour être, pour exister : il est « au ciel », sur les montagnes dites sacrées dans les religions chinoises, sur le Sinaï ou sur le Garizim, dans l'eau, le tonnerre, sans aucun équipement, miraculeusement. Mais il est aussi produit de son ouvrage, de son omnipotence : il s'installe dans et par nos œuvres qu'il investit, qu'il habite. Le mystère est souvent ainsi expressément logé par un *kyriakon*, différent de *l'ecclésia* du rassemblement de la fréquentation culturelle, il n'existe alors que par une production de son être, par une forme technique : sous la tente de la rencontre, dans le Saint des Saints, par les « installations », l'ostensoir, le tabernacle de la statue ou de la « présence réelle » de l'hostie, par les temples de plus en plus grands ou riches : miraculeusement, il n'a besoin de rien puisqu'il peut tout, sa puissance n'en est pas moins secondée, son omnipotence n'en est pas moins soutenue par le travail, par les moyens techniques des hommes, jusqu'aux surdimensionnements des temples, à leur richesse sans mesure. Ces dispositions et disproportions de la dot divine sont des modalités de la réapparition du transcendant dans les formes communes du culte, pour lesquelles les dieux ne sont que des opérateurs en service. Le mouvement qui fait qu'on suréquipe les dieux tient ainsi à la surpuissance du mystère lui-même, non aux intérêts bien humains des dévots ou à ceux politiques de leurs maîtres d'église ou d'état.

3 Le transcendant suivant la rationalité ethnique

Le myste est instantiellement *ermite* et performantiellement *cénobite*.

L'ermite lui-même sera, en termes de lien, **moine**, associativement **célibataire** et qualitativement, **pauvre**.

En termes de rôle, l'ermite est **clochard**, associativement **détaché** et sériellement **irresponsable**.

Le *cénobite*, en tant que lien est **conventuel**, associativement **chaste**, qualitativement **dépossédé**,

En tant que rôle, il est **ordonné**, associativement **ordinal** et qualitativement **obligé**.

Le mystère est instantiellement le Divin et performantiellement Dieu

A Le Myste

Le myste, comme *ordinand*, est instantiellement **ermite**. Il s'agit donc ici de la contradiction formelle du sujet, de l'abstraction limite qu'est la personne : un effacement du sujet de l'espèce, le « retiré au désert » qui n'accorde plus guère d'attention à sa propre survie. Le terme de **moine**, qui veut dire « solitaire », est donc bienvenu du point de vue de l'instituant : le moine est « celui qui n'a aucune attache », aucun lien, associativement **célibataire**. Depuis saint Basile, les ermites sont seuls en effet, comme à la limite, les skites orthodoxes ou les chartreux, les stylites retirés dans les hauteurs en sorte que

personne, quasiment, ne puisse avoir de rapports avec eux ; plus limités dans le temps, les lamas tantriques, se retirent pendant 49 jours dans le noir d'une grotte. Ce monachisme-là ne concerne pas seulement les clercs ordonnés dans une institution d'église ; les reclus ne sont d'aucun ordre et n'ont aucune véritable place dans l'organisation religieuse, même si l'autorité tente de s'en mêler jusqu'au XVII^e siècle : ils n'en sont pas moins solitaires et célibataires, moines donc effectivement, retirés dans quelque hutte, la celle, dont ils ne sortent normalement pas.

Le moine est associativement **seul** et sériellement **pauvre**. La pauvreté est l'un des vœux constitutifs du monachisme occidental depuis son début. Socialement, on est autant par ce qu'on a : avec l'être, l'avoir, l'appropriation est un mode de la constitution. Ainsi la pauvreté est une façon limite de contestation de l'être même ; ce n'est pas ici un accident de parcours de vie, une situation subie, moins encore une indifférence, une originalité : c'est une part du mécanisme rationnel et structurant de négation de la positivité de la vie par lequel celle-ci s'ordonne instanciellement et performanciellement se socialise. Les moines jaïns sont nus, munis seulement d'une situle et d'un éventail de plume de paon ; d'autres ne peuvent avoir que trois pièces de vêtement, ou des pièces abandonnées ou récupérées ; les « renonçants » hindous abandonnent le monde. Les franciscains capucins, quoiqu'en couvent, n'en sont pas propriétaires ; ils laissent cela à des sociétés immobilières gérées par des amis de l'ordre ; la construction doit en être des plus simple et modeste comme l'ameublement, l'équipement des plus frustes. Jusqu'au point pour ces « observants » (de la règle originelle) d'aller pieds nus ou en sandales, les « déchaussés », à l'opposé radical d'autres conventuels, propriétaires vêtus de laine et munis de chaussures. La pauvreté est bien un point de rupture entre ceux-là qui contestent radicalement sinon la vie du moins les modes acceptables, confortables d'une vie satisfaite, et ceux-ci qui aménagent de toutes les façons leurs conditions.

L'ermite est moine en tant que lien instituant par lequel il est donc seul et pauvre ; le rôle qui se trouve ainsi institué est celui de **clochard**. Il ne fait rien, son caractère est d'être **irresponsable**, comme associativement d'être **détaché**. Le détachement irresponsable de l'ermite, le détachement des hommes et des biens du monde, c'est le détachement de tout « ce qu'il y a à faire », le détachement de toute implication dans le monde. C'est évidemment hors de toute coopération, hors de toute distribution des rôles. Cette expression sociale du transcendant est ainsi manifestement éloignée sinon contraire à une église, qui, comme société de pleine définition, est distribution des rôles avec le reste de la société. A moins d'inventer justement ces rôles proprement mystiques de rachat des fautes des autres, d'expiation au profit des autres. Mais c'est comme un paravent, une excuse pour cette absence radicale du social ; l'essentiel est dans le fait que l'ermite ne fait rien par définition et qu'il est effectivement autre, radicalement autre que ceux qui sont dans le monde. C'est le cas du stylite qui ne peut pas être utile à grand-chose là-haut sur sa colonne ; le cas de tous les errants, ou à l'inverse des reclus. Mais ce n'est pourtant pas le cas des ordres dits mendiants comme les franciscains, lesquels sont communautaires et de plus responsables, comme prêcheurs ou en charge de la charité. Avec une culture de la mise à part absolue comme est l'ermite, une culture de l'inutilité, du fait qu'on n'a rien à faire, le strict monachisme se retrouve être exactement hors de

