

Lumière & vie

Habiter

**Yves Cattin
Bernard Devert
François Genuyt
Philippe Lefebvre
Pedro Meca**

244

Octobre-Décembre 1999

Octobre-Décembre 1999 - tome XLVIII-4

COMITÉ DE RÉDACTION

Yves CATTIN
Isabelle CHAREIRE
François CHIRPAZ
Christian DUQUOC
Yves KRUMENACKER
Jean-Pierre MANIGNE
Pascal MARIN
Claude MARTIN
Michèle MARTIN-GRÜNENWALD
Bernard MICHOLLET
Gabriele NOLTE
Hugues PUEL
Jean-Claude SAGNE
Donna SINGLES

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, *Lumière & Vie*, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1999

241

La filiation : un devenir inachevé

242

Paul et Israël : la déchirure assumée

243

Le désir de mémoire

244

Habiter

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82

e-mail : lumvie@wanadoo.fr

site web : <http://assoc.wanadoo.fr/lumvie/>

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaire de rédaction :

Isabelle Chareire

Administrateur : Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du
centre national du livre

Lumière & Vie

n° 244

Lumière & Vie

Habiter

Christian Duquoc 3 Le désert et la maison.

Pedro Meca 7 Sans toit, pas de soi.

L'auteur raconte son expérience avec les S.D.F. et propose quelques réflexions sur l'habitat et la structuration de la personnalité de ceux qui ne bénéficient pas d'un logement.

Bernard Devert 11 L'habitat comme parcours d'un vivre ensemble

L'auteur présente la philosophie de l'association "Habitat et Humanisme", il décrit son action en faveur de la mixité sociale des logements et des quartiers.

Yves Cattin 17 Savoir habiter, savoir vivre.

Autour du thème du corps, architecte du monde, l'auteur construit une philosophie de l'habiter qui exige une manière de vivre et de construire à laquelle notre urbanisme hâtif ne rend pas justice.

Philippe Lefebvre 45 L'hôtel du Seigneur

La Bible rapporte de multiples épisodes d'accueil d'étrangers ou d'amis. Le récit de la venue auprès d'Abraham à Mambré de trois visiteurs donne le ton à ces histoires multiples et contradictoires. Le Nouveau Testament reprend en un espace inédit la logique qui se déploie dans ces récits d'accueil ou de rejet.

François Genuyt 55 Quand Dieu habite l'âme des justes

D'une manière originale l'auteur reprend un thème classique : Dieu établit sa demeure en ceux qui l'aiment. S'ouvre ainsi une nouvelle possibilité de sens de l'habitat humain et s'annonce son orientation mystique.

François Chirpaz 69 Chronique 1 - Une voix irréprouvable :
à propos de Samuel Beckett

Pascal Marin 77 Chronique 2 - Jean-Dominique Bauby :
le témoignage de l'homme qui a eu
deux vies

85 Comptes rendus

91 Table des matières du tome XLVIII

Le désert et la maison

Habiter : ce terme éveille en moi un souvenir, une rencontre avec un nomade au désert de Moab. Sortant de sa tente et nous saluant très courtoisement, il nous interroge sur notre lieu d'habitation, sur notre type de maison. Puis il esquisse un geste d'une grande beauté, il dessine l'horizon du désert : "Tout cela est ma maison" dit-il avec fierté. Ce nomade habitait le désert, il logeait dans une tente, celle-ci prenait sens de l'immense espace qui l'entourait. Dans ce vide, il était chez lui, goûtant la poésie que suscitait le désert déployant son habitat. Si sa tente avait été cernée dans le site restreint d'un terrain vague d'une banlieue, il aurait été logé certes, mais aurait été privé du sentiment d'habiter. L'expérience dramatique des nomades sédentarisés de force le prouve.

Habiter : ce mot a un pouvoir d'évocation dont se trouvent dépourvus les termes d'habitat et de logement. Habiter est un acte. Le logement est un réceptacle, objectif, matériel. Il entre presque naturellement dans l'ordre du quantifiable : les pouvoirs publics se félicitent de mettre en chantier 300 000 logements sociaux. Ils oublient volontairement ou non ce que disent beaucoup de maires de banlieue : des milliers d'appartements sont vides, nul ne voulant y loger à cause de l'environnement dégradé et agressif. Habiter n'est pas seulement acheter ou louer un appartement. De multiples facteurs concourent à l'humanité de l'acte d'habiter, la qualité matérielle du logement ne suffit pas à le rendre humain.

Habiter est un acte poétique : la maison n'est pas seulement un abri comme le serait un terrier, elle est un lieu où se relaxent les corps, où se stabilisent les convivialités, où s'éprouve la nature comme menace et comme bénéfique, où s'inscrivent les généalogies, où s'enracinent les familles. Si avoir sa maison suscite tant de désir, ce n'est pas le seul confort matériel qui l'explique, c'est parce qu'elle crée un lieu spécifique de valeurs affectives et poétiques.

Habiter est un acte suscitant des exigences : tout environnement n'est pas poétiquement habitable. Le village, la ville qui rassemblent les maisons, les rendent habitables s'ils n'obligent à les transformer en bunker en raison de la violence émergente. Le village ou la ville multiplient les capacités de l'"habiter", mais ils peuvent aussi les réduire ou même les détruire.

Habiter revêt une grande importance dans la Bible. David a honte de loger dans une maison luxueuse alors que son Dieu campe à l'air libre, l'Arche étant reléguée dans une cour de ferme. Dieu par son prophète, se moque du souci honorable du roi : il habite tout l'espace, il n'a point l'utilité d'un logis restreint. Pour exercer la convivialité et l'hospitalité, il n'a nul besoin d'être consigné en un lieu. Il s'invite chez qui il veut, son habitat est là où l'on se réjouit de le recevoir. Inversion des situations : l'hôte qui s'invite rend la maison habitée. Dieu, en Jésus, fixe sa tente parmi nous, comme un nomade. Il va et il vient comme l'Esprit puisqu'il n'a point de pierre où reposer sa tête. Dieu ne pousse pas l'homme à cette mobilité extrême, il l'incite cependant à ne pas s'attacher à la fixité de la demeure. La maison suppose un seuil : l'espace qu'ouvre son franchissement relève de l'attitude mystique. Etrange déploiement d'un acte qui, du plus matériel, s'étend au plus spirituel. Les articles de ce cahier essaie de rendre compte de cette extension.

Bruno Meca nous mène dans un monde de détresse, celui des sans domicile fixe. Sa présentation émouvante et lucide offre une matière de première main pour une politique de l'habitat. Bernard Devert s'attaque plus précisément à ce problème en présentant les finalités de l'association "Habitat et humanisme". Yves Cattin organise son article autour du fondement anthropologique de l'habiter. Ce détour le conduit à des remarques suggestives sur l'habitat actuel. Philippe Lefebvre propose des remarques pertinentes sur les récits d'hospitalité

que nous rapporte l'Ancien Testament. François Genuyt analyse le thème johannique de l'habitation de Dieu chez les humains.

Malgré les bons articles ici présentés, il existe un écart important entre la programmation faite par le comité de rédaction et sa réalisation. Des défaillances imprévisibles en sont la cause. Elles expliquent la longueur de la partie réservée aux chroniques et aux positions. Nous remercions les lecteurs pour leur compréhension.

Christian Duquoc
Directeur

Lumière Vie

2000

N° 245	Janvier-Mars	Trinité et divin cosmique
N° 246	Avril-Juin	La vertu
N° 247	Juillet-Septembre	Quelle est l'autorité de l'épiscopat ?
N° 248	Octobre-Décembre	La foi, les écritures et l'histoire

*Bonne lecture,
avec tous les vœux de l'équipe de rédaction !*

Bulletin d'abonnement page 115

Sans toit, pas de soi

Pedro Meca est dominicain. Il est travailleur social dans l'association "Compagnons de la nuit" créée par l'abbé Pierre en 1975. Cette association a organisé au 15 rue Gay Lussac dans le cinquième arrondissement de Paris un accueil pour les sans domicile fixe. Baptisé La Moquette, ce lieu est ouvert les mercredi, jeudi et vendredi en soirée et en début de nuit et le mardi en journée. Il est animé par une équipe de travailleurs sociaux présente dans les lieux de vie sociale nocturne : la rue, les quais, les bars, le métro pour, comme l'écrit sa brochure de présentation "proposer une alternative aux ghettos sociaux qui isolent et enferment les individus dans leurs manques". La Moquette est un lieu de rencontre et d'écoute qui privilégie les relations interpersonnelles et apprend à chacun, qu'il soit ADF, c'est-à-dire avec domicile fixe, ou SDF (sans domicile fixe), à changer son regard sur l'autre.

La revue *Lumière & Vie* a recueilli de la bouche de Pedro Meca quelques réflexions tirées de son expérience longue et quotidienne de vie avec les SDF.

Le sans domicile fixe (SDF) habite des lieux qui, pour les ADF (avec domicile fixe), sont des lieux communs. La rue, habitat du SDF, n'est pas faite pour habiter. Le SDF détourne le sens de la rue : ce lieu de passage et de liaison est pour lui un lieu de vie. Mais de quelle vie ?

Quand on habite la rue, c'est toujours telle rue et pour un temps limité. Donc le SDF, ou le clochard, comme on disait naguère, ne peut s'enraciner ni dans le temps, ni dans l'espace. La rue est un habitat si précaire qu'on ne peut vraiment l'habiter.

Quand on vit dans la rue, on ne dispose pas de ce qui permet de construire sa personnalité : pas de travail, pas d'intimité et en fin de compte pas de liberté : on ne peut pas accueillir et on vit sans cesse sous le regard d'autrui.

Le SDF ne peut se révolter contre sa situation. Il ne peut pas descendre dans la rue. Il y est déjà. Lors des grèves de décembre 1995, un clochard me confie : "Tout le monde est dans la rue ; maintenant je me sens mal ; on est plus chez soi".

Un habitat à soi permet d'échapper au regard des autres. On peut s'y déshabiller et prendre des attitudes corporelles libres. On peut s'y structurer et devenir soi. Dans la rue, on n'habite pas : on vit dans un espace de souffrance où il est impossible d'échapper au regard du passant. On peut y dormir, mais on ne dort pas vraiment. Ce clochard que je connais est affalé sur un banc au milieu de la nuit, immobile et respirant régulièrement. Alors que je m'approche de lui et le touche, il proteste violemment : "Je ne dormais pas et voilà que tu me réveilles".

C'est avec amertume que le SDF voit les ADF rentrer chez eux. Autrefois lui-même habitait. Il avait du boulot, une famille, des relations amicales. Maintenant il n'a plus de chez soi. Douleur du passé, douleur du présent et impossibilité d'envisager l'avenir.

L'habitat, ce n'est pas seulement un coin pour piauler. Il ne suffit pas de trouver une piaule à un SDF pour le transformer en ADF. En théorie, lui procurer un studio, c'est lui permettre de retrouver du travail, des ressources, des amis. En fait, le plus souvent, ça se passe mal. Toute la vie du clochard s'est structurée autour de la rue et il n'arrive plus à habiter. Sa piaule n'est qu'un habitat précaire après sa journée d'errance. Et cela se ressent dans sa façon de l'occuper : absence de décorations, de meubles, d'objets personnels. Il y transfère simplement les objets qui l'accompagnent dans la rue : les objets ramassés dans ses errances, des bouteilles vides ou pleines.

J'avais trouvé un studio à un SDF. Il veut m'inviter chez lui. Je refuse : "je ne viendrai chez toi que s'il y a des bouteilles entamées. Quelques jours plus tard. Il revient et m'invite à nouveau. Je ne

viendrai que s'il y deux posters sur le mur. Habiter, ce n'est pas seulement avoir un toit, c'est aussi avoir un chez soi.

Il n'est pas facile d'habiter. Le clochard transporte dans son studio le vacarme, les cris et les chants de la rue. Les voisins en sont irrités et cela suscite leurs protestations. En fin de compte, s'en suit l'expulsion de l'intrus. Que la rue devienne l'habitat est insupportable pour le voisinage.

On ne peut pas se porter garant d'un SDF, comme l'a découvert l'Association "Solidarité nouvelle pour le logement". Pour habiter un appartement en ville, il faut pouvoir vivre "bourgeoisement", comme le précise le contrat de location. Or pour le SDF, c'est un contrat impossible. Ayant été longtemps à la rue, il transporte ses habitudes de vie avec lui. Il ne sait pas accueillir sans que cet accueil ne se transforme en nuisance pour le voisinage. "T'as pas une piaule, me demande un SDF"; Et je lui réponds, "même si j'en avais une, je ne te la donnerai pas".

"Si tu montres ta clé, tout le monde voudra dormir chez toi", se dit-on entre clochards. "Pedro, tu viendras chez moi", me dit l'un d'eux, "tu vois, j'ai les clés". La clé, c'est tout un symbole. Le délit de vagabondage n'a été aboli par le code pénal, que récemment. De nombreux clochards avaient pris l'habitude de se promener toujours avec une grande clé pour la montrer à la police, afin d'éviter de se faire arrêter et envoyer en prison.

Mais l'abolition du délit de vagabondage n'a pas que des avantages. Jadis quand ça allait mal, les clochards pouvaient toujours se faire arrêter et emmener en prison. Pendant quelque temps, ils étaient au chaud et à l'abri. Ce n'est plus le cas.

Quand on n'a pas de toit, on n'a pas de soi. Le SDF est absent de son corps. Il n'habite pas son corps. Il est en état d'excarnation. Tel SDF vit si longtemps avec sa blessure qu'elle ne lui fait plus mal. Un soir à la Moquette est arrivé un clochard épuisé. Il a trempé ses pieds dans l'eau chaude : on a enlevé à la fois les chaussures, les chaussettes et la peau : un de ses doigts de pied est parti avec !

Le corps, c'est le dernier habitat, la dernière propriété, mais dans la rue, on ne peut pas prendre soin de son corps. Par contrainte professionnelle en quelque sorte. Mendier en effet, c'est le boulot. Mais pour mendier efficacement, il faut avoir, comme on dit, la gueule

de l'emploi. En effet le regard des autres renvoie à un corps dégradé et conditionne l'efficacité de la mendicité. J'accueille avec chaleur un SDF qui est souvent venu à la Moquette. Il mendie ; "Sors toi de là, me dit-il brutalement, je suis en train de travailler".

Une jeune fille SDF a pu vivre un mois à l'hôtel. Elle est devenue propre et elle est habillée correctement. "Tu es belle", lui dis-je. Quelque temps plus tard, je la retrouve dans la rue, sale et déguenillée. Je constate le changement. "C'est ma seule protection contre les agressions sexuelles", me fait-elle remarquer. Le SDF ne peut donc exister que par rapport à son manque, fondamentalement à son manque d'habitat.

L'habitat est le lieu où l'on peut être soi, où l'on peut rebâtir un lien social et se construire en vivant des conflits. C'est le lieu où peut se prendre le recul nécessaire pour comprendre sa différence avec les autres, où l'on peut discuter des différences sans éliminer les autres. Or cela est impossible dans la rue. Pas d'habitat, pas de construction possible de sa personnalité. Sans toit, pas de soi.

Pedro MECA

(recueilli par Hugues Puel en mars 1999)

L'habitat, comme parcours d'un "vivre ensemble"

Des machines à loger d'un côté, un habitat de l'autre, que de différences qui crient la détresse des uns et l'enfermement des autres.

Dans ce contexte de séparation qui exprime notamment la violence des logiques de puissance économique dont l'urbanisme n'est que la traduction, Habitat et Humanisme n'essaie pas de promouvoir un habitat social mais tente de susciter une politique sociale de l'habitat où la ville serait perçue comme le parcours d'un "vivre ensemble".

Trop de logements, consciemment ou non, marquent une volonté d'éloigner des lieux d'échanges, des personnes qui se trouvent interdites de ville pour cause d'étrangeté. Là, nous sommes dans une situation qui va conduire à un habitat déstructurant puisque focalisant les situations de détresse et d'exclusion.

Aussi, le risque pris par Habitat et Humanisme est de travailler à une économie de la solidarité pour que l'acte de construction ne soit pas seulement un acte économique mais qu'il puisse être entendu comme un acte social et culturel.

La ville est le lieu d'un appel à vivre où tout est suggéré, proposé, mais inaccessible pour le plus grand nombre, si bien qu'elle est à la fois espoir et cause de bien des désillusions. À l'origine, faisant mémoire du livre fondateur de notre civilisation, la ville n'est-elle pas vécue

comme un possible nouveau jardin, ou encore comme quête d'un espace perdu à retrouver ?

La ville porte les stigmates de la peur : celle de l'autre, miroir d'une crainte de soi-même. Or les processus d'urbanisation ont essayé de rassurer et, dans un inconscient collectif, les politiques successives, fussent-elles de sensibilités différentes, ont finalement travaillé à l'image de villes portant les traces de l'enfermement. On a tenté de réguler les tensions au prix du refus de la différence, mais soudain surgit une angoisse : le sens est absent. La ville est sous le choc d'une perte de l'humain pour autant qu'elle l'eut connu.

Cependant, la conscience de ce choc est l'expression d'une capacité à changer et, ici et là, on voit se profiler, jusque dans les discours politiques, l'idée d'une nécessaire mixité sociale et/ou culturelle.

Ce concept de mixité, chance d'un habitat structurant, procède d'une recherche visant à minorer la montée de la violence, déjà bien installée dans les quartiers en situation de ghettoïsation. La mixité souligne cette attention à trouver une cohérence entre les liens et les lieux. Or, si notre culture admet sans trop de difficultés cette reconnaissance entre les hommes, demeure un formidable écart entre ce qui voudrait être reconnu et ce qui est effectivement connu.

L'idée de mixité ne saurait être identifiée à la politique des quotas, car pour reprendre l'expression du sociologue : "le changement ne se décrète pas", mais nous pourrions ajouter qu'il ne se décide pas non plus au moyen d'une seule arithmétique. Parler de mixité, c'est donner une chance à celui qui est autre, en sachant que, pour un grand nombre, la ville leur demeure étrangère, hors d'atteinte. Mais cette étrangeté n'est-elle pas partagée par ceux-là mêmes qui habitent la ville tout en la considérant comme un mal nécessaire : comment expliquer autrement les grandes migrations chaque fois que l'espace/temps l'autorise ?

Quelle ville demain ? Ce n'est pas la ville qui a un avenir, c'est l'homme. Pour reprendre le mot de Saint Exupéry : "l'avenir n'est pas fait pour être prévu, mais pour que nous le rendions possible." Le possible de la ville est lié précisément à des nouveaux possibles que notre humanité ferait émerger. Des signes encourageants se font jour : on parle moins de logement que d'habitat, ce qui souligne ce désir d'habiter autrement l'espace.

La ville est meurtrière de l'humain. Cette prise de conscience s'esquisse à partir de la lutte contre l'exclusion. Mais d'aucuns s'interrogent sur les passerelles à jeter entre la ville et les quartiers difficiles qui ne peuvent plus, en l'état, trouver un équilibre social.

Qu'est-ce qui fait une ville ? Quel est son fonctionnement ?

Il faut souligner une dimension impersonnelle qui pourrait être caractérisée par le "ça" fonctionne et au niveau du politique, il faut avoir l'humilité de constater que la décision est moins liée à un agir qu'à un réagir.

Le politique est peut-être plus marqué encore que les autres pouvoirs par l'événement et il ne bénéficie pas toujours du temps lui permettant de prendre une distance, de vivre un écart au regard des contre-pouvoirs : le politique est moins déterminant que surdéterminé.

Construire un habitat structurant ne procède pas simplement du faire, mais d'une vision de la ville. Et à cet égard, la crise de la ville est crise de l'exercice de la citoyenneté. La grande illusion qui a conduit aux désenchantements démobilisateurs est la tentation de la ville idéale qu'on voulait pour les autres, lesquels ne s'y sont pas retrouvés (les villes nouvelles).

Ville, dis-moi comment tu te construis ? À qui fais-tu place ? Quelles sont tes attentions aux blessures des hommes ?

La ville se construit, mais pas seulement à partir de l'aménagement de l'espace qui d'emblée se situe au carrefour de trois pouvoirs, le politique, l'économique et le culturel, et c'est dire dès lors combien sa maîtrise est difficile ou pour le moins délicate.

Quel est l'apport d'Habitat et Humanisme à la construction de la ville dans cette approche de l'habitat structurant ?

Cet apport s'inscrit dans une démarche, certes limitée mais qui se voudrait créatrice d'une symbolique de nature à interroger la question du sens.

La gravité de la situation n'appelle pas simplement une indignation, mais invite à une véritable résistance pour participer à un mouvement conduisant à créer des liens, de nature à inclure ceux-là mêmes qui, au regard des logiques économiques dominantes, sont massivement rejetés.

À partir d'une mobilisation des personnes, Habitat et Humanisme recherche, non pas une troisième voie, mais essaie de créer une économie, marquée par le souci du partage à ces hommes en situation de marginalisation ou d'exclusion.

Il ne s'agit pas de dénoncer ou de condamner mais de créer, même si c'est encore en termes de balbutiements, une nouvelle logique économique à partir de laquelle l'économisme céderait de sa prétention à tout décider ou orienter.

Le champ de l'habitat est donc, pour nous, le lieu de l'essai de cette approche où nous refusons un urbanisme qui marque ses habitants, jusqu'à les enfermer dans une situation d'homogénéité.

Ce refus, comme expression d'une résistance à ce qui est destructeur de l'humain, éveille une "économie de solidarité". Dans cette perspective, l'entreprise est entendue comme moyen de participer à la construction d'une ville arrêtant l'exil des plus démunis, tout en suscitant un exode pour ce que ce "vivre ensemble" avec l'autre, dans sa différence, soit non seulement accepté mais perçu comme chance de s'aventurer dans le meilleur de soi-même.

Ainsi une page du Livre de la mémoire des hommes peut-être ouverte, la Babylone n'est pas fatale, il y a aussi Jérusalem, la ville du Temple, c'est-à-dire de l'émergence de la parole à partir de laquelle l'espace de liberté surgit.

Nous voici provoqués par ce grand chantier d'un vivre ensemble. Poser cette exigence à caractère éthique et spirituel appelle une interrogation sur la politique du territoire : celle-ci ne parvient pas à déconcentrer ou à décentraliser les activités de sorte qu'on assiste, impuissants, à leur concentration conduisant à une inévitable spéculation ; il en résulte l'élimination d'un parc ancien souvent occupé par des personnes âgées ou de condition modeste. Certes, la collectivité exerce son droit de préemption afin de casser les spéculations outrancières, mais cette pratique retarde plus qu'elle n'enraye le déplacement des populations les plus démunies.

Ce déplacement doit interroger. Il y a ici une situation d'iniquité qui doit être refusée. Un quartier homogène est un quartier injuste ; la ville doit être traversée par la différence et non se développer à partir de strates monolithiques.

L'HABITAT, COMME PARCOURS D'UN "VIVRE ENSEMBLE"

L'accueil de la différence est un long chemin d'apprentissage de nos blessures mais qui sont autant de possibilités de s'ouvrir à sa fragilité comme accès à ce qui est le plus essentiel de l'être. L'habitat, marqué par cette différence, devient alors vecteur de cette inattendue et inouïe ouverture.

Comment ne pas alors travailler à cette humanisation de l'habitat ?

Bernard DEVERT
Habitat et Humanisme



L'ESPACE SPIRITUEL

au Couvent Sainte-Marie de la Tourette

2000

Pierre Claverie, évêque d'Oran
UNE VIE DONNÉE POUR DIEU ET LA PAIX EN ALGÉRIE
avec Jean-Jacques PÉRENNÈS, dominicain
22-23 janvier 2000

LA FALAISE ET L'HORIZON. UN CHEMIN DANS NOS VIES
avec Jean de la Croix ROBERT, bénédictin
29-30 janvier 2000

DEVENIR DISCIPLES, DEVENIR LIBRES :
UNE LECTURE DE L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN
avec Jean-Marie MARTIN, prêtre diocésain
12-13 février 2000

L'ÉVÊQUE ET L'ÉMIR : UNE AMITIÉ QUI FAIT SIGNE
avec Monseigneur Henri TESSIER, archevêque d'Alger
4-5 mars 2000

LES MINORITÉS DANS LE MONDE :
UNE EXIGENCE NOUVELLE POUR L'ÉTHIQUE HUMAINE
avec Joseph YACOUB, professeur en sciences politiques
8-9 avril 2000

*Programme complet,
Renseignements, Inscriptions*

Anne Escoubès
Tél. 04 74 26 79 70 • Fax 04 74 26 79 99
B.P. 0105 - F-69591 L'ARBRESLE CEDEX

Savoir habiter, savoir vivre

Lorsque les hommes apparaissent sur la terre, ils se mettent à l'habiter en la parcourant et la travaillant au gré de leurs besoins. Ils annexent des cavernes, aménagent des tanières, construisent des abris et des maisons, en même temps qu'ils cultivent des champs et qu'ils chassent ou élèvent des animaux, s'appropriant ainsi l'espace et les lieux comme terres d'humanité. Dans le présent essai, je voudrais décrire ce geste fondateur qui fait que l'homme se pose dans le monde en inventant ces " lieux de moi " dans lesquels il peut se reconnaître et se faire connaître comme sujet personnel et humain. Mais les hommes ne peuvent habiter et coloniser le monde que parce que partout ils déposent les traces des itinéraires de leurs corps. Aussi me semble-t-il nécessaire, pour parler des habitations des hommes, de retrouver ces traces et ces itinéraires et de déchiffrer la géographie corporelle du monde. Alors seulement nous pourrons entrer dans les maisons de l'homme.

I

Le corps, architecte du monde

L'expérience naïve du corps

Naturellement et naïvement, nous vivons notre corps à la fois comme étant nous-mêmes et autre que nous. Je suis mon corps, je l'habite

en l'oubliant et j'existe dans une coïncidence et une transparence heureuses. Mais il est des circonstances, comme la maladie, la fatigue, la souffrance, où je me retrouve à distance de mon corps que j'éprouve alors comme un poids, un empêchement, un obstacle à être ce que je veux être.

Transparence et opacité, cette expérience naïve et ambiguë du corps se donne comme une expérience naturelle, native. Elle semble aller de soi et nous y sommes tous comme englués, au point que nous n'apercevons plus tout ce que cette expérience présuppose et met en œuvre. Car ce qui est toujours dit dans cette expérience est que je suis un être double, un esprit, un moi, une conscience, ou une âme, qui est aussi un corps.

