

INTRODUCTION

Le titre sous lequel je réunis les essais qui suivent doit évidemment beaucoup à Yves Congar, qui a publié en 1984 un beau petit livre intitulé *La Parole et le souffle*¹. Plus tard, dans une sorte de version abrégée de son grand travail sur l'Esprit Saint, Congar a fait du lien entre le dynamisme de l'Esprit et la forme du Verbe le cœur de sa pensée : « Si on ne devait retenir qu'une conclusion de mes études sur le Saint-Esprit, ce serait le lien de celui-ci avec le Verbe. Pas de souffle sans phonation ni articulation : ce serait un dynamisme sans direction²... » On aura remarqué l'explicitation anthropologique du mystère de la théologie trinitaire : pas de locution qui ne soit portée par le souffle d'une adresse, mais pas d'inspiration qui ne se traduise en s'articulant. C'est cet aspect des choses que je voudrais retenir et prolonger à ma manière en mettant l'accent sur la dimension d'envoi qui préside à la cohérence discursive et invite le *logos* raisonnable (de l'intelligence philosophique) à recueillir et laisser travailler en lui une dimension d'excès dont il n'est pas la source, cependant que l'inventivité inhérente à la création poétique (de l'imaginaire religieux) doit bien, de son côté, apprendre à se « déclarer » en empruntant ses ressources à la prose commune.

1. Écrit à la demande du P. Joseph Doré pour la collection « Jésus et Jésus Christ » (Mame, 1984, n° 20 ; nouvelle édition augmentée de la relecture de Rémi Chéno, Mame-Desclée, 2010) et justement considéré comme la conclusion et le couronnement de son maître livre *Je crois en l'Esprit Saint* (Cerf, 3 volumes en 1978-1980 ; réédité en un volume à partir de 1995).

2. Y. Congar, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Cerf, coll. Foi vivante, 1998, p. 16.

La provocation et l'adresse de la parole raisonnable

Lorsqu'il surgit sur la scène du monde historico-culturel, le discours philosophique tend à se penser comme un geste de dévoilement onto-logique, capable d'avoir raison de toute altérité. Les hommes ne peuvent s'entendre qu'en ordonnant leur pensée à la vérité objective du réel auquel ils appartiennent. La parole est donc invitée à rejoindre le principe qui lui donne accès à la vue du Tout en son déploiement cohérent : « *il y a raison* », *logos* à la fois « raison du monde et raison dans l'homme¹ » dont le discours se conforme à cette raison du monde. Il faudra, bien sûr, que cette ontologie trop immédiatement naturelle s'ouvre à l'histoire, à ses conflits et à ses avancées, pour faire droit à l'inquiétude du négatif qui œuvre au cœur des libertés finies. Mais la négativité devra également consentir à se nier elle-même pour parcourir « le cercle de la réflexion² » et s'intégrer finalement à l'énergie spirituelle d'un Tout comprenant désormais la subjectivité qui l'élève à la conscience de soi. D'Aristote à Hegel, il semble n'y avoir de cohérence effective que sous la loi d'une souveraineté absolue de la raison, absorbant et résorbant dans la plénitude immanente de sa Vie mono-logique toutes les contradictions de la réalité finie.

L'expérience historique, cependant, s'est chargée de mettre à mal ces recours à un principe absolu de totalisation unifiante et de renvoyer la pensée humaine à la fragilité de son ancrage existentiel. C'est qu'il est de multiples manières de prétendre préférer le verbe de l'être et ceux-là mêmes qui s'y emploient se découvrent voués aux partages d'un dialogue qui les écarte et du réel qu'ils explorent et de la raison qu'ils mettent conjointement en œuvre³. La philosophie se voit ainsi contrainte d'abandonner sa suffisance dogmatique au profit d'une probité critique excluant toute position de repli ou de repos, se tenant coura-

1. É. Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, 1950, p. 142-143, qui place la catégorie ontologique de « l'Objet » au centre de la pensée hellénique, aristotélicienne notamment.

2. É. Weil, *op. cit.*, p. 334, qui voit dans la catégorie de « l'Absolu » (hégélien) l'achèvement d'une réflexion qui finit par comprendre « tout et soi-même » (*ibid.*, p. 344).

3. Cette expérience, qui fait accéder la subjectivité à son statut de finitude partagée (« nous » plutôt que « Je »), peut se formuler de manière plus dramatique : « Le drame du sujet dans le verbe, c'est qu'il y fait l'épreuve de son manque-à-être. » (J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1970, p. 655).

geusement à hauteur de liberté finie et de pensée raisonnable. Car les menaces d'une dissémination nihiliste ne peuvent être conjurées que par la rigueur logique d'une cohérence discursive qui, prenant appui sur les ressources langagières d'une créativité poétique justement épurée, « révèle le sens et permet de le dire¹ » en l'extrayant, toujours à nouveau, des figures qui l'incarnent et à travers lesquelles il passe sans s'installer. Renonçant à s'identifier à l'absolu qu'elle pressent et dont elle rêve idéalement, la philosophie n'abandonne pas pour autant le désir de sagesse qui la définit ; mais il s'agit maintenant d'une sagesse sans prétention surhumaine, cherchant à se réaliser sur le sol commun d'une condition historique vouée au relatif et à l'échange dialogal.

