

Table des matières

RÉSUMÉ (LONG)	I
RÉSUMÉ (COURT)	III
AVANT-PROPOS	IV
Liste des abréviations	XI

INTRODUCTION.....**1**

Élémentaire état de la question	3
Éléments de problématique	11
Statut de la thèse et démarche méthodologique	13
Corpus de lecture	21

CHAPITRE PREMIER MORALE ET MYSTIQUE.....**25**

Hypothèse : morale spécifique issue de la mystique	27
Démarche de vérification de l'hypothèse	31

1. Analyse des contenus.....**32**

1.1 Le thème de la morale	33
Bien mesuré \ mesure du bien.....	33
Morale naturelle \ moralité	35
Règle des mœurs \ autonomie morale.....	36
Libre arbitre \ liberté.....	38
Vertu \ racine morale	39
Conclusions intérimaires	41
1.2 Le thème de la mystique	42
Mystique de l'être \ union mystique	42
Contemplation de mystères \ mystère de la contemplation	44
Dogme \ sens spirituel	46
Conclusions intérimaires	50

2. Analyse de l'organisation des contenus.....**50**

2.1 La thématique : morale et mystique	52
Conclusions intérimaires	56
2.2 La mise en forme de thématique	57
2.2.1 Examen méthodologique	57
Définition classique \ définition liminaire	57
Dialectiques classiques \ achèvement dialectique	59
Conclusions intérimaires	64
2.2.2 Examen épistémologique	64
Ontologie \ relation ontologique.....	65
Conclusions intérimaires	68

3. Bilan herméneutique et critique	69
3.1 Autocritique <i>via</i> la critique du paradigme de l'être.....	70
Assises cosmologiques, anthropologiques et théologiques	70
Établissement du savoir.....	71
Organisation du savoir.....	74
Du sens comme « interprétation » substantialiste, une et univoque du réel	76
Conclusions intérimaires	78
3.2 Autocritique <i>via</i> la critique de discours théologiques apparentés	79
3.2.1 L'unité de la pensée théologique de Zundel, selon M. Donzé.....	79
3.2.2 La théologie thomiste des vertus, selon O. H. Pesch.....	83
Conclusions intérimaires	88
Conclusions générales	89

CHAPITRE DEUXIÈME ÉTHIQUE ET SPIRITUALITÉ.....92

Hypothèse : éthique implicitement déterminée par la spiritualité	93
Démarche de vérification de l'hypothèse	99
1. Analyse des contenus (formels)	101
1.1 Le problème formel de l'éthique	101
Fondement(s) a priori \ fondement(s) contextualisé(s).....	102
Liberté a priori \ libération	112
Bien Souverain a priori \ attestation d'un souverain Bien.....	114
Conclusions intérimaires	116
1.2 Le problème formel de la spiritualité	117
Itinéraire spirituel universel \ parachèvement spirituel vécu	118
Désappropriation-identification \ don intime et vécu de soi.....	120
Dieu pauvre \ attestation intime de la Générosité-source	123
Conclusions intérimaires	127
2. Analyse de l'organisation des contenus (formels)	128
2.1 La problématique : éthique et spiritualité.....	129
Conclusions intérimaires	134
2.2 La mise en forme de problématique purement formelle	135
2.2.1 Examen méthodologique	136
2.2.2 Examen épistémologique	145
Conclusions intérimaires	150
3. Bilan herméneutique et critique	151
3.1 Autocritique <i>via</i> la critique du paradigme du Sujet.....	151
Ordre nouménal et ordre phénoménal	152
Constitution du savoir.....	153
Organisation du savoir.....	159
Du sens comme interprétation formelle, commune et univoque du réel	161
Conclusions intérimaires	164

3.2 Autocritique <i>via</i> la critique de discours théologiques apparentés	165
3.2.1 La théologie fondamentale formelle de K. Rahner.....	165
Conclusions intérimaires	169
Conclusions générales	169

CHAPITRE TROISIÈME ÉTHIQUES ET SPIRITUALITÉS172

Hypothèse : une éthique surdéterminée par une spiritualité.....	173
Démarche de vérification de l'hypothèse	185
1. Analyse des contenus (formels)	186
1.1 Le problème formel d'une éthique située.....	187
Fondement(s) et médiation(s) 	188
Valeur(s) 	197
Conclusions intérimaires	202
1.2 Le problème formel d'une spiritualité située	203
Avènement et chemins spirituels 	203
Témoignage spirituel original 	210
Conclusions intérimaires	214
2. Analyse de l'organisation des contenus (formels).....	215
2.1 La problématique : éthique(s) et spiritualité(s)	216
Conclusions intérimaires	227
2.2 La mise en forme de problématique formelle contextualisée	229
2.2.1 Examen méthodologique	229
2.2.2 Examen épistémologique	239
Conclusions intérimaires	257
3. Bilan herméneutique et critique	259
3.1 Autocritique <i>via</i> la critique du paradigme de la conscience.....	260
Le donné du (monde) vécu	260
Reconstruction d'un savoir.....	261
Organisation du savoir.....	266
Du sens comme interprétation contextualisée, unique et plurivoque du réel	269
Conclusions intérimaires	274
3.2 Autocritique <i>via</i> la critique de discours théologiques apparentés	276
3.2.1 L'originalité et l'actualité de M. Zundel, selon R.M. de Pisón ..	277
3.2.2 L'actualité originelle de M. Zundel, selon F. Darbois.....	285
3.2.3 Gratuité et responsabilité chez M. Zundel, d'après R. Simon	292
Conclusions intérimaires	297
Conclusions générales	297

CHAPITRE QUATRIÈME ÉTHIQUE ET MYSTIQUE300

Hypothèse : de l'éthique comme du mystique	301
Démarche de vérification de l'hypothèse	309
1. Analyse de l'organisation formelle des contenus	310
1.1 Sommaire de deux parcours figuratifs.....	313
Le parcours figuratif de l'éthique, à grands traits.....	314
Le parcours figuratif du mystique, à grands traits	316
1.2 De ces problématiques autour de l'« éthique » et de la « mystique » à la problématisation de l'éthique comme du mystique.....	319
1.2.1 Problématique de description phénoménologique de la morale et de la morale typiquement chrétienne	319
De la morale	319
Du sacré.....	321
De la consécration de la morale.....	322
Bilan transitoire : une problématique descriptive de la morale consacrée	325
Bilan global : inconsistante description de la morale chrétienne	326
1.2.2 Problématique théorético-pratique de la morale chrétienne	331
De la morale	332
De la métaphysique ou dogmatique	334
D'une dogmatique ou métaphysique de la morale chrétienne.....	337
Bilan	342
1.2.3 Problématique éminemment pratique de l'éthique humaine	345
De l'éthique	345
Du spirituel.....	347
D'une éthique humaine en la dénégation du spirituel	348
Bilan	353
1.2.4 Problématisation chrétienne de l'éthique et du mystique..	355
De l'éthique	356
Du mystique	357
De l'éthique comme du mystique.....	359
Bilan	371
Conclusions intérimaires	374
2. Bilan herméneutique-critique.....	377
2.1 Problématisation ou mise en forme de discours.....	377
2.2 Autocritique depuis le paradigme du langage	379
L'accès même au(x) lieu(x) du monde et de soi.....	379
Du savoir comme pratique signifiante.....	380
Organisation entre modes de production	390
De la signification comme interprétation singulière, réfléchie en acte de lecture	395
Conclusions intérimaires	402
2.3 Autocritique <i>via</i> la critique de discours théologiques apparentés	403
2.3.1 La méthode pastorale de Maurice Zundel, selon M. Donzé	404
2.3.2 La théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas	408
Conclusions intérimaires	409

Conclusions générales	410
CONCLUSION.....	413
Éthique et mystique	414
Herméneutique et critique	419
Acte de lecture et acte théologique.....	425
BIBLIOGRAPHIE.....	439
1. Ouvrages relatifs à Maurice Zundel.....	439
1.1 Livres de Maurice Zundel	439
1.2 Inédits	441
1.3 Articles de Maurice Zundel.....	441
1.4 Retraites et conférences de Maurice Zundel	445
1.5 Articles de journaux et billets de Maurice Zundel.....	445
1.6 Anthologies de textes de Maurice Zundel	448
1.7 Écrits sur Maurice Zundel.....	449
2. Ouvrages généraux cités	453
3. Ouvrages généraux non cités	459

Liste des abréviations¹

ALL	<i>Allusions</i> (1941)
CVH	<i>Croyez-vous en l'homme ?</i> (1956)
DV	<i>Dialogue avec la vérité</i> (1964)
EI	<i>L'Évangile intérieur</i> (1946)
HEI	<i>L'homme existe-t-il ?</i> (1967)
HJ	<i>Hymne à la joie</i> (1965)
HPH	<i>L'homme passe l'homme</i> (1948)
ITI	<i>Itinéraire</i> (1947)
JEA	<i>Je est un Autre</i> (1986)
LF	<i>La liberté de la foi</i> (1986)
MM	<i>Morale et Mystique</i> (1986)
NDS	<i>Notre Dame de la Sagesse</i> (1979)
OV	<i>Ouvertures sur le vrai</i> (1989)
PSL	<i>Le poème de la sainte Liturgie</i> (1946)
PV	<i>La pierre vivante</i> (1954 ²)
QHGD	<i>Quel homme et quel Dieu ?</i> (1986)
RC	<i>Rencontre du Christ</i> (1951)
RDI	<i>Recherche du Dieu inconnu</i> (1986)
RP	<i>Recherche de la personne</i> (1938)

¹ J'indique entre parenthèses l'année de publication de l'édition que j'utilise. L'exposant indique le numéro de l'édition utilisée, dans le cas où un ouvrage a connu plus d'une publication la même année.

INTRODUCTION

Chez nous chrétiens, l'engouement pour les spiritualités les plus diverses contraste parfois avec une certaine désaffection envers la morale. Ce n'est peut-être qu'un cliché, déjà. Tout autre chose que ce contraste et cette désaffection se trouvent signalés par l'appel, dans les discours de toutes sortes, aux convictions morales profondes ou par le foisonnement, çà et là, de comités d'éthique et de débats de cet ordre.

Que comprendre de cette situation compte tenu de constats aussi divergents ? Il peut être utile, certes, de préciser ces phénomènes de désaffection et d'engouement, de cerner leur caractère général ou non, de faire le portrait des groupes ou des individus ainsi concernés selon leurs tendances diverses...

Encore faut-il éclairer le sens (direction) de ce qu'on tient nommément pour des changements. Pour entendre ce qui se dit à travers ces « changements », je propose d'ouvrir, à nouveau, la question du rapport entre éthique et mystique. S'entendre sur cette situation passe, sans aucun doute, par l'élucidation de ce lien ainsi que de la manière dont il est établi.

La recherche théologique contemporaine prend en compte cette situation et traite notamment de la question du lien entre éthique et mystique, que ce soit sous l'angle d'une spécificité chrétienne de la morale, de l'engagement social ou politique ou autre au nom de sa foi (chrétienne) et, plus largement encore, en termes d'action et de contemplation¹. Je me suis intéressé au discours de Maurice Zundel (1897-1975) à cet égard.

J'étais d'abord intrigué, je l'avoue, par le style même de ce discours et par certaines affirmations ou formulations inhabituelles au plan théologique. J'avais l'intuition que ce discours, même s'il semble difficile à situer et à intégrer dans l'univers de la théologie actuelle et peut-être pour cette raison même, pouvait instaurer du neuf. La question du rapport entre éthique et mystique, de toute évidence abordée dans l'œuvre, était susceptible d'une reprise à nouveaux frais. C'était un pari. Un pari sur ce prêtre suisse faisant si bien figure à la fois de théologien averti et de philosophe instruit, d'écrivain chevronné et de prédicateur hors pair, de poète magnifique et de mystique².

¹ Par exemple : X. THÉVENOT, *Les ailes et le souffle. Éthique et vie spirituelle*, Paris, Cerf/Desclée de Brouwer, 2000 ; E. SCHILLEBEECKX, *La politique n'est pas tout*, Paris, Cerf, 1988 ; D. TRACY, « Recent Catholic Spirituality : Unity amid Diversity », dans Louis DUPRÉ et Don E. SALIERS (dir.), *Christian Spirituality. Post-Reformation and Modern*, New York, Crossroad, 1989, 143-171 ; D. TRACY, « Dialogue and the Prophetic-mystical Option », *Dialogue with the Others. The Inter-religious Dialogue*, Louvain, Peeters Press, 1990, 95-123. Critique de ces discours et discussion élargie réalisées par : D. L. GELPI, *The Turn to Experience*, New York, N.J. et Mahwah, Paulist Press, 1994.

² Cette série de qualificatifs est presque devenue classique pour parler de l'abbé Zundel. Les différentes études sur l'œuvre de Zundel et les cercles de discussion autour de celle-ci ne manquent pas l'occasion de la servir. Elle rappelle, sans nul doute, la fameuse déclaration du pape Paul VI à l'endroit de Zundel, qu'il avait rencontré bien des années avant de devenir pape : « Parmi mes compagnons chez les bénédictines de la rue Monsieur, il y avait l'abbé Zundel, que j'ai toujours tenu pour un génie, génie de poète, génie mystique, écrivain et théologien, et tout cela fondu en un, avec des fulgurations. » Rapporté par Jean Guitton, dans *Journal de ma vie* (1976), et cité par : C. LUCQUES, *Maurice Zundel. Esquisse pour un portrait*, Paris, Médiaspaul et Montréal, Éd. Paulines, 1986, 12.

Élémentaire état de la question

Peu d'études sur l'œuvre de Maurice Zundel ont été consacrées à la question du rapport entre éthique et mystique. Les actes de sept colloques autour de l'œuvre de Zundel ont été publiés ; seules trois de ces publications comportent une étude sur cette question comme telle. Outre ce contexte, deux études majeures ainsi que des thèses et quelques mémoires traitent de la question mais de manière souvent limitée et à tout le moins secondaire. Un petit article de journal signale, sans plus, la question.