Ce dualisme de l'âme et du corps, d'un moi qui est toujours, et parfois malgré lui, corporel, est pour chacun de nous comme une évidence. Je suis un moi, une conscience, un esprit, qui, pour se manifester dans le monde et devant les autres, "utilise" un corps qui est le mien, mon corps. Alors je suis mon corps et ce corps, c'est moi à ce point que je l'oublie. Mais souvent il se révèle comme un instrument inadéquat, peu docile et maladroit. Alors il devient un empêchement à être pleinement et totalement moi. *Car l'âme a un corps, même si parfois elle semble l'oublier.*

La tradition philosophique a thématiqué cette expérience ambiguë de coïncidence et de distance de moi par rapport à mon corps, dans une réflexion sans fin sur "l'union de l'âme et du corps". Ces idées sont bien connues, car elles ont été vulgarisées dans toutes les pratiques sociales, générant à l'infini des distinctions entre les postures spirituelles et corporelles, entre ce qui vient du corps et ce qu'il faut attribuer à l'âme. Toute une éducation et une culture ont été basées sur cette distinction évidente entre l'âme et le corps. On remarquera cependant que dans cette dualité esprit/corps, à travers laquelle se vit et se pense chacun d'entre nous, un privilège est toujours accordé à l'esprit, à la conscience, à l'âme, le corps étant toujours au service de l'esprit et non l'inverse. Le Je que je suis se définit d'abord par sa personnalité, par sa conscience qu'il revendique comme étant ce qui le définit d'abord. Chacun de nous se définit par son histoire spirituelle, et les qualités qu'elle dévoile. Et aucun de nous n'accepterait de se définir purement et simplement par son corps, d'être ramené ou réduit à son corps. Ce privilège affirmé et revendiqué implicitement ou explicitement de l'esprit

sur le corps, et parfois contre le corps, en même temps que la présence permanente et insistante du corps, font que chacun de nous est engagé comme malgré lui dans une tâche infinie de conciliation et de réconciliation avec son propre corps.

Or cette expérience qui se donne comme naturelle n'est pas originaire. L'immédiat de notre vécu nous fait oublier que *le corps, notre corps, comme notre conscience, a une histoire, qu'il est une histoire et le produit d'une histoire*. On pourrait montrer facilement que cette "évidence" a été construite et mise en place, à la fin de cette époque qu'on appelle le Moyen Age, au moment où apparaît une nouvelle culture née des exigences nouvelles de l'économie de marché appuyée sur ces nouveaux savoirs qu'on va appeler "la science". À l'entrée des temps modernes, le corps a été instrumentalisé et mis à distance, éduqué et dressé, pour devenir un bon instrument au service de l'esprit conquérant des nouveaux mondes. Je ne peux ici raconter cette longue histoire, qui va privilégier l'homme comme esprit et faire du corps un instrument docile, bien maîtrisé, au service de ce même esprit. L'homme s'éloigne de son corps ramené à un outil performant et efficace, sans cependant jamais y parvenir totalement. Des pratiques nouvelles de mise à distance du corps, comme l'invention des couverts, des habits de nuit, des déodorants, des règles de "politesse" en général, sont établies et diffusées par l'intermédiaire d'un système éducatif de plus en plus généralisé. Cette entreprise, si elle est à l'origine de notre culture scientifique et technique et de ses réussites, a néanmoins des conséquences qu'on commence à peine à apercevoir. Car le corps ne se laisse pas facilement oublier ou réduire et il se venge en envahissant l'imaginaire, sous la forme de fantasmes, de délires ou de névroses. Le corps perdu devient un corps imaginaire et un corps impossible.

L'expérience originaire du corps

Pour retrouver l'expérience originaire du corps, il faut renoncer à cette dialectique dualiste du corps et de l'esprit ou de l'âme, de l'extérieur et de l'intérieur, pour retrouver une expérience oubliée, celle d'une totalité originaire que nous sommes. L'esprit et le corps ne sont pas deux réalités dont nous serions composés dans une unité difficile à maintenir. Le corps et l'esprit ne sont que *deux mots, deux manières de parler* de l'homme. Et si on tient à conserver ces mots, il faut préciser qu'en les utilisant tout à tour, on entend affirmer que l'homme, pour exister

humainement, doit se déployer dans deux directions : il doit devenir le monde en devenant le corps et il doit devenir lui-même en devenant esprit, et le premier devenir conditionne le second.

L'homme apparaît et est tout entier un corps, en tant qu'il vient au monde et se l'approprie. Et il apparaît et est tout entier un esprit ou une âme en tant que dans ce mouvement même d'appropriation du monde, il se manifeste comme une présence de soi à soi, une présence *en face du monde*. Ainsi l'homme n'existe jamais dans l'identité pure de soi à soi, mais il est toujours médiation de soi à soi en passant par le monde. Pour venir à lui-même, l'homme vient au monde. Et le corps signifie que l'humanité de l'homme est toujours dans ce mouvement d'aller au monde et de retour à soi, ce passage vers autre que soi pour devenir et être soi.

La conséquence première de ce que je viens de dire est que ce qui apparaît n'est pas ce qui est. Il apparaît que le corps est la manifestation d'un esprit, manifestation plus ou moins évidente, selon les dispositions du corps dans chaque situation. Or ce n'est pas là ce qui est en vérité. Car le corps est esprit, il est cet esprit qui se manifeste, en tant qu'il se manifeste. Il est de l'esprit qui se fait visible. *Le corps ne manifeste pas l'esprit, mais au contraire, c'est l'esprit qui se manifeste comme corps, qui devient corps, qui fait que le corps est un corps*. Naïvement, nous croyons qu'un cadavre est un corps que l'âme a abandonné, que l'esprit a quitté, un corps sans esprit. Mais le cadavre est précisément ce qui reste d'un corps lorsqu'il n'est plus un corps, c'est-à-dire lorsqu'il n'est plus un esprit. Le cadavre est un corps à qui il manque d'être un corps, c'est-à-dire un esprit. Le corps ne manifeste donc pas l'esprit comme la scène et la mise en scène fait voir l'acteur. Mais c'est au contraire l'esprit qui invente sa mise en scène en se donnant et en se faisant corps.

On peut résumer ces remarques trop rapides en disant que, contrairement à ce qu'on affirme habituellement, ce n'est pas l'âme ou l'esprit qui est dans le corps, mais *c'est le corps qui est dans l'âme*. Et l'âme, pour exister, fait surgir d'elle-même le corps et elle se manifeste alors comme *une âme humaine*.

Le corps comme limite

Ces remarques ne sont pas seulement théoriques. Si nous retrouvons cette expérience originaire et oubliée du corps, de notre corps, nous pouvons comprendre ce qui se passe lorsqu'un homme vient au monde. Dire que le corps est dans l'âme, qu'il est l'âme en tant qu'elle se donne à exister comme *âme humaine*, c'est affirmer que *le corps est la limite de l'âme et de l'esprit*.

Il faut comprendre ce mot de limite en un double sens. La limite, c'est ce qui détermine l'espace requis pour qu'un être puisse exister comme être du monde, tel qu'il est en lui, déterminé et *limité*. Mais la limite est aussi ce qui empêche cet être d'être et d'aller au-delà de ce qu'il est, ce qui fait qu'il n'est que ce qu'il est. Le philosophe dira que la limite, ici le corps, est la marque de la finitude de l'être, ce qui signifie que l'esprit est un esprit *humain*.

Ces remarques expliquent l'expérience ambiguë que nous avons de notre propre corps, ce que j'ai appelé plus haut *la transparence et l'opacité du corps*. Mon corps est ce qui me permet de me poser et de m'exposer, il est la manifestation de ce que je suis dans l'espace ouvert dans le monde et offert à autrui. Mais il est aussi l'obstacle insurmontable opposé à une manifestation qui se voudrait totale et plénière, il est ce qui fait que jamais je n'en finis de me manifester en m'exposant et en me posant.

On montrerait facilement cela en faisant une phénoménologie du visage. Celui-ci est cette ouverture du corps tout entier qui fait que le sujet personnel se donne à voir dans son corps, en étant ce corps ouvert et offert. Mais le visage peut aussi se fermer et demeurer impassible, voire hostile, et il est alors cette fermeture du corps qui signifie le refus du sujet à s'exposer au regard d'autrui. Et dans le visage, le regard est ce qui signifie cette ouverture ou cette fermeture du corps.

Les expériences les plus quotidiennes mettent en œuvre et thématisent cette *puissance impuissante* du corps. Nous savons aujourd'hui qu'il n'y a pas de pensée sans langage ni de langage sans pensée. Pensée et langage sont une expression ou une manifestation de ce que nous appelons âme et corps. Le langage est le corps de la pensée, il est de la pensée qui se fait exister en s'exprimant. Mais nous savons aussi que les mots sont souvent impuissants à dire la pensée et qu'il faut l'infini du langage, la poésie, pour dire et mettre

au monde ce que la pensée essaie de penser (comme il faut la danse pour dire la plénitude du geste corporel de l'esprit !). Il en va de même de l'amour et des gestes de l'amour. Le geste dit et accomplit l'amour, mais il est toujours en manque d'amour, toujours impuissant à dire la plénitude de l'amour. Aussi faut-il toujours recommencer les gestes de l'amour, les accumuler dans l'invention du temps d'aimer, pour dire cette plénitude amoureuse.

Ainsi le corps, exposition de l'esprit, est toujours insuffisance d'esprit.

Le geste architectural du corps

Aussi, dès que l'esprit produit son corps, il invente l'espace, il construit le monde en un geste fondateur, matrice de toutes les architectures du monde, aussi bien cette architecture intérieure qu'on appelle la construction de la personnalité que les architectures des matériaux que nous habitons et que nous voyons.

Le corps est cette architecture originaire, il est cet espace avec ses limites et ses frontières, ses centres vitaux, ses défenses et ses faiblesses. Imaginairement bien sûr, mais aussi expérimentalement, le corps est un espace complexe et hiérarchisé qui est investi à la fois de l'intérieur par le sujet qui "l'occupe" et de l'extérieur, par autrui qui le regarde, l'approche et le touche. *Le corps est ce premier et originaire territoire d'humanité* à l'origine de tous les territoires et de toutes les géographies.

M. Merleau-Ponty disait que le corps est "un voyant-visible" qui ne peut voir qu'en se donnant à voir. Le visible, ce que nous appelons le monde, n'existe que parce qu'il y a en lui de l'esprit qui se fait visible et qui rend visible le monde en se présentant à lui.

C'est bien ce qui se passe lorsque je viens au monde, que ce soit à ma naissance ou dans chacun de mes actes quotidiens. Je viens dans le monde, je me fais corps et d'une certaine manière, je suis du monde. Mais dans cet acte même, je viens au monde en me présentant au monde. Alors je ne suis pas du monde, mais je suis en face de lui, je lui fais face. Ainsi toujours le corps est orienté, il propose et impose l'ici de sa présence et l'ailleurs de son absence, l'au-devant de lui, et l'en-arrière de lui, sa droite et sa gauche. *Ainsi dès que l'esprit se manifeste*

comme corps, il "géométrise" le monde, il le parcourt en l'"arpentant" en tous sens, et il oriente le monde en s'orientant en lui. Ce que nous appelons le monde n'est que la projection, en droit infinie, en fait toujours limitée, de la géographie structurale de mon corps, le réseau de tous les parcours réels et possibles de mon corps. Ainsi le monde est toujours le monde, et en même temps mon monde. Le monde est mon corps, en partie virtuel, et mon corps n'existe qu'en occupant le monde, en se préoccupant de lui, en portant le souci de lui, et en se nourrissant de la chair du monde.

Cela n'est possible que parce que le corps existe dans une contradiction indépassable. Le corps est du monde, un objet du monde, il est ce que le biologiste ou le médecin appelle un organisme humain vivant. Mais cet objet est appelé et investi de l'intérieur par un esprit qui en fait son corps, il est le projet d'une liberté qui vient au monde en se faisant monde.

Aussi le corps existe toujours dans *une sorte d'hésitation ontologique*. Il est expression d'une liberté qui n'est jamais liberté pure, mais liberté toujours limitée par les conditionnements psycho-physiques. Projet d'une liberté qui se fait monde, le corps est toujours une réussite et un échec et sans cesse, tout homme échoue à devenir ce qu'il est. Et cet échec est le signe même de sa réussite d'humanité.

Conclusion

Si, à la suite de ces remarques, on me permet de m'aventurer prématurément à parler de maison et d'architecture, j'aimerais souligner quelques conclusions qui me paraissent essentielles quant à la pratique architecturale.

Si ce que j'ai dit est exact, alors il faut en déduire qu'en deçà des techniques et des savoirs architecturaux, il y a chez l'homme qui construit une maison, chez l'architecte *"un savoir du corps"* qui fait que tout projet architectural met en œuvre cette dynamique corporelle que nous venons de décrire. Non seulement le "corps-esprit" est la fin du projet architectural, mais plus fondamentalement il en est l'unité de mesure et l'instance critique. L'œuvre architecturale est et doit être l'inscription dans le monde des itinéraires du corps, de ses départs et de ses stations, des ouvertures qu'il trouve ou invente, et des limites qu'il reconnaît et assume. Mais cette œuvre est aussi prospective, elle

remet et doit remettre en question les habitudes du corps, elle dévoile de nouveaux horizons et propose de nouveaux chemins. Et en ce sens elle est créatrice d'humanité nouvelle.

Si le projet architectural est toujours mise en œuvre de l'architecture du corps et du monde, alors il faut dire que *ce projet, et l'œuvre qui en résulte, ont toujours à faire avec le désir*. Celui-ci est en effet le mouvement fondateur de la mise au monde, de la venue au monde de l'homme comme esprit, comme homme humain. Et le projet architectural transcrit et inscrit dans le matériau ce désir de monde comme désir d'humanité, il épelle les prises et les déprises de l'homme dans le monde et en ce sens il raconte toujours une histoire d'amour et de désir.

Enfin, et c'est peut-être provisoirement la conclusion la plus importante et la plus difficile à accepter, *l'œuvre architecturale est toujours par avance marquée de la finitude et de l'échec de l'existence humaine*. Lorsque l'esprit se met en œuvre dans le corps, toujours il se manifeste et s'exprime en échouant à se dévoiler totalement. Aussi lui faut-il du temps, tout le temps, pour la tâche infinie de sa manifestation. De même l'œuvre architecturale échoue toujours à inscrire dans le matériau les chemins du corps. Elle est toujours en retard sur ses itinéraires, ou alors elle est trop pressée, en avance sur le corps. Aussi l'œuvre doit-elle porter en elle la mobilité du temps du devenir humain, elle doit avoir le temps et donner du temps. Et par avance, elle doit toujours assumer son échec, ce quelque chose d'immobile en elle qui fait qu'elle a toujours tendance à se considérer comme une œuvre d'art, à construire une cité radieuse, en oubliant qu'elle est un travail, une tâche d'humanité, en oubliant que de la perfection, l'homme n'habite que la nostalgie.

II

Le corps et la création du monde

De ce qui précède, on retiendra principalement et surtout que je suis mon corps et que les mots de corps et d'esprit sont des mots qui expriment des points de vue, des perspectives sur cette totalité qu'est le sujet humain. Et on se souviendra toujours en lisant ce qui suit que chaque fois que nous parlons de corps (ou d'esprit) nous visons

toujours cette totalité, en tant qu'elle apparaît dans le monde comme sujet humain.

Ce sujet humain, ce moi qui est corps-esprit, est toujours une tâche à accomplir et un échec à assumer : opacité et transparence, ma présence au monde, qui est moi, sans reste, est ainsi une présence aléatoire et contingente. Je n'en finis pas de venir au monde et jamais je ne suis au monde d'une présence définitive et totale.

Il s'agit maintenant de décrire et d'analyser cette venue au monde et de montrer comment l'homme qui vient au monde vient à lui-même, comment en se donnant le monde, il se donne à lui-même. Et pour ce faire, il s'agit de dire au préalable, comment l'homme qui vient au monde invente l'espace et délimite son lieu.

L'institution du corps comme espace référentiel

L'apprentissage que fait l'enfant de son corps, ainsi que les dysfonctionnements corporels engendrés par des traumatismes cérébraux indiquent que la présence de l'homme au monde se construit dans sa relation au monde et à autrui par un apprentissage du corps et *une institutionnalisation de ce corps comme lieu propre*. Nous voulons parler ici de ce que les psychologues appellent le *schéma corporel*. À tout moment, je sais d'un savoir ignorant de lui-même, un savoir en quelque sorte "infus" ou "automatique", où se trouve chaque partie de mon corps, par rapport aux autres parties et par rapport au corps tout entier. Lorsqu'un moustique me pique au bras gauche, ma main droite sait d'un savoir infailible, le geste et le trajet qu'elle doit accomplir pour écraser le moustique sur mon avant-bras gauche. Mon corps devient ainsi mon corps en se constituant comme un système de points, à la fois distincts et reliés en un réseau infini, qui font de lui une totalité organique. Et cette implication réciproque et infinie de chaque point du corps par rapport à tous les autres, est à la fois la mise en place et la mise en œuvre de ce que nous appelons la conscience de soi. Ainsi le corps s'institue comme le lieu originaire du moi.

Ceci est également vrai pour ce que nous appelons les points "aveugles" du corps, ces parties de mon corps que jamais je ne peux voir, sinon dans un miroir. Elles sont moi et de moi, autant que mes mains que je peux regarder à loisir. Cela est également vrai pour les parties intérieures du corps, qui échappent à tout regard (sauf à ouvrir le

corps comme un cadavre !), mes poumons, mon foie, mon cœur, mes reins ou mes intestins. Elles sont moi et de moi, et je dirai aussi bien que j'ai mal au foie que j'ai mal au bras. Simplement ces points aveugles ou ces parties intérieures indiquent que ce corps de moi, est et reste un lieu connu et reconnu, mais cependant toujours à explorer et à découvrir. Ils indiquent encore que le schéma corporel, *qui est l'autre nom de la conscience de soi comme corps*, est un schéma dynamique, toujours en train de se faire, de se défaire et de se refaire, dans un équilibre instable et fragile.

Ainsi, *le corps, mon corps s'institue comme lieu originare*, il s'invente comme espace intérieur. Tout se passe comme si l'homme venant au monde devait entrer dans le travail d'une architecture de lui-même, une construction de lui-même comme une lente élaboration d'un corps qui lui est donné et offert comme objet mondain, et qui, investi, "habité" (les mots ici sont tous inappropriés !) de l'intérieur et parcouru en tous sens, devient un corps-sujet. Ainsi le corps est le lieu d'être, un "avoir-lieu" et un "tenant-lieu" fondateur de tous les lieux.

Cette élaboration du corps-moi comme corps humain, architecturé en un réseau de points et un système complexe de fermetures et d'ouvertures, a pour conséquence que ce corps est orienté. Dans cet avènement de chaque homme dans son corps humain, à chaque fois, on assiste à la naissance du monde, ou plus exactement à la naissance de la possibilité du monde, à partir de la géographie corporelle. Quand je parle de haut et de bas, de devant et de derrière, de droite et de gauche, je parle toujours et d'abord de mon corps, du corps que je suis, qui, en posant le monde et en quadrillant l'espace du monde, s'auto-positionne par rapport à ce monde. *Je ne suis et je ne peux être qu'en étant toujours par avance devant ou derrière, en haut ou en bas, à gauche ou à droite.* Cet objet du monde qu'est mon corps ne devient mon corps, c'est-à-dire un corps humain, un corps-moi qu'en s'opposant à ce qui n'est pas lui, en affrontant et en faisant face à une altérité et une extériorité irréductibles. Et c'est à partir de cette géographie corporelle du moi que je peux inventer et inventorier les géographies du monde extérieur.

La création du monde

Sans exagérer aucunement, on peut alors dire que le corps, l'homme, crée le monde, que le monde se met à exister à partir de ce projet du corps devenant corps humain. Les choses extérieures existent sans doute sans moi, mais quand je viens au monde, cette masse inconnue et compacte se fissure, s'organise et s'ordonne, elle devient un monde, un "cosmos", à partir de ce corps-moi qui invente des chemins et des stations, qui occupe des places et trace des limites. *Mon corps devient alors un corps-monde*, et en venant au monde, je deviens le monde. Se met en place tout un système de prises corporelles, à la fois physique (je marche le monde), psychologiques (je désire des objets du monde) et intellectuel (je connais des objets du monde). Si bien que ce que nous appelons le monde n'est jamais la collection des objets matériels qui m'entourent. Le monde est cet entrelacs de mes mouvements physiques, de mes déplacements (je prends tel objet ou je l'écarte, je le contourne ou m'en détourne, je bute sur lui ou je l'ignore...), de mes désirs (celui qui a soif, celui qui a peur de se noyer et le chimiste ne voient pas la même eau...) et de mes savoirs (le poète et l'astronome ne parlent pas du même soleil ou de la même étoile...).

On peut alors dire du monde ce que nous avons déjà dit du corps. Le monde n'est pas seulement une quantité de matière, il est d'abord *une qualité d'être*. Il est même la somme infinie de toutes mes possibilités d'être. Et l'homme qui a pour vocation première et essentielle de venir au monde, d'habiter et de coloniser le monde, ne fait qu'habiter et coloniser son corps. Mais ce Je est un autre. Que je sois ce corps, et ce corps-monde que j'appelle le monde, que telle soit la trame de toute histoire humaine, cela rappelle et souligne que le moi ne peut venir à soi, que le moi ne peut devenir moi, qu'en affrontant une altérité irréductible et en devenant cette altérité. On peut alors dire que ce qu'on appelle, au sens le plus profond, le projet architectural, est inscrit au cœur même de l'existence humaine : il est *cette volonté d'un moi, volonté toujours échouant et cependant toujours reprise, d'aménager l'altérité pour en faire l'habitation, c'est-à-dire la manifestation du moi*. Avant toute architecture, et tout architecte, l'homme, tout homme est architecte du monde.

Mais il ne faut pas simplifier cette tâche d'aménagement du monde. Cézanne disait que, dans un portrait, lorsque le peintre doit faire apparaître un regard, jamais il ne doit essayer de "peindre" ce regard. Il doit, disait-il, accumuler, des petits verts, des petits bruns, des petits jaunes. Et à un certain moment, dans l'accumulation de ces touches de couleur, apparaît le regard : les yeux se mettent à regarder le peintre. Ainsi, le corps, en s'ordonnant et en fonctionnant, se met à exister et à se manifester comme corps humain, comme lieu d'une présence. Et dans ce mouvement même, le corps "créé" le monde, il l'ordonne et le manifeste comme monde humain, monde de l'homme et pour l'homme. Car l'homme ne peut venir au monde que si le monde vient à lui et c'est ce double mouvement d'allée et venue qui définit l'humanité de l'homme. *Et ce que nous appelons le monde n'est qu'un autre nom de ce que nous appelons l'homme.*

Le corps et l'invention de l'espace

Le monde sans l'homme est donc une masse compacte, un agglomérat de choses juxtaposées, sans intervalles ni vides, il est ce qu'on appelle de la matière. Lorsque l'homme apparaît, le monde commence à exister comme un tout organisé, les choses se posent et se disposent par rapport à l'homme. Le monde devient un monde et le conglomerat qu'il était devient un cosmos, une totalité organisée.

Cela n'est possible et effectif qu'à partir du moment où le corps, ton corps et le mien, se pose en ouvrant un espace, c'est-à-dire en inventant le lieu d'une présence. En inventant son lieu propre, en occupant ce lieu, comme lieu de son déploiement, *le corps invente l'espace du monde.*

L'espace n'existe qu'à partir d'un point qui fait surgir en face de lui un fond, un horizon. *Il n'y a pas d'espace sans horizon, mais il n'y a pas d'horizon sans point fixe* (alors même que ce point est mobile !). Il faut même ajouter qu'il n'y a pas d'espace sans un horizon qui est en face de, qui fait face à un point "conscient" d'être en face de cet horizon. Il n'y a pas d'horizon pour cette pierre ou cette chaise posées là. Elles sont dans l'espace, mais elles n'ont pas d'espace. L'horizon et donc l'espace, ne commencent à exister que pour le corps posé en face du monde, ce corps-esprit conscient d'avoir en face de lui le monde qu'il fait exister comme monde. Et cela n'est possible que parce que le corps, en étant en face du monde, et en se

posant face au monde, sait déjà, comme depuis toujours, qu'il est du monde, et qu'en tant que chose du monde, il s'institue en face du monde. L'avènement de l'homme à lui-même est ainsi avènement de l'homme au monde et avènement du monde à lui-même. L'invention de l'espace (et du temps, dont je parlerai plus loin) est la matrice ou la forme de ce triple avènement.

Les espaces de l'homme

Si donc l'homme crée et invente l'espace à mesure qu'il l'occupe corporellement, alors l'espace, qui se mesure en distances, est toujours d'abord un espace qualitatif, les distances se mesurant en temps. L'espace quantitatif et mesurable n'est que la conséquence de cet espace qualitatif né de la mobilité temporelle du corps. L'espace est toujours un corps qui met du temps, qui prend du temps, qui a besoin de temps pour venir au monde et se tenir dans le monde. Ce que nous appelons l'espace n'est que la sédimentation visible des parcours du corps inventant ses lieux d'exister et de passage.

Aussi ne devrait-on pas parler d'espace en général, qui n'est qu'un milieu vide c'est-à-dire un mot, mais bien plutôt *des espaces de l'homme*, qui sont autant de modes de sa présence au monde.

On peut alors distinguer *un espace existentiel* qui est le réseau en grappes de tous les parcours et les "locations" de mon corps. Mes allées et venues dans le monde que je m'approprie, dessinent une sorte de géographie personnelle qui traduit dans l'espace l'"incorporation" du monde qui devient la chair de mon existence. Le monde devient alors mon univers, et cet univers est à la fois la trace laissée par mon corps et par ma liberté.

On parlera ensuite d'*espace abstrait*, pour désigner le réseau plus étendu de tous les possibles de mon corps. Cet espace est à la fois la limite objective de mon espace existentiel réel, mais aussi son ouverture possible. Il est comme la dilatation de cet espace et il fait que je ne suis jamais prisonnier de mon espace : je suis ici, mais je peux toujours aller et être ailleurs. Cet espace que j'appelle ici abstrait et qu'il faudrait peut-être appeler "virtuel" au sens de "figure de ma puissance", est comme la trace en pointillé de tous mes avènements. L'ailleurs est alors le nom d'un futur.

Enfin ces espaces, existentiel, abstrait ou virtuel ne sont possibles que parce que j'existe et que je me fais exister dans *un espace en droit infini*. Je sais bien que j'existe toujours dans des limites et que les "ailleurs" dont je rêve se révèlent toujours à l'expérience comme des "ici" étroitement limités. Mais quels que soient ces "ici-ailleurs" où j'habite, il y a toujours un "ailleurs" dont je peux rêver. On dit parfois de quelqu'un qu' "il n'est jamais bien nulle part". Le "ici" que j'habite renvoie toujours à un "partout ici", à une totalité de l'espace, un infini de l'espace que mon corps investirait comme présence totale au monde.

Conclusion

Ainsi *l'homme est toujours "en location"* de l'espace, il ne réalise concrètement son humanité qu'en inventant l'espace comme lieu d'être et d'exister. Cette "location" est toujours une "multi-location" ou "pluri-location", l'effectuation toujours inachevée du corps comme possibilité concrète d'un monde. Et cette "location" multiforme ne peut se déployer que sur l'horizon rêvé d'une "omni-location" du monde, dans le rêve impossible mais nécessaire d'une habitation de la totalité du monde. Alors le corps, mon corps, en déployant son existence, déploie devant lui l'espace et invente ses lieux comme les tanières et les traces de son désir.