l'histoire comme somme, justement, des contrats passés entre les uns et les autres. Il n'est pas étonnant que les révolutions sociales, la Réforme anglicane, le protestantisme de Luther, la Révolution française et même le Vatican (au XX^e siècle encore, le droit canon ne connaît pas l'érémisme et oblige à une certaine vie communautaire), interdisent et suppriment de telles institutions « à l'envers » de toute raison sociale. Jusqu'à être contraire à la vie même : il y a des ascèses monastiques, plutôt orientales, où l'on se prive de lait, puis d'eau, puis de tout, jusqu'à en mourir, dans une étymologique mortification. Jusqu'à, dans une secte japonaise, préparer son corps, vivant, à une sorte de momification anticipée en ingérant de la laque. Par culture, tous les monachismes sont faits pour être un scandale à l'intérieur de toute société normalement constituée. Mais là précisément est la transcendance : ce n'est pas tenable, c'est une ascèse, un « exercice » de tous les instants, un travail, au sens strict extra-ordinaire.

La contradiction performancielle de l'ermite, c'est le **cénobite**. Il n'est plus le moine solitaire, hors de toute institution, mais dans le retour du lien il s'institue, il reprend place et rôle au moins en un clan fermé, une caste : il est le **conventuel** qui vit en communauté singulière, dont le caractère associativement n'est plus le célibat mais la **chasteté**.

La chasteté vient du latin comme « ce qui est conforme aux usages du groupe » social : il est contractuel de fréquenter celui-ci mais pas celui-là. Le social est toujours un mode d'exclusion et d'inclusion. La chasteté c'est la sélectivité systémique et systématique du lien, elle n'a rien à voir avec la question du célibat ou de la retenue du désir. Il ne s'agit plus d'être seul et de n'avoir pas de liens, au contraire, mais les liens sont déterminés, la caste, arbitrairement, a ses frontières. L'inceste est alors dans la transgression de ces liens délimités, déterminés, du point de vue de la constitution sociale, de son ordonnance, non de celui des interdits. Ainsi, une femme mariée est chaste, dans le principe de l'Église, puisqu'elle ne fréquente que son mari et qu'« elle ne va pas avec les hommes », même si, bien sûr, elle en rencontre. Ça n'a donc rien à voir avec l'abstinence ou avec la continence ; il s'agit d'une restriction de relation. En l'occurrence, si l'inceste est devenu à ce point une histoire avec ses collatéraux proches qui n'est qu'un cas particulier, c'est parce que le terme latin de *castus*, qui est effectivement lié à cette question de classe, se confond aussi avec un autre *castus* qui a une autre origine, mais qui veut dire « manquer de », au sens de n'être pas pur. L'incestueux est alors celui qui est précisément impur avec les siens qui ne sauraient être ceux qu'on n'a pas à fréquenter puisqu'ils sont justement de sa caste par définition, mais ceux qu'on ne peut fréquenter « de cette façon-là ». Le mot qui était de nature sociologique, où il s'agissait d'une sélection des liens et des fréquentations, est devenu un mot de nature morale où il n'est pas permis de trouver satisfaction dans ce groupe.

Ainsi les frontières de la chasteté monastique sont-elles plus étendues et diversifiées que l'interdit sexuel. Depuis le début, il semble exclu effectivement que les hommes puissent être avec les femmes, mais pas toujours : le grand ordre de Fontevraud, au contraire, mélangeait les sexes. Son fondateur, Robert d'Arbrissel, prônait le mélange des

hommes, des femmes « et des jeunes garçons » dans sa première fondation, en sorte d'affermir la résistance à toute tentation. La règle de chasteté initiale du monachisme de Fontevraud est celle du mélange des sexes et des âges, sans être naturellement sexuellement permissif ! Ça n'a pas tenu longtemps et immédiatement après sa mort on a refait la séparation. Mais c'est quand même le seul ordre dans lequel, à l'intérieur de la même enceinte, il y a un monastère de nonnes et un monastère de moines, tous deux dirigés par une seule femme abbesse.

Cependant, en règle générale, la séparation des sexes est l'usage de chasteté le plus évident. Mais dans le même ordre de fréquentation impossible, l'exclusion des laïcs de la caste est bien aussi déterminante dans le cénobitisme, produite expressément par la clôture, enfermement intégral de la communauté, même visuel et maintenant numérique. La clôture de la vision est parfois très subtile ; dans le Carmel, la clôture était absolue et se faisait par le rideau au parloir et par le grand voile rabattu sur le visage devant tout étranger à la communauté. Dans les anciens vœux, personne ne devait plus revoir la carmélite avant sa mort et son exposition dans le chœur de l'église : la clôture, c'est le voile, non simplement les pierres. Les visitandines disposent ainsi de deux nefs perpendiculaires, en sorte que la nef des assistants communs, ne voie pas la nef des moniales. L'autel peut rester dans l'axe de la nef commune ; mais un dispositif tournant permet parfois de le faire pivoter dans l'axe de la nef des sœurs. La clôture est absolue puisque même les prêtres n'y entrent pas : la communion se fait à travers une fenêtre dans la grille de la clôture. Même l'ostensoir est placé sur une tablette du guichet. La confession se fait à travers le mur de la clôture, non dans un confessionnal dont le meuble devrait être d'un côté ou de l'autre : le prêtre est d'un côté du mur, la nonne de l'autre, un guichet grillé les séparant. Les sœurs font le service de sacristie, le service des ornements : les armoires sont à double fond. Si les sacristines ouvrent du côté de la clôture, les portes du placard restent mécaniquement fermées du côté de la sacristie du prêtre. Si le prêtre ouvre de son côté, les portes seront fermées du côté du couvent. Les objets se passent par un tour dans le mur. Il n'y a aucun contact direct. Tous ces dispositifs sont des équipements de la chasteté, de la stricte sélection et de la limitation drastique des fréquentations possibles hors de la caste conventuelle.