Est-ce à dire que tout se joue désormais dans l'enclos de l'immanence et que le projet d'universalisation sensée se refuse à déborder les limites de l'expérience finie ? Rien n'est moins sûr. Le « nous » de la communication raisonnable, en effet, ne se laisse pas appréhender comme une positivité substantielle ; il se nourrit de « certaine déliaison interruptive » qui est sans doute « la condition du “lien social”, la respiration même de toute “communauté”² ». Avec l'adresse et l'écoute de l'*interlocution*, à travers le *dia* qui affecte et partage l'espace dialogal ou dialogique, n'est-ce pas alors une étrange altérité qui se glisse ou s'insinue *entre* nous ? Pas de « je pense » qui ne soit pris dans l'écart d'un « nous nous adressons les uns aux autres » ; comme s'il ne pouvait y avoir de discours qu'emporté par un souffle de décloisonnement venant on ne sait d'où et qui distingue les uns des autres les sujets qu'il convoque à la rencontre. « Inspiration, hétéronomie, le *pneuma* même du psychisme³ », énonce Levinas, pour qui perce là comme la dimension prophétique d'un « Dire essoufflé ou retenant son souffle » (*AE*, 17). Et Nancy renvoie également la parole échangée à la brise légère d'un « *pneuma* » qui « ne parle pas sans être pour autant

1. E. Levinas, « De l'un à l'autre – Transcendance et temps », in *Entre nous*, Grasset, 1991, p. 161, n. 1, qui ne récuse donc nullement l'élaboration discursive, mais seulement son absolutisation, indument fermée sur elle-même et une suffisance illusoire.

2. J. Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, 2000, p. 98.

3. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, désormais *AE*, M. Nijhoff, 1974, p. 160. Je me permets de renvoyer à « Levinas après Hegel – Du nous hellénique à la ruah hébraïque » in *Figures de la pensée contemporaine – Éric Weil et Emmanuel Levinas en contrastes*, chapitre 5, Éditions Hermann, 2015.

silencieux. Non les mots, mais le souffle qui les porte. Et la trace de ce souffle en nous, en l'autre. Une parole de souffle¹ ». Ce n'est pas la positivité des Dits, mais l'injonction du Dire venant de l'Autre qui fait résonner dans la parole humaine un envoi de responsabilité ou un « Me voici » qui n'a nul besoin de se référer explicitement « au nom de Dieu » (Levinas, *AE*, 190 et 194) pour être le lieu d'une « intrigue de l'infini² » où l'énonciation laisse passer en elle l'écho ou la résonance d'une transcendance interdite d'exhibition, mais non de visitation.

Place est ainsi faite, à partir de l'interlocution finie, à la « question de l'Inconnu », d'un Inconnu toujours autre, « obscurément présent dans la vie sans éclat », touchant « au cœur, au corps » les sujets sensibles et vulnérables, désirants et parlants, qui ne s'érigent pas « en mesure de l'Inconnu³ ». Ce Dire énigmatique, cependant, ne se retire pas dans une pureté « absolue », il ne passe qu'à travers l'envoi et le partage des Dits effectifs, voués à la réception et à la relance de l'interlocution. Aussi se traduit-il en un langage de dédits et de reprises, « fragile, insatisfaisant, balbutiant » (Morel, *SS*, 285), à travers des mots qui se cherchent et s'inventent pour évoquer ce qui se joue en nous, entre nous, hors de nous. Cette prise en charge tremblante et interrogative de toutes les dimensions de la réalité, humaine et débordant l'humain, peut ainsi, sans curiosité malsaine ni réticence crispée, risquer une question simplement ouverte sur le sens final de l'aventure déjà engagée : « Est-ce le même destin pour ces pierres, cet oiseau, cet enfant qui fut de passage, pour vous et pour moi, pour les hommes (ces curieux animaux), pour l'univers et ses galaxies, si tout s'engloutit à jamais ou si... ? » (Morel, *SS*, 285). Car c'est toute « l'immense octave de la création⁴ », visible et invisible, qui se donne à éprouver et à célébrer, sensibilité corporelle et intelligence spirituelle intimement unies dans une traversée d'expérience où le discours critique s'excède en chant poétique pour renvoyer aux sources vives et au mystère inépuisable d'une existence en venue et en excès, en