III

Le corps et ses lieux : De la trace au désir

En parcourant et en décrivant les lieux du corps nomade, on peut, comme le chasseur qui suit son gibier, suivre les itinéraires du corps aux traces de son désir. On peut découvrir son histoire, suivre son mouvement d'exister, dans sa relation aux autres et aux choses, et même, en anticipant ce mouvement et en déchiffrant son dynamisme, deviner l'avenir de ses "ailleurs", ce qui l'emmène au-delà de ses limites actuelles, dans un lieu toujours nouveau ou renouvelé.

Phénoménologie du lieu

Pour décrire les lieux du corps, dans lesquels je suis et je deviens moi, je ferai référence aux catégories proposées par Marc Auge, en les modifiant quelque peu pour les nécessités de ma réflexion ¹.

Le lieu est d'abord un espace où mon corps peut déployer ses possibilités, c'est-à-dire *un lieu où je peux être moi et devenir moi*. Le corps se recueille dans les limites qu'il se donne et qu'il assume, (ou qu'on lui donne et lui impose), et il s'affirme comme moi, comme corps-esprit. Cette "déposition" du corps comme moi va de l'espace où je travaille intellectuellement, où je suis esprit, à l'espace où je ne suis qu'un corps endormi dans la chambre à coucher. À chaque fois, l'espace est structuré en fonction de l'expression corporelle/spirituelle qui est requise de lui. Le lieu est alors comme le nom que je porte, comme le visage qui est le mien, *il est l'espace limité qui circonscrit mon identité personnelle*, telle que je me la donne en la délimitant. *Ce lieu identitaire* est comme le corps visible de la personne. Encore faut-il bien préciser que ce lieu qu'on dit ici identitaire, est un lieu dans l'espace duquel il m'est possible d'affirmer mon identité constituée, mais aussi un lieu ouvert qui rend possible l'identité dynamique que je suis toujours en train de constituer et de me donner. Aussi, au lieu de parler de "lieu identitaire", il vaut mieux parler de "lieu d'identification", un lieu aux limites assez fixes et assez mouvantes, de telle sorte qu'il puisse "contenir" l'infini de mes identifications successives.

Et c'est pour cette raison que ce lieu d'identification, marqué et borné par des limites, ce lieu où je suis moi et où je deviens moi, est toujours un lieu "ouvert". Car le "devenir moi" n'est possible et ne devient effectif que si le moi n'est pas enfermé et clôturé, dans un lieu qui serait une prison, que si le moi peut "passer" à l'altérité et rencontrer l'autre que moi. Aussi le lieu d'identification est-il toujours aussi et en même temps *un lieu relationnel*, ouvert à la possibilité de l'autre qui vient à moi, et plus généralement au monde tout entier.

¹ Marc AUGE, *Non-lieux Introduction à une anthropologie de la modernité*, (Bibliothèque du XX^e siècle), Ed. du Seuil, Paris, 1992, p. 69 et suivantes.

Ainsi la maison est recueillement de soi, récollection de soi par soi et avec soi, mais elle est aussi accueil, ouverture à l'hôte qui vient et que je reçois. En ce sens, elle est toujours cosmos, monde ou micro-monde, lieu de tous les lieux, lieu recueillant et rassemblant des lieux différents qu'on parcourt l'un après l'autre.

On pourrait facilement montrer, dans l'analyse des lieux les plus privés comme les plus publics, comment en ces lieux, est mise en œuvre cette dialectique de l'identitaire et du relationnel. La chambre où je dors, le lit où je me repose, sont ces lieux où je me retire dans la solitude la plus grande, à l'écart du monde et de ses bruits. Mais ils sont aussi ces lieux où je fais l'amour, c'est-à-dire où je réalise la relation la plus haute avec autrui en effectuant la naissance du monde. Et quand l'autre et le monde n'y sont pas présents physiquement, ils reviennent encore hanter ces lieux dans le rêve ou le cauchemar. À l'opposé, le lieu le plus public où je réalise mon être-avec-autrui, requiert, pour être authentiquement un lieu, que je puisse toujours y être et y demeurer moi-même.

Enfin le lieu identitaire et relationnel est, à cause de cela même, *un lieu historique*. Il est un lieu qui signifie mon histoire et l'histoire de tous les hommes en recueillant les traces. Le mot "historique" est à entendre ici au sens fondamental que mon corps, le corps de moi, est toujours un corps historique et que le lieu de mon corps recueille spatialement les traces de cette histoire, même si ce n'est que partiellement et provisoirement

Parce qu'il est historique, le lieu est recueil de la totalité d'un passé définitivement révolu et qui n'existe plus que dans ce point aléatoire, passager, qui est l'état présent du lieu. Ainsi le lieu de moi est toujours mémoire de moi, monument de moi, aussi lisible et indéchiffrable que n'importe quel monument. Mais il est aussi tension de cette totalité recueillie dans le présent vers un avenir imprévisible qui me définit aussi, jusqu'au tombeau, qui m'enferme définitivement en m'interdisant tout avenir. Ainsi le lieu évoque, résume et ramène à lui tous les lieux visités de mon corps, il n'est habité et connu que parce que, toujours, il est reconnu. Et il est, déjà, par avance, tous les lieux à venir de mon corps. Ainsi, *le lieu est toujours indissolublement trace et désir*. Et s'il cesse d'être l'un ou l'autre, alors il cesse d'être un lieu humain. Et on peut résumer ces remarques en disant que le

lieu est toujours mémoire ou *mémorial*, en ce sens fondamental de l'inscription spatiale d'un passé-présent qui autorise, qui ouvre un avenir.

La géographie des lieux de l'homme

On peut alors dire la géographie humaine des lieux de l'homme, lieux que nous sommes peut-être en train d'oublier ou de désapprendre, au nom de ce qu'on appelle la mobilité sociale, la mondialisation, et plus profondément, au nom d'impératifs économiques. Mais on peut encore, en rappelant des souvenirs qui se perdent, faire comme si cette géographie avait encore du sens pour chacun de nous.

Il y a peu, chaque homme avait son lieu de naissance. Non pas cette simple mention sur une carte d'identité d'un lieu anonyme et théorique, mais un lieu réel, précis, où il était né, et où il était destiné à vivre. En évoquant ce lieu, on parle aujourd'hui de "racines" au sens d'un arbre qui est enraciné dans un sol, un terroir. Ce lieu était un lieu où chaque jour, cet homme était appelé à naître à soi-même, en assumant sa famille et sa communauté, son éducation, sa formation, son travail, ses amours et sa mort, assignée symboliquement dans le caveau de famille. C'était le lieu de sa vie.

Ce lieu de naissance avait en fait une triple fonction. L'homme y était assigné à résidence, et en ce sens il faisait l'expérience des limites, des frontières, de l'en-dedans et de l'en-dehors. Aussi ce lieu ouvrait un espace d'humanité. On y construisait une identité, signifiée par un nom propre en insérant cette identité humaine dans une histoire, une tradition signifiée par un nom de famille. Ainsi ce lieu était en réalité un laboratoire d'humanité, en ce sens que les deux fonctions de résidence et d'identification ne pouvaient se réaliser effectivement que dans une pratique concrète des relations à autrui.

À partir de ce lieu de naissance et de vie, chaque homme et chaque groupe d'hommes pouvaient alors inventer l'espace en le structurant. D'abord physiquement, on ouvrait des chemins, en traçant des itinéraires, avec des croisements, des carrefours, des places qui conduisaient à des espaces de rencontre, le foirail, l'église, le marché etc.

Ainsi chacun existait et se construisait en allant de limite en limite, de frontière en frontière, de l'espace intérieur de la vie privée,

à l'espace extérieur de la rencontre avec les voisins, les amis, les membres du groupe, puis à l'espace extérieur plus large des groupes voisins, jusqu'à l'espace menaçant de l'étranger, et l'espace dangereux de l'inconnu, des "*terrae incognitae*", où le voyageur se perd.

Ainsi vécu, l'espace devient paysage ou pays, c'est-à-dire terre colonisée et embrassée par le regard et la vie d'un homme, et par sa marche et ses parcours. Comme si chaque individu ou chaque groupe ajustait le monde à sa dimension, à sa peinture, mesurant le monde en déplacement, c'est-à-dire en temps et en mouvements d'homme. On avait alors des maisons, ordonnées en villages ou quartiers, ordonnés en villes, ordonnées en régions, ordonnées en pays, ordonnés enfin en monde, en cosmos. Et l'ordre ainsi imposé, qui était un ordre humain, se faisait à partir de repères, qui étaient toujours des repères culturels, des monuments, comme les églises, les cimetières, les édifices publics, les statues ou alors des repères naturels "culturalisés" par la pratique des hommes, telle montagne, tel rocher, telle rivière etc....

Cette invention du monde comme un tout ordonné faisait que chaque homme et chaque groupe existaient comme élément d'une immense combinatoire qui allait de l'intériorité aux proches, aux voisins, aux plus lointains, jusqu'aux morts, et plus loin encore, les étrangers et les confins. On peut se représenter cette combinatoire comme des grappes de centres qui forment un réseau en étoiles avec des itinéraires, des carrefours et des circulations qui sont en réalité des circulations d'humanités se rencontrant, s'échangeant et s'affrontant. Et c'est dans cette maîtrise de l'espace et du temps (qui n'est ici que de l'espace calculé en distance) que chacun devenait humain.

Conclusion

Ainsi le corps de moi devient architecte des lieux de l'homme comme lieux d'humanité. Une affirmation précédemment énoncée devient pour nous maintenant plus claire : l'art du lieu est toujours un art du corps et de l'humanisation de ce corps/esprit qu'est l'homme. Et, à partir de là, on comprend mieux ce qui se passe lorsqu'un homme ou un architecte construit une maison. En construisant une maison, cet architecte ne construit pas *pour l'homme*, mais qu'il le veuille ou non, *il construit l'homme*. C'est dire l'enjeu extraordinaire du projet architectural, mais aussi sa responsabilité. L'architecte dessine les figures

contemporaines et à venir de l'humanité. Mais ce sont des figures imposées, en ce sens que ce que l'architecte construit révèle une double obligation. D'une part le projet architectural n'est pas libre absolument, mais il obéit à des contraintes qui sont d'un autre ordre que philosophique, comme l'état des techniques ou les contraintes financières. Mais d'autre part le projet architectural ne laisse pas libre celui qui l'accueille et l'utilise : d'une certaine manière l'architecte oblige à un certain type d'humanité. Aussi avant d'être technicien ou ingénieur, l'architecte est involontairement philosophe (bon ou mauvais !) Et il y a toujours quelque chose de prophétique dans l'œuvre architecturale : elle annonce et dénonce à la fois l'humanité de celui qui l'habite.

La conception de l'espace et du lieu ici proposée fait que le lieu est toujours constitué d'un point et d'un horizon. L'œuvre de l'architecte ne saurait donc se contenter de "border" l'espace. Ce qui est important dans une maison, ce ne sont pas les murs, qui sont nécessaires, mais les trous dans les murs, qui font que jamais la maison n'est un tombeau. Et il n'y a de lumière que dans l'ombre maîtrisée. La structure de l'œuvre est donc toujours celle d'une limite ouverte sur d'autres limites, jusqu'à l'infini du monde, et même l'infini au-delà du monde comme en témoignent différemment les basiliques romanes et les cathédrales gothiques.

Enfin, parce que cette structuration de l'espace, fondatrice de l'humanité constituée et établie de l'homme, est aussi structuration du temps et postule l'intégration des humanités futures de l'homme, l'œuvre architecturale n'est pas seulement un arrangement du monde, elle est aussi un dérangement calculé du monde. Elle permet à l'humanité actuelle de l'homme de se dégager des contraintes du présent et de se déployer en autorisant une humanité à venir. En ce sens toute œuvre reste toujours un projet et appelle d'autres œuvres, dans une sorte d'humilité *a priori* qui lui fait accepter par avance son échec. C'est peut-être dans cet "inachevé" et cet "inaccompli" de l'œuvre architecturale que se situe ce qu'on appelle le caractère esthétique ou la beauté de cette œuvre.

IV

Habiter comme on existe...

Les corps nomades, dans leur itinérance, inventent des espaces pluriels et cela n'est possible que parce que, d'abord, les corps occupent les lieux, parce qu'ils sont HABITANTS des lieux du monde.

De même que l'esprit "apprivoise" ou "affectionne" le corps biologique pour en faire un corps humain et se donner ainsi son lieu d'être, de même les corps nomades "apprivoisent" des espaces du monde, les aménagent pour en faire des lieux d'habitation, c'est-à-dire des espaces de manifestation du moi.

Habiter, c'est occuper l'espace en l'infléchissant comme lieu propre, c'est lui donner une courbure, une découpe, pour en faire un habit, et un habit tellement bien ajusté et coupé qu'il devient "habitus" du moi, matrice générant les comportements du moi, comme des habitudes.

Habiter, bâtir, construire

De même que le vêtement est une architecture d'étoffe, l'habitation est une architecture, une construction de l'espace. *Et nous n'habitons un lieu que parce que nous le bâtissons, nous le construisons.*

Les habitations des hommes ne sont jamais purement et simplement les tanières des animaux. Elles sont aménagées, construites, bâties. L'altérité de l'espace y est réduite, pour signifier l'identité du lieu à partir de l'identité du moi qui y habite.

Mais si toute habitation est construction, toute construction n'est pas habitation. Un stade, une gare, un pont, sont des constructions et non des habitations. Mais d'une certaine manière, ces constructions ont quelque chose à voir avec l'habitation, dans la mesure où elles sont au service des habitations des hommes.

Pas plus on ne peut réduire l'habitation au logement. Car chacun sait qu'il y a des logements qui ont tout ce qu'il faut pour y loger, sauf l'essentiel, car ils sont inhabitables.

Ainsi l'homme bâtit et construit pour habiter. On pourrait penser naïvement que l'homme construit, bâtit, et qu'ainsi, il se donne les moyens d'habiter. L'habiter serait ainsi la fin de l'acte de construire. Cela

est cependant inexact, car *construire, bâtir, c'est déjà habiter*. Nous avons perdu les significations anciennes du mot bâtir. Le bâtiment est l'habitation, mais c'est l'acte de bâtir le bâtiment qui est déjà l'acte d'habiter. En bâtissant, l'homme "agit" le lieu, il l'occupe et dans cet acte, il construit sa vie tout entière. De là vient la polysémie des mots "bâtir", "construire" : on construit ou on bâtit une maison, mais aussi une personnalité, un projet, un exposé, un livre, une vie. *Ainsi l'homme est pour autant qu'il construit, qu'il bâtit, pour autant qu'il habite.*

Bâtir, construire, c'est en même temps enclore, donner des limites et aussi aménager, cultiver l'espace, (ou le "culturer", l'"enculturer"), c'est-à-dire prendre soin, prendre souci de l'espace. Le bâtisseur est ainsi un agriculteur, un cultivateur de l'espace. Il "édifie" l'espace et il faut prendre ce mot "édifier" au double sens d'informer l'espace, de maîtriser l'espace en lui donnant des formes et de faire monter, de dresser, de faire progresser, donc d'humaniser l'espace. L'espace est ainsi doublement informé, par des formes, des limites, des murs et par un souci du bien, un souci de l'humain de l'homme qui habite.

Ainsi l'habitation qui est forme d'espace est forme d'être.

De ces remarques, on doit conclure que l'habiter est l'être même de l'homme, comme le marqueur de la condition humaine. *Tout homme est un habitant.* Et cette affirmation est à entendre en plusieurs sens :

D'abord parce que bâtir, c'est habiter et que habiter n'est pas une fin, un résultat, une passivité de l'homme qui se loge dans le bâtiment fini. *Habiter est une incessante occupation, une habitude de l'espace construit en lieu, une usure du lieu.* Habiter, c'est user d'un lieu en usant ce lieu. Aussi je ne peux habiter ce lieu que si je le construis sans cesse, si sans cesse je le modifie. Habiter est l'infinie répétition de l'acte de bâtir.

Ensuite, *habiter est la seule manière d'être humain des hommes.* Et l'homme qui serait sans domicile, sans feu ni lieu, est un homme en perte d'humanité. La maison que je bâtis et donc que j'habite est ainsi une provocation à la vie, et un refus de la mort, une protestation contre elle. Aussi les plus grands dangers qui sans cesse menacent la maison, l'habitation, sont qu'elle devienne un tombeau ou une place publique, ouverte à tous les vents.

Enfin, si bâtir c'est édifier, *élever des murs, c'est élever une liberté, une vie, cultiver une humanité.* "Dis-moi comment tu habites

et je te dirai qui tu es...". En bâtissant, nous devenons habitants, et le participe présent indique ici une action qui jamais ne s'achève, parce que le bâtiment n'est jamais définitivement bâti, c'est-à-dire habité.

Enfin, *cet aménagement de l'espace* qui construit l'habitation et fait de moi un habitant est un "ménagement", une "mise en paix" et une pacification de l'espace et du lieu. Habiter, c'est laisser être son être, c'est le mettre en sûreté en l'entourant de la protection des limites qui sont à la fois les limites de l'espace et celles de la liberté.

Habiter : un savoir-vivre

Habiter, c'est donc aménager un séjour au corps nomade, délimiter un lieu propre sous le ciel. Les dieux qui sont au ciel ne sont pas des habitants, car ils n'ont pas de limites et ils sont dans l'infini du ciel. Pour cette raison, ils viennent demeurer au milieu des hommes, dans les maisons, les temples que ceux-ci leur construisent. Les hommes, eux, qui sont limités, sont des habitants, et ils peuvent délimiter l'espace horizontalement et verticalement : il y a pour eux un haut et un bas, une droite et une gauche, et ils peuvent construire une habitation en entrelaçant des murs et de la lumière. C'est dans cet entrelacs que peut naître la liberté humaine, c'est-à-dire ce qui nous libère de nos limites.

Cette liberté que rend possible l'habitation se nomme l'hospitalité, l'accueil de l'altérité. C'est l'habitation elle-même qui est hospitalière et le langage populaire ne se trompe pas en parlant d'une maison accueillante. Et c'est elle qui fait que l'habitant et celui qui est accueilli dans la maison, deviennent des *hôtes* : le même mot indique ici celui qui accueille et celui qui est accueilli, indiquant par là que l'hospitalité est inhérente et essentielle à l'acte d'habiter et à l'habitation elle-même. Alors l'homme-habitant devient l'hôte du monde entier, au sens où il appartient au monde qu'il accueille et recueille dans son habitation.

L'homme qui bâtit installe une place, construit un bâtiment, qu'on peut aussi bien appeler une "installation". Et en même temps il appelle les autres lieux, les convoque et les rassemble. Bâtir c'est donc habiter, produire un lieu qui rassemble tous les autres lieux. C'est pour cette raison qu'il faut habiter pour pouvoir bâtir et que paradoxalement on habite une maison avant de la bâtir. Les vieilles

maisons paysannes nous enseignent que l'homme qui habite et qui bâtit a le pouvoir de convoquer tous les éléments, la terre et le ciel, l'eau et le vent, la lumière et la nuit, la vie et la mort. Et c'est ce pouvoir qui a fait se dresser cette maison et la rend habitable. Il faut que la maison puisse accueillir la mort elle-même pour qu'elle soit habitable. Ce pouvoir est celui d'hommes qui savaient habiter, qui donc pouvaient habiter, et qui donc pouvaient construire.

Ainsi *l'habiter révèle et met en œuvre un savoir-penser et un savoir-vivre*. Et c'est cette absence de savoirs qui fait aujourd'hui la crise de l'habitation. Non pas la crise du logement à laquelle on peut remédier, mais la crise du savoir-habiter. *On ne sait plus et on n'apprend plus à habiter*. On habite n'importe comment, sans habiter et ainsi, sans racines, on loge dans la misère d'un habitat déraciné. Une des tâches de l'architecte et de l'architecture est peut-être, avant de construire des habitations, de nous réapprendre ce savoir de l'habiter, et d'abord de nous appeler à habiter.

Ma maison

L'espace qui devient lieu peut devenir un lieu privé, le lieu des gestes élémentaires de la vie quotidienne, le lieu où je me retire, où je "rentre chez moi", le moi désignant ici paradoxalement à la fois l'intérieur de la maison et l'intériorité du moi.

Ainsi apparaît dans l'espace la distinction intérieur/extérieur. Le lieu de moi n'est pas le lieu d'autrui et celui-ci, s'il n'est pas invité, est un intrus dans ce lieu. Et même s'il est invité, il doit savoir, dans ce lieu privé "rester à sa place", ne pas être impoli ou importun, en oubliant la discrétion de celui qui est invité, ou les convenances qui l'obligent à toujours rester à la bonne distance.

La maison, mise en scène du moi

La protection de la maison, de l'intérieur, vis-à-vis des regards indiscrets est nécessaire, car *la maison expose, donne à voir son habitant*. Elle dévoile la personnalité de celui qui habite là.

La maison est comme un portrait. Les objets qu'elle rassemble et les usages que ces objets supposent, l'ordre ou le désordre, l'harmonie ou les discordances, le visible et l'invisible, la manière d'organiser

l'espace, tout cela qu'est la maison, constitue le récit d'une vie, qui, volontairement ou non, se met en scène et donne une image d'elle-même. Cette image est construite et imposée, avec des failles plus ou moins perceptibles. Ou bien elle est un aveu, comme lorsqu'on surprend quelqu'un dans son intimité.

Ainsi, en organisant l'espace, la maison le convertit en temps, elle raconte le temps présent de celui qui habite ici, et son passé et son avenir.

Habiter comme se protéger

La maison rassemble une multiplicité de fonctions et de pratiques, elle vit du rythme des gestes de la vie quotidienne et elle est comme une partition musicale, toujours nouvelle et répétitive à la fois. Ce faisant, hors des lieux collectifs, *la maison réalise l'habiter comme une protection*. Habiter, c'est se protéger, en annulant la pression sociale (ou en l'écartant temporairement) qui s'exerce sur le corps individuel. L'intérieur est alors refus, exclusion de l'extérieur, de ses bruits, de ses odeurs, des regards d'autrui. La maison devient corps privé, d'où l'épreuve du cambriolage vécue comme un viol.

Le lieu du corps

Sauf exception, la maison n'est pas destinée au travail. Et dans ce cas, elle se spécialise en bureau ou en atelier. Elle est le lieu du corps qui prend le temps, mange, boit, dort, fait l'amour, souffre, se détend ou s'abandonne. *Aussi la maison est-elle le lieu du désir* qui oublie, évite, annule la contrainte sociale, pour vivre la gratuité du geste, des choses, des relations à autrui. À cause de cela, il y a une survalorisation de plus en plus forte des lieux privés, en réaction à l'uniformité de l'espace social, avec ses ordres, ses nuisances et ses peurs. La maison, lieu privé, devient le lieu privilégié de l'invention d'un moi libéré des standards sociaux ; chez moi je suis libre, ou j'ai l'illusion d'être libre, même s'il y a l'intrusion, le retour en force de l'extérieur par le téléphone, la télévision, etc.

Le lieu du rêve

Le lieu privé permet d'échapper à l'oppression des lieux publics. Les fonctions de la vie privée construisent et ouvrent un espace libéré du regard des autres que les régimes totalitaires, comme les utopies d'ailleurs, essaient de maintenir et d'imposer partout. Aussi le lieu privé est le lieu privilégié du désir, du désir oublié des normes sociales, du désir qui veut "rêver" la vie. La différence entre "être chez soi" et "être assigné à résidence" se situe exactement là, *dans le lieu privé comme espace de désir et de rêve.*

Cela ne signifie pas que le lieu privé est clos absolument, totalement coupé de l'extérieur. Le désir reste et doit rester un désir humain et non une perversion déshumanisante. À cause de cela, le lieu privé admet par avance une circulation d'entrants et de sortants et il est aussi un lieu de passage, soumis à la règle de l'hospitalité, qui est l'envers et la contrepartie de la norme sociale. La vie commune exige et impose des normes auxquelles la vie privée échappe. Mais celle-ci ne peut être une vie humaine que si par avance elle admet toujours la présence d'une "altérité absente" mais toujours possiblement présente dans l'hôte que je dois accueillir. Sinon, la maison close devient prison ou tombeau.

Conclusion

Cette méditation sur l'habiter nous amène à une conclusion importante. L'habiter est comme une langue vivante. Alors qu'une langue morte ne se modifie plus, la langue vivante évolue et se modifie sans cesse dans l'acte de parole des interlocuteurs. Cet acte agit tout le passé de la langue, et il travaille son présent en lui ouvrant un avenir.

De même, lorsque j'habite une maison, j'invente en y vivant un ordre des choses. Mais cet ordre naît de la vie, qui entretient et déplace, qui use, casse, répare, remanie les choses en "bricolant" sans cesse un habiter toujours nouveau et mobile, toujours en recherche de nouvelles configurations d'objets et de personnes. L'habiter est ainsi une pratique quotidienne. Il est un peu comme une cité idéale où tous les passants seraient connus et aimés, où toutes les rues seraient familières et sûres et dont l'architecture serait modifiable à volonté. Ainsi mon "habiter" présent est fait de tous mes "habiter" successifs, qui, invisibles et présents, peuplent ma mémoire et mes rêves et informent tous mes désirs. C'est dire la responsabilité de l'architecte qui doit toujours construire

la maison de mes rêves (et non des siens). C'est dire aussi l'échec toujours renouvelé de son entreprise.

À la fin de cette méditation, un doute me vient. Les descriptions et les analyses que j'ai conduites peuvent apparaître quelque peu "surréalistes", lorsqu'on songe aux non-lieux que nous fréquentons et dans lesquels nous habitons. Dans ces non-lieux, chacun de nous élabore une nouvelle et étrange image de soi, dans une sorte de dilution généralisée de soi, un éparpillement au gré des sollicitations du récit dans lequel il est emprisonné. Par instant, cette dilution de soi se coagule, aux points de contrôle du système, la douane, le péage, la caisse enregistreuse, le distributeur de billets. Alors je redeviens moi, mais un moi numéroté, fiché, anonyme et évalué. Je n'ai plus d'identité réelle, ni de relations réelles, mais j'existe au contraire dans une solitude définitive, qui est aussi une radicale similitude, puisque j'existe comme tous les autres dans les mêmes parcours, les mêmes codes, les mêmes messages, les mêmes sollicitations. La tradition et l'histoire sont oubliées ou mises entre parenthèses. Ce qui compte, c'est l'actualité, dans l'urgence de l'événement. Et chacun de nous n'existe que s'il arrive quelque chose et le passé n'est évoqué par allusion que pour conforter le présent. Alors chacun s'identifie à ce qui arrive (même pas à ce qui lui arrive) et à l'image qu'on lui en donne. S'installe alors une sorte de narcissisme publicitaire généralisé, en circuit fermé. Je suis cet homme ou cette femme, qui fait de la publicité pour telle voiture, vendue dans ce supermarché, qui vante cette radio privée, ce supermarché, cet hôtel, cette compagnie aérienne, qui... Ainsi dans une circularité infinie...