Exclusion de l'autre sexe, exclusion des laïcs, mais aussi exclusion des religieux entre eux : le silence est un mode de la chasteté. Ces gens qui sont ensemble, puisqu'ils vivent en communauté, le sont aussi de façon restreinte, mesurée, ils ne peuvent se parler totalement librement. Le silence est une limitation de fréquentation aussi contraignante que le mur de clôture. Même dans le travail, on ne parle pas. Les informations se communiquent dans le silence, le plus discrètement possible. C'est le principe de toute la discipline qui prône la modestie, la retenue dans la position des mains, dans le regard : le moins de communication possible, sauf au moment convenu. L'exclusion des religieux entre eux s'étend aussi aux autres monastères. Les trois vœux monastiques traditionnels sont en définitive des vœux de chasteté : le célibat, la chasteté (sans doute entendue ici comme continence, mais qui peut s'entendre dans son sens premier), et le vœu de stabilité, par lequel le moine s'engage à rester dans le même monastère, dans la même communauté

sans en préférer une autre : comme l'union chaste de deux époux, le moine s'interdit de rechercher une autre communauté qui lui conviendrait mieux.

Comme le moine est célibataire, similairement le conventuel est ainsi chaste ; comme le moine est pauvre, le conventuel est **dépossédé**. Les communautés cénobitiques peuvent être des communautés riches. C'est le cas de la plupart des abbayes. Ainsi, sans être exactement pauvre comme l'ermitte, le cénobite lui-même ne possède rien malgré tout : il est dépossédé de tout bien propre en jouissant cependant des possessions de la communauté. Cette subtilité a fait éclater l'ordre franciscain après la mort du fondateur : certains, les *spirituels* de la régulière Observance ne voulurent pas même que l'on s'installât dans des couvents ; d'autres, les *conventuels*, justement, trouvèrent la chose plus commode et inventèrent le stratagème de faire reposer la propriété du couvent sur un laïc. De même la réforme de Cîteaux fut antinomique de la richesse de Cluny, en possessions comme en décor des lieux, y compris l'église.

L'instituant cénobitique, comme modes du lien, institue donc le **conventuel** comme associativement **chaste** et qualitativement **dépossédé**. Ce qui se trouve conséquemment institué, comme rôle, pour le cénobite le fait **ordonné**. Faire partie d'un « ordre » en effet, sous-entend habituellement qu'on rentre dans une société régulée dans tous les moments de la vie, aux occupations convenues, préorganisées, réparties. Si bien que, si « l'ordre » est bien un sacrement qui consacre le clerc liturgiquement, ce n'est généralement pas une entrée dans un ordre cénobitique, mais tout au plus une appartenance à une certaine communauté sociale.

Associativement, on parlera d'**ordinal** (toute activité est à sa place, à son rang). La plupart de ces organisations ont ceci de remarquable : l'ordonnancement strict de toutes les occupations des membres de ces communautés, des tâches de la journée. Les occupations monastiques, conventuelles plutôt ici, sont en effet des activités totalement régulées, ordonnancées. Il n'y a aucune autonomie, aucune initiative à avoir. Ce n'est pas un retour normal à la société, c'est un retour, dans la contradiction performancielle de l'érémisme, à une société bien particulière qu'est le cénobitisme. Exactement comme pour les autres modes de la raison : la technique de la liturgie, comme sacrement du sacré, n'est pas commune, non plus que la récitation des louanges dans le langage de la prière. Les ordonnés de la communauté ont tout le temps des occupations particulières et réglées, contractuelles, où rentre à peine une prise en compte des dons de l'individu et des services qu'il pourrait effectivement rendre dans une société normale : ce n'est pas une socialité négociée, contractuelle simple, comme celle des prêtres séculiers qui font métier des diverses tâches de paroisse, c'est une socialité qui intègre tout, tout instant, toute action, dans une ordonnance, à tout moment de la journée, tous les jours de la semaine ou de l'année. Il y a une répartition constante des tâches : c'est littéralement ce qui peut s'appeler « les heures » – dont les Heures chantées du point de vue liturgique en constituent seulement une partie.

Qualitativement, ces rôles ordonnés sont au sens strict des **obligations**. Les membres de ces communautés peuvent se plaindre parfois d'être ainsi constamment tenus, justement sans caprice possible et sans abandon. Ce n'est en rien la vexation des corvées de l'armée, ni la diversité des responsabilités paroissiales, mais c'est une régulation permanente et obligée de toute activité. La discipline monastique est comme un autre mode de dressage de la personne, non plus celui de la mortification de l'ermitte, mais celui des macérations, cette façon de constamment fatiguer le corps comme l'esprit.

B Le Mystère

Instanciellement, le mystère définit le Divin dont le réinvestissement est Dieu

Dans les autres mécanismes limites des différents modes du rationnel, le transcendant ne saurait être « quelqu'un », à la différence des rapports cultuels où l'échange de service contre cadeau crée, d'emblée et par définition puisqu'il s'agit de relation, une société des dieux et des dévots. En revanche, dans le présent mode ethnique, dans la dialectique sociale de l'absence et de l'histoire, lorsque l'homme projette en quelque sorte hors de lui, de son être propre, ce même mécanisme comme qualifiant l'Autre, il crée là quelque chose de la personnalisation du Mystère : Dieu. Sans doute est-ce là l'explicitation de la formule de Jean Gagnepain, « rendre à l'Autre l'hommage de ce que nous sommes », cet autre qu'instaure la conversion transcendantale de la Personne. Mais cette divinisation du mystère n'est nullement un impératif qui s'impose, domine, inféode tous les autres modes du transcendant, lesquels, indépendants, n'ont nul besoin d'être conjoints ni personnalisés : oracle, miracle ou grâce sont et font le mystère en soi, sans « être ». Même si, logiquement seulement, dans la représentation qu'on s'en fait presque inévitablement, on en crée la cause comme devant s'agir de quelqu'un.