1. J. L. Nancy, *Déconstruction du christianisme 1, L'Adoration*, Galilée, 2010, p. 32.

2. E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, p. 124.

3. G. Morel, *Le Signe et le singe*, Aubier-Montaigne, 1985, désormais *SS*, p. 284-285.

4. P. Claudel, « L'Esprit et l'eau », deuxième des *Cinq grandes Odes*, dans *Œuvre Poétique*, Pléiade, Gallimard, 1967, p. 240.

partage et en passage¹. Car rien ne peut ni ne doit être énoncé – par le poème comme par le discours – qui ne soit porteur, à sa manière, de la fragilité silencieusement adressée du *Wink* qu'est le Dire emportant et excédant tout dit. Et cela suppose « une vigilance qui surveille la nuit et ne se laisse pas fasciner par l'autre nuit », qui accepte de « parler dangereusement et (de) dangereusement garder le silence, tout en le rompant² ».

L'inscription et le recueil du souffle créateur

La parole humaine n'est pas fermée sur sa cohérence raisonnable, elle est envoyée et portée par un souffle qui la suscite et l'ouvre en l'adressant à ses destinataires. Cette remontée critique vers un envoi qui n'est pas un principe ne vaut pas seulement pour le *logos* philosophique, elle peut s'étendre également à l'espace des Écritures traditionnelles et inviter sans doute à les relire autrement. Non comme une révélation positive dont l'objectivité autoritaire nous viendrait d'une transcendance en surplomb et qui imposerait sa vérité surnaturelle à l'obéissance passive d'une réception littérale, mais comme un « lieu de recherche et de découverte de Dieu³ », comme des textes d'histoire et d'expérience dont il nous revient de recueillir la signification actuelle, existentielle et spirituelle. Il s'agit donc moins, à cet égard, d'oublier ou de dépasser « le désert de la critique⁴ » que de le traverser, toujours à nouveau, pour le laisser nous ouvrir à une vigilance

1. Pour Morel, « le discours théorique critique, modifie, affine les signes utilisés » par la pensée cependant que « le discours poétique libère le langage en parole ouvrant le corps à l'Inconnu » (SS, p. 284).

2. M. Blanchot, lettre du 11/02/1980, dans le n° 1 (*Levinas*, 1980) des *Exercices de la patience*, p. 67. On peut estimer, en ce sens, que cette probité vigilante et courageuse du penser « sauve le croire » (Alain, *Idées*, Champs, Flammarion, p. 51), non en se substituant à lui, mais en l'évidant de sa crédulité et en le renvoyant à la nudité d'une confiance et d'une fidélité pratiques, dépouillées de toute assurance objective.

3. A. Gesché, *Dieu pour penser, VI, Le Christ*, Cerf, 2003, p. 33 ; la Bible hébraïque et chrétienne, donc, comme « lieu natal » pour une aventure d'expériences et de rencontres qui touche au cœur ceux qui la lisent en s'accordant au souffle qui la traverse et qui invite à des renaissances toujours surprenantes.

4. C'est la formule connue et quelque peu ambiguë de Paul Ricœur au terme de sa *Symbolique du mal* (Aubier-Montaigne, 1960) : « Par-delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés » (p. 325).

herméneutique dépouillée de la naïveté dogmatique de certitudes théologiques trop massivement humaines.

Repartons donc de l'interprétation (chrétienne) traditionnelle qui voit dans la Bible le grand récit d'une histoire surnaturelle dont Dieu est à la fois l'auteur et l'acteur principal, sinon unique, et où il se révèle finalement à la communauté apostolique en sa transcendance trinitaire, « le Fils et l'Esprit procédant simultanément du Père selon l'image de la parole et du souffle¹ ». La crise des institutions ecclésiales, « tenues pour décadentes ou corrompues² », a conduit historiquement le mouvement réformé à chercher dans l'Écriture seule une clarté qui s'effaçait ailleurs, mais « la *corruption* que l'on pensait chasser de l'Église par un retour aux sources se retrouve dans les sources elles-mêmes et les met à une distance infranchissable³ » : « dégagé des commentaires ecclésiaux ou personnels, le livre découvre la stratification de ses couches rédactionnelles, la complexité de son histoire, l'obscurité de son vocabulaire et de sa syntaxe propres » (Certeau, *FM 2*, 209). Passant du statut de « Livre-Sujet » à celui de « livre-objet⁴ », livrées aux opérations d'une exploration érudite cherchant laborieusement à exhiber l'organisation littéraire et sémantique des fragments qui les composent, les écritures bibliques ne fournissent plus qu'un « texte effondré et opaque » (Certeau, *FM 2*, 289) qui ne laisse plus passer la clarté souveraine de la Parole et ne peut plus dire « la vérité du monde⁵ ».