Roger Arnaldez³ expose quelques ressemblances et différences majeures entre Zundel et Bergson, en matière de morale et de mystique. Si son étude souligne l'originalité de Zundel sur ces deux plans, son souci en ruine, paradoxalement, le constat même. La question du rapport entre éthique et mystique se ramène alors à un principe en raison duquel expliquer que la morale change, qu'elle devient autre sous l'effet, en quelque sorte, de la mystique. Cette étude comparative conduit, d'une part, à un tout autre point de départ que celui des

Différents styles de biographies de l'abbé Zundel ont été réalisés et publiés dans les études à son sujet. Elles sont plus ou moins chronologiques et tracent plus ou moins le portrait humain ou encore spirituel de l'abbé Zundel. Voir notamment : G. VINCENT, *La liberté d'un chrétien : Maurice Zundel*, Paris, Cerf, 1979, 15-36 ; C. LUCQUES, *M. Zundel. Esquisse...*, 107 ; R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine et l'expérience de Dieu chez Maurice Zundel*, Montréal, Bellarmin et Paris, Desclée, 1990, 17-62 ; F. DARBOIS, *Maurice Zundel, la naissance de Dieu dans l'homme. Un témoin de l'altérité dans l'intériorité*, thèse de doctorat de théologie catholique, présentée à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, mars 1994, 18-27 ; M. DONZÉ, « Maurice Zundel ou l'ami du silence », *La pauvreté comme don de soi. Essais sur Maurice Zundel*, Paris, Cerf et Saint-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin, 1997, 13-34. Site de l'Association des amis de Maurice Zundel : <http://www.mauricezundel.ch/> (05/04/03) ; autre site : <http://www.cath-ne.ch/mzundel.htm> (05/04/03).

³ R. ARNALDEZ, « Morale et mystique chez Maurice Zundel », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un réalisme mystique*, actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris, 30-31 mai-1er juin 1986, Paris, Beauchesne, 1987, 259-277.

auteurs ciblés. Or, cet autre point de départ, à savoir la lecture des évangiles et des auteurs mystiques, demeure indiscuté comme tel ; il semble fournir l'indication de ce rapport entre éthique et mystique reconnu par ailleurs avec « la révélation chrétienne [qui] n'impose pas du dehors le Christ⁴. » Cela n'éclaire pas pour autant le comment et le pourquoi de ces rapports qu'Arnaldez évoque alors entre la morale et la mystique, pour Zundel incidemment. D'autre part, du fait de ce report, l'originalité de Zundel, défendue par Arnaldez, apparaît comme des plus relatives, voire presque réduite à néant ; elle tient, somme toute, à ces autres références qu'Arnaldez invoque et prend pour acquises, non sans raison certes mais sans s'expliquer sur leur statut. On en reste à la formulation d'un principe (rapport), après l'avoir dûment appliqué.

Il semble assez clair pour Jean Palsterman⁵ que Maurice Zundel propose une éthique de la responsabilité. C'est dire, déjà, que l'auteur tient cette forme d'éthique pour un acquis en soi. Selon lui, la variante zundélienne de ce type d'éthique lie étroitement liberté et inviolabilité de l'être humain. Ce lien se trouve explicité par une Présence, dont il s'agit de prendre conscience en même temps que cette Présence est le fondement ultime de ce lien. Par conséquent, un tel lien, chez Zundel, exprimerait une correspondance parfaite, une coïncidence même, d'après Palsterman. Il resterait à montrer, en outre, en quoi ce rapport a effectivement un sens (direction unique ou non) qui détermine autrement la morale ; c'est sans compter qu'il s'agirait davantage de cerner le rapport entre

⁴ R. ANALDEZ, « Morale et mystique... », 276.

⁵ J. PALSTERMAN, « Liberté et responsabilité chez Maurice Zundel », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un christianisme libérateur*, actes du colloque de Paris des 7-8-9 mars 1997 à l'occasion du centenaire de sa naissance, Québec, Éd. Anne Sigier, 1997, 101-121.

éthique et mystique, à proprement parler, plutôt que le lien entre une forme d'éthique et une métaphysique.

René Simon⁶ voit un rapprochement possible entre le propos zundélien et une éthique de la responsabilité parce que cela permet de mettre en relief l'apport spécifique de la foi chrétienne dans ce domaine. Le rapport entre éthique et mystique est déjà tout joué apparemment puisque cet apport consiste d'emblée à placer tout l'ordre moral sous le signe du don et de la gratuité. Simon en trouve donc, simplement, la confirmation chez Zundel. Cela demeure, aussi bien, la corroboration de la forme d'éthique qu'il privilégie à son tour, faut-il faire remarquer. De la sorte, il tend à assimiler l'une et l'autre formes d'éthique, ou cette double forme d'éthique, à un certain donné de la foi chrétienne ; un tel donné est établi, présupposé, postulé (peu importe). Dans son propos, l'auteur accentue la dimension d'altérité de cet ordre moral, ce qui semble tout à fait conforme au type d'éthique auquel il se réfère ; il ne retient guère la dimension zundélienne d'intériorité, qui lui semble de toute façon parfaitement compatible avec celle qu'il met de l'avant.

⁶ R. SIMON, « Éthique et mystique », *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément* 198 (1996), 151-162. Ce texte a d'abord fait l'objet d'une conférence et a été publié dans (Collectif), *L'actualité de Maurice Zundel*, actes du séminaire d'approfondissement tenu à Annecy, 27-30 mai 1994, document photocopié, 74-83. Je reprendrai l'examen de cette étude dans un contexte qui en fera mieux saisir la nature et la portée (*cf.* chapitre 3 : 3.2.3).

Une section de la thèse doctorale de Marc Donzé⁷ traite de la morale et de la mystique chez Zundel. L'auteur y relève que la morale, d'abord assimilée à une contrainte, peut et doit devenir une morale de la personne, sans plus aucun caractère d'hétéronomie. Par conséquent, la morale zundélienne a trait à une libération de soi, qui concerne aussi bien une ontologie ; le fondement en est Dieu, un Dieu Amour, un Dieu pauvre. Le caractère ontologique et fondamental de cette libération confère à la morale la qualité tout à fait autre, de mystique, qu'elle peut alors prendre ; elle peut en porter le titre car elle y conduit directement. Pourtant, au lieu de traiter du rapport entre éthique et mystique, Donzé n'explore en fait que la réunion d'une certaine morale puis d'une certaine mystique, établies ou présupposées telles de part et d'autre ; l'ensemble de la thèse contraint de le comprendre ainsi. C'est pourquoi, à son avis, Zundel entend « montrer la spécificité d'une morale qui repose sur la libération en Jésus-Christ et sur la Pauvreté divine » et « [c]ette perspective mystique est la direction que doit prendre, pour Zundel, toute morale⁸ ».

⁷ M. DONZÉ, « Morale et mystique », *La pensée théologique de M. Zundel. Pauvreté et libération*, Genève, Éd. du Tricorne et Paris, Cerf, 1981, 235-250. Parce qu'à cette étape de ma recherche, je ne prends pas en considération des problèmes très spécifiques comme ceux du respect des passions, de la morale sexuelle ou sociale, je me concentre sur ce chapitre initial de la dernière partie de la thèse. Je reprendrai tout de même l'analyse de cette étude plus loin, pour l'explorer plus largement et attentivement (cf. chapitre 1 : 3.2.1).

On retrouve des thèmes très semblables à ce chapitre de Donzé, suivant un traitement plus concis, dans : R. HABACHI, « La morale chrétienne », *Panorama de la pensée de Maurice Zundel*, Québec, Éd. Anne Sigier, 2003, 259-275 ; P. MAHEUX, *Sous le sceau de la relation ; un témoin pour aujourd'hui : Maurice Zundel*, thèse de maîtrise ès arts en théologie présentée à l'École des gradués de l'Université Laval, Québec, septembre 1992, 165-167.

⁸ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 236.

Dans une section de chacune de ses deux études majeures sur l'œuvre zundélienne, Ramón Martínez de Pisón⁹ accentue cette impression de simple passage et de prolongement de la morale jusque dans une mystique qui doit en exprimer la (re-)qualification spéciale et définitive. Soulignant une morale de dépendance et de peur dans l'œuvre zundélienne, l'auteur soutient qu'une morale libératrice équivaut à une mystique chrétienne chez Zundel, en tant qu'un « saut qualitatif » ou « ontologique » affecte la conception de la morale humaine. Il s'agit, par conséquent, d'une morale de l'être, avec son exigence d'être, qui tend à représenter pour l'auteur un ordre moral ; il parle de « précepte » pour la mystique chrétienne, rien de moins. De nouveau et plus clairement que jamais, le rapport entre éthique et mystique équivaut, avec de Pisón, à la question d'une morale intrinsèquement chrétienne. Une double présomption est en jeu : pareille morale reste en quelque sorte établie d'ailleurs ; elle est en attente d'être saisie par nous comme rendue manifeste ou effective pour nous. On peut constater que l'auteur compte et insiste sur ce dernier aspect : « [c]ette mystique suppose une exigence très profonde chez l'homme : une expression libre et responsable dans ses actions » ; « [I]a morale évangélique est la manifestation de ce devenir [homme]¹⁰ ».

⁹ R. M. DE PISÓN, « Implications morales », *La liberté humaine...*, 132-137 (sous-section de la thèse doctorale) ; « De la morale des commandements à la mystique chrétienne », *La fragilité de Dieu selon Maurice Zundel. Du Dieu du Moyen Âge au Dieu de Jésus-Christ*, coll. « Recherches », Nouvelle série 32, Saint-Laurent (Québec), Bellarmin, 1996, 127-150. Les deux extraits sont très semblables. Je reviendrai sur ces études, et particulièrement sur la première, dans mes analyses ultérieures (cf. chapitre 3 : 3.2.1).

¹⁰ R. M. DE PISÓN, « De la morale des commandements... », 133.137.

À peine quelques pages de la thèse de François Darbois¹¹ servent à signaler à quel point la mystique zundélienne est des plus concrètes pour lui, tandis que la morale notamment zundélienne est affaire de responsabilité plus que de loi. S'il tient la morale comme intimement liée à la mystique chez Zundel, il voit pourtant la morale à la fois comme un état d'esprit et un moyen conduisant à une participation à la vie et à l'être de Dieu. L'allusion à un rapport entre éthique et mystique permet tout au plus à l'auteur d'indiquer leur état présumé de réunion (effective), à titre de divinisation de l'homme et d'incarnation de Dieu. L'auteur use d'un cadre métaphysique dit relationnel et l'applique de façon unilatérale, à titre d'ordre mystique, à un processus, alors préétabli, qui devient la référence constante de ses analyses. Ce n'est pas encore ni surtout expliquer ou seulement expliciter le rapport même entre éthique et mystique.

Éric Mercier¹² fonctionne de manière un peu semblable quand il examine, de façon beaucoup plus rigoureuse, le fondement de la morale chez Maurice Zundel. Son étude mise, elle aussi, sur une métaphysique de l'être relationnel qui lui permet de fonder la morale zundélienne ou, comme il le dira, « dans

¹¹ F. DARBOIS, « Morale et Mystique : La dignité infinie de l'homme », *Maurice Zundel, la naissance de Dieu...*, 342-344. Je m'en tiens à la thèse doctorale de l'auteur, qui reprend beaucoup ses études précédentes : *Relation, gratuité et émerveillement*, mémoire de maîtrise présenté à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg, juin 1990 ; *Le mystère des personnes*, mémoire de DEA présentée à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg, juin 1991. J'examinerai à nouveau cette thèse plus loin, pour une analyse plus approfondie (cf. chapitre 3 : 3.2.2).

Il y a lieu de faire remarquer que je ne considérais rien de la question qui me préoccupe actuellement dans mon propre mémoire de maîtrise : É. POULIOT, *Expérience et théologie chez Maurice Zundel*, mémoire de maîtrise, Université Saint-Paul, Ottawa, 1988.

¹² É. MERCIER, *Libération et Personne. Approche du fondement de la morale dans la pensée de Maurice Zundel*, thèse de licence en théologie morale, Faculté de théologie de l'Université pontificale grégorienne, Rome 1994.

l'espoir de trouver là les éléments d'une morale profondément chrétienne¹³ ». Une anthropologie tripartite est proposée (chapitre premier). En fait, l'auteur reprend l'anthropologie développée par Alasdair MacIntyre. À partir de vues assez nettement thomistes, à tout le moins « aristotélisantes » et à certains égards « platonisantes », Mercier expose un schéma de communion et de participation de la personne humaine à la Personne divine, en raison d'une certaine aimantation transcendante¹⁴. L'auteur tente ensuite d'articuler existentialisme, phénoménologie et personnalisme en matière d'anthropologie pour relever des particularités dans la pensée zundélienne par rapport au propos éthique d'Émmanuel Lévinas, principalement (chapitre deuxième). Tenant tout cet exercice pour le moment critique de son étude, il lui reste à analyser les concepts de personne et de liberté, qu'il a identifiés comme majeurs chez Zundel (chapitre troisième). Personne et liberté sont alors posés par Mercier comme les fondements de la morale zundélienne, en une sorte de dédoublement ou d'ordre doublé : personne humaine et Personne divine ; liberté humaine et Liberté divine. Or, ce fondement par dédoublement reste fort discutable tant il ne justifie rien d'autre qu'une (structure d') analogie ; l'auteur parle clairement en ce sens et fait alors en sorte que l'aimantation transcendante qu'il dit reconnaître dans le propos zundélien ne fonctionne guère autrement. Outre ce point aveugle dans son étude, Mercier assimile le rapport entre ces deux concepts de liberté et de personne à un schéma de dépassement de la morale en mystique, qu'il tire d'abord de sa grille anthropologique et dont il cherche – et reconnaît – une correspondance nette avec la pensée de Maurice Zundel. Pour Mercier encore, la compréhension même du rapport entre éthique et mystique

¹³ É. MERCIER, *Libération et Personne...*, 6.

¹⁴ É. MERCIER, *Libération et Personne...*, 9.14.29 et surtout : 49.51.59.61.

n'échappe donc pas à quelque structure ou schéma établi par ailleurs, outre qu'il suggère ce rapport en termes de morale particulière.