Le **Divin**, instanciellement *instituant*, est **Absence** dans ce décollement, cette négation de la positive présence du sujet ; associativement, absence sans étendue, sans extension, **sans mesure**, de cet être divin ; qualitativement, absence sans caractère, **sans nature** particulière puisqu'elle transcende tout. Si ce n'est pas une tradition occidentale des dieux, sensiblement plus « positifs » et incarnés, parce que plus fréquentables, « cultuel », le nirvana, le vide des traditions orientales manifestent au contraire cette vision « en creux » du divin, cet évidemment limite, cette négativité, effectivement structurale, opposée à une positive présence qui, de fait, implique moins le divin dans une fréquentation commune. Ne collant pas ainsi à la réalité d'un sujet, le mystère contient en soi toutes ses différences, crée ses propres divergences : trinités, avatars, parèdre, mâle et femelle, ne sont pas, en dépit des discours qui commentent les choses en ce sens, du polythéisme issu des différences de compétences de services comme dans le culte, mais le mouvement limite et ainsi transcendant d'une altérité radicale de la Personne que crée l'instance qui abstrait absolument le divin de l'unité du sujet. Aussi, de même que le mystère est logiquement inconcevable, techniquement irréprésentable, il est bien sociologiquement *sans nom*, véritablement « *personne* », insaisissable métamorphose : l'exemple absolu du *masque*.

Sans positive présence, hors de l'histoire même, est ainsi *institué* « celui qui est », « Je suis » du Buisson ardent, « **l'Étant** » qui dépasse tous les rôles qui nous arrangent, hors d'atteinte de toutes nos questions, nos explications, nos compréhensions – comment peut-on être en étant absence ! –, hors du temps, de la mort, de la vie, du cosmos. Il n'opère pas, n'œuvre pas, ne fait pas : il *est* seulement dans l'absence absolue de l'être-sujet : inexplicable, sinon dans ce mouvement limite de la contradiction rationnelle de la vie, sans nature, sans durée, sans étendue : **hors histoire**. Mais ce n'est pas « à comprendre » ; ce n'est « que » le mécanisme inévitable de notre raison qui nous sort de notre positive nature. La nature du divin, c'est de n'en pas avoir.

Mais l'intenable expérience du divin doit se résoudre performanciellement puisqu'elle n'est pas pathologique, quoique extrême, en ce qui proprement (et enfin !) pourrait s'appeler **Dieu**. En réaffirmant encore une fois la formelle distinction, et d'avec les dieux qui servent dans leurs relations culturelles avec des hommes intéressés, et d'avec les religions, les églises, qui sont institutions et métiers « d'utilité publique » dans les sociétés qui les suscitent et à l'intérieur desquelles elles se définissent ; institutions ici en charge de créer et d'entretenir les théomythies – plutôt que théologies, car il est bien peu de logique, au sens commun, dans ces constructions, sinon que le langage les fait être d'apparence en les commentant. Alors ce réinvestissement, contestant l'absence, repositive en « Dieu » cette insistance à **l'existence** cependant **déliée** des négociations instituant des hommes. Un Dieu par essence plutôt qu'essentiel, mais **présent** par ce retour absolu de l'Être. Non un parmi les dieux du culte, lesquels sont utiles et communiquent avec leurs dévots ; lui ne « sert » à rien ; il n'a pas plus un rôle qu'un autre, comme s'il devait « prendre un métier ». Ni créateur, ni sauveur, ni bon, ni méchant, il n'est pas non plus propiciable, ni priable – seulement sans doute adorable ; la louange est la seule adresse qui convienne à Dieu. Sans être l'absence indécise du divin, c'est un Dieu pourtant innommé, strictement ineffable – malgré tous les commentaires des théomythies. Inverse cependant d'un hors-histoire, son existence institue au contraire un **tout-histoire**, sans être grand architecte, explication de l'inexplicable, dépassant les quasi naïves mythologies ecclésiales des incarnations. « Et verbum caro factum est » : ce n'est sûrement point tant « chair » qui importe, sinon comme manière de dire, non plus seulement qu'il est, mais qu'il est toujours là, maintenant, *insistant* par essence. Presque tous les dieux historiques des églises et des cultes ne sont pas seulement du fait de leur apparition à un moment de l'histoire, dans une société précise ; mais parce qu'avec eux, comme Dieu, l'histoire elle-même se dépasse, se transcende. Christ ou Shiva, Dieu donne corps à l'histoire : la dialectique de l'instance comme absence et de l'insistance à être les éternise et les fait cosmiques dans l'histoire, par quoi ils ne sont pas plus d'une histoire quelconque.

Ainsi le dieu biblique peut-il apparaître comme le Dieu de l'histoire, le Dieu universel, de tous les temps, de tous les lieux, et de tous les milieux, cosmique, il déborde la terre-même. Dans l'Apocalypse il est « celui qui est, qui était et qui vient. ». Mais les dieux hindous débordent l'être-même de l'homme quand leur religion intègre les animaux – ou quoi que ce soit de la création – comme étant eux-mêmes partie du Dieu : transcendentalement alors, le monde entier participe de Dieu, est en Dieu. D'une certaine

façon, bien des idéologies contemporaines de la cause animale tiennent, inconsciemment et innocemment, de ce mode du transcendant où tous les êtres participent de Dieu : seulement, il est plus dans l'air du temps que ces engagements paraissent comme des luttes politiques, à la rigueur morales, contre la cruauté, pour la diététique, le climat, l'environnement, les espèces, la science, plutôt que comme des convictions transcendantes, pire, religieuses, dont elles ont cependant parfois les caractères de la Vérité, de l'indiscutable, de l'impératif, de bien des guerres de religions. La raison profonde qui justifie la cause des animaux (ou d'autre chose), la seule qui vaille dans le fond, ce n'est pas qu'ils ont des sentiments, moins encore qu'il est plus sain de ne pas les manger ou que nous sommes brutaux envers eux : c'est celle de saint François ou du Jaïn Gandhi qui croient que nous participons tous de la même nature en Dieu. Car, **panthéos**, Dieu est en tout, participe de tout.

Ainsi, plus encore, ce Dieu n'est pas plus homme que femme : tenant du divin comme contestation de l'être sujet animal et réel, il transcende tous les caractères de l'espèce, et donc avec évidence, les genres – ou les races : il n'est pas plus blanc que bronzé ou jaune, ou bleu ! En dépit de la langue française, le masculin n'est pas de l'homme et le féminin de la femme, aussi Dieu n'est pas un homme – ni une femme d'ailleurs ! – sous peine de retomber dans la contingence. Rien du divin, dans aucune religion, ne peut justifier l'un ou l'autre genre : ce sont les sociétés d'églises, par définition humaines, qui négocient ou imposent tel contrat favorable ou non à tel sexe.