Après la rigueur historico-critique, la théologie dite « narrative » a fortement contribué à souligner le caractère en grande partie légendaire ou fictionnel de mises en intrigue qui idéalisent

1. J. Moltmann, *L'Esprit qui donne la vie*, Cerf, 1999, p. 106.

2. M. de Certeau, « La lecture absolue », dans *La Fable mystique 2*, désormais *FM 2*, Gallimard, 2013, p. 200.

3. M. de Certeau, « Christianisme et "modernité" in l'historiographie contemporaine », in *Le lieu de l'autre*, désormais *LA*, Gallimard-Seuil, 2005, p. 32.

4. M. de Certeau, « L'érudition biblique », *FM 2*, p. 295 ; se distinguent donc Sacy, pour qui l'Église demeure la « seule "autorité traductrice" (Marin) de l'Esprit » (*ibid.*), et Simon qui, faisant le deuil d'un original définitivement perdu, se résout à travailler sans garanties absolues sur le « chantier du probable » (*ibid.*, p. 306).

5. M. de Certeau, « Christianisme et "modernité" dans l'historiographie contemporaine », *LA*, p. 35 : « Le monde n'est plus une parole et la Bible ne dit plus la vérité du monde ». Ne s'atteste plus en elle qu'un « Dieu qui marche comme sur la mer, sans laisser de traces » (Barcos, cité dans *FM 2*, p. 307 ; avec référence implicite au v. 20 du Ps 77).

significativement les événements racontés et qui témoignent d'ailleurs ainsi d'une histoire à hauteur d'hommes, dont les sujets avancent en apprenant à apprendre, au fil d'expériences qui se transmettent, se modifient et se rectifient, sans jamais cesser d'en appeler à la coopération interprétative du lecteur. « L'ancienne exégèse spirituelle », avec sa tendance à appliquer trop facilement partout sa grille typologique, tend ainsi à céder la place à une « *herméneutique de l'expérience* » (Certeau, *LA*, 206) humaine prise dans toute la complexité plurielle et mouvante de ses expressions. La « révélation » divine est sans doute amenée à s'y dépouiller de ses tendances littéralistes et triomphalistes, soit de toute immédiateté magique et autoritaire ; mais c'est pour mieux s'y montrer dans le respect de sa patience pédagogique, à travers le processus d'une « économie » où histoire, langage et réflexion s'entrelacent, où la Loi, la Prophétie et la Sagesse composent finalement le Livre d'une alliance sans fin renouvelée qui ouvre ses bénéficiaires à la vigilance d'une reconnaissance toujours renaissante. C'est en suivant de l'intérieur les chemins historiques de la réalité sociale et culturelle que la raison est invitée à allier la sobriété prudente de la critique et l'ouverture respectueuse de l'écoute pour retrouver, autrement, les voies d'une interprétation ne séparant pas l'élan du souffle et l'articulation de la parole¹.

Relues de cette manière, les écritures bibliques se montrent porteuses d'une « résonance humaine² » singulière. Dieu, sans doute, n'y joue plus le rôle d'Autorité souveraine et infaillible, mais sa transcendence, aussi absente qu'elle se donne à éprouver silencieusement, relève toujours d'un Dire énigmatique ou d'une Voix secrète qui suscite les avancées signifiantes du Désir. Il n'est que l'écoute de cette « voix de silence tenu » (1 R 19, 12) qui puisse « *faire croire au texte* », qui rende « *possible de croire* » en un « *être-attendu* » (Certeau, *FM 2*, 21, 243 et 245) qui lui donne sens. Et les textes continuent ainsi à témoigner

1. Car « l'Esprit parle quand le prophète ouvre la bouche » (D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Labor & Fides, Genève, 4^e éd., 2011, p. 220). Dans ses « Chemins bibliques de la révélation trinitaire » (*Le récit, la lettre et le corps*, désormais *RLC*, Cerf, 1992, p. 155-187), Paul Beauchamp propose une belle interprétation de cette « économie » historique où la nouveauté de la Parole et le renouvellement de l'Esprit trouvent la source de leur jaillissement dans la novation toujours en acte d'une Origine qui tourne la création vers son accomplissement.