La situation présente, qui est infiniment complexe, apparaît fort éloignée de nos analyses de l'acte d'habiter. Nous existons aujourd'hui dans un enchevêtrement de lieux et de non-lieux. Mais tous nos lieux d'être sont menacés par des non-lieux, comme ces maisons qui finissent toutes par se ressembler parce qu'elles sont toutes meublées par Habitat ou Ikéa. Et tous les non-lieux que nous fréquentons rêvent d'être de vrais lieux, comme la maison de campagne qu'on voudrait enracinée dans le terroir, comme l'était la maison paysanne d'autrefois. Quotidiennement, en ce qui concerne les lieux, nous parlons en permanence un vocabulaire bilingue. Nous parlons encore de maison alors que nous habitons des "ensembles" ou de "grands ensembles" (où précisément on ne vit pas ensemble). Alors que nous sommes toujours en transit, nous rêvons de résidence. Sans cesse nous sommes

de passage, et nous sommes des passagers, perdus sur les échangeurs et nous avons oublié ce qu'étaient les vrais voyages, avec de vraies rencontres à de vrais carrefours. Et partout nous communiquons, ça communique, alors même que nous avons désappris les mots de nos langues pour parler une langue universelle et utilitaire, pauvre et standardisée, le *basic english*. Ainsi, partout l'humanité vécue tend à devenir une humanité parlée et rêvée.

Ce monde nouveau est un réseau de réseaux, où tous les parcours sont à la fois identiques et singuliers. L'homme comme personne s'y perd et devient cet individu anonyme, identique et interchangeable. Et dans ce monde, le lieu ne se définit plus par un système de relations et d'oppositions à d'autres lieux, comme la ville et ses villages. Le pays n'apparaît plus de ces emboîtements successifs de lieux, villages, cantons, départements, régions, nations. Et avec l'homme disparaît ce que nous appelions le monde. Les lieux se vident de leurs différences et de leurs spécificités et les hommes devenus sans feu ni lieu, sans foi ni loi, deviennent des hommes imaginaires.

Mais parler de la catastrophe qui nous menace n'est pas dire qu'elle est inéluctable. Il nous reste à revendiquer une vie vivante, donc mortelle, à réinventer un lieu de naissance, nouveau et inédit, lieu de naissance de l'homme à lui-même. Un lieu où chacun peut à nouveau établir son identité et la maintenir, où il peut rencontrer l'autre homme et recueillir le temps en laissant une trace.

Yves CATTIN,
Philosophe

**Secrétariat-
Abonnements :**
13, rue Louis-
Perrier F-34000
MONTPELLIER

Tél.
04 67 06 45 76

Fax
04 67 06 45 91

email :
etmtp%siam@cal.fr

Abonnement

1999 :

France 170 FF
Etranger 190 FF

Prix de ce n° :

60 FF
(franco 75 FF)

Tables

1976-1990 :

50 FF
(franco : 70 FF)

CCP : Etudes
théologiques
et religieuses 268.00
B.Montpellier

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1999/4

Georges FISCHER

Les deux faces de Jérémie 52.

Henk Jan de JONGE

*Les origines historiques de l'attente
du retour de Jésus.*

Francis GUIBAL

*Existence, sens, Ecriture(s).
La théologie fondamentale d'un théologien
de la libération, J.-L. Segundo.*

Jürgen CONRADY - François VOUGA

*L'expression de l'art
comme connaissance de la vérité.*

Fritz LIENHARD

La théologie en stages.

NOTES ET CHRONIQUES

Thomas RÖMER

*Doit-on encore écrire
des "Théologies de l'Ancien Testament" ?*

Félix MOSER

Existence sacramentelle aujourd'hui !

L'Hôtel du Seigneur

*Pour Sœur Thérèse Vandenbroucke, o.p.,
la femme qui sait accueillir.*

Une place au soleil pour le Dieu du Ciel

Quand Adam et Ève eurent mangé le fruit, trompés qu'ils furent par le *diabolos*, le séparateur, ils éprouvèrent immédiatement la difficulté de vivre désormais avec Dieu. "Ils entendirent la voix de YHWH Élohim qui se promenait dans le jardin au souffle du jour et ils se cachèrent..." (Gn 3, 8). Mais le désir de vivre avec Dieu n'est pas mort pour autant dans le cœur humain. Le juste, c'est celui qui sait encore s'écrier : "La seule chose que j'ai demandée à YHWH, celle que je recherche, c'est d'habiter dans la maison de YHWH, tous les jours de ma vie" (Ps 27, 4).

Dieu s'appuie sur ce désir qui rencontre son désir : habiter avec nous. Il a bien des façons de retrouver avec nous la familiarité perdue, de restaurer la cohabitation. Voici une de ces manières.

Plusieurs textes bibliques apparentés mettent en scène une situation courante que chacun a pu vivre : des étrangers de passage demandent asile, ou, pour prendre les choses par l'autre versant : un hôte héberge des voyageurs pour la nuit. Ces récits comportent le même vocabulaire : *kataluô* (dans le grec de la Septante et du NT), "descendre chez

quelqu'un, faire halte", et le substantif qui lui correspond : *kataluma*, "hôtellerie, gîte d'étape, lieu de repos"¹.

Lorsque le Christ vient demeurer parmi nous, il s'inscrit dans la lignée de ces histoires d'hospitalité. Le premier lieu qui est explicitement demandé pour lui, au moment de sa naissance, est une hôtellerie (*kataluma*, Lc 2, 7); le dernier lieu où il reçoit ses amis est une salle de rencontre (*kataluma*, Lc 22, 11). Demandeur d'asile ou hôte d'un banquet, Jésus ne vient pas seulement couronner une longue série de faits d'hospitalité; il vient révéler de quoi ces faits étaient porteurs. Avoir sa place dans le monde des hommes, ne serait-ce que dans la courante requête d'une chambre d'hôtel, c'est ce que tout homme demande; c'est ce que Dieu demande. Il ne s'agissait que de cela dans les histoires de l'Ancien Testament. C'était Dieu lui-même qui frappait à la porte pour qu'on lui donne un lieu, et, une fois dans la place, pour donner à chacun son lieu avec lui.

La halte de Mambré : l'hôtellerie de la chair (Gn 18)

L'escale à Sodome est le premier récit biblique d'un hébergement nocturne. Mais ce récit est subtilement placé dans le prolongement d'une autre histoire d'hospitalité, tout à fait diurne celle-là, "en pleine chaleur du jour" (Gn 18, 1) : l'accueil fait à Mambré par Abraham et Sarah. Les anges (ou les hommes, comme le texte les appelle tour à tour) étaient trois alors. L'un d'eux, qui n'est autre que YHWH lui-même, s'est attardé avec Abraham. Quelques brèves remarques pourront servir à lire les deux réceptions comme un diptyque contrasté.

La halte chez Abraham semble un détour inattendu : les anges se dirigeaient vers Sodome afin d'y constater le péché de la ville. Pourtant ce fait contingent (une escale imprévue) et banal (une scène d'hospitalité à l'orientale) est le lieu d'une parole essentielle et sur laquelle nous sommes fondés : Abraham et Sarah auront un fils, Abraham deviendra

1. Le mot *kataluma* dans la Septante demanderait une étude spécifique. Voir la note à l'occasion de ses premières occurrences dans la Bible grecque (Ex 4, 24; 15, 13) : A. LE BOULLUEC, P. SANDEVOIR, *L'Exode, La Bible d'Alexandrie*, t. 2, 1989, p. 103, p. 175. Le terme qui renvoie au gîte d'étape est aussi employé pour désigner la résidence de Dieu (Ex 15, 13), l'abri provisoire du Seigneur avant la construction du temple (2 S 7, 6). Qu'une chambre d'hôte, fragile et profane, puisse également évoquer la demeure de Dieu, voilà une intuition que cet article essaie d'explorer.

une grande nation et tous les peuples de la terre se béniront en lui. Cela fait beaucoup pour un repas de dernière minute !

C'est que Dieu n'a pas besoin à Mambré de mettre à l'épreuve l'hospitalité d'Abraham : le patriarche et sa femme ont accueilli depuis longtemps Dieu dans leurs vies. La brève annonce à Mambré ne révèle pas un Dieu qui passe, mais au contraire un Dieu qui reste et prend pied dans la chair de ceux qu'il aime. C'est là le lieu qu'il affectionne entre tous, sa place privilégiée en ce monde. La chair qui reçoit Dieu est enfin consistante (malgré l'usure de l'âge) et située : elle devient elle-même lieu où bien d'autres pourront venir se bénir (Gn 18, 18).

Abraham sait recevoir. *Recevoir*, comme verbe intransitif, au sens absolu; comme contraire d'*accaparer*. Il a fait l'expérience pour lui-même et sa descendance que la vie se reçoit d'en haut : "À cette date, à la même époque je reviendrai vers toi et Sarah aura un fils." (Gn 18, 14).

Y a-t-il une place à l'hôtellerie de Sodome (Gn 19) ?

Loth fait envers les deux visiteurs qui arrivent à Sodome les mêmes gestes d'hospitalité que son oncle. Pourtant rien n'est pareil. D'emblée, les voyageurs manifestent leur réticence aux avances de Loth : "Nous ferons halte sur la place", avant d'accepter qu'il les héberge (*kataluô*, deux fois employé en Gn 19, 2).

La ville de Sodome représente le monde, non pas tant comme une allégorie, que comme l'expression concrète et particulière d'une réalité universelle : c'est le Bordeaux des romans de Mauriac, le Hambourg de *La Montagne magique*. Sodome est un univers clos; ses relations extérieures (mentionnées en Gn 14) ne sont qu'un cercle d'alliés et d'ennemis. Elle est sous le joug de la dure loi du monde : l'accroissement de la vie ne se reçoit pas d'en haut, les biens sont donc limités et, pour augmenter son acquis, il faut le prendre aux autres. Ordre horizontal et violent où Dieu ne peut habiter.

Leur existence qui tourne en rond, les Sodomites vont rapidement la mimer : "Ils cernèrent la maison, depuis le jeune homme jusqu'au vieillard" (Gn 19, 4). C'est le premier cercle de violence qui soit mentionné dans la Bible : on le retrouvera un jour quand des hommes sûrs de leur force entoureront de leur encerclement meurtrier Jésus et

une femme adultère. Sur une parole de Jésus, l'étai se desserrera, "en commençant par les vieillards" (Jn 8, 9).

Les hommes veulent que Loth fasse sortir ses invités, "pour que nous les connaissions" (Gn 19, 5). Accaparer pour connaître : voilà la faute initiale, indéfiniment déclinée désormais dans tous les registres. Loth s'oppose "noblement" à cette requête, mais il propose en contrepartie ses deux filles "qui n'ont pas connu d'homme" (v. 8).

Donner une place à l'étranger qui passe est un beau geste, mais il se fait souvent au prix de la place d'un autre; cet autre que l'on jette subrepticement par dessus bord, afin que l'équilibre de forces iniques sur lesquelles on vit ordinairement ne soit pas rompu. L'étranger, on a beau jeu de le recevoir comme Dieu, mais, dans le même mouvement, il arrive que le subalterne soit rejeté comme rien. Or, Dieu est avec l'étranger qui frappe à la porte et aussi avec le banni qui doit céder sa place.

Il n'arrivera rien aux jeunes filles, mais leur humiliation n'en est pas moins prononcée. Bien des histoires commencent dans la Bible avec une femme humiliée : épouse stérile, fille sous autorité paternelle, servante, concubine.

Quand Marie de Nazareth qui ne connaît pas d'homme s'intitulera servante et proclamera que Dieu s'est penché sur son humiliation (Lc 1, 38. 48), elle fera cause commune avec ces sans-place, avec les filles de Loth entre autres. La bonne nouvelle qu'elle annonce, lentement acheminée dans ces vieilles anecdotes de la violence ordinaire que la Bible raconte, c'est que la place de Dieu est (et a toujours été) la personne même de l'humiliée.

La vie qui vient d'en haut fait sa demeure chez le dépossédé et lui donne ainsi une place au monde : c'est ce qu'ont vécu Abraham et Sarah ; c'est ce que vivra Marie. Dans l'un et l'autre cas, la même parole angélique authentifie cette vie impensable : "Rien n'est impossible à Dieu" (Gn 18, 14; Lc 1, 37).

Loth ne vit pas cela. Il ne reçoit pas la vie d'en haut et continue à négocier avec le monde ². Une même situation donne alors tour à

2. Depuis l'Antiquité, penseurs juifs et chrétiens cherchent à situer Loth : un impie, un juste qui a des faiblesses, un progressant ? Loth fait figure de gagne-petit à côté d'Abraham : quand les anges l'invitent à fuir vers la montagne, il refuse par peur, et leur fait la "petite demande" de pouvoir "petitement" se sauver jusqu'à une ville voisine qui s'appellera Soar, "La Petite" (Gn 19, 20-22) !

tour et la vie et la mort : pour deux hommes reçus sous son toit, deux femmes en sont exclues. Constaté les gestes et les mots de l'hospitalité (impeccablement reproduits par Loth) ne dispense pas d'aller vérifier dans l'arrière-cour si le faible de la maisonnée n'y a pas été jeté. Si c'est le cas, Dieu est là.

Loth échappe au désastre de Sodome grâce à ses liens avec Abraham, et parce qu'il ne refuse pas le sauvetage qu'on lui propose. Quant à Sodome et aux villes alentour, elles sont détruites. Est-ce un châtement ? C'est plutôt un aboutissement logique, un peu accéléré : les lieux où Dieu ne peut prendre pied n'existent pas vraiment. Qu'ils s'étiolent d'eux-mêmes ou soient détruits violemment, c'est tout un.

Y a-t-il une place à l'hôtellerie de Guibéah (Jg 19)?

Juges 19 raconte une longue histoire d'hospitalité. Un Lévite de la montagne d'Ephraïm, accompagné de son serviteur, vient rechercher à Bethléem sa concubine qui s'est réfugiée chez son père. Après un accueil prolongé chez cet homme (*kataluô*, Jg 19, 9)³, il repart chez lui avec la belle. La nuit les surprend en route. Va-t-on loger à Jébus (qui est Jérusalem)? Non, c'est une ville païenne à l'époque. Ils se rendent donc à Guibéah de Benjamin, peuplée d'Israélites. Ils restent alors sur la place car personne ne veut les héberger. Un vieillard arrive, demeurant à Guibéah, mais originaire du même coin que le Lévite, et les convie en sa maison (*kataluô*, v. 15, v. 20). Bientôt des Guibéonites encerclent la maison : que l'on fasse sortir l'étranger "pour que nous le connaissions" (v. 22). L'hôte propose alors de leur livrer plutôt sa fille qui est vierge et la concubine du Lévite. Seule celle-ci sera jetée en pâture aux hommes du cru; revenant le matin vers la demeure "hospitalière", elle meurt "les mains sur le seuil" (v. 27).

Il s'ensuit un épisode macabre aux répercussions nationales. La tribu de Benjamin qui soutient sa ville de Guibéah, après une longue guerre

3. Plusieurs éléments dans le récit de l'hospitalité à Bethléem se retrouvent textuellement en Lc 24, l'épisode des pèlerins d'Emmaüs, autre histoire d'invitation. La remarque que le jour s'achève, invitant plutôt au repos qu'à la marche ("le soir tombe et déjà le jour baisse", Lc 24, 29), est reprise de Jg 19, 9. La fraction du pain est proposée par le père de la concubine ("un morceau de pain fractionné", Jg 19, 5); c'est le signe qui fait reconnaître Jésus : Lc 24, 35. Il n'y a pas de petite histoire dans la Bible, de fait anodin : ou plutôt Dieu se dit dans l'infime, le banal. Et tout est finalement récapitulé.

civile, est menacée d'extinction. Les femmes y manquent; deux raids violents permettront d'en trouver (Jg 21).

Juges 19 n'est pas seulement une anecdote banale (l'hébergement d'une nuit dans un quartier chaud), c'est aussi une histoire beaucoup plus "sécularisée" que les récits d'escalades à Mambré et à Sodome où des anges étaient reçus. Il n'y a cette fois que des humains, et aucune référence explicite à Dieu. Pourtant, ce n'est pas là une version "laïcisée" des récits de Genèse, mais bien une exploration du divin au cœur de toute histoire humaine : dis-moi comment tu reçois, quels que soient tes invités, et la Parole te dira où habite Dieu dans ta vie. Nous sommes dans la lignée des récits de genèse ; notre histoire est du reste contée en référence précise avec Genèse 18-19. Le père de Bethléem emploie les mots mêmes qu'Abraham adressait aux anges : "Réconforte ton cœur d'un morceau de pain, après quoi vous partirez" (Jg 19, 5 ; cf Gn 18, 5). Quant à la scène de Guibéah, elle est une évidente reprise de la nuit de Sodome : l'encerclement, l'invité sommé de sortir, la victime qui lui est substituée.

Le Lévite a tout pour plaire : il a fait une longue route "pour parler au cœur" (Jg 19, 3) de la femme qu'il aime. Comme c'est beau! Cela rappelle Dieu lui-même qui courtise son peuple (Os 2, 16). Le logeur de Guibéah a tout pour faire un hôte admirable : il reçoit avec largesse et solidarité ceux que personne n'a reçus. Pourtant, tous deux sont meurtriers.

Le Guibéonite n'hésite pas à livrer sa fille et la femme qu'il reçoit. La scène est douloureuse de cynisme : "Faites-leur violence (en grec : "humiliez-les" : *tapeînôstate autas*) et faites-leur ce qui est bon à vos yeux" (v. 24). La concubine est finalement livrée par son protecteur, le Lévite ; le bel amour de naguère, les lois d'hospitalité sont oubliés. Celui qui sait qu'il n'a d'autre place que Dieu sur la terre d'Israël, comme tout Lévite le sait (Nb 18, 20), celui qui par sa consécration est offert à Dieu à la place d'un premier-né d'Israël, comme l'est tout Lévite (Nb 3, 12), celui-là ménage sa place en plaçant la femme au beau milieu de la curée. Il mangeait le pain avec la femme qui partageait sa vie, voici qu'il la trahit. "Il faisait nuit" ⁴. La femme sans statut (une concubine) devient la femme sans lieu qui donne sa vie pour

4. Jn 13, 30 : c'est de nuit que Juda sort pour livrer Jésus. C'est de nuit que la concubine est livrée aux mains des Guibéonites.

que son "seigneur" (Jg 19, 26) et toute la maisonnée puissent, eux, rester en place.

"Il la leur amena à l'extérieur, alors ils la connurent et ils s'amuserent d'elle toute la nuit jusqu'au matin" (v. 25). Où est Dieu dans cette histoire ? "Ils amenèrent contre lui (=Jésus) toute la cohorte, et l'ayant dévêtu ils l'habillèrent d'un manteau écarlate (...) et ils s'amuserent de lui" (Mt 27, 27-29).

Tel est le lieu où se retrouvent les sans-lieux de l'histoire, lieu qu'ils ont en fait déjà frayé et habité d'une présence toute divine. La concubine du Lévite, comme beaucoup d'autres humiliés, a donné sa vie pour les autres. On peut certes dire qu'elle n'a pas choisi ce destin tragique. Il n'empêche que le résultat seul importe : comme nous l'avons déjà noté, le contingent, la banalité ne font rien à l'histoire. Plusieurs personnes furent sauvées à Guibéah par les souffrances d'une seule. "Il vaut mieux qu'un seul meure pour tout le peuple" (Jn 11, 50) : c'est une maxime cynique dans la bouche du grand-prêtre qui la prononce; c'est le fond de la vérité dans la personne du Christ.

On ne subit jamais la violence pour de bonnes raisons. Celui que l'on exclut pour que la place des autres soit préservée possède au moins ceci : il n'est plus nécessaire de discuter son cas, pour savoir s'il a ou non assumé son exclusion afin d'en faire un sacrifice consenti; quelles que soient ses dispositions, il est de toute manière amené au lieu du sacrifice christique, au lieu qui résume tous les lieux et où Dieu se tient ⁵. C'est très précisément vrai en Jg 19 où la femme est offerte en lieu et place du Lévite, lui-même offert à Dieu en lieu et place d'un premier-né d'Israël.

Jg 19 est donc une décisive pédagogie du regard. On croit être emmené dans une histoire d'hospitalité, assez triste et banale, où l'étranger va obtenir un lieu, non sans quelques rebuffades. En fait, les cadres et les lectures lénifiantes s'effondrent. Le lieu dont il est question n'est pas là où l'on croit, et celui qui l'habite déjà, le Fils

5. C'est la Bonne Nouvelle que l'on est amené à annoncer souvent dans l'accompagnement des personnes : les souffrances qu'une personne n'a pas choisies, qui semblent absurdes, ont été le lieu où elle a rejoint le Christ, a été le Christ, humilié, crucifié et ressuscité. Cela ne se fait pas par un coup de force, mais au long de la patiente "lecture" d'une vie, d'un épisode -comme en Jg 19- qui deviennent soudain une passion spécifique tout autant que la Passion même du Christ.

premier-né présent dans l'humiliée, n'y est reconnu que si l'on détourne les regards du sens officiel.

Y a-t-il une place à l'hôtellerie de Ramah (1 S 9, 9-10)?

Juges 19 a focalisé l'action sur quelques endroits-clés ; on va plusieurs fois les retrouver dans les *Livres de Samuel*, qui prolongent les *Juges*, comme un théâtre d'opérations limité. Ainsi, sans que l'attention se disperse, les mêmes lieux de souffrance seront sans relâche revisités, afin qu'un jour y soient portés consolation et achèvement.

La ville où le crime a été perpétré est Guibéah de Benjamin : c'est là que le roi Saül, un Benjaminite, va établir sa capitale. La concubine du Léviste était de Bethléem : c'est de Bethléem que sortira David. La ville païenne que les voyageurs ont côtoyée était Jérusalem : elle sera prise par David et deviendra sa capitale. L'autre cité israélite qui aurait pu accueillir le Léviste et sa troupe était Ramah (Jg 19, 13) : Samuel, le faiseur de roi, y résidera.

Ce qui intéresse la Bible, ce ne sont pas d'abord les lopins de terre, mais les personnes qui y ont vécu et souffert, les opprimés en particulier, qui sont les lieux de la Présence. C'est pourquoi les textes se jouent de la "géographie sacrée" : Jérusalem y est plaisamment évoquée comme une ville païenne dont il faut se méfier; par contre l'israélite Guibéah n'a rien à envier à Sodome. En fait, le lieu où Dieu réside est là où des hommes désirent la vie sans la rogner par des raisons d'état, sans la bafouer sous de nobles prétextes. Comme Jésus le dira à la pieuse bourgade de Capharnaüm : "Le pays de Sodome aura, au jour du jugement, un sort moins rigoureux que le tien" (Mt 11, 24).

Quand Saül est envoyé par son père à la recherche d'ânesses perdues, il ne sait pas que Dieu l'a choisi comme premier roi messie d'Israël, pour "sauver (son) peuple" (1 S 9, 16). Il fait route avec un serviteur, reproduisant cette immémoriale scène : deux hommes en marche demandent un abri pour la nuit. En effet, au bout de trois jours de quête infructueuse, Saül désire rentrer, mais son compagnon l'engage à bifurquer vers une localité proche où réside Samuel (sans doute Ramah) afin d'y passer la nuit et de consulter le prophète. Comme toujours, le moment décisif est amené par une décision non préméditée.

De l'entrevue de Saül et de Samuel, je ne retiendrai que deux moments. Au soir de leur arrivée, Samuel offre l'hospitalité à Saül et à son serviteur. Il leur donne une place à l'hôtellerie (*kataluma*, 1 S 9, 22), où ils mangent en compagnie d'invités. Le lendemain matin, après avoir donné l'onction à Saül, Samuel le renvoie chez son père, en lui précisant quelles étapes il fera (1 S 10, 1-8). Et le premier endroit que Saül visitera sera le tombeau de Rachel. C'est là que Rachel donna naissance à Benjamin, l'ancêtre de la tribu de Saül, en rendant le dernier soupir (Gn 35). Ce tombeau, localisé par Samuel "sur le territoire de Benjamin", est également situé à Bethléem de Juda par Gn 35. Saül rentrera ensuite à Guibéah qui deviendra sa ville.

La naissance de la royauté en Israël naît donc sous le signe de l'hospitalité donnée à des étrangers qui rentrent bredouilles. On y insiste sur la place accordée à Saül, le messie : en dépit du caractère imprévu de la halte à Ramah, Saül s'est vu octroyer une place à l'hôtellerie, dans la communauté humaine. Il est ensuite dépêché vers le monument de son aïeule, le tombeau qui a donné la vie. Ce tombeau est à la fois en Benjamin et en Juda : c'est dire que, d'emblée, le témoignage de la vie sortie de la mort rassemble les deux sources de la royauté israélite, la tribu de Saül et la cité du futur David. Cette figure de Rachel placée à l'orée de la monarchie messianique affirme la vie proclamée par une femme, alors même que Saül s'établit à Guibéah où une femme fut la victime d'une hospitalité traîtresse ⁶.

Saül faillira à sa mission ; du moins ses premiers itinéraires ont-ils placé la réalité messianique là où elle devait être : dans l'accueil de l'étranger, l'accueil du salut de Dieu, l'accueil de la vie plus forte que la mort.

"Il n'y avait pas de place pour eux à l'hôtellerie" (Lc 2, 7)

Arrivant à Bethléem, Joseph et Marie revisitent les histoires que nous venons d'évoquer, et bien d'autres histoires. C'est d'abord une raison

6. Il y a en fait de nombreuses figures féminines de l'AT qui sont d'une façon ou d'une autre reprises, et dans les récits d'enfance de l'évangile et dans les récits de la passion et du tombeau. Le personnage de Rachel y est en tout cas toujours en filigrane. Rachel est par exemple explicitement mentionnée en Mt 2, 18 (citant Jr, faisant lui-même allusion à Gn 35); elle est évoquée, comme plusieurs commentateurs le remarquent, dans le même évangile lors du dernier souffle de Jésus (Mt 27, 50) qui rappelle l'expiration finale de Rachel : (Gn 35, 18) : à la fois son dernier soupir et la fin de son travail d'enfantement.

contingente (le recensement romain) qui les amène en ce lieu et permet à la prophétie (Mi 5, 1) de s'accomplir. Le lieu de la rencontre avec Dieu n'est jamais le résultat des préparations ou des déductions humaines. Joseph et son épouse n'ont pas vraiment un statut recevable. Sont-ils mariés d'ailleurs ? Cette jeune femme, enceinte avant le mariage, n'est-elle pas une concubine ? Une concubine à Bethléem ? Le cas s'est déjà vu. Or, ce que vit Marie, elle l'a chanté : Dieu se souvient de la promesse faite à Abraham. Un fils va naître, car rien n'est impossible à Dieu (Lc 1, 37) ; Dieu fait sa demeure dans la chair, il se fait chair. Jésus va-t-il, comme ce fut le cas pour le premier messie, trouver un lieu d'hébergement ? Non ! Pas de place à l'hôtellerie (*kataluma*, Lc 2, 7) de Bethléem, la cité de David. Qu'à cela ne tienne. La Nativité est un moment où le malheur est refusé. Le Fils premier-né (Lc 2, 7) aura un lieu dans une crèche et personne ne devra céder sa place pour qu'il puisse être au monde, pas même la jeune femme qui n'a pas connu d'homme.