Bref, le traitement secondaire que reçoit la question du rapport entre éthique et mystique dans les études sur l'œuvre de Maurice Zundel ne signale pas seulement une importance seconde accordée à cette question, pour comprendre justement cette œuvre. Ce traitement secondaire signale déjà des perspectives et des approches, des cadres et des horizons fort variés pour chercher à comprendre ce rapport¹⁵.

¹⁵ Un coup d'œil sur l'ensemble des études consacrées à l'œuvre zundélienne confirmerait plus encore cette grande diversité dans le traitement qu'on en fait. L'impression qui (me) reste alors, c'est qu'on retrouve de tout (ou presque) chez Zundel, c'est que Zundel a abordé (presque) tous les courants de pensée, tantôt en en reprenant des éléments et tantôt en s'en distançant. Mais l'essentiel, de la foi chrétienne notamment, s'y trouve toujours. Je signale rapidement quelques études, à titre indicatif :

- Sur les courants de pensée et les auteurs contemporains qui seraient à tenir à la source de la pensée zundélienne ou à évaluer à son aune : J. LESTAVEL, « Zundel et les courants spirituels de son temps et du nôtre », dans (Collectif), *Un christianisme...*, 53-66 ; A. LONGCHAMPS, « Le personnalisme de Maurice Zundel », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un réalisme...*, 51-65 ; R. FRANCIS, « Le problème de la souffrance, chez A. Camus et M. Zundel », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un réalisme...*, 67-94 ; Y. LEDURE, « Nietzsche et Zundel : quelle anthropologie ? », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un réalisme...*, 19-50 ; M.-J. COUTAGNE, « Métaphysique, amour et pauvreté : Blondel et Zundel », dans (Collectif), *Un christianisme...*, 67-82 ; J.-C. BRETON, « La foi en l'homme chez Zundel et Légaut », dans (Collectif), *L'actualité...*, 86-104 ; R. HABACHI, *Trois itinéraires, un carrefour : Gabriel Marcel, Maurice Zundel et Teilhard de Chardin*, coll. « Bibliothèque philosophique », Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1983.

- Sur les grands thèmes et traditions de la pensée humaine et de l'existence chrétienne aussi bien que non chrétiennes, qui seraient à retrouver dans l'œuvre zundélienne : M. DONZÉ, *La pensée théologique de M. Zundel. Pauvreté et libération*, Genève, Éd. du Tricorne et Paris, Cerf, 1981 ; M. DONZÉ, « Trinité et Incarnation chez Zundel », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un réalisme...*, 95-124 ; G. MARTELET, « Le péché originel chez Teilhard et Zundel », dans (Collectif), *L'actualité...*, 54-68 ; J. EHRHARD, « Maurice Zundel dans l'évolution philosophique et théologique contemporaine », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un christianisme...*, 299-310 ; R. M. DE PISÓN, *La fragilité de Dieu...* ; M. HUBAUT, « Libération et Pauvreté. Maurice Zundel et saint François », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un christianisme...*, 171-189 ; O. CLÉMENT, « Zundel, Berdiaev et la spiritualité orientale », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un réalisme...*, 149-191.

Éléments de problématique

Il y a, dans ce traitement secondaire de la question du rapport entre éthique et mystique à partir de l'œuvre zundélienne, une situation herméneutique à prendre au sérieux. Cela importe d'autant plus que les études zundéliennes qui évoquent cette dimension herméneutique le font sans véritables considérations formelles ; un élémentaire état de la question sur la question du rapport entre éthique et mystique chez Maurice Zundel suffit à signaler cette carence quant au travail que ces études représentent chacune et dans l'ensemble. Il reste, d'ailleurs, que cette situation herméneutique me concerne, aussi bien, dans ma propre lecture de ces études et de l'œuvre zundélienne¹⁶.

L'élucidation de cette situation herméneutique ne peut que contribuer à préciser le sens même de la question du rapport entre éthique et mystique, chez Maurice Zundel incidemment. Je peux, dès lors, établir les paramètres généraux d'une problématique à cet égard :

- Les études zundéliennes font état de deux tendances : l'une porte sur une certaine morale, dite chrétienne ; l'autre concerne des considérations plus vastes et globales, d'ordre anthropologique et spirituel. Quel est, au juste, l'objet de cette question du rapport entre éthique et mystique ? Quel intérêt

¹⁶ Dans mon processus personnel de recherche, j'avoue avoir d'abord saisi, avoir initialement pressenti cette situation herméneutique problématique comme une confusion d'ordre intellectuel et même existentiel en matière d'interprétation. Ce jugement portait sur ma propre tâche interprétative en même temps que sur le travail interprétatif que représentent les diverses études zundéliennes. Il s'agit, bien entendu, d'un jugement superficiel et injustifiable. J'en fais çà et là le rappel au cours de mon essai pour mieux m'en départir et, surtout, mieux dégager une manière formelle d'élucider ma situation de lecteur-interprète.

y a-t-il à suivre l'une ou l'autre tendance, sachant d'ailleurs que les études tendent surtout à explorer la qualification de la morale chrétienne ?

- En elles-mêmes comme dans l'ensemble qu'elles constituent, les études zundéliennes marquent ou non ces différentes tendances. Quel est alors rapport entre éthique et mystique ? Ce rapport est-il à formuler toujours pareillement, chez Maurice Zundel notamment ?
- Les auteurs cherchent à interpréter fidèlement l'œuvre de Maurice Zundel, incidemment quant à la question du rapport entre éthique et mystique, mais ils le font en un éventail pour le moins large de perspectives et d'approches interprétatives. Qu'est-ce qui fait que toutes ces interprétations tiennent en elles-mêmes et les unes par rapport aux autres ? Qu'est-ce qui permet de justifier chacune pour elle-même, malgré leur diversité ? Quel est, seulement, le lieu de cette question du rapport entre éthique et mystique ?

Il convient de noter, en outre, à quel point ces seuls éléments d'une éventuelle problématique ont de quoi fournir matière à réflexion pour qui s'intéresse de près et de longue date à l'œuvre de Maurice Zundel. S'il est vrai que l'œuvre a un caractère non systématique, s'il est vrai qu'elle résiste à toute systématisation¹⁷, alors il faut aussi se demander comment cela peut

¹⁷ C'est une donnée constante dans l'univers des études et des discussions libres autour de l'œuvre zundélienne. Deux auteurs ont particulièrement cherché à marquer cette caractéristique de l'œuvre ; je signale ces deux occasions : R. M. DE PISÓN, *La fragilité de Dieu...*, 11 ; R. HABACHI, (Collectif), *Maurice Zundel. Un réalisme...*, v.

Incidemment, l'ensemble des qualificatifs couramment utilisés pour décrire Zundel lui-même (théologien, philosophe, poète, mystique...) servent souvent, dans les milieux zundéliens, à suggérer ce caractère non systématique de la pensée zundélienne.

effectivement demeurer tel et de façon définitive. Est-ce que tenir l'œuvre zundélienne pour une œuvre d'interprétation non systématique garantit *ipso facto* une interprétation en conséquence de notre part ou, si l'on préfère, conforme à cette œuvre ? Ce caractère non systématique de l'œuvre zundélienne signifie-t-il un éclatement pur et simple de l'interprétation, à commencer par celle que chacun et chacune peut en donner ? Il me semble, à tout le moins, que cette problématique (sommaire) concernant la question même du rapport entre éthique et mystique chez Zundel peut devenir un test déterminant pour ce discours non systématique, qui reste difficile à situer dans l'univers actuel de la théologie. L'enjeu, en somme, c'est celui d'une interprétation à nouveaux frais, dans le discours zundélien comme en théologie, de ce que la foi chrétienne met en place en termes d'éthique et de mystique rapportées/unies l'une à l'autre.

Je compte donc les éléments suivants comme éléments principaux d'une problématique qui vise ma propre situation herméneutique devant l'œuvre de Maurice Zundel : (1) l'objet ainsi que (2) le lieu de cette question du (3) rapport entre éthique et mystique. Le sens (direction) général de ma recherche est ainsi donné et ma problématique, paramétrée.

Statut de la thèse et démarche méthodologique

La thèse que voici n'est pas structurée de manière tout à fait régulière et habituelle, il faut le dire. Je la conçois comme une véritable problématisation de mon propos, dans une démarche en conséquence.

Mon élémentaire état de la question et ma problématique sommaire représentent déjà, en germe, la problématisation de mon propos. J'ai certes réalisé un état de la question assez complet et dressé une problématique assez

claire. Leur valeur ne tient pas et ne doit surtout pas tenir à leur caractère d'examen exhaustif et définitif, qui permet et justifie déjà en lui-même la formulation d'une (hypo-)thèse précise, à prouver par la suite, et le choix d'une méthodologie, ensuite à appliquer. J'ai pris soin, au contraire, de présenter un état de la question qui reste fort élémentaire ainsi qu'une problématique qui demeure très sommaire. La raison en est que je les considère sérieusement comme de simples tremplins au moment d'un propos initial qui requiert d'être suffisamment balisé pour situer et orienter un lecteur éventuel. Je maintiens ainsi, formellement, au point de départ de ma recherche, qu'il y a encore beaucoup à décider, et à réfléchir, en termes d'hypothèse et de méthode de travail ; cela ne peut pas être sans incidence sur une certaine vue de la situation, d'ailleurs. Je marque donc le caractère provisoire d'un nécessaire état de la question et d'une non moins nécessaire problématique initiale.

Jusqu'à présent, j'ai mis en place une forme schématique d'hypothèse de travail à travers trois éléments (paramètres) d'une problématique qu'il reste à définir plus concrètement : (1) selon une qualification ou non de la morale, dite chrétienne ; (2) selon quelque condition d'interprétation ; (3) selon un certain rapport entre ce qui se trouve ainsi mis en cause à titre d'éthique puis de mystique. Tout ceci reste programmatique, bien entendu. Je m'en sers pour avertir du statut à accorder à cette thèse qui se déploie en une éminente problématique (problématisation) et la thèse se déploie ainsi parce que l'extension des termes « étique » et mystique » est elle-même tributaire des tensions ou des articulations qu'on reconnaît entre eux.

L'ensemble de ma démarche constituera, aussi bien, une problématisation de mon propos puisque je soumettrai le discours zundélien à plusieurs hypothèses de travail, en raison d'une difficulté récurrente à en donner une interprétation qui soit à la fois particulière et finale. C'est pourquoi (l'exercice de) ma thèse

consiste, entre autres, à exposer un conflit manifeste et inévitable des interprétations, relativement à la question du rapport entre éthique et mystique dans l'œuvre zundélienne. Plus encore et par-dessus tout, l'exercice vise à rendre compte – formellement – de cette situation d'échec interprétatif, qui me conduit à engager successivement quatre tentatives d'interprétation correspondant respectivement aux quatre chapitres de cette étude. Quatre hypothèses de lecture et non pas une seule, à vérifier tour à tour parce mon entreprise porte précisément sur leur validation ou leur invalidation possible. Quatre hypothèses différentes, que je formulerai l'une après l'autre, compte tenu de l'échec relatif mais significatif d'une certaine (tentative d')interprétation de l'œuvre zundélienne. Quatre hypothèses qui reprennent, bien entendu, ce que j'ai précédemment identifié comme paramètres de ma problématique et – ce qui revient au même – qui concrétisent, donnent corps, « remplissent » la forme schématique d'une éventuelle (hypo-)thèse ; mais quatre hypothèses définies et inconciliables, relevant de paradigmes distincts.

En somme, cette thèse se constitue, progressivement il est vrai, en une problématisation complète et radicale de mon propos. Elle montre comment et pourquoi j'élucide peu à peu, d'une tentative d'interprétation à une autre, ma situation de lecteur-interprète de l'œuvre zundélienne en même temps que la question du rapport entre éthique et mystique. C'est dire que j'approfondis en quelque sorte ma situation herméneutique, qui est celle d'un échec d'interprétation en vertu d'un conflit des interprétations de l'œuvre zundélienne, en réinvestissant autrement, d'un chapitre à l'autre de la thèse, cette question du rapport entre éthique et mystique. Et d'ailleurs, même l'issue finale de la thèse, avec la dernière tentative d'interprétation, ne représente qu'une manière rigoureuse et formelle de problématiser toujours le tout.

Il y a danger de se méprendre sur le sens (direction) de cette thèse que je propose si on n'a pas constamment à l'esprit son statut d'essai herméneutique formel. Il faut dire que le style assez affirmatif de mes analyses et de mes réflexions, outre le style narratif de l'ensemble de ma démarche, risquent de contribuer directement à cette méprise. Sans doute, l'usage du conditionnel, comme mode d'expression, aurait continuellement mieux averti que je suis toujours en train de procéder à la validation d'hypothèses de travail. Je choisis néanmoins de conserver un style affirmatif parce que cela reflète bien l'impression nette qu'on a ou qu'on laisse toujours de trouver quelque chose en interprétant ; or, je découvre graduellement un enjeu herméneutique dans ce style d'écriture, qui manifeste une certaine positivité du geste interprétatif. Ce serait une erreur, par conséquent, que de comprendre au premier degré les énoncés que je fais puisque leur problématisation prend peu à peu tout la place dans cette thèse. Autrement dit, j'interroge d'abord tacitement puis de plus en plus clairement le statut de ces « trouvailles », exprimées sous forme d'énoncés plutôt affirmatifs ; j'en arrive, enfin, à pouvoir formaliser mieux mon acte d'écriture – tout autant que mon acte de lecture. Qu'il soit donc bien entendu que je cherche principalement à rendre compte d'une difficulté récurrente dans l'interprétation de l'œuvre de Maurice Zundel, relativement à la question du rapport entre éthique et mystique. Parce que je cherche à en rendre compte de manière formelle et que j'y parviens de plus en plus rigoureusement, mon écriture atteste, à prime abord, d'un style affirmatif et narratif qui requiert précisément d'être formalisé, c'est-à-dire à dépasser comme simple attestation si on veut en dégager (y comprendre) formellement l'acte d'écriture/lecture.

Le caractère plus ou moins régulier de cette thèse va de pair avec une démarche et une méthodologie adaptées à mon projet de recherche.