2. P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament 2*, désormais *UAT 2*, Seuil, 1990, p. 223.

d'une inspiration sans magie : inspirants et révélants autant qu'inspirés et révélés, ils se recueillent et se transmettent en faisant lire et écrire, parler et agir, ceux qui les forgent, les reçoivent et les prolongent, en ouvrant ainsi un espace où « *il doit y avoir de la parole*¹ » en partage pour raviver sans fin l'effervescence brûlante de l'esprit au foyer de la lettre. Aussi la succession des générations y atteste-t-elle l'excès d'un amour en incessant renouvellement qui ne « nous parle de Dieu » et de son origine éternelle qu'en se trouvant « inscrit dans l'anthropologie² » et sa temporalité fragile. La chair humaine, en effet, n'est véritablement telle que lorsqu'elle se découvre habitée par le souffle qui lui donne vie en prenant corps en elle et qui l'invite aux métamorphoses d'un voyage imprévisible. Et c'est encore le même souffle qui l'éveille au surgissement en elle de la parole, d'une parole dont la nouveauté même travaille le corps (social non moins qu'individuel) et s'incarne dans une lettre qui « maintient » et « relance » (Beauchamp, *UAT* 2, 70) ses appels ; car « la lettre aussi vient de Dieu » et « le Verbe n'aura pas le dernier mot sans s'être expliqué jusqu'au bout avec l'écriture, qui insiste à dire en sombre ce qu'il dit en clair » (Beauchamp, *RLC*, 39 et 79). Aussi inscription et mobilité, forme et force, incarnation et résurrection, vont-elles de pair dans une histoire que l'homme ne peut sans doute faire remonter à son Origine (divine) mystérieuse que parce qu'il s'éprouve lui-même sujet exposé au grand vent d'un ailleurs qui investit sa chair et la provoque aux partages de l'interlocution³. Ni exaltée et comme évanouie en pure mystique de l'ailleurs ni instal-

1. M. de Certeau, « La lecture absolue », *FM* 2, p. 202 ; là encore, j'étends cette indication au-delà du contexte historico-culturel analysé par l'auteur. Henri Bremond évoque de manière analogue ce « quelque chose en moi [qui] s'éveille, qui répond, lorsque d'autres voix me parlent d'expérience » (*Histoire Littéraire du sentiment religieux*, t. VI, p. III) intérieure traversée d'altérité(s).

2 P. Beauchamp, *Conférences*, éd. Facultés Jésuites de Paris, 2004, p. 101, qu'il vaut la peine de reproduire plus in extenso : « Le Fils est le nouveau, l'Esprit est le renouveau, le renouvelant. Ce mystère, qui nous parle de Dieu, est inscrit dans l'anthropologie. Ou bien le mystère de la Sainte-Trinité n'est pas seulement le secret de Dieu, mais aussi le secret de l'homme, ou bien il n'y a pas de mystère de la Sainte-Trinité. L'homme image de Dieu est image du Dieu Trinité. C'est depuis longtemps que la Trinité s'est révélée comme étant à contempler dans l'humain. »

3. Le mystère de Dieu « symbolise » ainsi avec le mystère de l'homme : l'expansion de l'Origine en Souffle et en Parole ne vient à l'idée que pour un existant se découvrant porteur d'un excès (spirituel) qui provoque la cohérence (partagée). Mais sans doute faut-il pour cela que « la braise [des textes] s'anime sous l'effet du souffle », car « l'ardeur de la flamme qui se met à vivre dépend de la longueur du souffle de celui qui interprète » (E. Levinas, *L'au-delà du verset*, Minuit, 1982, p. 135-136, qui renvoie au Rabbi Haïm de Volozine).

lée en simple résidence institutionnelle¹, l'inspiration véritablement religieuse vit de la tension, de l'articulation et comme de l'hospitalité réciproque entre « le souffle du respir » et « la langue de l'humanité, la langue du verbe² ».

Ces orientations ne sont nullement abolies, mais bien plutôt radicalisées avec la figure christique et le mystère pascal qui sont au cœur de la foi chrétienne. Tout part ici d'un individu singulier qui assume la particularité historique de sa situation et de sa tradition avec une liberté d'autant plus étonnante qu'elle se révèle toute de décentration ouverte aux appels de l'universel. Gestes et paroles témoignent à l'évidence d'une inspiration intérieure qui sait faire droit à toute l'effectivité de l'existence, mais en restant fidèle à la dimension constitutive d'un envoi et d'une écoute qui ne cessent de la traverser et de la tourner vers l'Unique Nécessaire. Et la logique du combat spirituel conduit la vie ainsi accueillie et partagée à se laisser porter jusqu'à un don sans retour où elle ne s'accomplit qu'en se libérant de tout attachement à soi : la Croix est ce lieu où la mort même ne peut empêcher la parole d'aller jusqu'au bout d'un Dire sans retour qui exhale le Souffle et le remet finalement au silence de l'Origine. S'il est donc possible de voir en elle « la clé des Écritures » (Beauchamp, *UAT* 2, 12), c'est parce qu'elle assume et retient tout ce qui la précède, mais en menant à son terme une kénose (des figures) qui n'est pas un échec, mais la porte d'entrée dans l'invisible d'une gloire dépouillée de ses caricatures imaginaires³. C'est sur ce hors-texte qui le déborde, là où « une voix le traverse » (Certeau, *FM* 2, 106) que le Livre peut alors se sceller et se donner en même temps non seulement à lire,

1. Sensible notamment à l'entropie qui porte l'institution religieuse à « localiser Dieu dans ses rites obsessionnels avec ses villes saintes : Jérusalem, Rome ou La Mecque », Edmond Ortigues n'adhère pas pour autant au pur « recueillement sans institution » de l'athéisme mystique. La vérité du religieux se situe pour lui au croisement d'une double tendance : « la tendance mystique, pour laquelle Dieu est l'éternel ailleurs, et la tendance institutionnelle, pour laquelle Dieu réside dans "son" peuple » (« Xénophilie », in *Sur la philosophie et la religion, Les entretiens de Coutances*, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 180).