4 Les mécanismes du transcendant dans le domaine de l'éthique

Le myste est instantiellement abnégation et performantiellement abandon.

Le mystère est instantiellement grâce et performantiellement salut.

A Le Myste, comme *renonçant*, est donc instantiellement **abnégation**, renoncement par **résignation**, pour la **libération**.

Toujours dans cette autolyse, le mystique colle à l'instance qu'est le *noloir* de la norme, le non vouloir constitutif, précisément, de la norme, qui nous abstrait en le structurant du vouloir naturel de nos désirs, de nos satisfactions. Ce n'est donc pas questions sociales de régulation générale par les lois, de contrats négociés et de discussion avec les autres ; c'est le mécanisme éthique constitutif par lequel il s'agit de ne pas se laisser aller à la satisfaction immédiate des désirs par l'ordonnance de leurs qualités et de leurs agencements. L'accès à l'humain est dans la frustration comme ordonnancement des désirs naturels, structure, en ce que leur satisfaction se conditionne – pas aussi ceci, pas assez de cela, trop, pas mieux que, pas avec ça, pas après ceci, etc. – par quoi il s'agira *in fine*, moralement, encore de se faire plaisir mais d'une autre façon, régulée. Le plaisir humain n'est jamais la satisfaction animale, c'est toujours l'ordonnance qu'on est capable d'y mettre.

Le myste, de ce point de vue-là, dans cette abstraction contradictoire de son désir immédiat, renonce à vouloir. L'exemple le plus emblématique de cette renonciation, c'est

L'« Islam » : son nom même signifie « le soumis », « le résigné », « le confié », sous-entendu à la volonté de dieu. L'Islam est soumission, dans le sens de confiance sans faille, et le musulman est celui qui se soumet, qui est totalement soumis à son dieu. Le terme de « catholique » insiste, lui, sur l'universalité de ladite religion, sur son caractère historique, quand l'Islam marque d'emblée sa nature éthique, dans l'abnégation envers la volonté divine : *inch'Allah*. Dans le catholicisme, cette orientation se retrouve dans une disposition très cléricale, apparemment particulière : la Sainte obéissance. Celle-ci est entendue comme la soumission totale à l'autorité supérieure de la hiérarchie, particulièrement la volonté de l'abbé pour les moines, et celle de l'évêque pour tous les autres. On ne peut s'empêcher de voir cela en termes de société, comme un rapport de pouvoir avec l'autorité : l'hagiographie populaire fait croire que la prieure devait harceler Thérèse de l'Enfant Jésus en lui donnant les besognes de ménage. Mais ce qui est en cause ici, ce n'est pas le pouvoir social de l'autre, mais l'abandon consenti de son propre vouloir moral, de sa propre satisfaction. La Sainte obéissance n'est pas régulation de l'ordre communautaire, quoiqu'il paraisse, (même si ça y contribue), mais soumission au mystère qui dépasse, non comme une intervention extérieure, mais comme un dépassement intrinsèque dans un non-vouloir. Dans l'inévitable personnalisation chrétienne, la situation s'illustre de façon exemplaire dans la fondamentale disponibilité du Christ à l'Agonie : « ta volonté, non la mienne ». C'est la soumission qui est le dépassement. La Sainte obéissance existe depuis saint Basile et saint Benoît, c'est à dire dès le IV^e et le VI^e siècles, qui avaient déjà posé qu'on ne pouvait éthiquement accéder à ce qui nous dépasse que dans l'abnégation de tous les désirs, de toute décision.

L'abnégation, dans le renoncement, tient de la perte, elle est **résignations**. Il s'agit là en l'occurrence d'un absolu de l'interdit, d'une perte en soi, puisque c'est instanciel. Cela n'a pas de finalité positive, pour gagner autre chose : comme lorsqu'il s'agit de faire du sport, pour gagner, maigrir, survivre, faire cela pour quelqu'un, pour la gloire, le triomphe de sa nation, etc. ; mais aussi bien comme quelque rachat de faute, péché, manquement, où l'enjeu, en situation, est celui d'une satisfaction morale plus intéressante que la perte.

Les résignations sont constituées associativement en **chaîne d'austérités**, d'âpretés : le régime d'un Digambar tient en un repas par jour, avant midi, debout et dans les mains. D'une part, c'est l'ensemble qui compte ; d'autre part, ça ne se pratique pas par hygiène, pour maigrir, pour avoir l'esprit clair, dans un certain but moral : ça s'impose dans la contrainte pour elle-même d'un non-vouloir, limite mais structurée par l'enchaînement.

À ces liaisons obligées d'austérités s'adjoignent les qualités requises des **restrictions** : la quête alimentaire de certains mendiants doit se faire à la première porte rencontrée, sans choisir, sans refus possible ; les aliments ne doivent pas avoir de goût ; le froc d'un franciscain doit être usagé, récupéré ; un lit ne doit pas avoir d'autre couverture que le vêtement, etc. Les résignations vont ainsi jusqu'à se construire en un système d'obstacles particularisés, symétriquement inverse, en tant qu'il radicalise la frustration, aux stratagèmes de contournement de l'interdit qui au contraire en évitant

celui-ci, la relativise, lors d'un réinvestissement finalisé en morale. Les mêmes Digambar se donnent des conditions d'acceptation de la nourriture qu'ils mendient : ils s'arrêtent où se voient cinq sucreries et deux noix de coco portées par un couple (!)... sinon, le repas est reporté au lendemain. Tout cela n'a *stricto sensu* « aucun sens », sinon de donner une direction, d'orienter ; aucune fin effective pour un avantage quelconque, de gain, de record, d'hygiène, sinon d'être pratiqué « en soi », en toute liberté vis-à-vis de soi-même et de ses satisfactions immédiates. L'abnégation est précisément ce qui dépasse celui qui a renoncé.

Tout ce système de résignations, comme chaînes d'âpretés et modalités de restrictions, est le gage précisément de ce qui se gagne éthiquement : la **libération** – sous-entendu, de toutes les chaînes du monde et du désir : ici se gagne la liberté, non celle, sociale, relativement à l'autre – puisque justement il ne s'agit pas de l'imposition de son pouvoir – mais bien la liberté vis-à-vis de soi-même, de toutes ces attentes à satisfaire qui emprisonnent. C'est le point de vue du bouddhisme, de l'hindouisme, du monachisme, du stoïcisme, des jeûnes du Ramadan et du Carême, de toutes ces religions et ces philosophies qui prônent l'abnégation en regard des satisfactions faciles. Le bonheur est justement de ne plus rien désirer.