Ma façon de procéder au cours des quatre chapitres composant cette thèse demeurera sensiblement la même, chaque fois :

- Tout d'abord, je définis une problématique particulière – je précise et délimite ma problématique initiale, si l'on préfère. À partir d'une reconnaissance élémentaire des contenus du discours zundélien, reconnaissance qui me suggère ou éveille chez moi une précompréhension générale de mon sujet, j'expose à grands traits cette précompréhension en définissant les termes d'éthique puis de mystique et en les situant dans un cadre global le plus limité possible (pour moi). Je peux ainsi formuler une hypothèse de travail qui reprend mes trois paramètres initiaux : une certaine conception de la morale dite chrétienne¹⁸, un cadre interprétatif et un rapport possible entre les termes-clés toujours en cause.

- Ensuite, je vérifie cette hypothèse par rapport au corpus zundélien sélectionné. J'examine si les termes auparavant définis d'éthique et de mystique correspondent un à un à ce dont parle Zundel, avant de considérer ce qu'il en est du rapport même entre ces termes chez Zundel. J'engage, par la suite, des analyses épistémologiques et méthodologiques, en guise de vérification de second ordre¹⁹.

¹⁸ À vrai dire, j'en fais mon point de départ, suivant en cela la tendance majeure des discussions actuelles, notamment. Cela représente aussi un objet plus concret que de vastes considérations anthropologiques et spirituelles.

¹⁹ À tout dire, ma quatrième et dernière tentative d'interprétation du discours zundélien se limitera à la seconde de ces étapes, pour des raisons qui seront données en temps et lieu.

- Enfin, je réfléchis à mon geste interprétatif et à ses résultats. Ce bilan à caractère critique et herméneutique exhibe les conditions paradigmatiques d'une tentative d'interprétation livrée à une certaine forme d'échec interprétatif, constaté tout au long de l'exercice, chapitre après chapitre. J'élargis la perspective de mon bilan final par une exemplification de ma situation herméneutique en fonction de discours théologiques qui ont cours encore actuellement et qui portent soit sur l'œuvre de Maurice Zundel, soit sur cette idée ou ce projet d'une qualification de la morale chrétienne.

J'adopte un style synoptique pour présenter chacun des quatre grands moments (chapitres) de ma recherche. Je m'efforce ainsi de faire ressortir des ressemblances et des dissemblances dans mes analyses et les résultats qu'elles offrent. Des notions sont sans cesse reprises : expérience, fondement, vérité, sujet, objet, etc., outre éthique et mystique bien entendu ; je compte souligner leur différence pour marquer leur divergence, non sans raisons²⁰. Le genre de questionnement que j'adresserai au discours de Maurice Zundel prendra donc la tournure suivante :

- Mon premier chapitre a trait au problème que représente une morale spécifiquement chrétienne. J'examine le rapport fixe et linéaire établi alors entre morale et mystique ; une morale prescriptive le demeure et se trouve même davantage spécifiée à ce titre en étant issue d'une mystique à caractère dogmatique aussi bien. Je m'interroge pour saisir en quoi consiste toute cette conception pré-herméneutique et pré-critique, liée au paradigme

²⁰ La première et la plus informelle de ces raisons étant celle d'avoir vécu le tout comme une sorte de confusion intellectuelle et même existentielle. La raison d'être de cette thèse est plutôt celle d'une situation herméneutique à formaliser, à saisir de manière formelle.

de l'ontologie. Je démontre que le discours zundélien n'y correspond ni de près ni de loin.

- Mon deuxième chapitre concerne le problème que constitue une éthique implicitement chrétienne. Je considère le rapport fixe et colinéaire posé alors entre éthique et spiritualité ; une éthique normative peut et doit pouvoir même confirmer ce caractère humain ou caractère formel de l'agir parce qu'elle se trouve toujours déjà constituée en ce sens, mais tacitement peut-être, compte tenu d'une spiritualité elle aussi de caractère formellement subjectif. Je m'interroge pour saisir en quoi consiste toute cette conception critique et aucunement herméneutique, liée au paradigme du Sujet. Je démontre que le discours zundélien y correspond d'un peu plus près mais pas de façon décisive.

- Mon troisième chapitre aborde le problème que peut présenter une éthique expressément chrétienne, surdéterminée comme telle. J'étudie le rapport fixe mais tangentiel alors découvert (à découvrir) entre éthique(s) et spiritualité(s) ; une éthique contextuelle descriptive peut prendre un caractère spécial ou une valeur particulière en se trouvant renouvelée grâce à une spiritualité, elle aussi située, de caractère ascétique ou tout simplement sublime (mystique). Je m'interroge pour saisir en quoi consiste toute cette conception critique et incidemment herméneutique, liée au paradigme de la conscience. Je démontre que le discours zundélien peut être tenu comme y correspondant effectivement ou bien encore insuffisamment, ce qui ne manque pas d'ériger en paradoxe l'œuvre tout entière de l'interprétation.

- Mon quatrième chapitre exhibe à nouveaux frais le problème de l'effectivité de l'interprétation en tant que conditions mêmes, éthique et mystique, du

discours. Je traite alors du rapport intérieur entre ce qui (se) constitue (en) de l'éthique et du mystique ; une structure éthique-mystique rend possible un discours, qui est instauré dans et par l'acte de lecture. Je m'interroge pour saisir en quoi consiste cette conception pratique faisant coïncider exigences herméneutiques et critiques en terme de réflexivité, suivant le paradigme du langage. J'accomplis le geste interprétatif que le discours zundélien inaugure au même titre et de manière aussi structurante.

Il faudra attendre au quatrième de ces chapitres pour trouver une issue satisfaisante à ce que je constate comme difficulté récurrente dans un conflit des interprétations irrémédiable. Une (mise en) intrigue n'en est pas l'enjeu, pas plus qu'une rhétorique ou une quelconque stratégie organisée pour produire un meilleur effet de communication ; il en va d'abord et surtout d'un parcours à faire, d'un chemin à suivre, bref d'itinérance. Si ma thèse fait ainsi état de quatre tentatives d'interprétation du discours zundélien, celles-ci se succèdent en raison de l'échec relatif mais néanmoins significatif auquel conduisent les trois premières tandis que la dernière permet de réfléchir le tout bien autrement, suivant les conditions mêmes d'une résistance plutôt que d'un échec ou d'un succès (relatif) de la lecture. Progressivement, l'une après l'autre, ces tentatives d'interprétation (m')amènent à quitter les présomptions quant à l'acte d'interpréter, auxquelles rivent les premières de ces tentatives, tandis que la toute dernière permet de dégager les conditions de possibilité du geste interprétatif. C'est donc en un retournement capital, au revers d'une qualification de la morale chrétienne, que j'éluciderai enfin les conditions de l'acte théologique, en en rendant compte de manière formelle. Ce faisant, je saisis à nouveaux frais mon geste interprétatif en la question même du rapport entre éthique et mystique. Ce rapport devient alors tout à fait déterminant en ce qu'il caractérise la théologie à sa racine, comme étant à la fois spirituelle et éthique, et non plus en fonction d'une (pré-)détermination, en fait seconde, des

champs spécifiques que représentent la théologie morale et la théologie spirituelle.

Corpus de lecture

Parce que ma démarche implique l'application d'une méthodologie différente à chaque moment de ma recherche, en raison d'une problématique chaque fois distincte, j'exploiterai de façon assez souple mon corpus de lecture. Ces différentes étapes de ma recherche requièrent, en effet, que j'utilise mes sources de diverses manières et recoure tantôt à certains textes plutôt que d'autres, en renonçant manifestement à parcourir l'ensemble de ce corpus sur tel ou tel point. Par delà la nécessité – liée au présent exercice – d'établir une preuve de ce que j'avance ou de faire une démonstration suffisante à ce sens, je veux surtout mettre en évidence une manière d'user chaque fois de sources documentaires et d'insister sur certaines d'entre elles. Je veux ainsi expliciter en quoi un certain traitement de ces sources, qu'on peut tenir pour typique ou caractéristique, constitue un problème en soi du fait de refléter une problématique bien plus large.

Je délimite comme suit mon corpus de recherche.

Dans son extension la plus large, l'oeuvre de Maurice Zundel a un caractère assez hétéroclite. On peut répertorier des livres, des articles de revues, des billets paroissiaux et d'ordre journalistique, de la correspondance, sans compter une multitude d'homélie, de retraites et de conférences prononcées

principalement en Suisse, en France et en Égypte. Les publications posthumes continuent de faire connaître l'ampleur de l'œuvre pour un public intéressé²¹.

Dans cette œuvre, tout n'a évidemment pas la même importance ni la même valeur pour une étude comme celle que je me propose de faire. Pour réaliser ma recherche, j'applique quatre critères de sélection quant à mes sources documentaires : l'exigence même de toute écriture pour fin explicite de publication ; la possibilité de consulter intégralement une catégorie donnée de documents ; la fiabilité textuelle des documents ; le caractère majeur des documents. Mon corpus de recherche se limite ainsi à ces textes d'envergure certaine que Maurice Zundel a rédigés, patiemment révisés et au besoin corrigés, en vue de leur publication. Ses livres et ses articles de revues qui sont (généralement) parus de son vivant sont retenus dans le cadre de ma recherche. Ceci doit inclure sa retraite au Vatican qui fut publiée en 1976, soit un an après sa mort ; l'auteur a effectivement eu à retravailler et à peaufiner l'exposé en vue de sa publication (il existe d'ailleurs une version écrite des allocutions originales de cette retraite, que je ne retiens pas). S'y ajoute un essai sur « le Vrai », publié en 1989 mais qui fut rédigé en 1939 ; l'essai est resté inédit du fait de la guerre et l'auteur y termine sa réflexion (en épilogue) en annonçant son projet d'une série d'essais dans le même sens, sur « le Bien » et sur « la Foi ». Je prends aussi en considération les articles posthumes qui ont été publiés, jusqu'en 1981.

²¹ L'Association des Amis de Maurice Zundel a produit sur disquettes informatiques une série de textes zundéliens, majeurs ou non, connus aussi bien qu'inédits. On peut avoir accès aux inédits et aux enregistrements de Zundel en s'adressant au père Bernard de Boissière, s.j. : 42, rue de Grenelle, 75007 Paris (France). Site Internet pour rejoindre les Associations des amis de Maurice Zundel : <http://www.mauricezundel.ch/> (05/04/03).

C'est dire que la grande majorité des ouvrages posthumes de Maurice Zundel se trouve exclue de mon corpus. Il s'agit, en effet, de conférences et de retraites ou encore d'écrits variés et plutôt laconiques. Eu égard au discours oral, je n'y reconnais pas une situation unique, voire optimale, et n'en fais pas un indicateur spécial ni une garantie particulière de la valeur du propos zundélien. J'opte pour le discours écrit de Zundel et estime inutile de se targuer à qualifier son propos de « discours vécu » quand cela conduit à poser la rencontre du prédicateur, ou même celle de la personne en chair et en os, comme la condition – première ou seconde, déterminante ou favorisante – de la rencontre avec l'écrivain. Eu égard aux compilations de textes que représentent aussi ces ouvrages posthumes, elles demeurent toujours un échantillonnage choisi d'inédits ou encore d'articles de journaux et de billets de toutes sortes.

Il m'a fallu considérer ces derniers documents dans leur ensemble pour décider de leur utilité et de leur pertinence pour ma recherche. Dans cette catégorie d'inédits dont une bonne partie n'est pas largement diffusée, on peut regrouper des textes de caractère et d'état rédactionnel fort différents : ébauches d'articles apparemment, simples notes, correspondance incluant des lettres personnelles. Quant aux articles et billets que Zundel a fait paraître dans divers types de journaux, ils sont évidemment menus et assez nombreux. La nature même de ces sources documentaires fait en sorte qu'elles ne sont pas cruciales pour une recherche de type doctoral ; les exclure facilite mon travail et épargne un exercice de discrimination qui risque d'en devenir un à la pièce.

Si les allocutions récemment publiées de Maurice Zundel ne sont pas retenues pour mon étude actuelle, il en va de même de celles non encore diffusées pour un large public. De toute façon, certains enregistrements des conférences, homélies et retraites de Zundel sont incomplets ; leur qualité est telle, parfois, qu'il devient impossible de suivre le discours ou même d'évaluer l'importance

de ce qu'il y manque. Qui plus est, certaines allocutions sont transcrites un peu librement tandis que d'autres sont ronéotypées. Il conviendrait aussi d'estimer l'impact, sur ce travail, de la fidélité et de l'admiration, le cas échéant, de ces auditeurs de l'abbé Zundel.

Mon corpus de lecture, composé principalement des livres et des articles de revues parus du vivant de leur auteur, me semble refléter assez bien l'écrivain chevronné que nous pouvons tous lire aujourd'hui.

CHAPITRE PREMIER

Morale et mystique

Il est assez facile de constater que l'œuvre de Maurice Zundel peut être l'occasion d'aborder des questions d'ordre moral et d'ordre mystique, pour de là tenter de comprendre le rapport entre ces deux domaines. Un simple survol de son œuvre peut suffire.

Son livre intitulé *Morale et mystique* en est un indice sûr quant au traitement du rapport entre ces domaines, qui m'intéresse tout particulièrement.

Certains livres, dont des chapitres entiers de ceux-ci, ont nettement traité à la morale, que ce soit dans sa portée générale ou, plus spécifiquement, en matière de justice sociale et de sexualité¹. Une dizaine d'articles réfèrent très

¹ MM I (« Le règne de l'Obligation »), MM VII (« La fraction du Pain », sur la justice sociale et le droit de propriété) ; HPH II (« Le devoir de la liberté »), HPH III (« La connexion des vertus »), HPH VI (« Morale et politique ») et HPH VII (« Éducation à la pureté ») ; JEA III (« Morale d'obligation et morale de libération »), JEA VIII (« Célibat

explicitement à ces diverses questions morales². Sont ainsi explorées les notions de liberté, de valeur, de vertu, de bien et de mal moraux...