Le messie habite avec les siens.

fr. Philippe LEFEBVRE,
o.p.

Quand Dieu habite l'âme des Justes

*Voici que je me tiens à la porte et je frappe.
Si quelqu'un écoute ma voix et ouvre la porte,
j'entrerai chez lui ; et je dînerai avec lui
et lui avec moi (Ap 3,19-20).*

Habiter, c'est habiter chez un autre, tel est le schéma privilégié par les textes du Nouveau Testament. L'habitation n'est pas un repli sur un chez soi, c'est un acte, et cet acte une rencontre. C'est pourquoi l'habitation donne toujours lieu à un récit : pour habiter, il faut se déplacer, frapper à la porte, attendre, être accueilli, demeurer. La démarche a ceci de remarquable qu'elle peut être entendue en deux sens : l'hôte accueillant peut s'entendre de Dieu (une demeure est préparée aux pèlerins dans la maison du Père) ou du Christ (les premiers disciples sont accueillis là où demeure Jésus) ; mais l'hôte accueillant peut s'entendre de l'homme lui-même, et c'est l'aspect que retiendra la réflexion présente : comment comprendre que Dieu puisse habiter chez nous ?

Que Dieu vienne habiter chez nous, et de multiples façons, l'Écriture le dit sans ambages. Dieu habite l'âme des justes comme autrefois sa gloire habitait le Temple de Jérusalem. Sur cette habitation la parole du Christ est formelle : "Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons vers lui, et nous ferons chez

lui notre demeure”, “l’Esprit de vérité... vous le connaissez parce qu’il demeure chez vous et qu’il est en vous” (Jn 14,23; 14,17). Cette venue des Personnes résulte d’une initiative divine : Dieu lui-même vient à notre rencontre. À quelles conditions peut-on penser en vérité un tel événement ? À cette question s’en ajoute une autre. Les Personnes ne viennent pas en groupe indifférencié. Le Fils est envoyé par le Père en charge d’une mission qu’il est seul à remplir. Et de même l’Esprit est-il envoyé par le Père et le Fils pour une autre mission qui tient à sa personnalité. À chaque fois, la présence des Personnes révèlent à l’hôte accueillant des ouvertures inespérées : en est-il capable ? Telles seront les questions soumises à examen :

1. Que signifie l’habitation de Dieu ?
2. Comment s’établissent avec les hôtes des relations personnalisées ?
3. Les fruits de l’habitation.

I

Signification de l’habitation

Nous avons vu que l’habitation, au sens évangélique, est une rencontre. Celle-ci procède d’un désir initial dont il faudra déchiffrer peu à peu l’énigme, à savoir que Dieu nous aime en premier. C’est de cet amour qu’il faut partir afin de manifester quelque chose de sa logique. L’amour de Dieu est premier en ce sens radical qu’il éveille à l’existence ce qui n’était pas. Il est créateur. Et puisque rien ne le précède, il dépasse en générosité tout ce que nous pouvons expérimenter à notre plan. Notre bienveillance s’adresse toujours à des personnes qui préexistent à notre amour : ces personnes nous les rencontrons, nous ne les appelons pas à exister. Mais rien ne préexiste à l’amour de Dieu, rien ne le provoque ni ne le séduit puisqu’au contraire c’est lui qui, par sa prévenance créatrice, infuse aux êtres tout ce qu’ils ont de bon. En accordant ses dons, Dieu crée le sujet qui les reçoit. À cet égard, aucune réciprocité n’est envisageable. La dette est infinie : nous ne pouvons reporter sur Dieu cet amour créateur.

Mais Dieu ne se contente pas de nous lancer dans la vie. S’il devait s’arrêter là, il communiquerait quelque bien, il ne se communiquerait pas lui-même. Or l’Écriture suggère davantage. Non

seulement Dieu donne ce que nous avons et ce que nous sommes, il veut se donner à nous. Son penchant le porte jusqu'à s'inviter, à demander l'hospitalité à notre âme afin de mener avec elle une sorte de cohabitation. Par cette initiative divine se prépare une véritable amitié entre l'homme et Dieu et, comme toute amitié, celle-ci réclame une certaine réciprocité. Le point ne laisse pas de solliciter un effort de la réflexion.

Passivité de la réception

Devant l'initiative divine, la première attitude exigée de l'homme est de s'ouvrir pour accueillir Celui qui frappe à sa porte. Il s'agit de recevoir Dieu chez soi. Cette réception comporte évidemment une passivité première. Il faut que Dieu se présente à ma porte. Rien ne saurait le contraindre à fixer chez moi sa demeure. Rien non plus ne permet de prévoir ou d'anticiper une rencontre de ce type. L'homme ne dispose d'aucune maîtrise de l'événement. Bien plus, l'événement cesserait d'être événement s'il ne réveillait, par son ébranlement, des possibilités encore inconnues de notre existence. L'âme ne peut que pâtir la venue de Dieu.

L'acte d'hospitalité

Mais on ne peut s'en tenir là. Normalement, toute réception d'un hôte implique en retour une certaine activité. Recevoir quelqu'un chez soi, c'est faire acte d'hospitalité, comme on dit. Si l'on voulait bien y réfléchir, l'acte d'accueil exige un véritable don de soi. À proprement parler, un hôtelier n'accueille pas ses clients : il leur prête un toit contre rémunération, il ne s'offre pas lui-même. On loge à l'hôtel, on ne l'habite pas. Or habiter une maison étrangère, c'est être chez un autre comme étant chez soi. C'est ainsi que le premier devoir d'une maîtresse de maison sera de mettre ses hôtes à leur aise, de s'enquérir de leurs goûts et de leurs habitudes pour les satisfaire. Ce faisant, elle veut leur bien-être. Mais l'accueil ne serait pas complet si la maîtresse de maison fermait à ses hôtes tout accès à sa vie familiale. L'invité est vraiment reçu quand il devient "de la famille", libre d'aller et venir et de prendre contact avec qui bon lui semble. Bref l'accueil réclame un véritable don de soi, c'est-à-dire qu'il accorde à l'invité le droit d'exister chez nous comme étant chez soi. Nos relations avec

Dieu n'échappent pas à cette loi : recevoir Dieu exige de l'accueillir activement.

La réciprocité

Mais une question se pose qui nous introduit au cœur du problème. Que pouvons offrir à Dieu qu'il ne possède déjà ? Que pouvons-nous lui donner en fait de connaissance, d'amour ou de biens dont il ne soit déjà comblé ? Et d'une manière générale, comment pourrions-nous exercer vis-à-vis de Dieu une action quelconque ? Il semble que dans nos rapports avec Dieu nous soyons condamnés à la passivité la plus complète. Serait-il vrai que nous subissions sa venue et que nous le recevions sans faire véritablement acte d'hospitalité ? Dans ce cas, Dieu serait chez nous, mais il n'y serait pas comme étant chez soi : il n'habiterait pas notre demeure. Un exemple fera saisir ce que cette situation a de problématique.

Supposons que la famille royale d'Angleterre prenne un jour fantaisie d'établir sa demeure chez un modeste père de famille. Voici notre hôte bien embarrassé par la venue des illustres visiteurs. D'une part, il n'a pas de quoi offrir un logement qui puisse satisfaire à leur train de vie, d'autre part les visiteurs appartiennent à un rang qui ne lui permet pas d'entrer à l'aise dans leur société. Pourtant la situation n'est pas sans issue.

D'abord la cour royale peut offrir à notre homme les aides nécessaires pour la recevoir dignement. Analogiquement, c'est ce que Dieu fait en prodiguant les secours de sa grâce : il nous donne alors les moyens nécessaires pour l'accueillir. Mieux encore : le Visiteur royal peut anoblir en quelque sorte son hôte en l'adoptant : "À tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom, qui ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu", dit Jean (1,13-14).

L'adoption élève l'enfant au rang de l'adoptant. Mais ce rang ne suffit pas à faire déjà de lui un hôte à part entière. D'ordinaire les enfants ne prennent pas part à la conversation des grandes personnes : ils ne sont pas capables de comprendre les affaires qui les agitent et, surtout, les relations qu'elles ont entre elles. Bref ce qui leur manque, c'est la réciprocité. Or Dieu nous appelle non seulement à le recevoir, mais à

entrer dans la société des Personnes divines, c'est-à-dire à passer de l'enfance au statut de fils. Comment imaginer que la rencontre se change en rapports fructueux, et de telle sorte qu'elle conduise à des relations personnalisées ? C'est à cette question que répondent les missions confiées au Verbe et à l'Esprit de Dieu.

II

Des relations de proches à proches

L'accueil du Verbe

La première condition pour que s'établisse une communication amicale entre des visiteurs et leur hôte, c'est la possibilité d'un échange des connaissances. Or la mission du Verbe, c'est précisément de l'assurer, car Dieu l'a chargé d'être auprès des hommes le révélateur des mystères de Dieu. Cette communication obéit à toutes les exigences d'un échange en vérité. Celui-ci réclame un enseignant, un témoin transparent, une parole de fiabilité absolue.

L'enseignant

L'enseignement du Christ se caractérise par une transmission sans réserve de ses connaissances sur les uns et les autres, leurs intentions, leurs activités. Les déclarations de Jésus ne laissent rien à désirer à ce sujet. "Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler" (Mt 11,27); "Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître" (Jn 15,15). La mention de l'amitié évoque bien l'idée que la transmission se fait sur la base d'une certaine réciprocité, bien que l'initiative en revienne à Jésus lui-même.

Le témoin transparent

Un ami parle à ses amis de son Père, de son bon plaisir comme du sien. Il ne s'agit pas de la communication d'un message officiel par un ambassadeur qui se mettrait lui-même hors circuit, mais d'une

communication intime où le locuteur révèle le fond de son âme et se livre à ses amis comme il fait à son Père. “Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que moi je connais le Père”. On ne peut rêver d’ouverture plus transparente. Il y a entre les partenaires similitude et croisement des connaissances sur le locuteur, de telle sorte que Jésus est pour ses disciples ce qu’il est pour son Père. La réciprocité atteint la perfection. Mais la déclaration n’est-elle pas trop belle ? Comment croire que les mots prononcés par le Christ aient le même sens pour nous et pour Dieu ? Comment croire que le langage humain soit le vecteur d’un échange entre la créature et le créateur ?

Quand la parole parle

S’il faut attribuer une fiabilité absolue à la parole de Jésus, c’est qu’il a été choisi pour sa mission en raison de sa personnalité. Comme son Nom le dit, il est au sein de la Trinité le Verbe – la Parole par qui tout a été fait et qui, venant dans ce monde, éclaire tout homme. Ce Verbe est donc la raison silencieuse et de l’univers et du langage humain, tout à la fois le sens du sens et le dire du dit. La Parole fait parler le Christ comme elle fait entendre les oreilles. Pour les oreilles capables d’entendre le langage de Jésus, non seulement le discours fait sens, mais la parole parle. Il n’y a pas d’explication à cet événement. Il n’a de sens que de l’écouter. Sinon, la parole ne passe pas. “Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage ?” dira Jésus aux Juifs, “parce que vous ne pouvez pas écouter ma parole” (Jn 8,43). Le langage n’accède à la vérité que s’il est traversé par la parole parlante. Encore faut-il un sujet pour parler et un sujet pour croire. Le croire ne se soutient que de la parole de l’autre et de la confiance qu’on lui accorde. C’est pourquoi il est fragile. Mais l’on peut croire en toute confiance cet Autre qui est la Parole, le Verbe conçu et engendré par le Père ; et l’on est en droit de reporter sur le Verbe ce que saint Jean disait du Bon Berger : il est connu de nous comme il est connu du Père. La même parole, née du Père, objet de sa connaissance, est appelée à naître en nous, le même objet de connaissance. Dans la gloire, la révélation sera absolue : “Car nous voyons à présent comme dans un miroir, d’une manière obscure, mais alors ce sera face à face” (1 Co 13,12).

En résumé, la mission dévolue au Verbe réalise les conditions d’une hospitalité parfaite, grâce à la communication des connaissances,

à la fiabilité du témoin, et à la compréhension mutuelle. Toutefois, la résistance éventuelle à l'écoute de la parole montre assez que si la compréhension est totale du côté de Jésus, elle reste en butte à de nombreux obstacles du côté des croyants. C'est à ces difficultés que va répondre la venue de l'Esprit.

L'accueil de l'Esprit

La venue du Père et du Fils s'accompagne de la venue d'un troisième hôte, l'Esprit Saint. Le contraire serait étonnant car les trois Personnes sont inséparables. Le Père et le Fils ne seraient pas ce qu'ils sont s'ils ne produisaient pas de leur propre intimité l'Esprit, qui est l'Amour dans lequel ils se reposent. L'Esprit est un personnage secret, invisible, qui ne se révèle que par les effets qu'il engendre dans l'âme des fidèles et dont le plus grand est celui de la charité. "La charité de Dieu est répandue en nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous est donné" (Rm 5,5). Or de même que par la foi nous communions au Verbe par lequel Dieu se connaît, de même par la charité nous communions à l'amour par lequel Il s'aime lui-même. Telle sera l'orientation qui guidera notre réflexion sur la présence en nous de cet hôte mystérieux.

L'effet le plus sensible de sa présence est d'entretenir, d'alimenter et d'inspirer chez les croyants la passion d'amour pour le Christ et son Père. Le mot "passion" signale à ce moment l'affect par lequel l'amoureux est ému à l'approche de l'Amour en personne. Cet affect est l'impression en creux de l'objet d'amour, et c'est de ce creux que s'éveille le manque, et de ce manque l'inclination ou penchant qui emporte l'aimant vers Celui qu'il aime.

Or cette passion est menacée par le départ, puis la disparition et enfin l'absence prolongée du Maître. Le discours après la Cène selon S. Jean est très explicite à cet égard. Une crise survient de la séparation et l'Esprit est chargé de parer à cette crise. Il le fait en exerçant tour à tour les rôles d'avocat, de répétiteur et d'inspireur.

L'avocat

"Le Paraclet, en venant, confondra le monde à propos de péché, et à propos de justice, et à propos de jugement : à propos de péché, parce qu'ils ne croient pas en moi ; à propos de justice, parce que je vais

au Père et que vous ne me verrez plus ; à propos de jugement, parce que le Prince de ce monde est jugé” (16,8-11).

D’après les paroles de Jésus, l’assistance d’un Avocat (ou Paraclet) est rendue nécessaire par le scandale qui risque de faire chuter les disciples. L’occasion en est donnée par la condamnation de leur Maître. Celle-ci provoque une déroute de la compréhension d’autant plus forte qu’elle se pare de motifs religieux. Si la mort de Jésus était par malheur le signe d’une condamnation portée par Dieu, comment pourrait-on garder confiance en lui ? L’intervention de l’Esprit a pour fonction première de retourner le procès de condamnation en procès de justification et, par conséquent, de redonner à la mort de Jésus sa vraie signification, celle d’une preuve d’amour. L’activité de l’Esprit s’apparente sur ce point à celle d’un Avocat qui, reprenant le débat, plaide en appel la cause du Juste devant la conscience des disciples. Il leur annonce que justice a été faite et que le Prince de ce monde est condamné ¹.

Le répétiteur

“Lorsque celui-ci viendra, l’Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité ; car il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu’il entendra, il le dira, et il vous annoncera les choses à venir. Celui-là me glorifiera, parce qu’il prendra du mien et vous l’annoncera” (16,13-15).

Une deuxième activité est à mettre au compte de l’Esprit : rappeler l’enseignement de Jésus, en faciliter la compréhension. L’Esprit remet en mémoire les paroles de Jésus dans le but de fortifier l’amour des disciples pour le Maître disparu. Il ne s’agit pas de compléter l’enseignement de Jésus mais de rassembler ce qui s’est dit successivement en une totalité cohérente. Cette totalisation suppose évidemment la clôture du discours. Cette clôture a une cause : la mort du locuteur. Un doute, ou une hésitation pourrait se glisser sur cette fin. La mort pourrait être tenue pour une erreur judiciaire : la clôture serait alors celle d’une parole inachevée. Mais la mort pourrait coïncider avec le don de la vie : elle serait alors l’accomplissement du discours.

1. Ce n’est pas aux disciples à juger, absoudre ou condamner, il est d’entendre le jugement posé par un Autre.

C'est le cas de Jésus. Non seulement il avait dit tout ce qu'il avait à dire en paroles, mais il continue à parler par sa mort. Sa mort dit tout de l'amour du Père, non plus oralement mais en acte (16,25). Mais personne ne raconte sa propre mort. L'action de l'Esprit consistera à l'interpréter dans le cœur des croyants tout en rappelant les paroles du Maître. Faire comprendre le sens de cet événement particulièrement éprouvant en lui-même et dans ses suites, telle est la tâche de l'Esprit de vérité : en étroite connexion avec celle de l'Avocat, elle rallume les braises d'une passion près de s'éteindre.

L'inspirateur

On pourrait se demander pourquoi attribuer à l'Esprit de telles opérations. Il faut en chercher la raison du côté de sa personnalité. Il est l'Amour, avons-nous dit, – le Don que se font à eux-mêmes le Père et le Fils. Recevant tout du Fils, et celui-ci recevant tout de son Père, l'Esprit ne vit que pour eux, et, dans son élan, il emporte avec lui le désir profond qui soulève les fils adoptifs. "Tous ceux en effet qui sont menés par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit de servitude pour retomber dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption filiale, par lequel nous crions : Abba ! Père !" (Rm 8, 14-15). C'est par cet entraînement que l'Esprit peut conduire à son achèvement l'habitation des Personnes. Leur venue à l'improviste aurait pu jeter leur hôte dans la sidération au point de le rendre muet. C'est le cas lorsque l'écart des conditions est trop grand et que manque la possibilité d'un terrain d'entente. Mais que les invités et leur hôte se reconnaissent une passion ou un penchant commun, aussitôt le courant passe, un dialogue commence et, de proche en proche, une véritable société peut s'établir.

C'est analogiquement ce qui se passe entre Dieu et l'âme habitée par lui. Le Penchant de Dieu, Celui vers qui se porte le poids de son amour, c'est l'Esprit Saint : il est le Don que Dieu se donne à lui-même. Or l'Écriture nous assure que ce même Esprit est le Don en personne que Dieu fait aux hommes pour être aimé par eux comme il l'est par Lui. Ce qui signifie que le cœur de l'homme est assez grand, quand il est soulevé par la charité, pour aspirer jusqu'à l'Amour en personne. S'il est vrai que l'attrait ultime de la charité répandue en nos cœurs par l'Esprit, c'est l'Esprit Saint lui-même, alors Dieu et l'homme se découvrent en quelque sorte un penchant commun et que

le terme de ce penchant est l'Esprit. En fin de compte, la Personne à qui je me donne est celle-là à qui se donnent le Père et le Fils : telle est la raison de la réciprocité de l'amour.

Si l'on consent à ce mystérieux échange, rien n'empêche que l'homme puisse faire accueil à Dieu. Devant Celui qui frappe à sa porte, l'homme ne reste pas purement passif : c'est à lui d'ouvrir, de faire acte d'hospitalité, d'agir. Et son action ne consiste pas seulement à fournir un toit, à préparer un repas, comme fit Abraham aux trois anges qu'il reçut chez lui mais sans avoir part à leur conversation. L'action de l'hôte en tant qu'ami dépasse le simple accueil, voire toute offrande de ses biens. Car ce qu'il offrirait à Dieu ne serait pas Dieu, donc ne permettrait pas à Dieu d'être soi-même chez lui. Mais ce qu'il donne, c'est Dieu lui-même. En prenant l'Esprit pour terme de son amour, il fait à Dieu le don de Dieu ². Car c'est le même Esprit qui existe en lui et qui existe en Dieu – le Don qu'ils se font mutuellement, et par conséquent le "Nous" de leur vie commune. Dès lors toutes les conditions d'une véritable hospitalité sont réunies. Dieu est chez nous comme étant chez soi : il est chez soi, puisque l'Esprit est le terme de l'amour qu'il porte à son unité; mais il est en même temps chez nous, puisque l'Esprit est le terme où s'achève l'aspiration de notre amour. Ainsi peut-on rendre compte du mystère de notre foi d'après lequel l'Esprit en personne assumerait et suspendrait à lui l'acte de la charité. Sans doute n'a-t-on rien démontré ; mais on s'explique, par le jeu de la réciprocité, que la rencontre promise par la foi ne bouleverse pas notre psychologie humaine et qu'elle est à la limite en profonde harmonie avec elle.

On aurait tort de ne voir dans la figure de l'habitation qu'une simple métaphore. Ce serait diminuer de beaucoup sa valeur heuristique. Ce qu'elle fait découvrir est en vérité au cœur de la révélation, égal en importance au mystère de l'Incarnation. Outre que l'Incarnation est elle-même entendue comme "habitation" du Verbe "parmi nous", l'union spirituelle de l'âme aux Personnes divines parachève en Jésus l'union substantielle de la nature humaine à la nature divine. Reste à voir comment elle joue dans les comportements pratiques de la vie quotidienne.

2. Voici ce que S. Jean de la Croix dit de l'âme : "Elle donne Dieu à Dieu même en Dieu (...) Ainsi elle donne Dieu à son Bien-Aimé, qui est Dieu lui-même qui s'est donné à elle - ce que faisant, elle paye à Dieu tout ce qu'elle lui doit, attendu que de sa franche volonté elle lui donne tout autant qu'elle reçoit de lui", *La Vive Flamme*, strophe III, v. 6.

III

Les fruits de l'habitation

La venue des Personnes ne génère en rien une société fermée. Elle fait au contraire de la maison réceptrice une maison ouverte. Comment en serait-il autrement quand la Parole, "venant en ce monde", est "la Lumière qui éclaire tout homme", tandis que l'Esprit est l'Amour qui soulève la création tout entière. L'habitation des Personnes ne peut qu'entraîner à épouser les intentions et les mœurs de Dieu. C'est dire que l'habitation est à la source des pratiques humaines : elle implique une vie morale sans pourtant s'y réduire.

Les impulsions de l'Esprit

L'amitié demande que l'on travaille au bonheur de l'ami, tout au moins que l'on ne le trouble pas. "Ne contristez pas l'Esprit-Saint de Dieu" par votre mauvaise conduite, écrira S. Paul (Ep 4,30). La recommandation pousse à faire ce qui plaît à Dieu. Concédonsons toutefois que la conformité au bon plaisir d'autrui ne suffit pas à fonder la moralité de l'action. L'enfant obéit à sa maman pour lui faire plaisir, il n'agit pas encore selon une loi intérieure dont il approuverait la justesse parce qu'il en comprend le sens. L'intériorisation de la loi, visée d'ailleurs par l'éducation, va de pair avec la pleine responsabilité de l'action. C'est à cette responsabilité que mène l'influence de l'Esprit. Il faudrait à cet égard reprendre la problématique de l'épître aux Romains des chapitres 7,14 à 8,27.

Dans la description qui en est faite, l'action de l'Esprit qui habite en nous est évidente : il inspire, incite, commande mais il ne le fait pas de façon purement extrinsèque. Il se joint à notre esprit pour lui insuffler une loi qui lui permette d'agir de façon autonome, et que saint Paul appelle "loi de l'esprit" (8,22). Cette loi de l'esprit, c'est tout simplement notre désir de vie, par opposition au désir de la chair qui est de mort. Mais ce désir de vie a besoin, pour discerner ce qui est bon à mettre en œuvre, d'une autre loi, la "loi de la raison" (7,22). Quand la loi de la raison fonctionne selon le mode spirituel, elle est de fait orientée vers la loi de Dieu. Mais on sait par le chapitre 1 que, dissociée de la loi de l'esprit et livrée à elle-même, elle ne laisse pas de mener à de vains raisonnements comme à la perversion du

jugement. Enfin, complétant l'organisme psychique, la loi de la raison est aux prises avec une force que saint Paul appelle la "loi des membres". Il arrive que cette force se déploie de façon anarchique quand elle disjoncte d'avec la loi de l'esprit et fonctionne sous le mode charnel : elle conduit alors à la mort. Par contre, soumise à l'Esprit, elle retrouve sa fonction première qui est de rassembler les membres en un corps, qu'il s'agisse du corps individuel ou du corps social (12,4-5).

On voit comment la loi de l'Esprit (ce désir amoureux répandu dans nos cœurs par l'Esprit), parce qu'elle est immanente à l'agir, rectifie, coordonne, fortifie la loi de la raison et la loi des membres pour construire le sujet de la vie morale. C'est encore la charité qui assure l'efficacité de toutes ses actions et les conduit à leur fin ultime, à savoir l'Esprit en personne.

Les paroles de Jésus

C'est par sa Parole que le Fils de Dieu est présent à ses disciples. Non seulement par sa parole parlée (les messages conservés dans la tradition) mais par sa parole parlante (la parole agissante). Si les disciples ont la parole du Christ à "demeure", chez eux, en eux, cette présence immanente est celle d'une force plus que d'un message. Cette force revêt deux formes, d'après l'évangile de Jean.

La première est celle du commandement, un commandement à garder, et on le garde en lui obéissant. Cette forme de parole n'a qu'un but : inciter à l'amour. "Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure en son amour" (Jn 15,9-10). Le commandement procède de l'amour et fait aimer : c'est là sa force.

À ce commandement correspond en retour la demande, seconde forme de la parole agissante. "Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez, et vous l'aurez" (Jn 15,7). Le Christ précise en outre qu'ils seront entièrement responsables de cette parole de demande : "Ce jour-là, vous demanderez en mon Nom, et je ne prierai pas le Père pour vous, car le Père lui aussi vous aime, parce que vous m'aimez et que vous croyez que je suis sorti de Dieu" (Jn 16,26-27).

Ainsi la parole communiquée par Jésus est à la fois une parole qui fait agir et une parole qui fait parler. Ce couple "commandement/demande" prend toute sa force et son sens de son opposition à un autre couple "interroger/répondre". Les anciens philosophes distinguaient deux modalités de la parole : le couple interroger/répondre, constitutif du dialogue ; le couple demander/commander constitutif du pacte. Le premier n'aura eu qu'un temps puisque le départ de Jésus coïncidera avec l'interruption du dialogue. C'est dire que la communication ne procédera plus par questions et réponses : "Ce jour-là vous ne m'interrogerez plus" (16,23). Le discours cessera donc, mais sa clôture libérera la parole, sous la forme du commandement et de la demande. Tout se passe comme si le langage se trouvait alors ramassé sur la parole parlante, c'est-à-dire agissante. Obéir au commandement, c'est faire la vérité de la parole. Quant à la demande, elle est, au titre de l'action, la parole par excellence, là où le sujet s'investit à vif. Tout d'abord parce que la demande passe tout entière sous la responsabilité du demandeur ; ensuite parce que, à la différence du discours, où le sujet est toujours plus ou moins en retrait des propos qu'il soutient, la demande fait intervenir directement son désir, comme elle fait dépendre son acceptation du désir de l'Autre. Quels que soient les objets demandés, elle détruit la prétention à l'auto-suffisance : elle adresse l'homme à son origine insondable, que l'Écriture nomme le "Père". C'est donc par elle que l'homme, instruit par le Verbe et assisté par l'Esprit, éprouve sa filiation – celle d'un vivant responsable de sa parole et de son action.