2. F. Rosenzweig, « L'Écriture et le verbe », in *L'écriture, le verbe et autres essais*, PUF, 1998, p. 90 et 93.

3. Le « *logos* de la croix » s'adresse donc à une intelligence (de la foi) qui ne passe par les représentations qu'en les laissant « aller au gouffre ». Il n'est peut-être que le christianisme, en ce sens, qui ait « conduit les hommes à supporter un monde dans lequel l'imaginaire ne soit plus uniquement canonisé. Mais l'imaginaire a toujours son rôle utile... » (Ortigues, « Athéisme », in *Sur la religion et la philosophie*, p. 19).

mais à interpréter et à continuer autrement. Car l'Esprit libéré et universellement répandu par ce passage ne peut pas ne pas convoquer d'autres lecteurs appelés à recueillir et à communiquer le sens toujours nouveau d'une Écriture qui « grandit » ou « progresse¹ » avec l'inventivité inspirée qu'elle suscite et autorise.

Impossible, donc, de croire en avoir jamais fini avec le sens de textes qui ne se ferment pas sur eux-mêmes, mais dont la polyphonie inachevée résonne en tous ceux qui l'écoutent et les renvoie à la nouveauté historique du monde dont ils sont en charge. Lecture et écriture ne se réduisent pas à des opérations objectives, elles traduisent, supportent et rendent possible « l'aventure éthique, existentielle, spirituelle, d'une quête humaine² » intégrale, sans fin ni mesure de surplomb. C'est le sens même du Livre que de faire événement en jetant au dehors de l'existence les corps qui en nourrissent leur cœur et leurs paroles. Et cette extase appelle d'elle-même son inscription dans un itinéraire d'expérience ne pouvant se tracer qu'en s'inventant dans « l'au-delà de l'événement, c'est-à-dire l'histoire, faite et à faire » (Certeau, *LA*, 332-333). On comprend d'ailleurs qu'une telle ouverture, toujours en quête d'universalisation encore en cours, passe par une saine relativisation des traditions qui la portent : c'est en avouant et en exposant les limites de leurs appartenances de fait que les sujets humains peuvent contribuer, chacun à sa manière et tous en concertation, aux avancées imprévisibles d'un sens qui déborde et juge en droit toutes les figures particulières à travers lesquelles il passe sans s'y enfermer.

Une intrigue dialectique indéfiniment relancée

Partant de la double culture, hellénique et sémitique, dont hérite historiquement une Europe invitée à s'intégrer au plus juste à une modernité en voie de mondialisation, nous avons pu y discerner une tendance analogue à certaine décantation critique. Le « rendre compte » de la raison classique s'infléchit en questionner, écouter et répondre, pour éviter de sombrer dans la fétichisation rationaliste d'une cohérence absolutisée ; cependant que la soumission aux

1. À la suite de Pier Cesare Bori (*L'Interpretazione infinita*), Paul Ricœur aime rappeler ce mot de Grégoire le Grand (*Penser la Bible*, Seuil, 1998, p. 425, n. 14).

2. J.-P. Jossua, *La passion de l'infini*, Cerf, 2011, p. 10.

croyances traditionnelles fait place au « lâcher prise » de la confiance loyalement risquée, ce qui exclut toute démission fidéiste, soit toute sacralisation induite tant du croire que de son Dire en éclats¹. Une césure analogue s'inscrit dans le tissu commun de l'histoire et du langage, ajoutant respectivement, dans un écart excluant toute synthèse ultime, les Dits de la raison et le Dire de l'altérité ou le souffle de l'esprit et le travail de la parole. Mais, on l'aura noté, cette analogie ne va pas sans un chiasme significatif : d'un côté, il s'agit d'apprendre à ouvrir le discours logique (du penser réfléchi) aux profondeurs et à la transcendance de la voix secrète où s'enracine l'appel de l'existence ; de l'autre, c'est « l'ouverture à l'immense » (du croire mystique) qu'il importe de laisser s'insérer dans les limites et le travail de la condition langagière où son inspiration prend la forme d'une énergie qui visite et relance les intrigues de la finitude². La loi du « pas l'un sans l'autre » (Certeau, *FM 2*, 124 et 331) peut bien jouer dans les deux cas, elle semble ne pouvoir fonctionner que selon une dissymétrie spécifique et interne à chaque tradition : du fini à l'infini, le passage se ferait toujours sous le contrôle de l'existence raisonnable, alors que l'inscription du souffle dans la parole renverrait inévitablement à la préséance d'une Altérité souveraine.