Quelques chapitres de livres, principalement, évoquent des thèmes mystiques connus tels que la contemplation, le silence, le savoir « clair-obscur³ ». Zundel manifeste un intérêt évident pour les mystères mêmes de la foi ; les dogmes trinitaire, christologique, marial et d'ordre ecclésial sont fréquemment traités dans l'œuvre⁴. Le secret, le caché, le sens de l'invisible enfin découvert et à vivre : tout cela y résonne.

ecclésiastique et indissolubilité du mariage », sur la chasteté), JEA X (« Le scandale de la misère ») ; LF XI (« *Caro Verbum facta est* », sur la sexualité) ; HJ XII (« L'amour »), LF XIV (« La Faim »); HEI II (« La faim et la fin »), HEI XII (« Faillite ? », sur la morale), HEI XIII (« Erôs ») ; CVH III (« Les droits de l'homme »), CVH VII (« L'altruisme de la propriété ») ; QHQD I (« Et le petit Henri cessa de prier », sur conscience et liberté), QHQD XV (« Les exigences d'une morale de libération »), QHQD XIX (« Les 'droits de l'homme' et la transformation des cœurs ») ; en première partie de RP : VI (« Instinct et vertu »), VIII (« Mariage et virginité ») ; en deuxième partie de RP : II (« Les droits de l'homme »), III (« Capitalisme ») ; en appendice de l'ouvrage : « Le problème de l'Amour ».

² « L'option fondamentale » (1962) ; « Le problème du chômage » (1933) ; « L'essence de la liberté » (1944) ; « Les droits de l'homme » (1945) ; « Le respect des passions » (1950) ; « La dignité de la vie prénatale » (1962) ; « Vers quelle pauvreté » (1964) ; « Vérité et liberté » (1965a) et (1965b) ; « L'expansion démographique et le contrôle des naissances » (1965) ; « Pilule et célibat » (1967).

³ MM V (« Que dis-tu de toi ? »), MM VIII (« Le réalisme mystique ») ; LF X (« La nuit obscure ») ; ALL V (« Culture et Contemplation »), ALL VI (« Silence ») ; ITI I (« Les Puits de l'Abîme ») ; OV IX (« Silence ») ; NDS IV (« *Hágia Sigê* ») [Saint Silence] ; EI XII (« Mystère de silence »); « Silence et présence » (1955).

⁴ Les livres de Zundel comportent à peu près tous une référence à l'un des dogmes chrétiens. La liste suivante n'est évidemment pas exhaustive.

Sur Dieu-Trinité : LF VI (« La Trinité ») ; PV VI (« Le Dieu de Jésus ») ; DV VII (« La divine Pauvreté ») ; ITI X (« La suprême Liberté ») ; HJ VI (« Quel Dieu ? »), HJ VII (« Désappropriation ») ; RDI (« Le Mystère de la T. S. Trinité »), 88-103 ; « La pauvreté de Dieu » (1963).

Hypothèse : morale spécifique issue de la mystique

Puisque l'ensemble de l'oeuvre de Maurice Zundel comporte des nombreuses allusions à la fois d'ordre moral et mystique, je peux risquer une première hypothèse à son endroit⁵. J'y entends, entre autres, l'écho d'une morale de type aristotélicienne puis d'une mystique d'inspiration patristique.

Sur Jésus-Incarnation : JEA IV (« Le vrai visage du Christ ») ; LF XII (« Jésus ») ; DV X (« Jésus ou 'la pauvreté divine' en personne ») ; EI X (« Le Mystère de Jésus ») ; RDI (« Le mystère de Jésus ») 118-164.

Sur Marie : NDS III (« La Femme Pauvre »), NDS V (« Stabat Mater ») ; QHQD XII (« Marie : la vérité d'un rêve ») ; « La Vierge Mère » (1962) ; « La Sainte Vierge, témoin et révélation du Christ » (1963).

Sur l'Église : JEA VII (« L'Église : permanence et changement ») ; LF XIII (« L'Église ») ; RP X (« Le mystère de l'Église ») ; HJ XV (« L'Église ») ; EI XII (« Le Mystère de l'Église ») ; QHQD XVIII (« L'Église, c'est Jésus ») ; RDI (« Le Mystère de l'Église ») 164-177 ; « L'Église catholique dans son expression byzantine » (1943) ; « L'Église, présence d'amour et de service » (1965).

⁵ Cette première analyse, avec son hypothèse de travail et les résultats qui s'y rattachent, ne correspond évidemment pas à ma démarche, chronologique ou existentielle, de recherche quant à l'oeuvre de Zundel. Il s'agit seulement d'une première tentative d'interprétation, une parmi d'autres ; je la dis première parce qu'il est impossible de tout considérer et d'exposer simultanément. Il est exact, en outre, de la tenir pour première dans l'histoire de la compréhension de la morale et de la mystique puisqu'elle correspond à la perspective de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Aristote a laissé sa marque en matière de morale⁶. Il a dépassé le monde platonicien des Idées comme unique lieu de vérité et posé la spécificité des domaines de la raison, définis par leur objet propre. Établie comme domaine spécifique de l'agir humain, la morale se distingue de la science (*épistémè*), bien qu'elle comporte aussi un aspect intellectuel. Ce savoir pratique (*phronésis*) permet de cerner les exigences singulières de bien, ce qui implique que le bien moral a quelque chose de mesurable. Un acte bon a ainsi une qualité morale parce que l'action correspond à un bien définissable, suivant une règle ou loi morale (naturelle), d'une part. D'autre part, un acte vraiment moral est bien fait en ce que l'agent (moral) exerce correctement son choix quant à un bien à trouver et à réaliser. Aussi la vertu représente-t-elle à la fois une disposition et une habileté pratique en vue d'une fin bonne; elle équivaut à un agir équilibré, qui se situe entre des agirs extrêmes jugés mauvais ou

⁶ L'importance déterminante d'Aristote en matière de réflexion morale n'est plus à prouver. C'est ce dont témoigne mon propre choix en guise de ligne d'interprétation de l'oeuvre zundélienne. Je ne considère donc pas les autres conceptions de la morale qui ont eu cours dans l'Antiquité. Je n'ai aucun intérêt, par conséquent, à déterminer en quoi et dans quelle mesure la grande tradition morale aristotélicienne, principalement en vue ici, fut influencée par ces autres courants de l'époque. Cela dépasse assurément et largement mon propos.

Il n'est pas futile de rappeler à quel point la morale, dans l'Antiquité et au Moyen Âge, n'a rien d'un courant uniforme. Ainsi, pour le stoïcisme qui opéra une scission entre la morale et le politique, le devoir moral ne consisterait guère plus qu'en un accord du domaine privé vis-à-vis l'« Ordre » cosmologique ; une morale d'intention est promue, où l'accent est mis sur la volonté seule. L'épicurisme s'appuie sensiblement sur la même assurance quant à l'ordre cosmologique, mais fixe l'enjeu moral en fonction du principe du plaisir. Plotin prépara l'étroite alliance de la morale avec la théologie ; certains courants ultérieurs portèrent les termes de cette alliance jusqu'à l'absolue soumission au Souverain arbitraire de la volonté divine. Cf. M. FORSCHNER, « Histoire de l'éthique », *Dictionnaire de Morale*, édition adaptée et augmentée sous la direction de Philibert Secretan, avec la collaboration de Nathalie Frieden-Markévitch et de Raul Suarez de Miguel, Fribourg (Suisse), Éd. Universitaires Fribourg et Paris, Cerf, 1983 ; A. J. FESTUGÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste. III : Les doctrines de l'âme*, coll. « Belles Lettres », Paris, Gabalda, 1986. Sur la perspective morale qui est actuellement la mienne : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990 ; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1993.

défavorables. L'importance accordée à la prudence tient alors au fait qu'elle est cette disposition pratique accompagnée de règle vraie, qui assure la rectitude de la délibération de même qu'un choix des plus judicieux. Le vertueux et, à plus forte raison, le prudent trouvent le bonheur parce qu'ils savent en quoi consiste le bien à faire et le mal à éviter. Ce bonheur réside finalement dans l'excellence de la valeur comme de la vertu, d'où l'idée de Bien souverain.

Un survol rapide de l'œuvre de Zundel me renvoie, par ailleurs à la mystique des Pères de l'Église, qui parlent de la doctrine divine proprement dite. Pour eux, les mystères cachés de la foi, savoir divin sur Dieu lui-même, ont été révélés. La contemplation de ces mystères conduit à une connaissance parfaite de Dieu, ce qui n'exclut pas une certaine ignorance ni une union particulière avec lui. Le dogme demeure toutefois central pour les Pères, de sorte qu'ils sont tenus pour avoir « vécu et exprimé une mystique des mystères du salut en référence immédiate et constante à l'histoire sainte et aux textes du Nouveau Testament, ainsi qu'aux sacrements et à la liturgie dans lesquels les mystères du salut sont célébrés⁷ ». Cette insistance sur le dogme souligne certes la nécessité d'explorer sans cesse le sens caché de l'Écriture pour découvrir le mystère qui y est révélé ; il en va, à tout dire, de la réalité (vérité) même de la révélation, comme le souligne Hans Urs von Balthasar : « Chez les anciens, l'expérience personnelle tout entière se laissait investir par le dogme ; tout devient objectif : états, expériences, émotions, efforts subjectifs intérieurs, ne sont là que pour saisir d'une manière plus profonde et plus pleine le contenu objectif de la

⁷ Y.-M. CONGAR, « Langage des spirituels et langage des théologiens », *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961*, (Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg), Paris, P.U.F., 1963, 16.

révélation, pour l'orchestrer⁸. » Les Pères, en général, accordaient donc un primat de l'intelligence sur la volonté dans la contemplation des mystères divins. De la contemplation du mystère révélé par l'Écriture et vécu dans la foi de l'Église naît une sagesse, qu'ils ont présentée comme mystique.

Si Maurice Zundel a en vue une morale du bien et des vertus et une mystique des mystères⁹, alors il devrait établir, entre l'une et l'autre, un rapport qui soit conforme à leur nature propre. Parce que l'agir suit l'être, un savoir sur l'être semble seul pouvoir guider un savoir sur l'agir. Une mystique des mystères, concernant l'être, formerait ainsi tout l'arrière-fond d'une morale du bien et des vertus, prescrivant en conséquence l'agir ; cette prééminence principielle définirait une morale prescriptive différente. Une morale spécifiquement

⁸ H. U. VON BALTHASAR, « Théologie et sainteté », *Dieu vivant* 12 (1984), 23-24. Il n'est certes pas impossible de reconnaître cette mystique dans l'histoire ultérieure, comme le suggère Albert Deblaere : « Chez les maîtres médiévaux [de la mystique], la vie de l'âme est commandée par une vue théologico-métaphysique sur la relation de l'âme à l'essence divine et à la Trinité » (A. DEBLAERE, « Mystique : II – Théories de la mystique chrétienne – A. La littérature mystique au Moyen Âge », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-, col. 1942). Voir encore : F. VANDENBROUCKE, « Le divorce entre théologie et mystique », *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950), 372-389 ; P. AGAESSE et M. SALES, « Mystique : III – La vie mystique chrétienne », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, col. 1940-1941 ; A. SOLIGNAC, dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, col. 1861-1862.

⁹ Je forge les expressions « morale du bien et des vertus » et « mystique des mystères ». Leur caractère pléonastique me sert à expliciter un certain sens des termes désignant « la morale » et « la mystique ». Les termes grecs *éthikè* et *éthos*, avec leur équivalent latin *morales*, renvoient aux coutumes et aux habitudes, aux mœurs et aux règles de vie. Cf. O. HÖFFE (dir.) « Morale et mœurs », *Dictionnaire de Morale...*, 129.

Le terme grec *mustikos*, souvent rapproché de *musterion*, renvoie aux mystères, c'est-à-dire à ce qui est caché ou secret, à ce qui dépasse la connaissance ordinaire parce qu'à nulle autre semblable. Cf. J. LÓPEZ-GAY, « Mystique : I – Le phénomène mystique », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, col. 1893 ; P. ROBERT, « Mystique », *Le Petit Robert 1*, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, rédaction dirigée par A. Rey et J. Rey-Debove, Paris, Le Robert, 1978.

chrétienne sera issue directement d'une certaine mystique, chrétienne elle aussi. Mais encore, un tel rapport relève d'une certaine expectative, compte tenu de mon questionnement actuel et donc du sens par là ouvert ; l'expectative porte aussi, par ailleurs, sur un questionnement que je semble pouvoir d'emblée ou devoir nécessairement partager avec Zundel, afin qu'il m'aide à trouver réponse à ma question. C'est pourquoi, mon hypothèse de travail intégrera tous ces paramètres, avec une formulation nettement herméneutique :

UNE INTERPRÉTATION SUBSTANTIALISTE, UNE ET UNIVOQUE DE L'ŒUVRE DE MAURICE ZUNDEL EXPOSE UN RAPPORT FIXE ET LINÉAIRE ENTRE MORALE ET MYSTIQUE, AVEC PRÉÉMINENCE PRINCIPIELLE DE CELLE-CI, CE QUI MARQUE UNE SPÉCIFICATION DE LA MORALE PAR LA MYSTIQUE.

Démarche de vérification de l'hypothèse

Dans cette perspective, ma démarche consistera à définir d'abord, par une analyse des contenus, les termes de morale puis de mystique chez Zundel (1). Il s'agira ensuite de cerner le rapport entre ces termes, sans occulter les implications méthodologiques et épistémologiques de ce rapport ; une analyse de l'organisation des contenus y veillera (2). Enfin, je devrai réfléchir sur les résultats de mon analyse, y inclut les implications méthodologiques et épistémologiques de celle-ci, afin d'évaluer la justesse de mon questionnement à l'égard de celui de Maurice Zundel. Ce bilan autocritique m'autorisera alors à soumettre quelques discours théologiques à un examen critique comparable, pour une exemplification de mon propos (3).