Mais il n'y a filiation que là où il y a naissance. En deçà et au delà de tout agir responsable, il y a cet événement que rien ne pouvait prévoir ni programmer. Personne ne maîtrise son advenue au monde. Celle-ci ne laisse place qu'à l'exclamation émerveillée : "C'est moi ! que m'est-il arrivé ? Trois anges s'avancent à ma rencontre..."

François GENUYT,

o.p.

Revue d'éthique et de théologie morale

N° 210

Septembre/Novembre 1998



Dossier I

L'acte de mémoire : *un jeu théologique pour la morale*

· Colloque de l'ATEM La Sève – Paris, 1^{er}-3 septembre 1998

Geneviève MÉDEVIELLE	<i>Ouverture</i>
Alfredo GOMEZ-MULLER	<i>Mémoire. Liberté et pluralisme</i>
Thomas LAUBACH	<i>Les récits des survivants de l'Holocauste</i>
Hubert BOST	<i>L'édit de Nantes, un lieu de mémoire ?</i>
Olivier ARTUS	<i>De l'acte de mémoire à la mémoire ritualisée dans les livres de l'Exode et du Deutéronome</i>

Distances pour une parole d'actualité

Fred POCHÉ	<i>Face à l'exclusion. L'enjeu anthropologique d'une restauration des espaces vécus (2^e partie)</i>
------------	--

Dossier II

Civilisation techno-scientifique, possibilité de la maîtrise

Table ronde du colloque du cinquantenaire de la RETM "Le Supplément"

Denis MULLER	<i>Déconstruction de la maîtrise théologique et nécessité éthique de l'instabilité normative</i>
François MARTY	<i>Entre maîtrise et chaos : le temps des multimédias</i>
Jacques COURCIER	<i>Du risque de l'éthique. Le chaos</i>

Abonnements 1998 - France + DOM-TOM : 420 F TTC - Étranger : 506 F HT

Revue d'éthique et de théologie morale "Le Supplément"
B.P. 65 - 77932 Perthes Cedex - France - Tél. (33) 01 64 81 20 05

C.C.P. Le Supplément - 4263-95 D Paris

Chronique 1

UNE VOIX IRRÉPRESSIBLE À propos de Samuel Beckett

"Cette voix qui parle, se sachant mensongère, indifférente à ce qu'elle dit, trop vieille peut-être et trop humiliée pour pouvoir jamais dire enfin les mots qui la fassent cesser, se sachant inutile, pour rien, qui ne s'écoute pas, attentive au silence qu'elle rompt, par où peut-être un jour lui reviendra le long soupir clair d'avent et d'adieu, en est-elle une ?". (L'innommable)

I

Comme une étrange étrangère

Tant de mots, comme si rien ni personne ne pouvait en arrêter le débit mais pour dire quoi, en fin de compte ? Quiconque rencontre l'œuvre de Beckett et ne se satisfait ni d'une simple jouissance d'esthète ni de ne voir en elle que simple jonglerie sans conséquence ne peut manquer d'osciller entre des sentiments contradictoires de familiarité et de malaise. De familiarité, parce que cette œuvre renvoie avec une force singulière à une expérience commune, celle de notre propre condition, en la mettant à nu comme peu d'œuvres ont su y parvenir. Mais de malaise pourtant par ce qu'elle laisse pressentir : le parti-pris de dynamiter le langage et d'en ruiner la force vive.

C'est par sa tonalité propre que toute grande œuvre s'annonce. D'Homère et de Sophocle à Proust ou à Kafka (pour ne retenir que quelques noms parmi les plus grands), l'œuvre littéraire ne peut être reçue que parce qu'elle parle une langue familière à chacun. Mais ce qu'elle a à faire entendre est une voix singulière par la tonalité qu'elle imprime aux mots : la musique d'un chant profond qui n'appartient qu'à elle. Toujours déroutante par la force et la nouveauté de sa tonalité, et pourtant ne cessant de solliciter l'écoute de qui la rencontre car c'est de notre condition d'homme qu'elle nous parle. En ce sens, la découverte d'une grande œuvre provoque toujours peu ou prou l'ébranlement de qui la rencontre puisque ses accents bouleversent le cours ordinaire des mots que les hommes échangent entre eux et le regard qu'ils portent sur le monde et sur eux-mêmes. Mais c'est pour les convoquer devant ce qui leur importe le plus en les incitant à se faire contemporains de leur propre destin.

L'œuvre de Beckett est indéniablement de celles dont l'accent s'impose par leur ton unique et singulier. Mais ce ton est étrange qui paraît venir d'un ailleurs ou de nulle part, parlant, dans notre langue, une langue autre, telle une étrange

étrangère. Non pas une langue aux sonorités incompréhensibles, mais bien une étrangère étrange. Parlant la même langue, elle est d'ici, elle est de notre monde et elle parle d'une condition qui nous est familière puisque c'est de la nôtre qu'il s'agit : la condition de l'homme dans la vie et devant sa propre vie. Évoquant cette condition sur la scène ou dans le genre romanesque, et pourtant avec de tels accents qu'elle ne cesse de susciter un malaise car elle laisse pressentir que c'est de tout autre chose qu'il s'agit.

Le personnage de Beckett est un homme prostré, se traînant avec peine sur la scène, cloué sur un lit, à demi enterré dans le sable ou bien enfoui dans une jarre, ou dans une poubelle. Semblable, à bien des égards, à Prométhée cloué sur son rocher "en un désert sans hommes", comme l'écrit Eschyle, ou à Job prostré sur le sol par la maladie qui ronge son corps et, plus encore, par l'effroi qui s'est emparé de son âme dès lors qu'il a pris la mesure de l'abandon de son Dieu. Comme l'un et l'autre, privé de ses mouvements et contraint d'endurer, d'une manière passive, une condition qu'il n'a ni choisie ni voulue. Interdit de tout mouvement, ne pouvant rien faire ni entreprendre pour se délivrer du fardeau infligé et contraint d'ouvrir son regard comme jamais jusqu'alors.

La comparaison, toutefois, s'arrête là et elle ne peut se poursuivre plus avant car si Prométhée et Job sont rivés au malheur qui les a terrassés, il leur reste la possibilité de parler. À leurs interlocuteurs présents mais, d'abord et surtout, à l'Absent qui les fait souffrir dont ils ne doutent toutefois pas de la réalité. Quelle que soit leur douleur présente, ils ont pourtant conservé le privilège de la parole. Pour se dresser contre Zeus ou pour en appeler à Yahweh. En une révolte qui ne doute pas de la justesse de sa propre cause et qui, chez

Job, ne dissimule pas la démesure de la confiance à l'endroit de celui qu'il apostrophe avec véhémence.

Car si Prométhée et Job sont rivés sur le sol de leur souffrance, ils demeurent capables de parole. Ils parlent et c'est d'eux-mêmes que leur parole émane. Mais de qui, par contre, vient cette voix irrépressible qui s'est logée dans les personnages de Beckett ? *"Et qui parle en ce moment ? Et à qui ? Et de quoi ?"* demande le personnage de *L'innommable*. Une voix si faible et si lointaine, et pourtant impossible à arrêter. Une voix faite de mots venus d'autres ou d'ailleurs. En un sens, la sienne. Mais, en fait, une voix qui s'est emparée de sa vie en le dépossédant de cette seule part de lui-même qu'il pourrait revendiquer.

Tout se passe comme si un autre (ou d'autres) s'était emparé de sa parole. La parole de Prométhée ou celle de Job entend témoigner de leur douleur de vivre. Elle vient d'eux-mêmes et elle en appelle à un juge. Mais la parole du personnage de Beckett n'en appelle à personne car celui qui parle est devenu étranger à lui-même et les mots que sa bouche profère ne viennent pas de lui. *"Ils m'ont gonflé de leurs voix, tel un ballon, j'ai beau me vider, c'est encore eux que j'entends. Qui, ils ? (...) les mots sont partout, dans moi, hors moi, ça alors, tout à l'heure je n'avais pas d'épaisseur, je les entends, pas besoin de les entendre, pas besoin d'une tête, impossible de les arrêter, impossible de s'arrêter, je suis en mots, je suis fait de mots, des mots des autres..."*. (*L'innommable*)

Une existence dépossédée d'elle-même par les mots qui la traversent, délogée et, pour tout dire, aliénée.

II

Une existence abandonnée et déchue

“Piqué, à la manière d’une gerbe, dans une jarre profonde, dont les bords m’arrivent jusqu’à la bouche, au bord d’une rue peu passante aux abords des abattoirs, je suis en repos, enfin”. (L’innommable).

“Lointains sans fin terre ciel confondus rien qui bouge pas un souffle. Faces blanches sans traces œil calme tête sans raison aucun souvenir. Ruines répandues gris cendre à la ronde vrai refuge enfin sans issue”. (Sans).

Dans les romans, un homme seul. Sur la scène du théâtre, deux personnages, ou quatre lorsqu’arrive Pozzo suivi de Lucky, son souffre-douleur (*En attendant Godot*) mais, en fait, toujours la même existence égarée, perdue et sans repère en un lieu qui n’a plus les contours du monde familier. Un espace rétréci et confiné, privé de la profondeur de l’espace ordinaire et restreint à l’alentour immédiat, sans nulle ouverture ni ligne de fuite, telle la chambre de Grégoire Samsa. Sans doute, cette chambre du personnage de *La métamorphose* a-t-elle une fenêtre mais cette fenêtre n’ouvre sur aucun ailleurs puisque le regard myope de Grégoire ne peut rien distinguer dans le brouillard uniforme qu’est devenue, pour lui, la rue. Et s’il arrive que la porte de sa chambre s’entrouvre sur l’appartement, comme à la fin du récit, ce n’est qu’en prélude à la catastrophe finale.

Le monde de Beckett est monde clos et baigné dans une constante lumière grise couleur de sable. Non pas la nuit où il arrive que l’existence se perde pour avoir perdu ses points de repères, ni la clarté aveuglante du plein midi d’été qui écrase les formes et semble expulser les hommes.

Simplement une lumière grise qui noie tout relief. Le sol à l’entour ne se laisse pas distinguer du ciel, comme si ciel et terre ne parvenaient plus à laisser repérer la frontière qui les sépare. Dans cette grisaille uniforme, toutes les formes se dissolvent, comme se sont dissoutes les frontières du corps. Est-il d’ailleurs encore possible de parler d’un corps, là où son contour extérieur ne se laisse plus distinguer de ce qui colle à sa peau ? Ce corps n’est plus que corps en miettes, parcelles souffrantes disloquées, dépossédé de sa posture verticale et contraint à ramper dans la fange où il se mêle et se confond avec elle.

Qui donc est-il cet homme dont le corps se réduit à des morceaux ? Une épave “provenant d’un naufrage et rejeté par la tempête.” (Molloy) Un être étrange désormais incapable de s’assumer comme le sujet de sa parole et de sa vie : “Je. Qui ça ? (...) Je ne dirai plus moi, je ne le dirai plus jamais, c’est trop bête. Je mettrai à la place, chaque fois que je l’entendrai, la troisième personne, si j’y pense. (...) Puis assez de cette putain de première personne, c’en est trop à la fin, il ne s’agit pas d’elle...”. (L’innommable)

Pour l’homme qui a à vivre en ce monde, la grisaille qui dissout toute forme et tout relief n’est trouée d’aucune lumière. Aucune ni en dehors de lui ni en lui-même, pas même une lueur. Dans ce lieu à couleur de sable qu’est devenu le monde, l’existence est abandonnée sans recours. Un monde simplement minéral, sans nulle trace de végétation qui pourrait prendre figure de vie car l’arbre d’*En attendant Godot* au pied duquel s’arrêtent Estragon et Vladimir n’est rien que bois mort, même pas bon pour dresser une potence. Et, dans ce monde, une existence qui n’en est plus une puisque sans possibilité de se mouvoir et de tracer un chemin vers un

ailleurs. Enfermée donc et, dans cet enfermement vouée à la prostration. Non plus simplement abandonnée mais bel et bien déçue. Dehors, il n'y a rien et elle-même ne peut rien sinon préférer sans fin les mots de la voix intarissable qui a pris possession d'elle.

III

En un maintenant pétrifié

Qu'est-ce donc, pour l'homme, que le monde, sinon l'espace qu'il peut habiter parce qu'il peut s'y installer, ordonnant l'alentour pour l'y ajuster à sa propre vie ? Et qu'est-ce que cette vie, sinon ce temps qui se vit en un présent tissé de mémoire et ouvert à d'autres moments et à d'autres jours à venir. Le temps aboli n'est jamais tout à fait mort tant qu'en demeure le souvenir. Et l'ouverture sur l'avenir offre au présent la garantie qu'il n'est pas simple ressassement de ce qui a déjà été dit ou été fait. C'est cela même qui constitue le présent ordinaire de la vie pour l'homme : l'installation dans l'épaisseur d'une durée tissée de mémoire et orientée vers un temps à venir. Mais une installation jamais tout à fait immobile puisque capable d'évoquer son passé et, par ses rêves et ses projets, tendue vers d'autres jours à venir.

Or, voilà bien ce qui est devenu impossible aux personnages de Beckett : le temps de leur vie n'est jamais réellement un présent. Il n'est qu'un maintenant sans attache parce que sans mémoire. Un temps où rien n'advient et où il ne se passe rien, où rien n'arrive du dehors ou d'un autre. Le garçon qui se présente comme l'envoyé de Godot n'a, en fait, nul message à transmettre et, quand bien même il en aurait un, qu'en pourrait-il savoir lui qui a oublié sa visite de la veille ?

Sans doute, Estragon et Vladimir peuvent donner l'impression de se déplacer sur la scène. Mais le cercle de leurs pas ne cesse de se restreindre en un parcours pour ainsi dire immobile comme est arrêté à jamais le mouvement de ceux qui sont cloués sur un lit, enfermés dans une jarre ou une poubelle, ou bien encore enterrés dans le sable.

Un temps sans épaisseur et un espace sans profondeur, tel est le lieu de ces vies qui ne sont plus des vies mais le simple ressassement de gestes qui se répètent en un rituel interminable, et de mots qui ne sont que formules tournant à vide sur elles-mêmes, semblables aux cailloux que Molloy répartit entre ses quatre poches et qu'il suce à tour de rôle. *"Car quelle fin à ces solitudes où la vraie clarté ne fut jamais, ni l'aplomb, ni la simple assise, mais toujours ces choses penchées dans un éboulement sans fin, sous un ciel sans mémoire de matin ni espoir de soir"*. (Molloy). En cet espace verrouillé et dans ce maintenant pétrifié la voix qui parle n'est pas en quête d'un temps perdu et elle ne sait rien de l'audace qui suscite ces rêves dans lesquels les hommes peuvent évoquer des ailleurs capables de desserrer l'étau des contraintes du présent. Simplement enfermée en cet ici et maintenant, errant, comme la raison de Vladimir, *"dans la nuit permanente des grands fonds"*. Parce qu'elle ne cesse à aucun moment, cette voix peut se donner comme une illusion de la vie. En fait, son babil a déjà figure de mort.

*Le babil terrifié des condamnés
au silence*

La part la plus essentielle de l'homme est la plus éphémère : les mots, souffle que le vent emporte et dont rien ne demeure si l'inattention les laisse s'évanouir. Et

pourtant c'est là seulement que peut advenir ce qui fait de ce vivant un être à face humaine. Rien de ce qui advient dans une vie d'homme ne se passe jamais que dans des mots, si éphémères que les hommes doivent sans cesse solliciter leur capacité de mémoire et qu'il leur faut l'écriture pour conserver une trace de ce qu'ils ont fait, de ce qu'ils ont dit et de ce qu'ils ont été. Hérodote le rappelle, dès la première phrase de son *Enquête*, lui dont le souci premier est de conjurer les désastres de l'oubli : "afin que le temps n'abolisse pas les travaux des hommes et que les grands exploits accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent pas dans l'oubli."

Parole et écriture se renvoient l'une à l'autre. Ecrire pour conjurer l'oubli, et parler pour maintenir vive l'existence. Parler, pour dire le monde, pour l'ordonner et lui donner consistance en le nommant. Mais d'abord pour exister comme un homme. Et, dans la mémoire, conserver une part de la vie passée pour préserver l'existence du désastre de l'oubli. Ecrire, enfin, pour conjurer ce même oubli en inscrivant les mots dans la durée. Pour nommer, c'est à dire pour donner consistance. "Les mots disent le monde et les mots disent l'homme, ce que l'homme voit et ressent, ce qui existe, ce qui a existé, l'antiquité du temps et le passé et le futur de l'âge et du moment, la volonté, l'involontaire, la crainte et le désir de ce qui n'existe pas, de ce qui va exister. (...) Les hommes ont dévoré un dictionnaire et ce qu'ils nomment existe. L'innommable, la fin de tout ne commence qu'aux frontières de la mort impensable". (Eluard, *Les sentiers et les routes de la poésie*).

C'est dans le langage que l'homme habite le monde parce que c'est là qu'il habite sa propre vie. Mais il n'est de parole vivante qu'à partir de la demande tournée

vers un autre dont elle sollicite l'accueil capable d'écoute. "Qui me donnera quelqu'un qui m'écoute ?" La demande de Job est demande essentielle de l'être humain, au centre de chacune de ses demandes particulières à la vie. Il faut rencontrer quelqu'un capable d'accorder une écoute pour que la parole proférée puisse ne pas douter d'elle-même et de cette vie qu'elle s'essaye à dire : pour continuer à parler et ne pas sombrer dans le vide de l'oubli. Et pour continuer à vivre.

Le langage est donc l'espace où l'homme habite. C'est là qu'il peut nouer des relations avec son semblable et faire communauté avec ceux au milieu desquels il est venu dans la vie et continue à vivre. Des mots qui ne sont jamais que simples modulations du souffle par la bouche humaine et qui permettent pourtant de faire société et d'ordonner le monde en le nommant. Et, parce que repris par une parole vivante, des mots qui constituent le lieu par excellence de cet existant que l'homme est.

Dans l'espace clos et le maintenant pétrifié où ils ont à endurer le temps sans fin de leurs jours, les personnages de Beckett ne peuvent pas ne pas laisser affleurer en eux le sentiment terrifiant de leur propre solitude. Mais en ce "désert sans homme" plus terrifiant encore que celui où Prométhée est contraint d'endurer sa peine, à qui pourraient-ils dire l'effroi de leur esseulement ? Pour être en mesure de le dire, il faudrait qu'en eux la conscience parvienne à émerger. Or, dans ce flot intarissable de mots, la conscience de leur propre condition ne se manifeste pas assez pour trouver les mots justes qu'il faudrait pour se dire l'un à l'autre et se montrer capable de la patience indispensable à l'écoute de l'autre.

Aussi, comme elle ne peut se dire, se contente-t-elle de ce babil qui ne parvient pas à devenir réellement parole parce qu'il ne sait plus accorder au silence cette part qui donne aux mots la respiration indispensable à toute parole vivante, la respiration qui, dans les mots, est le rythme même de la vie. Car un tel silence n'est pas simple absence de mots, il en est la suspension délibérée pour rendre possible l'écoute et se rendre disponible pour elle. Ce dont ne sont capables ni Estragon ni Vladimir, pas plus que Winnie ou Willie.

Le babil terrifié des condamnés au silence dont parle L'innommable n'est donc rien que cliquetis de sonorités pour masquer le vide, figure de la mort. Dans celui qui parle, mais sans qu'il y soit lui-même pour rien : "Ça vient, ça vient, j'entends ici le coup de gueule qui va tout apaiser, même si ce n'est pas moi qui le pousse. En attendant, inutile de se savoir défunt, on ne l'est pas, on se tortille encore, les cheveux poussent, les ongles s'allongent... (...) Et le cycle continue, cahotant, des fuites et des bivouacs, dans une Egypte sans bornes, sans enfant et sans mère". (Molloy).

Pour tout dire, un babil où se laissent pressentir l'effondrement du langage et celui de l'homme.

IV

Une voix qui se retourne contre le langage

Et tel est bien le centre de ce malaise que suscite la rencontre de l'œuvre de Beckett car ce qui s'annonce en elle constitue peut-être le versant le plus inquiétant de la question de l'homme moderne : celle qui l'incite à ne plus accorder le moindre crédit au langage.

Elle n'est pas de ce temps la suspicion à l'endroit du langage car elle est déjà contemporaine du surgissement du scepticisme sans nuance qui, dans notre tradition d'Occident, s'annonce avec Pyrrhon. Qu'en advient-il de ce *logos* (parole et raison) qui, pour la pensée grecque, fait la fierté de l'homme puisqu'en lui il peut discerner ce qui constitue sa grandeur propre, ce qui le fait s'ouvrir sur le monde en lui accordant la certitude de le connaître et lui garantit que lui-même n'est pas rien ? Avec Pyrrhon, la pensée en est venue à la forme extrême de la méfiance qui lui fait ruiner toute prétention inscrite en sa parole : les mots n'ont rien à voir avec ce qui est, ni dans le monde au dehors, ni dans l'existence de l'homme. Ils achoppent à saisir quoi que ce soit. Avec lui, la pensée qui s'est émancipée en découvrant la possibilité inouïe de ce qui advient dans et par le langage se laisse prendre au vertige du soupçon sans limite et sans règle et s'avoue incapable d'accorder le moindre crédit au *logos* : cédant au désespoir au sujet d'elle-même et de la parole qui l'exprime.

Les mots ne sont donc rien que simples sonorités étrangères au réel du monde et de l'homme. Ne reste alors pour qui ne veut pas se laisser bernier avec ces sonorités qui ne sont plus, pour lui, que du vent que la seule ressource de se taire, de s'établir en cette *aphasia*, cette non-parole qui constitue le tout de la sagesse. Si les mots ne disent rien du monde et ne changent rien dans la vie, ne reste que le silence. Puisque parler n'a rien à voir avec ce qui est, se taire est l'unique mot de la sagesse.

Descartes qui savait le péril qu'un tel doute fait courir à la pensée lorsqu'elle ne parvient plus à le tenir en bride avait pris soin de tenir le langage hors de sa portée. Toutes nos certitudes apprises peuvent

vaciller sous les coups de boutoir du doute mais la pensée n'est pas perdue si elle parvient à maintenir le langage à l'abri de la morsure du doute comme l'a fait la longue tradition des penseurs qui ont accordé crédit à la raison et discerné dans le doute incontrôlé le péril suprême pour la pensée. Le péril par excellence puisque, en fin de compte, l'agent de sa propre destruction.

Héritier lointain de cette sagesse qui désespère ouvrir par les mots un espace de sens, Beckett ne choisit pourtant pas le silence. Ses personnages sont incapables de se taire, comme l'avoue Estragon. Et même intarissables. Mais c'est pour ne pas entendre et, en fin de compte pour ne pas penser.

Estragon - *“essayons de converser sans nous exalter, puisque nous sommes incapables de nous taire.*

Vladimir - *C'est vrai, nous sommes intarissables.*

Estragon - *C'est pour ne pas penser.*

Vladimir - *Nous avons des excuses.*

Estragon - *C'est pour ne pas entendre.”*
(*En attendant Godot*)

Ne pas penser mais surtout ne pas entendre, c'est à dire ne rien recevoir d'un autre. Cette voix irrépressible qui s'est emparée du personnage de Beckett n'est donc pas ce qui ouvre l'homme à sa possibilité singulière, même si cette dernière ne s'offre à lui que sous forme d'énigme. Elle ne l'ouvre sur rien, ni sur le monde, ni sur Dieu, ni sur l'autre homme, ni sur sa propre part d'humanité. Elle ne fait que l'emporter en une ronde qui tourne sans fin sur elle-même, en un ressassement vide de sens : encore une fois, comme le circuit toujours recommencé des cailloux de Molloy.

V

La parole d'in-quiétude

Cette voix intarissable qui, d'un livre à l'autre, poursuit une course pour ainsi dire somnambulique témoigne indéniablement de *l'in-quiétude* qui ne cesse de “travailler” ce vivant que nous sommes, mais elle ne le fait qu'en se méprenant sur le sens réel de ce mouvement qui ouvre l'homme à la dimension de son humanité, comme à cette contradiction qu'il demeure pour lui-même.

Parce qu'il parle, l'homme n'est jamais tout à fait un vivant semblable à tous les autres : parler et penser l'installent en une place à part au milieu des vivants, ce que les hommes savent depuis le temps où ils ont commencé à s'interroger sur leur propre destin. Et pourtant ils n'en demeurent pas moins, depuis le commencement, incertains de la nature réelle de leur être, tantôt tentés de se considérer comme des dieux s'autorisant à imposer leur empire et rêvant de se croire maîtres du monde parce qu'ils règnent sur un morceau de territoire, tantôt cédant au désespoir devant la mort qui ronge la vie. Tantôt vivant leur vie dans la folle ignorance de l'échéance de la mort, tantôt fascinés par cette échéance au point de s'empêcher de vivre. En tout cas, courant toujours le risque de se méprendre sur le sens réel de cette *in-quiétude*, ce non-repos qui arrache la vie au sommeil de la satisfaction de ses besoins ou de ses certitudes.

Ni dieu, ni simple vivant parmi tous les autres, l'homme est simplement cet être qui s'efforce d'accéder à sa propre humanité en ne cessant de tenter de repérer, dans le monde comme hors du monde, dans les événements comme dans sa propre vie, des traces de ce qui fait sens pour cette vie qu'il s'attache à vivre. Une

telle vie a-t-elle un sens qui justifie la peine que se donnent les hommes ? Nul n'en peut rien savoir d'une manière certaine, mais nul ne peut réellement vivre qu'en pariant que tout cela n'est pas vain. En témoignent la parole de Prométhée et celle de Job : jamais le simple cri de la douleur ou de l'effroi, mais le pari délibéré d'en appeler à un témoin capable d'entendre, que ce témoin soit Dieu ou bien un autre homme. Mais c'est, alors, d'une parole qu'il s'agit, et non pas d'une simple voix, comme il en va chez Beckett : une parole qui vient de la douleur même de la vie, et une parole toujours déjà tournée vers un autre, quand bien même elle ne sait rien de ce qu'elle peut attendre de cet autre.

On a parfois voulu reconnaître, dans l'œuvre de Beckett, une tonalité tragique et l'une des formes modernes du tragique. En fait, c'est se méprendre tant sur le sens de ce que l'existence doit endurer dans l'épreuve tragique que sur la forme de la conscience qui, alors, émerge dans l'être humain. Lorsqu'une telle épreuve s'empare de l'existence, elle fait se déchirer le lien entre l'homme et sa propre vie. Alors, tout se passe comme si l'homme ne pouvait plus s'ajuster à la vie mais se voyait contraint de vivre en situation de divorce avec elle. Ne pouvant plus la reconnaître comme son bien le plus propre mais, tout au contraire, comme son ennemie.