Cette libération est associativement système d'**impassibilités** : l'esprit reste impassible devant tout ce qui se présente, suivant les circonstances et les hasards. Et sériellement, elle a comme caractère l'**insensibilité** à n'importe quel type de sollicitation.

L'**abnégation** est un en-soi, par **résignation**, pour la **libération**, sans autre finalité que de transcender l'humain, un en-soi de la raison éthique, en quoi il n'est pas inféodé aux fins, aux intérêts circonstanciels de la performance normale, sportive, d'hygiène de vie, du développement personnel, de la réussite par exemple ; aussi cette libération, non seulement ne saurait tenir de ces fins, mais non plus d'autres apparemment plus élevées comme « l'expiation des péchés », comme de plaire aux dieux, ainsi que le théorisent bien des théologies et que le recommandent les églises, comme bien de toutes les « pénitences », comme récompenses, comme d'un cadeau cultuel, dans cette relation du dévot et du dieu. L'abnégation comme manifestation instancielle du transcendant est dépassement sans autre bénéfice que la libération de soi.

Performantiellement, l'abnégation du Myste se fait abandon à une régulation pour atteindre la quiétude.

Le réinvestissement performanciel réadapte la frustration aux conditions du monde et à ses fins. D'une certaine façon, comme un retour à la morale, mais non précisément à la morale attendue de tout le monde. Le retour dans l'**abandon**, c'est le retour à la satisfaction des pulsions mais après qu'elles ont été quand même frustrées, c'est à dire organisées, ordonnées, en sorte qu'il ne s'agit pas de se satisfaire tout de go. Effectivement, il faut que « ça se fasse », mais par exemple « pas à cette heure-là, un peu plus tard, pas de cette façon-là... et pas en ayant mangé, ou après avoir bu... etc. » La

morale est ordonnance éthique, structure, conditionnement de la satisfaction. Mais le réinvestissement moral comme participant encore du transcendant, tout en n'étant plus de l'ordre limite de l'instance, est autre chose en ce qu'il n'évite pas la frustration en la contournant par les stratagèmes : pour le commun, le Carême est abstinence de viandes et bonne occasion de les remplacer par de délicieux poissons ! Au jeûne de tout le jour du Ramadan, s'ensuit la fête, soleil couché !

La morale transcendante est tout particulièrement illustrée par ce qui s'appelle la règle dans les monachismes occidentaux, finalement entendue, là aussi, non comme un ensemble de conventions sociales de vie en communauté, pour éviter les tensions et tentations, (ce que certains articles sont aussi prosaïquement, car il faut de la discipline communautaire), mais comme une régulation en soi, entre interdictions cultivées, non opportunément contournées, et permissions mesurées, mors et horloge de la Tempérance. Ce qui est le caractère de la **régulation** – entendue ainsi comme *abandon* à la règle, comme une modalité du réinvestissement, de la contradiction de *l'abnégation*, – c'est le *tempérament* (comme celui qui régule en musique les rapports entre les notes, espacements, et leurs qualités, hauteurs) comme une organisation modératrice aussi bien des rapports entre ce qui doit s'articuler : les « **intervalles** » entre les activités, les durées des « Heures », leur répartition, leur succession ; que modératrice de la « **justesse** » de leurs caractères, de leurs difficultés, du degré d'abandon que demandent toutes ces occupations. La règle monastique est effectivement une sorte de tempérament moral : à l'abnégation de toute satisfaction, difficilement vivable, répond un abandon à la règle, tempéré dans son ampleur ou dans ses caractères ; ce n'est pas l'affadissement d'un renoncement contourné par astuce, c'est l'équilibre constitué des renoncements divers. Si le silence est bien la règle, la récréation journalière le rompt malgré tout, de façon obligée, même systématique et à son heure. Sans stratagème d'un contournement, car la satisfaction n'en reste pas moins ordonnée, cadrée, la frustration n'est plus totale. Ainsi, y a-t-il des « Heures » pour tout, pas seulement pour les offices : la prière personnelle, la méditation, le travail, mais aussi la détente, l'amusement-même et le repos. De même, l'abandon de la volonté qu'est la Sainte obéissance vide de toute décision, de toute initiative ; mais conjonctuellement, elle est aussi une commodité, un confort à ne pas avoir à décider. Il n'y a pas d'ordre à être seulement méditatif, si c'est bien du désordre de n'être que dans la détente : il n'est pas question de se distraire en dehors des heures, sans doute, mais il n'est quand même pas question de ne pas se distraire à l'heure. Pas d'ordre non plus à n'être que dans le travail comme souvent dans le monde ; mais hors du monde et de ses intérêts, les moines ont pu cependant le façonner, le défricher, l'exploiter, car ils travaillaient autant qu'ils priaient. Les carmélites contemplatives, même la future sainte Thérèse, font le ménage. La solitude des chartreux est grande, mais dans le quant-à-soi consolant des deux pièces de leur maisonnette et de leur jardinet. Les camaldules passent régulièrement de la retraite solitaire de leur maison à la communauté de leur couvent. Les jaïns vont nus et mendient avec leur situle dans l'absolu du dénuement, de l'abandon de soi-même. En même temps, tout cela se tempère en termes de chasteté, de relations possibles : ils sont toujours accompagnés, ils ont leurs élèves, leurs écoles, ils vont de temple en temple, ils sont toujours reçus de communauté en communauté. Bien des abandons les situent hors du monde social, d'autres

comportements d'enseignements, de fréquentation des familles, des disciples, les y ramènent.

Dans cette alchimie d'un plaisir toujours contenu mais cependant satisfait, le beau des monastères n'est pas affichage simplet de pouvoir par la richesse, ni contemplation béate d'esthète, mais autant équilibre des dénuements : beauté des sites, comme la chartreuse Saint-Martin dominant toute la splendide baie de Naples, des bâtiments, des décors, des grands styles sobres, clunisien ou cistercien, ou des baroques de Bavière ou d'Italie : ça « n'élève » pas symboliquement l'âme dans la contemplation du beau mais plus efficacement, ça tempère réellement la perte des satisfactions dans les renoncements.