Mes analyses et mes réflexions montreront que l'œuvre de Maurice Zundel développe peu les notions traditionnelles relatives à une morale du bien et des vertus et à une mystique des mystères ; si peu d'ailleurs qu'il n'en reste pas non plus au rapport fixe et linéaire qui doit logiquement caractériser ces termes,

dans le cadre ontologique qui les détermine alors. Autrement dit, je demeure incapable de poser comme telle et sans plus la présente question à Zundel ; j'aurai, en fin de compte, à tenir mon hypothèse de travail comme invalidée à l'égard de ces contenus et de ce rapport. Plus encore, je suis incapable de saisir le questionnement de Zundel en ce qui concerne l'ordre moral dans son rapport à l'ordre mystique. Je montrerai ainsi en quoi et pourquoi mon hypothèse de travail se trouve aussi invalidée dans son aspect plus proprement herméneutique. Si j'aboutis à un échec d'interprétation, c'est parce que je suis finalement obligé de reconnaître le caractère présumé de mon acte herméneutique lorsqu'il demeure rivé à ce lieu de l'ontologie ; toute mon interprétation se ramène à une collection de thèmes moraux puis mystiques, destinée à traduire, de l'extérieur, des notions et un rapport qui n'ont justement rien d'interprétatif parce que le tout équivaut à des « en soi ».

1. Analyse des contenus

Pour établir le rapport entre deux termes, il faut les traiter tour à tour, en vue de les définir un à un. Une analyse des contenus permettra d'examiner, dans l'œuvre zundélienne, le thème de la morale (1.1) puis celui de la mystique (1.2), en cherchant à quel point ces thèmes correspondent à une morale du bien et des vertus et à une mystique des mystères¹⁰. Ce faisant, je cerne la nature de la morale et de la mystique dans l'œuvre de Maurice Zundel.

¹⁰ Le fait de traiter du thème de la morale avant celui de la mystique ne présume en rien d'un rapport prédéterminé entre elles. Une analyse en bonne et due forme commande tout simplement un ordre séquentiel de présentation, un ordre logique d'exposition.

1.1 Le thème de la morale

J'explore quelques thèmes relatifs à la morale du bien et des vertus¹¹.

Bien mesuré \ mesure du bien

Γ La notion de bien est fréquente dans l'œuvre zundélienne. Elle s'associe à celles de valeurs¹², d'échelle de valeurs¹³ et de mal équivalant à la privation d'un bien dû¹⁴. Il est, aussi et assurément, d'après Zundel, une Valeur absolue,

¹¹ Je présenterai presque toutes mes analyses, jusqu'au troisième chapitre inclusivement, sous la forme de diptyques. La formulation même de mes sous-titres vise à le rappeler constamment. Je scande d'ailleurs mon exposition de marques (Γ Φ) pour bien identifier l'un et l'autre volets de ces diptyques, à mesure que je les développe.

Mon objectif, en procédant ainsi, est de démontrer en quoi et dans quelle mesure tel ou tel élément de mon hypothèse de travail s'applique (premier volet) ou non (second volet) au propos de Zundel. Cette démonstration n'a qu'une visée systématique ; elle ne la réalise pas en totalité. Il me faut seulement, il s'agit à tout le moins de réaliser une démonstration suffisante en ce sens.

Il serait erroné et de toute façon impossible d'assimiler cette procédure par diptyques à une dialectique hégélienne. Je ne tiens jamais une thèse susceptible d'appeler, par quelque condition absolue, une antithèse parce que les indications et contre-indications que j'expose relativement à mon hypothèse de travail ne s'opposent qu'à titre d'interprétations possibles, mais divergentes et inconciliables, du propos zundélien. À l'intérieur même d'un chapitre comme pour l'ensemble de ma démarche, je ne propose ni ne suggère une sorte de synthèse qui résoudrait cette différence interprétative. Au contraire, à l'intérieur d'un chapitre, j'accentue cette différence en laissant en suspens ce que je découvre avec le second volet d'un diptyque, histoire de marquer que ça ne (ré-)sonne ni ne peut se ramener au contenu du premier volet d'un diptyque donné. Et lorsque je reprends les contenus de ce second volet au chapitre suivant, c'est toujours pour approfondir un geste interprétatif, c'est-à-dire une certaine possibilité herméneutique, et non un fait de culture.

¹² ITI (« Valeur »), 67-86 ; « Le vide créateur » (1965), 1.2.

¹³ « Le vide créateur » (1965), 1 ; « J'enrage quand on dit : Dieu permet le mal » (1976), 15 ; « L'Église, présence d'amour et de service » (1965), 207.

¹⁴ JEA 35-40 ; HJ 36 ; RDI 38-39 ; RC 55-56.

une Fin ultime, un Bien souverain et subsistant¹⁵. Sans un bien parfait et transcendant, sans « Objet » de cette nature, il n’y aurait aucun bien véritable « et nous ne pourrions jamais terminer notre délibération sans faire appel à des critères extérieurs tels que la nécessité d’agir¹⁶ ». Le bien a ainsi quelque chose de défini et de mesurable, dans une certaine hiérarchie.

ϕ Or, le bien, selon Zundel, fait échec à une prétendue liberté : purement subjective, sans gouvernail, sans aucun sens¹⁷. Le bien moral réfère à un bien commun et universel¹⁸ ; en cela réside quelque bien suprême, quelque valeur absolue¹⁹. De plus, dira Zundel, la Valeur, le Bien éminent a d’emblée l’intériorité que requiert toute existence autonome²⁰. Il existe même un mal absolu et métaphysique²¹, le mal étant, à sa racine, un refus de liberté²². Il est même stipulé ceci : « On cesse d’extérioriser la morale et de gauchir la vertu, en refusant d’admettre qu’un contact physique quelconque peut par soi-même

¹⁵ HPH 65.68-73.79-85 ; RDI 40 ; ALL 66 ; « D’un condamné à mort au souverain bien » (1960) ; « L’homme tient Dieu dans sa main » (1971), 20.

¹⁶ HPH 66 ; cf. HPH 68-73.84. La mise en italique est de l’auteur lui-même et je me contente de la reproduire, sans chercher à mettre un accent sur quoi que ce soit. Néanmoins, je citerai toujours l’auteur en respectant les insistances de ce genre.

¹⁷ HPH 43 ; ITI 106.108-109.

¹⁸ HPH 176 ; MM 105.116 et, en particulier, la note synthèse à la page 218 ; HEI 18 ; « Dieu n’est pas propriétaire » (1977), 9 ; « Être ou ne pas être » (1962), 18.

¹⁹ LF 36 ; « Les patries contre l’humanité » (1967), 11-12.

²⁰ HEI 160 ; ITI 150-153 et, plus largement, (« La suprême Liberté ») 141-187.

²¹ JEA (« Le problème du mal ») 33-54, principalement 35-40 ; HJ (« Le Mal ») 31-36 et surtout 36 ; RDI 38-39 ; RC 55-56 ; LF (« Le visage du mal ») 81-90.

²² LF 81.82.84 ; JEA 37-38 ; HJ 36.

et en vertu de sa seule matérialité imprimer une souillure coupable²³. » De l'échelle de valeurs qui se dégage de cet ensemble de biens, Zundel associe moins souvent l'idée d'ordre ou de hiérarchie fixe que celle de transmutation des valeurs²⁴.

La notion zundélienne du bien correspondrait donc moins à la réalité pure et simple d'une chose (objet) établie d'emblée comme moralement bonne ou non qu'à l'exigence d'une mesure de l'action, valant en cela et pour cela comme morale et objective.

Morale naturelle \ moralité

┌ Les notions de morale naturelle, qui va de soi, et de loi naturelle, qui s'impose à ce titre, font partie de l'œuvre de Zundel. Il se demande effectivement « s'il existe une morale *naturelle* dont les exigences sont inscrites dans une connaissance pratique, spontanée, qui nous prescrit de nous y conformer²⁵ ». Dans une formule condensée des enseignements catéchétiques qu'il a très tôt donnés dans sa vie, il affirme aussi qu'il faut suivre la nature²⁶. De même, la liberté est consubstantielle à notre nature²⁷.

²³ RP 195 ; cf. 192-197. Je signale que ce livre fut mis à l'index lors de sa parution.

²⁴ RP 178.196 ; MM 65 ; HJ 13.46 ; QHQD 76 ; « Le vide créateur » (1965), 9 ; « Vérité et liberté » (1965a), 2.

²⁵ JEA 63.

²⁶ RDI 46.

²⁷ « Être ou ne pas être » (1962), 15.

ϕ Or, par rapport à la morale dite naturelle, Zundel soutient qu'« [i]l y a peut-être d'autant plus de chances qu'[une morale, primitive, de groupe] dérive d'une impulsion *naturelle* que les individus étaient moins impliqués dans son élaboration²⁸ » ; c'est ce qui le conduit à évacuer une morale naturelle – de groupe – au profit d'une morale tout autre, éminemment personnelle et conduisant à sortir d'un état de nature. S'il faut d'ailleurs suivre la nature, c'est « à condition qu'on entende vraiment par nature notre nature humaine, telle que Dieu l'a voulue, une nature où la raison commande²⁹. »

Dans l'œuvre de Zundel, l'idée de la moralité elle-même sous-tendrait donc celle d'une morale purement et simplement naturelle.

Règle des mœurs \ autonomie morale

Γ Zundel prend bel et bien en considération la morale comme règle des mœurs, « comport[ant] une règle qui prescrit un devoir³⁰ ». Il y voit une morale de frein ou d'obligation, assurant, par le contrôle des instincts de chacun, une coexistence plus ou moins idéale des individus : d'où le lien entre morale et groupe (état) ou entre morale et religion³¹. La morale demeure ainsi

²⁸ JEA 63 ; *cf.* JEA 65 ; DV 151. Voir, plus globalement : JEA (« Morale d'obligation et morale de libération ») 55-74 ; MM (« Le règne de l'Obligation ») 13-28.

²⁹ RDI 46. Sur ce point, un passage parallèle de l'autre catéchèse de Zundel parle d'esprit plutôt que de raison : RC 48.

³⁰ MM 7; *cf.* MM 97.

³¹ HEI (« Faillite ? ») 108-115 et 124 ; MM (« Le règne de l'Obligation ») 13-28 ; JEA (« Morale d'obligation et morale de libération ») 55-74 ; LF 2-4 ; CVH 55-56.

prescriptive ; elle est faite d'interdits et de contrainte, de conventions et d'arbitraire³².

ϕ Si Zundel parle de cette morale de préceptes, c'est pour la rejeter très nettement, cependant. Elle est, selon lui, sans issue et demeure sans moyen, hormis ce conformisme social qu'elle entretient³³. Et justement, « [c]'est là [...] le fond du problème : si la morale traditionnelle ne cesse de perdre du terrain, c'est qu'elle est une morale qui s'adresse au robot [qu'est aussi l'être humain], une morale qui cherche à endiguer l'instinct et non à le transformer, en l'humanisant³⁴. » Une morale qui prend le plaisir ou les instincts eux-mêmes pour règle de conduite répond à une exigence extérieure et réduit la liberté à un déterminisme aveugle et simplement animal³⁵. La morale tient généralement à une règle d'action qui, au lieu d'être intérieure à soi, est extérieure à soi³⁶.

Lorsqu'il traite de questions morales particulières³⁷, Zundel ne prescrit pas ce qui est bien ou ce qui est mal, suivant des règles établies ou de manière définitive ; il s'enquiert plutôt de dégager l'enjeu moral pour des individus qui ont à devenir moraux. Ainsi met-il l'accent, en matière de justice sociale, sur la question du droit et du droit de la personne, non de l'individu rivé à ses

³² DV 152 ; ITI 96 ; QHQD 125 ; HPH 84 ; MM 7-8.41.

³³ QHQD 125 ; MM 41.

³⁴ HEI 122. Cf. HPH 152 ; « Un personnalisme divin » (1963), 14.

³⁵ ITI 96-100.

³⁶ MM 97 ; DV 152.

³⁷ Les notes 1 et 2 dressent, en quelque sorte, une liste des chapitres et articles traitant formellement des questions de justice sociale, de morale sexuelle, etc.

instincts³⁸. De même, il oriente les questions de morale sexuelle sur celle de la chasteté, qui affranchit de l'instinct comme de l'espèce³⁹.

L'œuvre de Zundel ne ciblerait donc pas tant la régulation des mœurs par des préceptes qui font finalement tradition que l'autonomie morale, c'est-à-dire ce par quoi advient du moral.

Libre arbitre \ liberté

Γ Si Zundel parle fréquemment de liberté humaine dans son œuvre, cet attribut impliquerait, pour celui-ci, un choix, une décision, un libre arbitre⁴⁰.

Φ Pourtant, l'expression « libre arbitre » est rare dans son oeuvre. Selon Zundel, la liberté est loin de représenter une simple possibilité de choisir entre ceci ou cela, de faire ce que l'on veut quand on le veut⁴¹. Il en fait notre seul et unique devoir⁴². Il y voit un risque total⁴³, une exigence de libération⁴⁴. La liberté devient le critère de toute l'existence humaine, de la vérité même⁴⁵. Elle est une

³⁸ MM 115-116 ; HPH 160 ; « Vers quelle pauvreté » (1964), 143.

³⁹ HJ 73-74 ; HPH 226- 227.

⁴⁰ Les occurrences seraient nombreuses à relever. L'intitulé des chapitres de livres et d'articles, signalés en notes 1 et 2, en représente une indication sommaire.

⁴¹ ITI 106.108-109 ; PV 19 ; DV 152 ; HPH 43.

⁴² HPH 76 ; RP 308 ; « Le respect des passions » (1950), 599.

⁴³ LF 1-5.

⁴⁴ JEA 66-68.71-73.

⁴⁵ PV 24.25.36 ; « Vérité et liberté » (1965a), 12.

vocation⁴⁶. Elle équivaut à un choix d'être, à une dimension d'être, à une possibilité d'être, à un devoir-être⁴⁷ ; elle constitue un enjeu métaphysique⁴⁸.

Dans son œuvre, Zundel irait donc bien au-delà de considérations autour du libre arbitre, radicalisant la question de la liberté.

Vertu \ racine morale

La notion de vertu n'est pas usuellement définie, par Zundel, comme juste milieu entre des agirs extrêmes. Néanmoins, l'instinct est à purifier⁴⁹. Pareillement, le vice n'est qu'une passion désordonnée, non encore ordonnée par la vertu qui peut la faire entrer dans son propre cortège⁵⁰.