Cette double décantation, cependant, s'accompagne à chaque fois d'une hospitalité nouvelle aux questions dérangeantes de l'étranger et elle ne peut manquer de provoquer une rencontre à l'intérieur de l'espace en mouvement d'une histoire en cours de mondialisation. Car l'autonomie argumentative du philosophique ne peut guère ignorer l'inventivité narrative et poétique du religieux, laquelle, de son côté, doit bien accepter de s'exposer au jugement critique de libertés parvenues à leur maturité responsable³. Le discours tendu d'*Animus* et le chant léger d'*Anima* se relaient en se

1. M. de Certeau montre bien cela dans la manière dont s'articulent chez Jean de la Croix « le poème et sa prose » : « pas plus que l'extase ou la Bible, il ne sacralise le poème » (*FM 2*, p. 130).

2. Selon la « dialectique » paradoxale de Jean de la Croix, où « l'ouverture à l'immense est privée d'assurance, tandis que la limite peut être objet d'affirmation » (M. de Certeau, « Le poème et sa prose, *FM 2*, p. 144) : « c'est le moins que Dieu aime le plus » (« Le dire en éclats », *ibid.*, p. 156).

3. Nancy évoque un renvoi réciproque entre monstration sensible et saisie conceptuelle de l'existence : le littéraire serait l'ostension dramatique « de ce dont la pensée fournit l'intellection » (« L'intrigue littéraire de Levinas », préface au volume 3 des *Œuvres* de Levinas, Imec-Grasset 2013, p. 21).

renvoyant l'un à l'autre ; et c'est sans doute au cœur de chaque individu qu'un dialogue d'expérience peut tendre à s'instaurer entre le sujet conscient *de* son autonomie responsable et le sujet ouvert à la visitation toujours surprenante de paroles dont il n'est pas l'origine. Les deux s'opposant moins qu'ils ne se provoquent et s'interpellent réciproquement dans la singularité d'une histoire existentielle : le sujet « raisonnable » ne peut manquer de se mettre à l'écoute de ce qui peut lui donner à penser au-delà de lui-même, cependant que le sujet « croyant » se découvre poussé à parler non pour s'imposer mais pour s'exposer à une homologation ou à une vérification aussi étrangère que possible à toute violence dogmatique¹. Aussi revient-il inévitablement à chacun de procéder – en son lieu et suivant le style qui lui est propre, dans le respect des places, des manières et des compétences spécifiques, au sein d'un monde qui récusé à juste titre toute prétention à posséder et plus encore à imposer une vérité universelle – à cet ajustement toujours à reprendre d'une parole vouée aux provocations de l'altérité et d'un souffle acceptant d'inscrire son inspiration dans la chair commune de l'histoire et de ses débats². Il n'est que cet accord, toujours à inventer, pour permettre aux corps vivants et sentants, désirants et parlants, qui composent l'humanité, de trouver leur juste place au sein d'un monde en mouvement et en métamorphoses.

Pour avancer en ce sens, on s'appuiera notamment ici sur deux hommes de culture et d'expérience, le philosophe Georges Morel et l'exégète Paul Beauchamp. En prenant acte, bien sûr, à travers une présentation synthétique de leurs œuvres respectives (ch. 1 et 2), de l'écart qui sépare, à l'intérieur d'un même souci de probité responsable, la parole risquée de l'un et l'écoute attentive de l'autre ; et en suivant déjà une « méthode d'immanence » qui laisse résolument la préséance de l'altérité se greffer sur la

1. À la suite de Dominique Dubarle, Olivier Riaudel évoque cet effort de vérification *interne* en se référant à la tradition mystique d'un discernement spirituel entendu comme « voie d'authentification *d'une* expérience comme rencontre de Dieu » (« Est-ce la tâche de la "droite raison" que de " démontrer les fondements de la foi" ? », in *RSR*, octobre-décembre 2014, p. 581).