Comme l'abnégation libère, l'abandon à la régulation apporte la **quiétude**, dans un étymologique **énervement**, qualitativement, et, associativement, dans une **égalité d'humeur**. Ce que crée ce règlementant-là, au sens strict de la règle, de la régulation, c'est précisément la liberté d'âme, une façon d'être légitimé de tout comportement puisque de toute façon, toutes les occupations, tous les désirs sont encadrés par la règle. Ainsi s'évitent toutes les excitations, celles de la mode, par exemple, comme réactivation constante de l'appétit dans le changement : le vêtement monastique n'est pas uniquement un vêtement d'état de mise à part – ce qu'il est aussi du point de vue sociologique – mais un vêtement moral de dispense de décision (que vais-je, que dois-je mettre ?), ce jusqu'au bout puisqu'il servira aussi de linceul. La meilleure façon de réguler la tension d'une envie est de la régler toujours de la même façon. La quiétude vient de la disparition de toutes les excitations parce que tout est déjà décidé. Une des manières supérieurement humaines de jouir, c'est d'arrêter la course aux jouissances recommencées. La notions d'« Heures » n'est pas que rappel régulier à la prière : elle régit de fait toutes les activités, travaux ou détente, sommeil ou repas. Pas d'inquiétude des opérations qui vont suivre, des occupations du lendemain. La sortie du monde est bien autant effective dans la régulation de soi-même que dans la séparation d'avec les autres qu'est la clôture, dans la chasteté. Mais il suffit d'un rien, si l'on s'y prend mal, pour que la quiétude devienne ennui, dans l'absence de changement, dans l'impossibilité d'un caprice. Si la tenue d'un chapitre consiste essentiellement en un commentaire de la règle de saint Benoît écrite au VI^e siècle, l'intérêt n'est évidemment pas littéraire ou historique : la réflexion porte sur l'intime compréhension de ce système moral.

B. le Mystère est instantiellement grâce et performantiellement salut.

Le mystère est **grâce**, non comme une faveur imméritée puisque ce peut être contraire, mais comme dans la formule janséniste « tout est grâce », sans « raison » compréhensible d'un mystère qui se dérobe au-delà du bien et du mal, peut-il sembler, de la simple appréciation morale de la vérité, de l'équité ou de la vertu. Au-delà de tout jugement, du vouloir : ça advient et tout est bien, là est le bien. La justification, le pourquoi échappe et, dirait-on, les œuvres n'y peuvent rien car, dans cette abstraction du vouloir, il n'est ni circonstanciellement question de paiement, ni, moins encore,

socialement d'échange dans un culte de la demande, de l'obsécration où un service attendu en vaut un autre offert : le mystère, instantiellement, ne se soudoie ni se propicie. Ce ne sont pas les œuvres qui valent la grâce comme rétribution, à peine de retomber dans le commun et trivial paiement d'un service. Cette grâce-là sans les œuvres peut donc être un mode du fatalisme : « Dieu le veut ! », ici personnifié, ce qui n'est pas nécessaire. Gratuite, elle est sans justification, sans critère, **sans estimation, sans conditions** : rien à engager en paiement, à mériter en crédit, la grâce est **dispense**, exemption. Elle n'en produit pas moins l'effet d'une **dispensation, entière** et de **plein droit**, distribution, où tout est donné de ce qui doit l'être, car il n'est pas de petite ou de grande grâce : il y a la grâce. Sans vouloir, elle est par elle-même, sans provenance, immanente à la transcendance de la raison éthique, elle n'est pas le fait de quelque déité, elle ne se personnalise pas, sauf conjonction, combinaison des divers mécanismes transcendants. Il n'y a aucune antériorité du mystère à l'homme qui le pose par le dépassement de sa raison, ni aucune élection du myste entre tous les hommes également capables par le fait qu'ils partagent la même humanité.

La grâce, performantiellement se contredit, le vouloir se dirige et le mystère alors se fait **salut**. Son vouloir est **engagement**, direction, sens, surtout pas celui logique d'une signification, mais sens moral d'une orientation pour un **accomplissement**. Étant donné que c'est bien le mystère lui-même qui engage, dirige et ainsi accomplit. Dans l'idée du salut, tout prend sens en matière d'engagement, s'aimante, comme une trajectoire entre prix et bien qui aboutit, comme la forme transcendante d'un désir essentiel qu'accomplit le mystère, simplement constatable, sans qu'il soit question de faire ou d'avoir fait ceci plutôt que cela, puisqu'il n'est ni négociation, ni paiement. Comme accomplissement, tous les contenus sont salutairement possibles car il n'y a pas d'échelle de valeur ; sous la forme du mystère, à chacun ses satisfactions, même transcendantes : désir de durer, souvent sans doute, mais pas nécessairement ; d'aucuns aspirent à n'être simplement pas oubliés ; représentations paradisiaques, activités pérennes, éternité de l'être, comblement des satisfactions : les désirs transcendants en tout genre s'accomplissent. D'une certaine façon, le salut est la modalité transcendante de la destinée, du fatum, du fatalisme, dans l'abandon au mystère. Mais comme participant encore du transcendant, le salut est au-delà de la morale, c'est-à-dire de la vérité, comme bien du dire, de l'équité comme bien de la relation ou même de la vertu, comme bien du jugement : le salut est aussi et encore par-delà le bien et le mal, choses humaines, trop humaines quand il s'agit d'un dépassement absolu. Dans son extrême rationnel, le bien transcendant est pour le commun souvent déraisonnable.

En cela, le salut s'oppose à la providence : dans le rapport culturel du système des demandes faites au dieu, la providence est réponse bienfaisante à tout problème, dans un ordre d'échange. Dans l'idée transcendantale du salut, point d'investissement, point de don d'un « autre », point de faveur, mais immanence de ce qui doit être, comme cela doit être et c'est cela qui est bien. Un bien qui n'est ni assurance, ni récompense : le salut est ce qui doit, en toute justice, advenir, y compris quand on n'en comprend pas l'arcane, la direction que ça prend.