Les différentes vertus sont peu traitées en particulier⁵¹. La justice et la chasteté font une exception, cependant, en raison de la fréquence de traitement et de l'ampleur du développement qu'elles reçoivent⁵². La connexion des vertus,

⁴⁶ QHQD 33 ; « Accepter d'être origine » (1962), 87.

⁴⁷ DV 127 ; PV 13.14 ; « Vrai et faux matérialismes » (1960), 20.

⁴⁸ HPH 20 ; MM 135.

⁴⁹ RDI 28 ; HPH 223 ; HEI 116-127.

⁵⁰ MM 86.100-101 ; RDI 28.31 ; JEA 71 ; « Le respect des passions (1950), 603 ; « L'humanité d'un saint » (1948), 3.

⁵¹ Cf. HPH 79-81.83.

⁵² Sur la justice : MM (« La fraction du Pain ») 109-126 ; HPH (« Morale et politique ») 151-218 ; JEA (« Le scandale de la misère ») 179-196 ; HJ (« La Faim ») 82-93 ; « Le problème du chômage » (1933) ; « Vers quelle pauvreté » (1964).

Sur la chasteté : JEA (« Célibat ecclésiastique et indissolubilité du mariage ») 153-160 ; HPH (« Éducation à la pureté ») 219-253 ; RP 82.107-108.129 et (« Le problème de

faisant en sorte « qu'il est impossible d'en posséder *une* seule parfaitement sans posséder *toutes* les autres⁵³ », confère un certain statut, plus éminent, au sage⁵⁴. Zundel soulignera autrement cette même idée : « Ne serait-il pas assez de se contenter de ces probabilités solides qui fondent ordinairement le jugement de l'homme prudent ? Je le crois pour ma part...⁵⁵ »

ϕ Toutefois, les vertus, d'après Zundel, sont loin de correspondre à ce qui peut être défendu ou commandé ; elles consistent plutôt en une régulation intérieure, par quoi se conquiert la liberté⁵⁶. La supériorité des vertus morales réside dans leur racine commune : la liberté ; cela revient à dire que « [l]a perfection morale coïncide [...] avec la plénitude de la liberté⁵⁷ ». La prudence, cette règle vraie devant assurer la rectitude d'un choix, se trouve présentée « à ce degré de perfection [où] la liberté *est à elle-même sa règle*⁵⁸ ». Zundel porte effectivement cette perfection, que représente la vertu, au compte unique d'une fin morale, excluant qu'une vertu puisse, un seul instant, consister en un simple moyen⁵⁹. Une morale de l'être, tenant à une rectitude intérieure, est nettement

l'Amour ») 359-381 ; HJ (« L'Amour ») 69-75 et, en particulier, 73 ; PSL 409-410 ; « Pilule et célibat » (1967).

⁵³ HPH 82. Cf. DV 156.

⁵⁴ HPH 80. Cf. HPH (« La connexion des vertus ») 77-98.

⁵⁵ « L'option fondamentale » (1925), 486.

⁵⁶ HPH 88.

⁵⁷ HPH 84 ; cf. HPH 67-68.77.220 ; DV 156.

⁵⁸ ITI 108.

⁵⁹ HPH 69.221.

préférée à une morale du faire, axée sur les œuvres⁶⁰. Un altruisme transcendant est, en somme, l'âme de toute vertu⁶¹.

Dans l'œuvre de Zundel, l'agir moral pointerait donc directement vers la racine même de la vertu et non pas sur la simple qualité d'un agir modéré ou vertueux.

Conclusions intérimaires

À cette étape initiale de ma démarche d'interprétation, je cherche à vérifier si l'œuvre de Maurice Zundel reprend la perspective et les éléments d'une morale d'inspiration aristotélicienne. Ce faisant, je tente de cerner la nature exacte de la morale dans son oeuvre, avant de faire de même avec la mystique (1.2). Je pourrai alors examiner le rapport entre morale et mystique ainsi définies (2.1).

De mes analyses, il ressort, pour le moment, que Zundel exploite plusieurs notions correspondant, à prime abord, à une morale du bien et des vertus. À prime abord seulement, puisque je suis vite forcé de reconnaître des nuances telles que le sens de ces notions (bien, morale, liberté, vertu) se trouve, sinon changé, du moins déplacé en direction d'un questionnement moral tout autre. C'est ce que manifeste mon exposition, ou ma démonstration, par diptyques. Bien que le thème moral demeure récurrent dans cette œuvre, je ne parviens pas pour autant à définir exactement la morale, à en cerner la nature en termes de morale du bien et des vertus.

⁶⁰ HPH 97.151.

⁶¹ HPH 91.

Il importera d'explorer subséquemment cette autre direction, entre-découverte, concernant la moralité (*cf.* chapitre deuxième). Il me faudra aussi réfléchir sur le problème d'interprétation que je rencontre ici et selon lequel des incohérences surgissent dans l'œuvre de Zundel : à moins qu'il ne s'agisse plutôt ou aussi de divergences quant au questionnement que je crois partager avec Zundel. Mais avant d'essayer d'expliquer ces résultats d'analyse de manière critique (2.2 et 3), il convient de procéder à l'examen, déjà annoncé, du thème de la mystique.

1.2 Le thème de la mystique

Je tente, à présent, de suivre le thème de la mystique dans l'œuvre de Zundel afin de vérifier si elle s'y définit à la manière des Pères de l'Église. Selon leur conception et ce que j'en retiens, une mystique des mystères tient au mystère de l'être tout autant qu'à sa contemplation suivant les différents aspects où l'être se donne à connaître.

Mystique de l'être \ union mystique

┌ Nul doute que l'être est entouré de mystère, d'après Zundel. Le monde a ses secrets⁶² ; l'Écriture a quelque sens caché⁶³ ; la vérité est en elle-même un secret⁶⁴. L'invisible est apparemment à chercher depuis le visible⁶⁵. La

⁶² MM 87 ; ITI 147.

⁶³ MM 120.

⁶⁴ MM 49.

⁶⁵ « Du visible à l'invisible » (1963).

conscience humaine implique quelque trésor caché et notre existence humaine comporte un secret inépuisable, où le visible symbolise une valeur cachée⁶⁶. Sans mystère, sans quelque aspect ou atmosphère de mystère, la vie ne sera pas telle, justement, et il en va pareillement de la science comme de l'art⁶⁷. Dieu est un dieu caché en l'être humain, intérieur à nous et pas toujours reconnu par nous⁶⁸.

La mystique, comme telle, concerne ce que Zundel décrit comme un « niveau suprême du réel où l'âme entre en communion avec le plus intime de Dieu⁶⁹ ». Aussi Zundel rappelle-t-il l'importance, dans toute direction spirituelle, de laisser « percevoir les résonances mystiques d'une doctrine qui porte sur la vie intime de Dieu⁷⁰ ». La vocation mystique de chacun, en chacun, demeure, le plus souvent, insoupçonnée⁷¹. Il propose de recourir davantage aux ressources de la mystique (chrétienne) pour traiter de diverses questions d'ordre humain⁷². D'ailleurs, dira-t-il, « [c]e qu'il y a à la fois de si grave et de si grand en l'heure présente, c'est que tous les problèmes comportent, de la manière la plus aiguë, une résonance mystique⁷³ ».

⁶⁶ MM 75.136 ; CVH 149.

⁶⁷ ALL 15 ; RP 17 ; EI 153.

⁶⁸ MM 105 et, à tout le moins, les nombreuses occurrences du thème augustinien du Dieu intérieur, dont : MM 52-53 ; QHQD (« Vivante sera ma vie, toute pleine de Toi ») 27-36 ; « Liberté intérieure et révélation » (1965), 28.

⁶⁹ RP 293.

⁷⁰ NDS 66. Cf. NDS 22-23.

⁷¹ EI 106.

⁷² MM 10 ; NDS 22.38 ; « Vers quelle pauvreté » (1964), 144.

⁷³ EI 80-81. Cf. RP 293.

ϕ L'optique de la vie ou du mariage spirituel(le) marque, cependant, l'œuvre de Zundel. La mystique se caractérise comme une voie d'identification à un dieu, à Dieu⁷⁴. Elle consiste en cette union de l'âme à Dieu, dans une longue purification de celle-là par celui-ci⁷⁵. Dire, comme lui, que « notre vie est mystique en son orientation foncière⁷⁶ » met encore l'accent sur la vie spirituelle elle-même. Plus encore, Zundel soutient que le langage mystique, qui permet « d'entendre divinement ce qui est divin », a quelque chose de naturel et de spontané⁷⁷. Et qu'en est-il, finalement, du mystère de l'être (caché et secret) si le mystère cesse d'être une limite pure et simple de notre compréhension pour devenir une possibilité posée en ce sens⁷⁸ ?

Bref, si la mystique concerne, atteint, correspond à ce caractère insondable de l'être, dans l'œuvre de Zundel, elle demeurerait néanmoins définie en fonction de la vie spirituelle et de l'union mystique qui en est l'enjeu.

Contemplation de mystères \ mystère de la contemplation

r Si le mystère de l'être fait partie du propos zundélien, alors je peux présumer que la connaissance de l'être comporte quelque particularité. Le thème de la contemplation s'y retrouve effectivement et s'associe, entre autres, à celui de la

⁷⁴ MM 99.

⁷⁵ QHQD 93 ; CVH 59-60 ; HPH 139 ; MM (« Que dis-tu de toi ? ») 79-92.

⁷⁶ PSL 75.

⁷⁷ EI 42. Cf. « Le réalisme sacramental de la liturgie » (1960), 113.

⁷⁸ ALL 51.

culture, en général⁷⁹. Plus spécifiquement, la contemplation (infuse) des mystiques conduit à cette sagesse qui est une forme éminente de savoir⁸⁰. Le silence, dont les grands mystiques font montre⁸¹, peut seul révéler les abîmes de la vie et il est à ce point du savoir qui surgit dans la lumière même de l'esprit (compréhension, découverte), dans le discours aboutissant justement à la contemplation⁸².

La contemplation des mystiques en est une dans la foi⁸³. La foi, d'après Zundel, se trouve au sommet de la connaissance humaine, comme un niveau supérieur par rapport à la connaissance sensible (instinctive) et par rapport à la connaissance rationnelle (scientifique)⁸⁴. La foi est qualifiée de connaissance interpersonnelle ; elle est « la plus haute [connaissance] à laquelle il nous soit donné de parvenir⁸⁵ ».

ϕ Or, la foi est aussi, d'après Zundel, une lumière mystique qui dégage spontanément la vérité de tout alliage pouvant l'obscurcir⁸⁶ ; pouvoir

⁷⁹ ALL (« Culture et Contemplation ») 59-83.

⁸⁰ NDS 63-66 ; ALL 72 ; LF 91 ; OV 82.

⁸¹ OV 81-88 ; NDS 65-67.

⁸² NDS 61 ; OV 78-79.

⁸³ Références en note précédente.

⁸⁴ DV 11-15.122, ainsi que 21-98 (cinq chapitres entiers) ; QHQD (« Les degrés du savoir ») 55-67 ; « La crise de la foi » (1968), 15.

⁸⁵ « La crise de la foi » (1968), 15. Dans DV, Zundel parle aussi de la foi en termes, plus généraux, de connaissance métaphysique.

⁸⁶ DV 122-124 ; RP 250.269.

d'affranchissement plutôt que régime d'obscurité, la foi est événement, dans le jour d'une rencontre⁸⁷. Aussi le mystique voit-il d'emblée la nature divine et la portée exacte des problèmes⁸⁸. Il s'agit toujours, d'ailleurs, d'après Zundel, de situer le mystère, quel qu'il soit ; il s'agit d'exorciser le faux mystère par le vrai, de sortir en quelque sorte d'une ferveur mystique illusoire⁸⁹. C'est une orientation, c'est une certaine attitude face au réel qui caractérise la contemplation et qui fait en sorte que la culture, à laquelle elle s'associe, n'est point l'affaire de savoir dont jouirait quelque groupe ou individu⁹⁰. La contemplation est au terme comme au cœur de la science⁹¹, d'où les nombreuses réflexions zundéliennes sur l'élucidation des conditions du savoir à l'heure d'un progrès scientifique qui ne cesse d'en accentuer la relativité⁹².

Dans l'œuvre de Zundel, la mystique renverrait donc davantage au mystère même de la connaissance (contemplation) qu'au(x) mystère(s) de l'être, à connaître dans la foi – ou non.

Dogme \ sens spirituel

⁸⁷ ALL 51 ; HPH 147.

⁸⁸ PSL 17-18.

⁸⁹ NDS 35 ; RP 117.228 ; « La cosmiscité humaine » (1965), 8 ; « L'expansion démographique et le contrôle des naissances » (1965), 6.

⁹⁰ ALL 70-71.

⁹¹ ALL 8 ; OV 73-75.84 ; HPH 77. Voir, plus globalement : ALL (« La Crise de la Vérité ») 1-8 et (« Comprendre ») 43-52.

⁹² HPH (« Connaissance et expérience ») 27-54 ; DV ; OV ; ALL ; MC ; « Vérité et liberté » (1965a) et (1965b) ; « Les avatars du déterminisme » (1960) ; « Vrai et faux matérialismes » (1960).

Les mystères de la foi, à proprement parler, sont traités dans l'œuvre de Zundel. De façon globale, Zundel dit du dogme qu'il est « la présentation autorisée, sous la garantie de l'Esprit Saint, du contenu de la foi ou – ce qui est pareil – du témoignage apostolique sous les divers aspects qui intéressent la vie ecclésiale, au cours de son développement à travers l'histoire et en fonction des problèmes que ne peut manquer de susciter l'intelligence progressive du donné évangélique⁹³. » Le dogme explicite les virtualités de la foi, c'est-à-dire son contenu implicite et informulé ; il n'est même rien d'autre que l'expression codifiée de la foi chrétienne⁹⁴. Les dogmes requièrent la foi pour être saisis⁹⁵. Ils n'évacuent pas le mystère, mais y conduisent et nous y jettent ; ils confluent tous vers un mystère ineffable⁹⁶.