Cependant, dans le temps même où l'épreuve tragique semble briser, dans l'homme, sa force vive en lui découvrant son destin comme ce qui s'attache à le perdre, elle ne parvient pas à l'écraser et ne le contraint pas à l'hébétude. Quand

bien même elle le terrasse en brisant son attente, elle ne parvient pas à faire taire sa légitime recherche de sens. Bien au contraire, elle suscite, en lui, une conscience d'autant plus aiguë, en une parole questionnante et d'autant plus en quête du sens de sa vie. Brisés dans leur attente, Antigone, Prométhée ou Job sont encore des existants qui conservent le souci de parler car ils accèdent à la conscience la plus vive de ce non-repos qui est l'*in-quiétude* même.

Dans l'œuvre de Beckett, par contre, le malheur d'être né conduit à l'exténuation de l'existence qui ne parvient à supporter ce malheur que dans la fuite en un babil intarissable. Et à l'exténuation de l'existence répond l'acheminement du langage vers l'insignifiance. Les mots n'ont plus rien à dire dès lors que s'est effacé le sujet qui aurait pu les proférer en son nom propre. Dans la douleur d'avoir à vivre, l'existence s'affaisse sur elle-même en une hébétude bavarde. En un sens, la voix irrépressible qui s'est emparée des personnages laisse entendre, parfois, des accents proches de l'*in-quiétude* tragique. En fin de compte, elle ne parvient qu'à faire s'affaisser cette *in-quiétude* dans le vertige de mots impossibles à arrêter. Mais, en laissant s'exprimer cette douleur d'avoir à vivre, elle se méprend sur la possibilité dont l'être humain peut encore se révéler capable, jusque dans son malheur même. Un être humain est encore capable d'autres possibilités, mais cette œuvre n'en témoigne pas.

François CHIRPAZ

Chronique 2

JEAN-DOMINIQUE BAUBY : Le témoignage de l'homme qui a eu deux vies

Une analyse du documentaire de Jean-Jacques Beneix diffusé sur A2 et Arte en 1997 et consacré au témoignage de Jean-Dominique Bauby, ancien rédacteur en chef de Elle, atteint du locked-in syndrom. Totalement paralysé, Jean-Dominique Bauby ne communique plus qu'avec un battement de paupière: un battement pour dire "oui", deux pour dire "non". C'est ainsi qu'il va en réponse à l'énoncé patient et réitéré de l'alphabet, lettre par lettre, livrer son témoignage en un livre arraché au silence : Le scaphandre et le papillon, Robert Laffont, 1997.

Ce qui m'étonne dans ce témoignage, et qui étonne son entourage, c'est ce que dit Jean-Dominique Bauby, et il dit "qu'il a eu deux vies", comme il le répète à cet ami, qui n'arrive pas à le croire: "*Mon vieux Jean-Do juste un mot pour te dire que lors de notre dernière conversation tu m'as répété une fois encore que tu avais deux vies, ta vie avant ton accident et ta vie après, tu as de bonnes raisons de le penser, quoique j'ai du mal à m'en convaincre*". Il a deux vies, et c'est important pour lui de dire qu'il y a une vie avant et une vie après l'accident, alors même qu'il se heurte à la résistance incrédule de son entourage, et justement, pour vaincre cette résistance. Bien sûr, tout le monde reconnaîtra, car c'est l'évidence même, qu'il y a avant et après son accident, et ses proches en savent quelque chose ; mais on dirait volontiers, que c'est la même vie, tout d'abord pleine et entière, puis ensuite terriblement mutilée, diminuée, presque réduite à rien. Mais non, il dit "deux vies", et il parle de "son ancienne

vie". Alors comment accéder à ce qu'il dit, et comprendre qu'il y a effectivement pour lui deux vies, l'ancienne et l'autre, la nouvelle ? Et en quoi cette vie proche de la mort est elle autre et nouvelle ? Pour préciser la position de cette question, je me propose de procéder à une lecture philosophique du document, et de me demander quel concept de vérité s'applique à sa situation d'avant et sa situation après. Il me semble possible de mieux percevoir, en effet, cette étrange situation de l'"homme qui a deux vies", en regardant les deux segments de son histoire, avant et après l'accident, et découvrir que chacun de ces deux segments est éclairé par deux lumières différentes, deux types de manifestation, autrement dit, régi par deux notions distinctes de la vérité et, qu'en ce sens, cet homme a vraiment vécu deux expériences si irréductibles l'une à l'autre, qu'il faut prendre sa parole au sérieux, et recevoir son témoignage lorsqu'il parle de ces deux vies.

I

Avant l'accident ou le registre public de la vérité

Quel est le mode de vérité, qui structure l'expérience du Jean-Dominique Bauby d'avant l'accident cérébral ? Dans le documentaire, ce passé est représenté par des images, les couvertures du magazine *Elle* qui tombent en pluie dans un puits noir, des photos aussi avec sa famille, et avec cet ami proche qui lui écrit la lettre, et un souvenir enfin, où il est photographié auprès d'une star de la course automobile. Parler ainsi du passé avec des images, c'est en l'occurrence bien vu, c'est en accord avec Jean-Dominique Bauby, parce qu'il a été journaliste, rédacteur en chef d'un magazine, un homme du spectacle du monde, comme lui dit son ami, "pendant notre deuxième vie, le spectacle continue", un homme de l'image et de la belle image ; je pense en particulier à ces couvertures de magazine qui présentent de beaux visages de femmes. Mais Jean-Dominique Bauby en ce qu'il a été un homme de l'image, et qu'il est donc particulièrement juste de raconter sa vie antérieure avec des images, était en cela un homme tout simplement, parmi les hommes d'aujourd'hui et comme les hommes d'autrefois ; il a plus éprouvé qu'un autre le pouvoir des images, de par son époque, celle des médias, et son métier, professionnel des médias, mais personne en humanité n'échappe à cette situation, car l'homme est placé sous l'empire de l'image.

Pour en prendre conscience, analysons la notion courante de vérité – celle que tout un chacun a d'abord dans la tête, naturellement, implicitement, de naissance, notion qui est reprise dans le concept dominant de vérité en philosophie. Selon cette conception, la vérité, c'est produire une

bonne image de la réalité ; on peut produire aussi des images truquées, mais il y a vérité lorsqu'une image rend compte de la réalité. Une image de la réalité, peut se faire par des photos, par un documentaire, mais aussi par des bilans, par des états de lieux, par des constats d'expérience, par des prises de conscience : cela consiste à dire d'une manière ou d'une autre ce qu'il en est de la réalité, à saisir la réalité, dans une "prise de réalité", comme on dit en particulier une "prise de vue". Produire une bonne image de la réalité, c'est dire la réalité. La vérité se dit, elle a partie liée avec le langage. Si bien que l'on peut brièvement définir vérité par un mot, vérité = véridiction, "dire le vrai". Langage et vérité, l'alliance est très forte. La difficulté, c'est qu'il peut y avoir détournement d'usage, le langage fait toujours des images, parfois même d'aucune réalité, cela peut faire du "cinéma" ; c'est une puissance fictionnalisante qui produit également des images fausses, virtuelles, des images de synthèse. Mais quoi qu'il en soit d'usages excessifs du langage, il y a vérité lorsque le discours est une image de la réalité, lorsque l'on peut vérifier une situation de fait, un état de choses. Voilà le concept dominant de vérité en philosophie, qui correspond à la notion commune de vérité, celle qui fonctionne pour vous et moi, pour tout le monde.

Ce registre commun de la vérité est comme un label de qualité appliqué sur les bonnes images de la réalité, là où l'on dit ce qu'il en est des choses : c'est la notion de "vérité publique", comme on parle de "santé publique". Cette notion de la vérité gère notre quotidien, dans lequel on a besoin, pour vivre, d'acquérir, de conserver et de transmettre des informations les plus exactes possibles ; c'est aussi la vérité des sciences et des techniques ;

c'est également la vérité des tribunaux, où on veut savoir ce qui s'est réellement passé ; c'est enfin la vérité des diagnostics médicaux préalable à tout traitement possible. C'est une recherche tous azimuts de justesse et de précision dans notre connaissance de la réalité ; par exemple pour Jean-Dominique Bauby, il est atteint du "Locked in syndrom".

II

L'accident ou la vérité cruelle

Lorsque les images de notre propre réalité, celles que le miroir et le miroir social nous renvoient, ne nous plaisent pas, une stratégie possible est de se retrancher dans l'illusion, de se "faire son cinéma". Jean-Dominique Bauby, lui, semble-t-il, n'avait pas besoin de fuir ainsi la vérité des images, parce que la vérité était pour lui plutôt flatteuse : telle que les images nous racontent sa vie, elle était caractérisée par la réussite, réussite familiale, amicale, professionnelle, sociale. Et voilà ce terrible accident : au réveil du coma, les images de sa réalité s'obscurcissent, elles se transforment brutalement ; elles étaient agréables à voir, elles deviennent épouvantables. Ces images, c'est tout d'abord, le diagnostic des soignants, cette vérité qu'ils doivent lui dire, d'une manière ou d'une autre : *"vous êtes bon pour le fauteuil a commenté l'ergothérapeute, avec un sourire qui donnait un air de bonne nouvelle à ses paroles, alors qu'elle sonnait à mes oreilles comme un verdict"*. C'est ensuite la malchance d'être celui à qui cela est arrivé : *"une rareté, ce n'est guère consolant mais il y a autant de chance de tomber dans ce piège infernal que de gagner la supercagnotte du loto"*. C'est enfin et surtout la cruauté de ces jugements terribles sur sa situation ;

jugements qui lui arrivent de diverses manières, dans des commentaires blessants, qu'ils soient motivés par une curiosité scientifique : *"te souviens-tu de ce docteur, il a demandé à ma neurologue si je regrettais d'avoir été réanimé"*, ou qu'ils soient de l'ordre de la curiosité sociale, mi-horrifiée (*"ça pourrait m'arriver"*), mi-soulagée (*"heureusement, ce n'est pas à moi que c'est arrivé"*) : *"sais-tu que B est transformé en légume, évidemment je suis au courant, un légume, oui un légume"...*

Cette vérité si cruelle est une vérité ; sa nature est donc de se dire et la société la renvoie à Jean-Dominique Bauby par les images qu'elle se forme de lui, que ces images soient justes ou excessivement noircies, qu'elles lui soient renvoyées sans ménagement en pleine figure, ou qu'il les perçoive dans le silence ou le mensonge de l'entourage, ce qui est pire. C'est pire, car alors on ajoute au malheur du corps, l'isolement de l'être ; si on lui ment, on tue la relation, on le condamne à l'isolement : mais pourquoi mentir ? Parce qu'on a peut-être peur d'affronter la relation avec lui au-delà d'une destruction de son image, cette belle image que l'on se faisait de lui, et que voilà brisée ; et si on a peur de cette destruction, c'est parce qu'on pense que derrière l'image, en lui comme en nous, il n'y a rien et le rien ça fait peur. Or si la cruelle vérité du "Locked-in syndrom" est comme un feu où les belles et bonnes images de Jean-Dominique Bauby se détruisent, le lieu de la destruction est pour lui le lieu d'une révélation : là où quelque chose se brise, là surgit une réalité qu'il ne soupçonnait pas et qui maintenant se montre ; se montre, c'est-à-dire devient vraie, mais d'une autre manière de vérité.

III

Après l'accident ou le surgissement de la vérité cachée

L'événement d'une révélation est très précisément mise en scène dans le documentaire, c'est l'expérience de la vitrine: *"dans un reflet de la vitrine est apparu le visage d'un homme, qui semblait avoir séjourné dans un tonneau de dioxine, la bouche était tordue, le nez accidenté, les cheveux en bataille, le regard plein d'effroi, pendant une minute, j'ai fixé cette pupille dilatée sans comprendre que c'était tout simplement moi"*. Cette expérience est double : il s'agit d'une part de la prise de conscience de ce que j'ai appelé "la vérité cruelle", dans un choc à la vision de son image, mais il y a d'autre part, par l'étrangeté de cette image, la découverte qu'il n'est pas son image : *"j'ai fixé cette pupille dilatée sans comprendre que c'était tout simplement moi"* ; celui qui parle et dit "je" : *"j'ai fixé"*, ne coïncide pas avec celui dont l'identité consiste désormais en cette terrible image *"c'était tout simplement moi"*.

Dans l'instant du *"sans comprendre"* s'est ouvert pour Jean-Dominique Bauby la révélation qu'il n'est pas son image, et qu'il ne l'a jamais été ; il a eu des images, bonnes hier, cruelles aujourd'hui, celles que le reflet des vitrines et les regards multiples de son entourage lui ont renvoyé, mais il n'est pas son image: *"celui-là c'est moi, mais je ne suis pas lui"*. Qu'est-ce qui s'annonce là ? Ce qu'on ne voyait pas et qui maintenant se devine, c'est l'homme, en son humanité, cet homme tellement soumis à l'empire du visible qu'on le rabat sur ce qui peut se voir de lui, mais l'homme surtout dont l'être est ancré, là où il n'y

a pas d'images, dans l'invisible réalité de sa vie.

Je pense à Diogène, le philosophe grec de l'école cynique, qui veut voir un homme, se promène longuement dans la foule, en plein jour, avec une lampe et au terme de sa quête, il déclare qu'il n'a rien vu, que l'homme il ne l'a pas trouvé. L'homme en tant qu'homme, ça ne se voit pas. Personne n'a jamais vu l'humanité de l'homme s'exhiber en public. La question est alors celle-ci : où et comment cette invisible réalité de l'homme se manifeste-t-elle, jusqu'à devenir "vraie" pour lui ? En quel sens peut-on parler de vérité ? Elle se manifeste oui, mais pas en clair, comme une image qui se verrait, et s'imposerait, elle se manifeste en creux, en négatif, comme une altération sur la bordure des images, qui ferait voir leur limite ; c'est cette puissance qui déplace toujours l'homme, lui interdisant de se prendre pour ses images, et révèle à l'image, que son empire sur l'homme est limité, une puissance de déplacement que l'on nomme "la vie". À ceux qui lui disent : *"vous êtes un grand handicapé"*, Jean-Dominique Bauby répond : *"je suis un mutant"*. Dans ces deux phrases se tient le conflit des deux vérités. La vérité selon les images, c'est qu'il est atteint du *locked in syndrome*, qu'il a donc un "grand handicap" ; c'est vrai, là-contre, il n'y a rien à dire. Mais il n'est pas ce grand handicap, dire qu'il est cet handicap, c'est étendre la vérité de l'image au-delà de sa limite, en croyant épuiser ainsi la réalité. Ce qui n'est pas possible.

On atteint ainsi la difficile articulation des deux registres de la vérité. Les images ont le pouvoir légitime de dire la réalité, mais ce pouvoir a une limite. La vie de l'homme ne se dit pas. Lorsque les images prétendent couvrir toute la réalité, elles outrepassent les limites de leur pouvoir

propre. La vie n'obéira pas au verdict d'un "vous êtes un grand handicapé", mais elle souffre d'être enfermée ainsi, alors vient un cri qui lutte contre l'étouffement dans la prison de l'image, et qui dit "non à toute véridiction sur le mode du "tu es" : "non, je suis un mutant".

Ce savoir-là d'être un mutant, d'où vient-il à Jean-Dominique Bauby ? La révélation a lieu non à l'extérieur dans une image, et donc par un dédoublement entre sa réalité et cette image, mais dans l'intériorité d'une épreuve, de la vie à la vie. "Je suis mutant", seul peut le dire celui qui endure une mutation de la vie en lui, à la manière dont tout un chacun ressent la peur, la joie, la souffrance ; son épreuve à lui, c'est la radicalité d'une métamorphose. On atteint là un autre type de "faire la vérité", un autre mode de révélation. C'est ce que le philosophe Michel Henry appelle la "vérité de la vie"¹. Et pour faire comprendre de quoi il retourne dans ce mode essentiel de la vérité, Michel Henry évoque la fameuse analyse du rêve par Descartes. Descartes remarque que dans le rêve, le malin génie le trompe, car les images qui se forment en lui sont fausses. Mais si dans ce rêve, il éprouve une frayeur, cette frayeur, il l'éprouve réellement, elle peut le réveiller et se poursuivre quelque temps après le réveil, elle est la réalité, elle coïncide avec elle-même, elle est donc absolument vraie. Dans l'ordre du dédoublement de la réalité et de l'image, il y a ou non correspondance, dans l'ordre de la vie, il y a la peur, la joie, la souffrance.

Un terme comme "épreuve", notons-le, est investi de deux sens selon les deux registres de vérité : il y a l'épreuve endurée,

qui est une révélation de la vie à la vie, et il y a les épreuves photographiques, qui sont des images. Dans l'épreuve endurée, la perception et ce qui est perçu coïncident, je suis celui qui endure, et celui qui perçoit ce qui est enduré. Par contre, une épreuve photographique qui me représente, un portrait par exemple, viendra au terme du processus, extérieur à moi, de la prise de vue, processus qui doit en passer par divers appareils et opérateurs.

Et voilà que nous apparaît une différence majeure entre les deux registres de la vérité : la vérité de l'image nous vient par l'extérieur, elle se montre au miroir des mots qui nous sont adressés ; la vérité de la vie, quant à elle, se révèle à l'intérieur de notre histoire, de la vie à la vie. Nul ne peut dire à Jean-Dominique Bauby, "tu es un mutant", car lui seul sait la réalité de son épreuve. Cette vérité-là, il n'a pas besoin qu'on la lui raconte mais, à l'inverse, il peut la dire, à qui prête l'oreille. Dans l'ordre de la vie, il ne s'agit pas de dire la vérité, mais au contraire d'entendre cette vérité de celui qui la vit.

Écouter, dans ce mode opératoire si particulier de la parole de Jean-Dominique Bauby, c'est d'abord matériellement lui prêter la langue: E S A R I N T U L O M D P C F, puis être attentif au battement des paupières, lettre à lettre. Mais être capable de lui donner ainsi matériellement la parole, ce n'est pas suffisant encore, pour garantir l'entente de ce qu'il dit. Prêter la langue, ce n'est pas encore prêter l'oreille. Car entendre, est d'une autre exigence. Entendre : "je suis un mutant", c'est accueillir une révélation de vie. Or la vie se révèle de la vie à la vie, de sa vie à ma vie ; entendre, c'est avoir implicitement compris que l'épreuve de celui qui témoigne est un lieu de révélation, et c'est déjà percevoir en soi l'invisible lumière

1. M. HENRY, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

de la vie. Là est l'effet du témoignage : le témoin est celui qui a le fabuleux pouvoir d'obscurcir l'empire du visible et de montrer la lumière là où elle est tellement intense que nul ne la voit, c'est-à-dire au plus intime de la plus simple humanité. Le témoin manifeste la précarité du règne pourtant massif des images, son caractère partiel et provisoire.

Dans le film, le premier plan est un phare, tournant dans la nuit, comme une puissante symbolisation de ce pouvoir du témoin qui fait briller la vie au point que les images du monde se voilent et sombrent. Le témoin est un révélateur, comme on dit en photographie, il inverse les rapports du visible et de l'invisible, il fait voir l'invisible.

La lettre, déjà citée, de son ami, permet de prendre la mesure de ce renversement. Au regard du témoignage de Jean-Dominique Bauby, cette lettre brillante d'intelligence, conforme aux canons de la courtoisie et bien intentionnée, cette lettre révèle sa misère : *"Mon vieux Jean-Do juste un mot pour te dire que lors de notre dernière conversation tu m'as répété une fois encore que tu avais deux vies, ta vie avant ton accident et ta vie après, tu as de bonne raison de le penser, quoique j'ai du mal à m'en convaincre. Pourtant à mesure que le temps passe je comprends que moi aussi j'ai deux vies au moins, celle d'avant ton accident et celle d'après : de ce point de vue, je voudrais te faire passer un message, pendant notre seconde vie le spectacle continue"*. Dans cette lettre, l'ami fait état tout d'abord honnêtement d'une incompréhension, quant aux deux vies, aux deux vérités *"j'ai du mal à m'en convaincre"* ; il aurait pu en rester là, mais puisqu'il faut quand même dire quelque chose, et que l'on redoute le silence, alors vient le : *"moi aussi j'ai deux vies au moins, celle d'avant ton*

accident et celle d'après : de ce point de vue, je voudrais te faire passer un message, pendant notre seconde vie le spectacle continue". Il dit qu'il a deux vies, mais il place ces deux vies dans l'unique registre du spectacle du monde, au plan de la vérité des images ; là le spectacle continue toujours, comme si rien n'était arrivé ; ce spectacle est indifférent au drame de Jean-Dominique Bauby, il lui est cruel. L'ami envoie le signal qu'il n'a donc pas reçu le témoignage, qu'il n'a pas su, pu, voulu entendre. Il n'a surtout pas perçu dans quel sens désormais doivent passer les messages, ceux qui ont encore quelque chose à dire : *"je voudrais te faire passer un message"*.

Le message important est véhiculé par le témoignage de Jean-Dominique Bauby, en attente de se communiquer à qui veut l'entendre ; et c'est l'ami qui est appelé à le recevoir, car il en a un besoin vital. Jean-Dominique Bauby s'est sorti de l'emprise mortifère des images, cet esclavage auquel elles vouent l'homme, quand elles le séduisent et l'aveuglent au point que la vie est en lui comme anesthésiée, qu'il ne pressent même plus une altérité au spectacle du monde, et qu'il s'imagine, idée folle, que le réconfort pour ceux qui souffrent doit venir d'une jouissance à ce spectacle, où ils sont condamnés à jouer les mauvais rôles. C'est cette manière de folie ordinaire dont parlait déjà Blaise Pascal dans son *"les hommes sont si nécessairement fous, que ce serait être fou, par un autre tour de folie, que de n'être pas fou"*. (Pascal, *Pensées*).

Il ne nous revient donc pas la mission de "faire passer des messages" à ceux dont l'image est abîmée, cassée, altérée, et pour qui la vérité, celle qui se dit, est cruelle ; ceux-là ont tout perdu, tout, parfois même leur intelligence, leur mémoire, leur sens, tout sauf le simple essentiel, cette capacité

JEAN-DOMINIQUE BAUBY : LE TÉMOIGNAGE

à la souffrance et à la joie, qui est ce creuset des infinies métamorphoses, que l'on appelle la vie. Et c'est bien là, dans la parole des témoins, qu'il nous faut chercher, comme un trésor à recueillir, le témoignage de la vie ; ce recueil, nous ne le faisons pas pour eux, car ils n'ont que

faire de nos bonnes intentions et de nos petits messages, mais nous le faisons pour nous-mêmes, pour desserrer un peu le carcan de notre propre image et découvrir nos vies là où elles connaissent leur respiration, leur liberté.

Pascal MARIN

Cahier biblique 38



PRATIQUES DIVINATOIRES DANS LA BIBLE

- C. NIHAN Du voyant au prophète. Royauté et divination en Israël selon 1 Samuel 9,1-10,16
- P. ROLIN La nuit chez la sorcière
- D. NOCQUET Les interdictions du Deutéronome et leur signification. L'exemple de l'interdit de la divination
- C. SALLES Pythies et sibylles contre augures et haruspices. La divination en Grèce et à Rome
- E. CUVILLIER La visite des Mages dans l'évangile de Matthieu
- S. SCHLUMBERGER Appel au lecteur ! (Lecture de Marc 13)
- D. MÜLLER Astres et désastres : naissance du sujet

*

139, BD MONTPARNASSE - 75006 PARIS

Prix du numéro : **65 F**

Abonnements 1999 : France : 225 F (Pasteur, prêtres 175 F)
Etranger : 300 F

Comptes rendus

Joseph BEAUDE, **Grands mystiqueurs que nous sommes**. Compagnie de Trévoux, 1999, 26 pages.

Le mystiqueur, dit Joseph Beaudé, est l'historien de la mystique, ou, pourquoi pas, le théologien de la mystique. L'essai de Joseph Beaudé a une qualité d'écriture à la hauteur de sa science des spirituels du XVII^e siècle en France. "*Qui se croit mystique ne l'est pas... Ce don est aussi une épreuve... La grâce mystique... est une expérience de la perte*" (p. 5). La chance du mystiqueur est de ne pas se croire mystique et son épreuve est peut-être de souffrir de ne pas l'être ; l'auteur se réfère à Bérulle en ce sens. Peut-être y a-t-il une limite à cet essai original et profond. Il laisse penser que la veine mystique est tarie aujourd'hui. Il est probable que les petits et les humbles que rechercherait aujourd'hui le spécialiste de la science mystique ignorent la culture et les formes de l'expérience mystique du Grand Siècle. Ils risquent donc de passer inaperçus des mystiqueurs, ce qui ne veut pas dire qu'ils n'existent pas. Cet essai a le mérite de donner à penser et, au passage, de rendre plus humain le personnage de Bérulle.

J. Cl. SAGNE

Dom François LAMY, **La tiranie du corps**, Trévoux, La Compagnie de Trévoux, 34 p. 25 F.

La Compagnie de Trévoux, spécialisée dans la publication de textes mystiques des XVI^e et XVII^e siècles, propose ici de faire connaître un opuscule du bénédictin François Lamy : "La tiranie du corps, premier sujet de gémir", qui n'est en fait

que la première partie d'un ouvrage intitulé *Les saints gémissements de l'âme sur son éloignement de Dieu*. Voulant expliquer comment la sagesse et la justice de Dieu se manifestent dans l'assujettissement de l'esprit au corps, corps qui n'est plus pour l'homme depuis la Chute qu'une "chaîne d'une pesanteur insupportable" (p. 10), Dom Lamy s'attache à montrer le secours que Dieu a donné aux hommes dans la "Grâce de Dieu par Jésus-Christ". Par un renversement surprenant, Dom Lamy trouve en effet en cet abaissement un motif de profit spirituel : avantage du mérite que procure le sacrifice de ses désirs, bénéfique qu'offre la possibilité du renoncement au plaisir, et même de la souffrance volontaire. Une telle vision amène logiquement le bénédictin à désirer et appeler l'heureuse délivrance que promet la mort. Mais on retiendra surtout le lyrisme plein d'élan que confère au texte l'emploi du "je", mis en relation avec deux instances extérieures, l'âme et Dieu, qui transforme le monologue intérieur en dialogue spirituel.

Nathalie GRANGE

Marie-Jeanne BÉRÈRE, **Marie** (Collection Tout simplement), Paris, Éditions de l'Atelier, 1999, 192 pages.