Tout ce transcendant est expérience toujours inatteignable, ascèse permanente. Sauf dans la mort, peut-être. La mort peut être vécue – pour les bénis – comme le moment où précisément, tout peut être grâce au sens strict, tout est accepté, dans cet arrêt sur l’instant, comme dans la fin du *Journal d’un Curé de Campagne* de Bernanos où le jeune prêtre meurt en disant « tout est grâce ». C’est aussi la sixième dernière parole du Christ : « Tout est accompli », du point de vue du salut, tout a été fait de ce qui devait l’être, tout prend sens enfin, quoique ça n’apparaisse pas comme réussi et agréable. C’est peut-être au dernier moment qu’on peut rencontrer l’évidence que ça avait un sens, que la récolte est ramassée.

Conclusion

L’enjeu était de voir la raison à l’œuvre, jamais abandonnée dans tous ces comportements extrêmes, dans toutes ces apparentes folies : une normalité de raison sous une apparence de déraison pour le commun, cependant une rationalité absolument limite puisque intenable, et qui peut à tout instant basculer dans le trivial des banals usages, comme dans le pathologique avéré des névroses et des psychopathies des folies mystiques. Aussi tous ces engagements liés aux mécanismes limites du transcendant peuvent-ils apparaître souvent comme insupportables, irrecevables au monde, à la mise en œuvre commune des facultés rationnelles. On s’explique mieux ainsi les divers ostracismes, les rejets en tout genre, que le monde pratique à tout moment de l’histoire à l’encontre de ces « funambules » d’une raison ou d’une autre ! Henri VIII, la Réforme, la Révolution ou la 3^e République avaient beau jeu, au-delà de leurs intérêts politiques du moment, de dissoudre les congrégations, démanteler les abbayes et marier les moines : comme il était facile que tout cela apparaisse ainsi seulement déraisonnable. Il était plus ardu, à travers l’écran des abus et malgré eux, d’y reconnaître les mécanismes, profondément rationnels inévitablement impliqués, d’une raison qui se dépasse sans folie.

C’est aussi que la notion de raison est ici ambiguë : communément, elle s’entend comme chose raisonnable, au sens où c’est argumentable, explicable, normalement défendable. Mais dans l’analyse présente, la raison est cette capacité de l’humain à contredire la positivité de ses réactions animales – ses représentations, son activité, sa vie et ses désirs –, par quoi il accède à un ordre d’abstraction qui est alors structure de son langage, de son art, de sa société et de son jugement. D’un côté, il s’agit de comparaison de contenu, plus ou moins « raisonnables » ; de l’autre d’un mécanisme constitutif, caractéristique quel qu’en soient les contenus réels. Si la foi s’oppose à la raison, comme deux explications différentes, elles n’en sont pas moins toutes deux issues, entre autres, de la même capacité rationnelle d’abstraction logique. Similairement, le même mécanisme créateur de logique, le même accès au langage se trouve dans l’extrême diversité des langues. Le transcendant est une mise en œuvre extrême des quatre modes possibles de cette raison humaine.

Mais encore, l’enjeu est de comprendre l’autonomie de ces modes du rationnel qui permet fondamentalement l’investissement de l’un sans l’autre, et pour une part ou une

autre de ses mécanismes : le myste peut s'exercer à se dépasser sans que s'impose à lui le mystère : l'ascèse de l'oraison ou de la prière n'implique pas l'oracle ou la révélation, et vice-versa, non plus que la grâce. Même pas paradoxalement le divin : la personnalisation du mystère n'est pas incontournable et ne s'impose pas ; on peut être persuadé du miracle ou d'une grâce sans les rapporter à du « quelqu'un », à une divinité. « Ça » peut se vivre avec évidence, comme tel. Non nécessaires, le divin, Dieu, ne sont pas non plus transcendances « supérieures », par exemple, à la liturgie ou à l'érémisme du myste : ce sont les différents mécanismes d'une expérience profonde du dépassement : qu'on l'exerce ascétiquement comme expérience vécue en tant que myste, d'une façon et pas d'une autre ; ou que « Ça » s'impose comme tel comme un mystère vécu intime de l'expérience, sur un mode ou un autre. Mais en tous les cas c'est toujours une expérience vécue ; non une représentation imaginée, une simple croyance sinon une lubie, une superstition, même pas « une recherche de sens » : si c'est ainsi, ce n'est en rien du transcendant, même si ça y ressemble. C'est bien d'une expérience qu'il doit s'agir. D'où les métaphores de l'amour : ça ne s'argumente pas, ni ne se démontre, ni ne se raisonne : ça s'impose, ça se vit. Par mystère, ne s'entend pas les qualités théologiques d'un dieu, mais l'expérience qui s'impose ainsi au myste. Et l'expérience de l'un n'étant jamais celle de l'autre, celui « qui y croit » ne risque pas de convaincre celui qui n'y croit pas – ainsi l'amoureux paraît souvent aveugle !

Enfin, heuristiquement et bien hypothétiquement, on peut cependant se demander s'il ne pourrait pas y avoir quelque correspondance entre certains désordres mentaux et toutes ces formes d'exercices que sont les ascèses du transcendant, où celles-ci pourraient avoir valeur thérapeutique, sorte de « manœuvres ostéopathiques » des défaillances du rationnel. Le jeu serait sans doute un peu artificiel, et difficile sinon très malaisé, mais le travail sur soi, si particulier à toutes les formes du transcendant comme à ses apparences historiques, a conféré bien de la sagesse aux vrais mystiques, que leur art de vivre pourrait bien être un chemin de guérison pour de vrais malades.

Tout ceci étant dit... rien n'est bien sûr résolu des dieux et des mondes transcendants. Il s'agissait seulement d'envisager que tant de comportements hors des évidences d'un certain bon sens sont, à l'analyse, plus rationnels qu'ils paraissent, sinon même raisonnables. En dépit des paradoxes ou des réputations, dieux, cultes, églises ou transcendances sont phénomènes, dirait-on, « normaux ». Mais qu'ils soient analytiquement démontés ne les fait pas démontrés : la projection hors de l'homme de ces réalités d'analyse, transmutables en un autre monde aussi convaincant, en un Autre Être aussi évident, reste, absolu, de l'ordre du pari. Aucune analyse ne saurait lever l'hypothèque qu'à jamais, il faut se décider sans plus de preuve.

14 juillet 2025