2. Certeau évoque deux hétérogènes – inspiration et articulation – qui « se cherchent, s'appellent, s'entrelacent, s'altèrent mutuellement » (« Le poème et sa prose », *FM 2*, p. 123). J'ai tenté de retracer les grandes lignes et le sens actuel de cette mise-en-dialogue historique et existentielle entre raison philosophique et foi religieuse dans le premier chapitre – « Un désir d'expérience » – de *À-Dieu – de la philosophie à la théologie ?*, Cerf, 2013, p. 15-82.

précédence de la liberté. Pour éviter, cependant, de revenir ainsi à un extrinsécisme qui installerait le philosophique en position de maîtrise implicite, on tente alors d'inquiéter – et de tester – la critique réflexive et l'autonomie (prétendue) de la conscience qui « se fait juge du divin et choisit son Dieu ou ses dieux en conséquence¹ » en la mettant à l'épreuve d'une herméneutique historique qui vise à laisser résonner en leur pertinence anthropologique toujours actuelle les chants d'un peuple en marche et le témoignage prophétique d'un individu singulier (ch. 3 et 4). Loin de laisser la pensée à distance spectatrice, sur les rivages nostalgiques d'une simple théorie, admirative ou critique, étrangère à ce qu'elle examine², la probité de cette écoute provoque le philosophe à sortir de sa suffisance, à se laisser toucher et altérer par le récit de voyages incitant l'existence à se laisser entraîner vers le cœur mystérieux du réel³ : pour qui s'engage à la suite de ces hommes d'expérience que furent par excellence les « spirituels » ou les « mystiques⁴ », il n'est ni possible ni souhaitable

1. J. Nabert, *Le Désir de Dieu*, Aubier 1966, 2^e éd., Cerf 1996, p. 264 ; ce choix de la conscience n'étant cependant lui-même qu'une réponse seconde à la contingence première d'un appel à l'existence.

2. Deux historiens éminents de la spiritualité s'estiment ainsi, au seuil même de leurs œuvres majeures (*Histoire littéraire du sentiment religieux* pour l'un, *La Fable mystique* pour l'autre), en position d'extériorité ou d'exil par rapport à ce dont ils traitent : Henri Bremond se dit « semblable à un calligraphe, copiant avec amour des chefs-d'œuvre qu'il n'entend point », cependant que Michel de Certeau revendique pour son écriture historiographique (des discours mystiques) une « incompétence » ayant « pour statut de *ne pas en être* ». Jean-Pierre Jossua, qui les cite tous deux, n'en continue pas moins à penser que leur référence commune à des témoins « d'une expérience positive » atteste à sa manière « une étonnante foi en eux... et même une étonnante foi en Dieu, simplement s'il faut croire qu'Il demeure encore là où il n'est attesté que silencieux et absent » (*La passion de l'infini*, p. 105, n. 3).

3. Cette « conversion » qui invite la parole à se ressourcer dans la « *joie d'origine* » (M. de Certeau, « L'opéra du dire : glossolalies », *FM 2*, p. 357) d'où elle ne cesse renaître ne peut relever que d'une démarche d'expérience ; le risque est toujours menaçant de la soumettre aux ruses d'une « *habileté manœuvrière* et manipulatrice » (« L'étrange secret : Pascal », *FM 2*, p. 327) mettant en œuvre tous les procédés d'une rhétorique persuasive pour imposer une *identification* entre penser et croire.

4. Historiquement, la mystique a été considérée comme la « science » ou la « métaphysique » des « saints », ces hommes de parole que Surin nomme magnifiquement des « conquérants qui nous invitent à prendre part à leurs conquêtes » (lettre du 01/11/1661, in *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par M. de Certeau, DDB, « Bibliothèque européenne », 1966, p. 1256). Pour Certeau, ces saints « sont aussi des explorateurs, et ils parlent aux théologiens comme les voyageurs aux géographes..., ce qu'ils ont vu et racontent ouvre aux ambitieux de nouvelles possibilités » (*FM 2*, p. 175) d'existence et de sens.

de « dissocier compréhension et participation¹ », même s'il est bien clair qu'il faut toujours inventer des mots nouveaux pour exprimer au plus juste ou au moins mal les avancées et métamorphoses créatrices d'une expérience jamais figée. Aussi se risque-t-on alors à reprendre, aux frontières du dicible mais sans abandonner les ressources d'une raison se laissant porter vers ce qui l'excède, l'évocation d'une transcendance énigmatique dont les traces, inscrites dans notre histoire, appellent le déchiffrement d'une vigilance spirituelle sans fin renouvelée (ch. 5 et 6). Ce qui conduit finalement à un exercice de discernement raisonnable, soucieux de montrer que les perplexités interrogatives de notre monde peuvent encore gagner à se laisser éclairer par des fulgurances poétiques, éthiques ou religieuses, dont le souffle suscite et porte la venue, en nous et entre nous, de la parole vive (ch. 7 et annexe). Il s'agit bien toujours de liberté philosophiquement responsable, mais se reconnaissant pro-voquée par la créativité inspirée d'une positivité historico-culturelle qu'il lui revient de recueillir, d'examiner et de relancer pour garder aux voyages aventureux de l'existence la respiration spirituelle sans laquelle ils risquent d'aboutir à l'impasse.

1. G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Aubier-Montaigne, t. 1, 1960, p. 14, qui critique sur ce point à la position plus intellectualiste de Jean Baruzi.