À quelques années de distance, le livre sur Marie que publie Marie-Jeanne Bérère dans la collection *Tout simplement* est la reprise abrégée et décantée de son travail de thèse et d'enseignement dans le même domaine. Pour purifier et renouveler la prière mariale, l'auteur propose une ligne doctrinale objective et sobre : Marie, mère de Jésus le Christ. Elle donne un aperçu

COMPTES RENDUS

du monde fort diversifié des représentations de Marie. Elle décrit quelques sculptures et peintures choisies depuis le VIII^e siècle jusqu'à la Renaissance. Elle complète son enquête par des références aux apocryphes et aux légendes. Pour baliser ce domaine immense, il eût fallu en regard une étude beaucoup plus développée de l'Écriture Sainte. Or peu est dit du rôle maternel de Marie à Cana ou au pied de la Croix. Ce qui semble être la dérive de l'imaginaire dans la dévotion mariale, ce serait le culte d'une sorte de déesse-mère, mère idéalisée, excluant la référence à la fonction paternelle, et gardant pour elle son enfant toujours dépendant. À cet égard, s'il est vrai que la première prière connue à Marie - "*Sous ta miséricorde, nous nous réfugions...*" - fait penser au Notre Père, il est possible de demander à Marie de nous délivrer de tout danger sans lui attribuer la toute-puissance divine. De même on peut ne pas retenir les réserves formulées sur le titre de Marie, Mère de Dieu, dès lors que "*...Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme*" (Ga 4,4).

L'auteur examine soigneusement les formulations les plus contestées aujourd'hui de la piété mariale ou de la théologie : Marie médiatrice, Marie corédemptrice. La ligne de force de l'ouvrage est de dégager les représentations mariales de l'imaginaire enfantin et de tout recentrer dans la perspective objective du rôle de Marie dans le mystère du salut. Outre les théologiens, l'ouvrage sera lu avec intérêt par les catéchistes ou les membres des groupes de prière à vocation mariale.

J. Cl. SAGNE

Claus WESTERMANN, **L'Ancien Testament et Jésus Christ**, (Foi Vivante - Bible), Paris, Ed. du Cerf, 1997, 90 pages.

L'authenticité des rapports que l'on établit entre l'A.T. et la personne et la mission du Christ est non seulement le sujet du livre de Cl. Westermann, mais semble son souci constant : il rend sensibles dès son introduction les difficultés qu'on rencontre à vouloir appliquer au Christ, à sa vie, à son message, tous les récits historiques et messages prophétiques de l'A.T. ; sans tenir compte des modes de compréhension et d'interprétation qui évoluent en fonction de la culture.

Il paraît évident que si un passage de l'A.T. annonce et prouve à nos yeux (par preuve scientifique ou juridique) que Jésus est le Christ, la foi n'est plus la foi. Le dialogue "Christianisme-Judaïsme" illustre bien ce fait : "aujourd'hui ce dialogue ne peut plus s'établir qu'à partir du contexte général de l'Ancien et du Nouveau Testament" (p. 14) en reconnaissant Dieu comme maître de sa création et de l'histoire de l'humanité.

Cl. Westermann étudiant les annonces prophétiques de Jérémie et Isaïe souligne leur différence : Jérémie semble accablé par sa douleur et son désespoir sans déceler le positif de cette souffrance qu'Isaïe va révéler : l'expiation à la place des autres. Ces paroles prophétiques sont à la fois pour annoncer le châtement de Dieu aux rois et au peuple entier et pour leur porter un message de salut. Dénonçant la recherche des "oracles" concernant Jésus-Christ, au sens exclusif de prédiction, l'auteur précise bien : "Par contre, nous pouvons trouver des paroles de salut qui indiquent une voie traversant l'histoire du peuple de Dieu et conduisant au Christ... C'est dans l'histoire des paroles de salut ou dans l'histoire de

l'annonce du salut à travers tout l'Ancien Testament que nous devons chercher le rapport entre les paroles de salut et le Christ" (p. 29).

Dans le chapitre sur les "Livres historiques" de la Bible l'auteur analyse le processus de la délivrance : c'est d'abord *l'annonce* par un message adressé à ceux qui marchent dans les ténèbres - auquel répond la *foi* et la force de secouer la tyrannie. Pour transmettre cette parole divine Dieu suscite un médiateur. Celui-ci accomplit le salut par ses paroles, ses actions, ses souffrances. C'était aussi la fonction des rois d'Israël qui se sont révélés plus "médiateurs de la bénédiction" que réellement "sauveurs". Leur échec appelait un nouveau roi pour honorer la promesse de salut faite à David (2 S 7). Dans sa réponse à Pilate, Jésus se dit Roi.

"Dans son œuvre et dans sa passion se rejoignent deux axes de l'œuvre divine, celui qui passe par les prophètes, et celui qui passe par les rois d'Israël... en Jésus ils arrivent à leur accomplissement" (p. 57).

Une page sur la bénédiction de Dieu souligne avec force son action constante à partir des paraboles de la semence, du levain, du grain de sénevé. Elles interprètent les événements (Passion - Mort - Résurrection) sous le signe de la permanence, de la croissance et du silencieux devenir du Règne de Dieu, déclenché à la venue du Christ.

Une autre page dénonce avec force la tendance qui veut englober l'Ancien Testament dans la notion de "loi" et l'opposer au Nouveau Testament avec son message de grâce :

"Il y a un message de salut au commencement de l'histoire de l'ancien peuple de Dieu comme au début de l'histoire du nouveau peuple... c'est la

seule grâce de Dieu qui engendre l'existence et l'histoire du peuple de Dieu" (p. 61).

La Promesse, son histoire et son accomplissement sont un événement "global". La Bible entière en fait le récit.

Ce livre de Claus Westermann prolonge parfaitement l'excellente "Histoire d'Israël", parue en deux petits volumes en 1996. Il en a gardé le style clair et direct, bien que le ton soit ici plus vif pour soutenir cette idée chère à l'auteur : la valeur absolue de l'Ancien Testament pour comprendre le message du Christ.

L. REVELLIN

Jean-Pierre MANIGNE, **L'Eglise en vue**, Paris, Cerf, 1996.

L'auteur poursuit sa recherche sur la "poétique de la foi". Ce volume représente le troisième volet de cette trilogie. Il s'agit d'un ouvrage courageux, lucide et original. Livre courageux : Jean-Pierre Manigne ne craint pas de discuter les questions les plus brûlantes, l'autorité ministérielle et l'ordination des femmes. Livre lucide : il analyse avec précision les dérives qui minent la crédibilité de l'institution. Livre original : l'auteur applique le schéma sacramentel et liturgique à l'interprétation de la tâche de l'Église. Opter pour une Église invisible, comme le suggèrent certains théologiens, est une facilité. L'invisible se donne à voir dans le visible qui revêt alors une dimension symbolique et poétique. Ne comprendre l'institution que sous la notion d'organisation juridique, c'est manquer sa spécificité ecclésiale : donner à voir le sens de l'invisible dans une symbolique qui est le lieu de circulation dans l'ordre du langage et du geste des deux moments ecclésiaux. Ils y sont articulés de manière à signifier leur écart

sans imposer ni séparation ni opposition. Un livre à la fois de grande valeur esthétique et de haute spiritualité.

Christian DUQUOC

Claude GEFFRÉ, **Entretiens avec Gwendoline Jarczyk**, Profession théologien, *Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle ?*, Paris, Albin Michel, 1999.

L'ouvrage est une interview. Gwendoline Jarczyk, l'interrogatrice, est un auteur bien connu pour ses travaux sur Hegel. Elle amène Claude Geffré à aborder de nombreux sujets personnels : sa vocation dominicaine, quelques tensions avec les autorités, ses enseignements multiples, ses intérêts théologiques. Elle le conduit ensuite à des questions plus complexes : le rôle souvent excessif du magistère romain, le malaise de la théologie dogmatique, l'avenir de la théologie herméneutique, le dialogue interreligieux. Claude Geffré expose ses options avec clarté et modération. À travers ses propos, on voit défiler l'histoire mouvementée et passionnante d'une époque où la théologie, sous la pression de multiples défis, essaie d'ouvrir des voies nouvelles. Sans doute! Claude Geffré, par préférence personnelle, prête-t-il à l'herméneutique un destin quelque peu surévalué. Peut-être également, par optimisme poli, accorde-t-il au dialogue interreligieux une sérénité excessive et risque-t-il d'oublier, sans pourtant l'ignorer, le visage historiquement cruel de beaucoup de religions. Mais comment aspirer à une symphonie de toutes les différences sans privilégier le côté positif et altruiste de chacune ? Claude Geffré donne une belle leçon de sagesse qui dément l'aphorisme confucéen : "Un sage est sans idées".

J'exprimerais deux regrets : l'un qui porte sur le rôle de l'interrogatrice. Elle s'adjuge

trop de place dans l'exposition de ses options, marquées d'un zeste d'obsessions à l'égard de la tyrannie magistérielle. Heureusement Claude Geffré évite le piège en faisant preuve d'une grande liberté d'esprit et d'une foi audacieuse. L'autre qui est provoqué par le sous-titre : quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle ?" Comme nous ne savons rien sur ce siècle futur, il eût mieux valu s'en tenir à une perspective plus modeste (apparaissant fréquemment dans les réponses) puisque nous ne pouvons dire quelle théologie sera produite par nos successeurs.

Christian DUQUOC

Marie Jo THIEL, Xavier THÉVENOT, **Pratiquer l'analyse éthique, étudier un cas, examiner un texte**, Paris, Editions du Cerf, 1999, 408 p.

Cet ouvrage est une véritable initiation à l'éthique. Il est composé de deux parties. La première nous invite à affiner le regard éthique à partir d'une situation. Le cas retenu relève de la bioéthique, une demande de prélèvement d'organes à la famille d'une personne qui vient de décéder. Compte tenu de la spécialisation des auteurs, on comprend ce choix, mais un autre cas aurait pu être emprunté à l'économie, ce qui aurait élargi le champ d'application. Le cas étudié a l'avantage de bien faire comprendre ce qu'est un dilemme éthique. La grille d'analyse proposée permet d'approcher la méthode de façon systématique.

La deuxième partie est beaucoup plus volumineuse que la première. Elle s'attache à la méthodologie d'étude des textes d'éthique. La présentation détaillée d'une grille abondante et complexe inclut à la fois des éléments philosophiques et de théologie catholique. On y voit comment l'éthique est susceptible de mobiliser toute

la culture de la pensée réflexive et interprétative. Cela nous donne une vision très problématique du discernement en matière d'éthique. On nous montre à quel point des éléments de relativisation interviennent dans la pratique du jugement.

Cet ouvrage très bien informé aidera les étudiants en philosophie et théologie ainsi que tous ceux qui s'interrogent sur ce qu'est l'éthique à une époque où il est devenu lieu commun d'affirmer que nous manquons de repères. On regrettera l'absence d'une bibliographie systématique qui aurait été utile au lecteur, même si les ouvrages sont bien référencés en bas de page et si un index permet de les retrouver. On la demande pour une nouvelle édition d'un ouvrage dont il faut souhaiter le plus grand succès

Hugues PUEL

Jean-Yves CALVEZ, **Les silences de la doctrine sociale catholique**, Paris, Editions de l'Atelier, 1999, 160 p.

On sait que le Concile Vatican II et le pape Paul VI ont eu tendance à relativiser l'expression "doctrine sociale de l'Eglise" en lui donnant une portée plus relative et plus régionale. Plus relative, car les situations changent et les contextes évoluent, et plus régionale, car c'est aux évêques locaux ou à des groupes d'évêques d'une région, ou encore à des laïcs engagés dans des situations à la fois complexes et particulières que revient le jugement sur l'éclairage évangélique à apporter aux situations vécues dans le champ de la vie, économique et sociale. Comme le note très bien Jean-Yves Calvez, bon témoin de l'époque, cette réticence était bien antérieure au Concile et bien antérieure à la formulation de cette critique dans l'ouvrage célèbre de Marie-Dominique Chenu, *La doctrine sociale de l'Eglise*

comme *idéologie*, qui n'est paru qu'en 1979.

En fait à cette dernière date, le nouveau pape polonais s'apprêtait à relancer l'expression et à publier un certain nombre de grandes encycliques sociales, ce qui n'avait plus été le cas depuis *Populorum progressio* en 1967. Ce seront *Laborem Exercens* 1981 (sur le travail humain), *Sollicitudo rei socialis* 1988 (sur le développement), *Centesimus Annus* 1991 (sur le centenaire de *Rerum Novarum*). Une période faste, écrit Jean-Yves Calvez. Tout au moins une période d'abondance.

Cette abondance va faire l'objet d'un discernement assez critique de la part de notre auteur. Des documents trop longs, mal écrits et mal traduits, dit-il. Des documents difficiles à lire et de pensée souvent vague reposant sur une épistémologie contestable, car en faisant de la doctrine sociale une part de la théologie morale, le pape risque de l'affaiblir.

Ce serait mal connaître les capacités de Jean-Yves Calvez que d'imaginer une critique s'arrêtant à ces quelques remarques négatives. L'essentiel de son ouvrage est en effet consacré à combler les lacunes du discours du pape polonais en proposant à son lecteur d'en meubler les silences. Ceux-ci ne sont pas négligeables.

S'il est bon d'affirmer la primauté du travail sur le capital, encore faut-il faire l'effort de proposer des actions novatrices en faveur de l'emploi avec son indispensable volet de partage du revenu. S'il importe de reconnaître la légitimité de l'économie d'entreprise, encore faut-il être plus précis sur les limites et les dangers du capitalisme financier. La question du capitalisme n'est d'ailleurs pas vraiment traitée dans les

documents pontificaux cités, puisqu'ils, n'abordent pas la question des formes de propriété qu'il faudrait promouvoir, notamment en ce qui concerne les propriétés mobilières (les actions). L'insistance sur les droits de l'homme est de bon aloi, mais il importe plutôt de les référer au bien commun des démocraties politiques plutôt que d'affirmer la primauté de la liberté religieuse parmi tous les droits de l'homme. Il est heureux que Jean-Paul II distingue les principes et les applications avec une appréciation des circonstances faisant place à la conscience et au jugement pratique à côté de la norme, mais il est incohérent d'en refuser l'extension à la morale sexuelle et familiale qui relève de la même structure de la moralité.

En fait ces critiques vont loin et visent juste. Elles mettent en cause toute l'orientation d'un pontificat qui, au-delà

de l'éclat attaché à son action réelle ou imaginaire sur l'effondrement du communisme, a donné une interprétation réductrice et étriquée du Concile Vatican II. L'universalisme de la doctrine sociale de Jean-Paul II est un universalisme d'imposition, écrit Jean-Yves Calvez. On fonde le discours sur la révélation chrétienne ; on fait de la doctrine sociale un élément de la théologie morale et on s'étonne que l'adhésion ne soit pas acquise par tous. Les textes du pape Paul VI, notamment *Ecclesiam suam* en 1964 et le texte *Octogesima Adveniens* en 1971 annonçait une tout autre orientation, celle d'une universalité de dialogue, où l'Eglise catholique argumentant un discours de raison le proposerait au débat public.

Hugues PUEL

Table des matières du tome XLVIII - 1999

Thèmes d'ensemble

La filiation. Un devenir inachevé.....	241
Paul et Israël. La déchirure assumée	242
Le désir de mémoire	243
Habiter.....	244

Editoriaux

Devenir fils	241	3-5
La division affrontée	242	3-5
Remémorations	243	3-5
Le désert et la maison	244	3-5

Articles

ABADIE Philippe	241	47-60
<i>Les généalogies de Jésus en Matthieu et Luc</i>		
ALETTI Jean-Noël	242	27-36
<i>Paul et Israël d'après Rm 9-11</i>		
BOURDIN Dominique.....	241	7-23
<i>Filiation et humanisation</i>		
CATTIN Yves	243	7-14
<i>La mémoire blessée</i>		
CATTIN Yves	244	17-43
<i>Savoir habiter, savoir vivre</i>		
CHIRPAZ François	241	25-37
<i>La relation fondatrice</i>		

DENEKEN Michel.....	241	75-91
<i>Mon père et votre père" : Jésus le fils</i>		
DEVERT Bernard.....	244	11-15
<i>L'habiter comme parcours d'un vivre ensemble</i>		
DUQUOC Christian	242	51-61
<i>Mission d'Israël dans le temps de l'Eglise</i>		
DUQUOC Christian	243	37-45
<i>La mémoire des victimes</i>		
FALQUE Odile	241	39-46
<i>Dissymétrie dans la parenté et processus d'adolescence</i>		
FUCHS Eric.....	243	47-55
<i>"Faites ceci en mémoire de moi"</i>		
GENUYT François.....	244	55-67
<i>Quand Dieu habite l'âme des justes</i>		
KESSLER Colette.....	242	7-25
<i>Saint Paul. Un point de vue juif</i>		
KRUMENACKER Yves	243	25-35
<i>Tradition, mémoire, histoire</i>		
LEFEBVRE Philippe	244	45-44
<i>L'hôtel du Seigneur</i>		
MARTIN François.....	242	37-49
<i>Paul et les judéo-chrétiens</i>		
MECA Pedro	244	7-10
<i>Sans toit, pas de soi</i>		
MICHOLLET Bernard	243	15-24
<i>Les nouveaux modes de stockage de l'information : au service de quelle mémoire ?</i>		

TABLE DES MATIERES

SAGNE Jean-Claude..... 243	57-66		
<i>La source cachée</i>			
SCHLOSSER Jacques..... 241	61-73		
<i>La filiation dans le Nouveau Testament</i>			
<hr/>			
Chroniques			
AMPHOUX Christian-B. 241	93-99		
<i>Qu'est-ce que la critique textuelle?</i>			
CARRA DE VAUX Bruno..... 243	75-82		
<i>À propos de l'article "théologie" de l'Encyclopédie Catholicisme</i>			
CHIRPAZ François..... 244	69-76		
<i>Une voix irrépressible : à propos de Samuel Beckett</i>			
LEMONON Jean-Pierre..... 242	70-83		
<i>Etudes récentes sur le Nouveau Testament</i>			
MARIN Pascal..... 242	63-67		
<i>"Il n'y a ni juif, ni grec" (Ga 3,28)</i>			
MARIN Pascal..... 244	77-83		
<i>Jean-Dominique Bauby : le témoignage de l'homme qui a eu deux vies</i>			
MARTIN Claude..... 242	68-69		
<i>Quelques ouvrages de base pour une approche de Paul</i>			
<hr/>			
Positions			
BERERE Marie-Jeanne..... 242	84-88		
<i>Groupe des Dombes. Marie dans le dessein de Dieu et la communion des Saints</i>			
VAN MEENEN Bernard..... 243	67-74		
<i>Le signe du passage de la mort à la vie (Jn 11, 1-53)</i>			
<hr/>			
Comptes rendus			
BEAUDE Jacques..... 244	85		
<i>Grands mystiqueurs que nous sommes</i>			
BEAUDE Pierre-Marie..... 241	102-1		
<i>La bible en littérature</i>			
BESSIERE G., VULLIEZ H..... 242	94		
<i>Frère François, le saint d'Assise</i>			
BOEGELIN Jean Georges..... 242	97		
<i>La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine</i>			
BOISMARD Marie Emile..... 243	84		
<i>A l'aube du christianisme</i>			
BOURDIN D., SOULETIE J.-L..... 243	86		
<i>Dieu le Père</i>			
BOUQUIER M., DUMAS A., FUCHS E..... 243	91		
<i>Les mémoires nécessaires, de Dieu à Auschwitz</i>			
BOVON F., GEOLTRAIN P..... 243	85		
<i>Écrits apocryphes chrétiens</i>			
CALVEZ Jean Yves..... 243	89		
<i>Politique. Une introduction</i>			
CALVEZ Jean-Yves..... 243	89-90		
<i>Les silences de la doctrine sociale catholique</i>			
CAMUS Jean Pierre..... 243	92		
<i>Lire, Ecrire</i>			
CHALINE Olivier..... 243	93-94		
<i>La Reconquête catholique de l'Europe centrale</i>			
CHAREIRE Isabelle..... 241	101-102		
<i>Ethique et grâce</i>			
CHAREIRE Isabelle..... 242	94		
<i>La résurrection des morts</i>			
CHIRPAZ Janine..... 242	91		
<i>Chemins d'errés</i>			

TABLE DES MATIERES

CORBIN Michel..... 243	85	MOREL Georges..... 243	89
<i>La Trinité ou l'excès de Dieu</i>		<i>Eclats de sens</i>	
DENIS Henri..... 242	89-90	Patrice de la Tour du Pin..... 241	103
<i>Je crois en Dieu Créateur</i>		<i>Chemin de Croix</i>	
DUQUOC Christian..... 242	91-94	PLOUX Jean Marie..... 242	96
<i>Je crois en l'Eglise</i>		<i>Le christianisme a-t-il fait son temps ?</i>	
FUCHS Eric..... 242	97-98	POCHÉ Fred..... 242	90
<i>Tout est donné, tout est à faire. Les paradoxes de l'éthique théologique</i>		<i>Penser avec Arendt et Levinas</i>	
GEFFRÉ Claude..... 244	88	POFFET Jean Michel..... 243	83
<i>Profession théologien</i>		<i>Les chrétiens et la Bible</i>	
GOURAUD Pierre..... 242	94	SIEGWALT Gérard..... 242	95
<i>La gloire et la glorification de l'univers chez saint Jean de la Croix</i>		<i>Dogmatique pour la catholicité évangélique</i>	
GRILLMEYER Aloys..... 242	96	SIMON M. éd..... 242	96-97
<i>Le Christ dans la tradition chrétienne</i>		<i>La peau de l'âme. Intelligence artificielle et neurosciences</i>	
KUMMEL Erika..... 243	93	STANLEY Marie..... 242	97
<i>Les "Colloques" d'Erasme</i>		<i>La réincarnation. La nouvelle affaire Galilée ?</i>	
LE BRETON David..... 243	91-92	TASSOT Dominique..... 243	83-84
<i>Du silence</i>		<i>La Bible au risque de la science</i>	
LUNEAU René..... 243	86-88	THIEL M.-J, THEVENET X..... 244	88-89
<i>Jésus, l'homme qui évangélisa Dieu</i>		<i>Pratiquer l'analyse éthique</i>	
MANIGNE Jean-Pierre..... 244	87-88	TILLARD Jean-Marie..... 242	95
<i>L'église en vue</i>		<i>L'Église locale</i>	
MERAD Ali..... 241	101	VALADIER Paul..... 243	88-89
<i>L'exégèse coranique</i>		<i>Un christianisme d'avenir</i>	
MOLTMANN Jürgen..... 243	86	VERGOTE Antoine..... 243	88
<i>L'Esprit qui donne vie</i>		<i>Modernité et christianisme</i>	
		WESTERMANN Claude..... 244	86-87
		<i>L'Ancien Testament et Jésus-Christ</i>	

Christus

N° 184

octobre 1999

128 pages
60 F. étr. 67 F

Mourir

Quand le corps est chosifié, la fin entourée de mutisme, comment parler la mort ? Comment annoncer encore la mort du Seigneur pour donner sens à la mort humaine ? Le mystère de la compassion autorise une parole d'amour et de vérité, et, par là, une réappropriation de la mort comme acte de liberté, d'abandon, d'offrande.

*R.-C. Baud, E. Falque, C. Flipo, Y. Floucat, M. Gourgues,
P. Harmel, P.-J. Labarrière, P. Lécivain, M.-J. Poiré, E. Pousset,
Y. Simoens, N. Sintobin*

EN VENTE DANS LES GRANDES LIBRAIRIES

Christus - 14 rue d'Assas - 75006 PARIS Tél. : 01 44 39 48 48
Site internet : <http://pro.wanadoo.fr/assas-editions/>

Lumière Vie

TABLES DES N^{OS} 101 à 200



- Index des auteurs
- Sommaire des cahiers
- Liste des mots-clés



Prix du numéro spécial : 50 F (Etranger : 55 F)
Prix des deux numéros de tables (1 à 100, 101 à 200) :
France : 60 F (Etranger : 65 F)

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2000

Nom

Rue

Code postal Ville

Pays Votre numéro d'abonné(e)

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 40 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2000 vous donne droit aux n°s 245-248.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
(20041-01007-0303878A038-43)

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

<p>Droit et société 102 Le refus du passé ? 108 Théologie noire de la libération 120 La montée du fascisme 121 Expérience mystique et Dieu de Jésus 122 Le travail 124 Le mouvement charismatique 125 Familles 126 Médecine et société 127 Intérêts humains et images de Dieu 128 Propriétés et biens d'Église 129 Démocraties chrétiennes 132 La Justice 135 La décision morale 136 Universalité de l'Église 137 Charité et pouvoir 142 François d'Assise 143 Présence de l'Ancien Testament 144 Redire la foi 145 Le sacrifice 146 Le spirituel autrement 148 Le christianisme dans la modernité 150 Les Actes des Apôtres 153 Défis athées 156 Au regard des enfants 157 Théologies d'Afrique noire 159 Écriture apocalyptique 160 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu 161 Le Conseil œcuménique des Églises 162 Jérémie, la passion du prophète 165 Destin du corps, histoire de salut 166 Le devenir des ministères 167 L'Évangile dans l'archipel des cultures 168 Catéchèse : la pierre de touche 169 Paroles d'Église et réalités économiques 170 Le Saint-Esprit libérateur 173 Les couples face au mariage 174 Histoire et vérité de Jésus-Christ 175 La dimension spirituelle 176 Aux portes de l'Église, les pauvres 177 La royauté dans la Bible 178 La question de l'« Au-delà » 179 Fonction d'un magistère dans l'Église 180 Le racisme, une hérésie 181 Laïcs en Église 182 Aujourd'hui, l'individualisme 184 Le courant fondamentaliste chrétien 186 Procréation et acte créateur 187</p>	<p>188 189 190 192 194 198 199 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244</p>	<p>La longue marche des Patriarches Marie, mère de Jésus Christ Églises et État dans la société laïque La liberté chrétienne : l'épître aux Galates La différence des sexes Bible et psychanalyse La parole dans les églises La mort et les vivants La mission Fidélité et divorce Contemplation 1492 : l'invention des Amériques Les signes et la Croix chez saint Jean Jésus : l'énigme de son humanité Pudeur et secret Le diable sur mesure Sagesses humaines, divine folie Écologie et création Christianisme et perversions Catéchisme de l'Église Catholique L'Épître aux Hébreux Du mensonge L'espérance Le travail entre sens et non-sens Qohélet : la saveur biblique de l'instant Christianisme et religions La solitude : de la nuit obscure La non-ordination des femmes Le corps et le don La violence et Dieu L'Apocalypse : le livre du désir La société sans projet ou l'exil du sens Autorité et dissentiment : Du gouvernement de l'Église Le rire : thérapie du fanatisme Lecture savante, lecture ecclésiale Mutation de la jeunesse étudiante L'enfer : un destin impensable Les béatitudes : le bonheur inversé Justice et pouvoir judiciaire Paranormal, la religiosité sauvage Moïse, le prophète de Dieu L'euthanasie, le débat nécessaire Le Paradis, l'excès promis La prière La filiation Paul et Israël Le désir de mémoire Habiter</p>
---	--	--

VENTE AU NUMÉRO 1999

	simple
France	65 F
Etranger	75 F

ABONNEMENTS 1999

	ordinaire	soutien
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **40 F** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

244

*"Tout le monde est dans la rue ;
maintenant je me sens mal ;
on n'est plus chez soi".*

Un S.D.F. pendant les manifestations de l'hiver 1995

Lumière ~~et~~ Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 04 78 42 66 83
Fax 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
Site web : <http://assoc.wanadoo.fr/lumvie>

paraît
quatre fois par an
France 65 F
Etranger 75 F