L'œuvre de Zundel couvre l'ensemble de la dogmatique chrétienne⁹⁷. Le dogme de la Trinité, abondamment traité et couramment repris dans l'œuvre, est dit primordial et central⁹⁸ ; le mystère du Dieu Amour en est un de suprême

⁹³ MM 97-98.

⁹⁴ PSL 160.161 ; HJ 97.

⁹⁵ PSL 162.163.363.

⁹⁶ PSL 163.

Sur le dogme, en général, voir : JEA (« Que reste-t-il du dogme au XX^e siècle ? ») 97-114 ; PSL (« Le Credo ») 159-165 ; QHQD (« Les trois neuvaines du contrebandier ») 81-91.

⁹⁷ Pour une présentation détaillée et complète de l'ensemble des dogmes chrétiens dans l'œuvre de Zundel, voir : M. DONZÉ, *La pensée théologique de M. Zundel. Pauvreté et libération*, Genève, Tricorne, 1981.

⁹⁸ QHQD 81.82 ; DV 142 ; HJ 44 ; JEA 99 ; MM 52-59 ; « La théologie de Jean XXIII » (1963), 8 ; « La clé du royaume » (1976), 6. Les diverses réflexions christologiques, ecclésiologiques et mariologiques de Zundel incluent, le plus souvent, une référence au mystère de la Trinité.

liberté et générosité : en un concert de relations éminemment personnelles, en une divine pauvreté⁹⁹. Le mystère de Jésus est celui du Verbe fait chair, qui assume la condition humaine en lui conférant son propre dépouillement (désappropriation) du Fils vis-à-vis du Père ; la mort de Jésus révèle et contrebalance en quelque sorte l'absence de l'homme devant Dieu ou, plus exactement, l'absence de Dieu en l'homme : d'où la souffrance d'un Dieu fragile, de l'Amour blessé¹⁰⁰. En Marie, Vierge Mère, se réalisent cette totale disponibilité envers Dieu ainsi que cette possibilité de devenir le berceau même de Dieu¹⁰¹. L'Église, c'est Jésus lui-même ; c'est la présence continuée du Christ pauvre : dans une totale démission qui fait de l'Église son sacrement vivant¹⁰². Le péché originel représente un manque d'ambition quant à l'Infini ; il tient à un esprit de possession faisant en sorte qu'on refuse et s'empêche de devenir origine (sujet, quelqu'un)¹⁰³.

ϕ Zundel insiste cependant pour qu'on s'attarde à la signification spirituelle des croyances¹⁰⁴ de même qu'à la solution d'un problème de vie que représente

⁹⁹ Aux références principales, déjà fournies en note 3, peuvent s'ajouter : NDS 23-25 ; DV 141-144 ; HJ 98-100 ; CVH 110-112 ; RC 71-75.77-79.

¹⁰⁰ Aux références principales déjà fournies en note 3 s'ajoutent ici des passages concernant plus spécifiquement le sens de la mort-résurrection du Christ : MM (« Pour moi, vivre c'est Christ ») 61-75 ; QHQD (« Le vrai peseur d'âmes ») 109-120 ; HEI 152-154 ; « Incarnation et vie chrétienne » (1949), 7-9 ; « La révélation de Dieu et de l'homme en la Croix, source de vie » (1939), 200-209 ; « La souffrance de Dieu » (1962).

¹⁰¹ Références principales déjà fournies en note 3.

¹⁰² Références principales déjà fournies en note 3.

¹⁰³ JEA (« Le péché originel ») 115-132 ; LF (« Le visage du mal ») 81-89 ; EI (« Le problème du mal ») 71-82 ; RC 55-60 ; PSL 285 ; HEI 152-152 ; « Du visible à l'invisible » (1963), 164.

¹⁰⁴ EI 111.

chaque expression officielle de la foi¹⁰⁵. Il veut « essay[er] d'exposer une doctrine et d'illustrer un principe [afin] d'en dégager l'essentiel pour rendre sensible [...] son ordination essentielle à la vie¹⁰⁶. » Le dogme est une eucharistie de vérité¹⁰⁷, un pur aliment de la vie mystique (vécue dans le Christ)¹⁰⁸, une expression de foi faite de mots-sacrements et qui ne concerne point une vision-du-monde (*Weltanschauung*)¹⁰⁹, un sacrement de lumière et de vérité ou dynamisme sacramentel en vertu de quoi « le Dogme est une Personne¹¹⁰ ». La doctrine peut prévenir tout abus¹¹¹ quand « le dogme exprime essentiellement *l'expérience d'un rapport interpersonnel*¹¹² ». Le sens des dogmes demeure éminemment spirituel ; il réside finalement dans une désappropriation, proprement trinitaire¹¹³.

Loin de se réduire à un savoir auquel il faut acquiescer, les dogmes, mystères de la foi, seraient donc avant tout et par-dessus tout ordonnés à la vie de l'âme (vie spirituelle), suivant les propos zundéliens.

¹⁰⁵ PSL 363.

¹⁰⁶ RP 231.

¹⁰⁷ RP 271.

¹⁰⁸ PSL 162 ; « La théologie de Jean XXIII » (1963), 13 ; « La crise de la foi » (1968), 17.

¹⁰⁹ « Vérité et liberté » (1965a), 14.

¹¹⁰ PSL 162.

¹¹¹ RP 273.

¹¹² JEA 100.

¹¹³ Comme peut en faire foi le bref et partiel aperçu des dogmes zundéliens, que j'ai réalisé au paragraphe précédent.

Conclusions intérimaires

J'en suis à vérifier si, dans son œuvre, Maurice Zundel a en vue une mystique des mystères, comme il m'est possible de l'entendre des Pères de l'Église. Ce n'est qu'en partie le cas. Bien que le thème de la mystique demeure assez constant dans cette œuvre, la mystique ne s'y définit pas, sans plus, comme mystique des mystères. Mystères, contemplation, dogmatique sont effectivement des notions prises en compte par Zundel. Au lieu d'évoquer des contenus objectifs, au lieu de désigner ce à quoi tout cela réfère, ces notions semblent plutôt ramenées à ce que cela implique au plan de la vie de l'âme elle-même (vie spirituelle).

Cette autre perspective, relative et plus propre à la vie de l'âme, devra être examinée ultérieurement (*cf.* chapitre deuxième). Je constate, pour l'instant, que la nature de la mystique s'avère moins facile à établir que prévu dans l'œuvre de Zundel car l'œuvre ne se contente pas d'en faire état à titre de contenus objectifs. Sachant que cette situation est la même en ce qui concerne le thème de la morale, il me faudra revenir sur ce problème d'interprétation et déterminer si l'œuvre étudiée comporte quelque incohérence ou si c'est mon questionnement qui demeure mal accordé à celle-ci, ou tout cela à la fois (*cf.* 2.2 et 3). Mais ce ne sera pas avant d'avoir tenté d'examiner le rapport même entre une morale du bien et des vertus et mystique des mystères (2.1).

2. Analyse de l'organisation des contenus

Les résultats fragmentaires de l'analyse des contenus, portant sur les termes mêmes d'un rapport à établir, rendent précaire la vérification de mon hypothèse de travail quant à ce rapport. Si les deux termes du rapport à examiner ne peuvent être clairement et rigoureusement définis dans le sens établi ici, le

rapport lui-même risque d'être difficile à déterminer de façon précise. Il serait alors tout à fait logique, et possible, de procéder immédiatement à une seconde analyse des contenus, qui prendrait en compte les perspectives entre-découvertes quant à la moralité et à la vie propre de l'âme. Rien ne me garantit d'en arriver ainsi, plus directement, à l'objet de mon propos. De toute façon, si je peux suivre une certaine piste dans l'œuvre zundélienne, tant bien que mal, je voudrais bien rendre compte de cette possibilité, même avec ses limites. C'est pour ne pas éclipser trop rapidement ce qui se donne déjà à lire dans cette œuvre, et pourquoi, que je justifie la poursuite de mon analyse. À tout dire, ce n'est qu'en fonction de l'ensemble de mon parcours analytique que se justifiera pleinement ma recherche actuelle, non pas par souci de pousser à bout une logique mais en raison d'une exigence à la fois critique et herméneutique qui ne cessera de s'affirmer et de s'affiner. L'exposition par diptyques de mon analyse comme de ses résultats ne représente qu'une manière de signaler constamment des chevauchements intellectuels ou des divergences interprétatives à dépasser ou à expliquer.

En dépit de ces premiers contenus thématiques conjecturaux, j'aborde le rapport entre morale et mystique en cherchant à relever quelques indications (approximatives) en ce sens (2.1) ; je m'intéresse, en cela, à l'organisation de ces contenus en tant qu'organisation achevée et à constater sans plus (« organisation », comme résultat). Je procéderai, par la suite (2.2), à une analyse plus formelle de cette organisation (« organisation », comme processus) en fonction de ses présupposés méthodologiques (2.2.1) et épistémologiques (2.2.2). Il s'agit alors de rendre compte, conformément à mon hypothèse de travail, de cette organisation (en forme de) thématique qu'implique la mise en rapport des thèmes de la morale et de la mystique.

2.1 La thématique : morale et mystique

Suivant une partie de mon hypothèse de travail, un rapport fixe et linéaire est à établir entre morale (du bien et des vertus) et mystique (des mystères), au sens où une morale chrétienne tient sa spécificité d'une mystique chrétienne principielle. Dans l'œuvre de Maurice Zundel, le rapport entre morale et mystique est-il tel ?

⌈ Que Zundel traite d'une mystique avec ses mystères à contempler, cela concerne directement l'être et l'Être par excellence ; qu'il traite d'une morale du bien et des vertus pour un acte libre et vertueux selon une juste mesure du bien, cela concerne l'agir et une connaissance sur l'agir¹¹⁴. Au total, l'être et l'agir sont tous deux pris en considération dans l'œuvre et, comme tels, ils vont de pair¹¹⁵.

Suivant les termes mêmes de Zundel, il y a une mystique chrétienne¹¹⁶, comme il existe une contemplation naturelle différente de la contemplation propre aux mystiques¹¹⁷. De même songe-t-il à une morale spécifiquement chrétienne ou évangélique¹¹⁸, comme il envisage une morale naturelle ou de la raison

¹¹⁴ Ce que démontre l'ensemble de mon analyse, en regard du premier volet des diptyques que j'ai développés.

¹¹⁵ NDS 101 ; RC 63 ; EI 161 ; QHQD 123 ; CVH 11 ; « La révélation de Dieu et de l'homme en la croix, source de vie » (1939), 202.

¹¹⁶ MM. 8.118 ; « Du visible à l'invisible » (1963), 164 ; « L'Église, présence d'amour et de service » (1965), 205 ; « La clé du royaume » (1976), 6.

¹¹⁷ ALL (« Culture et Contemplation ») 59-84 et surtout : 72 ; MM 84.

¹¹⁸ MM 8.76 ; QHQD 177 ; EI 154 ; « Du visible à l'invisible » (1963), 164.

naturelle¹¹⁹. Il y a des vertus morales spécifiques (vertu *secundum quid*) et la vertu morale, qui est essentiellement bonté, droiture ou rectitude morale¹²⁰ ; il y a aussi la vertu chrétienne, qui est la vie du Christ en nous¹²¹. Pareillement, une sagesse naturelle est à distinguer d'une sagesse autre ou surnaturelle¹²², tandis qu'une sagesse chrétienne ressortit d'un regard mystique¹²³.

En la nouveauté de l'Évangile, c'est-à-dire avec l'événement Christ, peut advenir l'accomplissement éminent, le dépassement de la morale du côté d'une certaine mystique¹²⁴. L'amour suit d'ailleurs la connaissance¹²⁵, tout comme l'agir suit l'être¹²⁶. De toute façon, affirme-t-il, « on ne peut être sans agir¹²⁷ ». Plus encore, « [*c*]e que l'on fait n'importe pas, mais ce que l'on est : la qualité d'être ne pouvant d'ailleurs se maintenir en dehors d'une certaine qualité d'action où sa valeur s'exprime¹²⁸. » Du reste, le lien entre les vertus réside en ce que, « sans oublier [...] la distance infinie de l'honnêteté naturelle à la perfection surnaturelle, [...] il n'y a en quelque sorte qu'une *seule* vertu –

¹¹⁹JEA 63 ; RDI 46 ; « Être ou ne pas être » (1962), 15.

¹²⁰HPH 77-78.224.

¹²¹« J'enrage quand on dit : Dieu permet le mal » (1976), 14.

¹²²OV 73 ; HPH 148.

¹²³PV 121.

¹²⁴MM 11.99.

¹²⁵ITI 179.

¹²⁶CVH 111 ; QHQD 123 ; DV 127 ; RP 239 ; « La révélation de Dieu et de l'homme en la croix, source de vie » (1939), 202 ; « L'humanité d'un Saint (Don Bosco) » (1948), 3.

¹²⁷NDS 101 ; RC 63.

¹²⁸EI 161. Cf. RDI 141.

prudence des sages dans le premier cas, charité des saints dans le second¹²⁹ ». Et la sainteté offre « la plus claire illustration des vertus¹³⁰ ».

ϕ Pourtant, dira Zundel on ne peut plus clairement, « s'il y a une morale, elle ne peut être qu'une ontologie créatrice¹³¹ » : où l'être égale l'amour, eux deux s'identifiant¹³² et pouvant constituer la « Vérité morale¹³³ ». En un certain sens, même, il n'y a plus de morale mais seulement une mystique¹³⁴. En outre, la métaphysique, la morale et la mystique convergent¹³⁵. De même, l'épistémologie, l'ontologie et la morale ne font qu'un, si bien que « la morale est l'ontologie ou la métaphysique d'un être *inachevé*¹³⁶ ». Se donner est l'essence même de la morale¹³⁷, tout autant que penser – non pas simplement connaître ou savoir – est au principe de la morale¹³⁸. « Être ou ne pas être » devient d'ailleurs la grande question, unique et radicale, d'après Zundel ; mais

¹²⁹ HPH 83.

¹³⁰ HPH 81.

¹³¹ « Pilule et célibat » (1967), 24. Cf. HEI 114.124 ; DV 156 ; « L'homme existe-t-il ? » (1966), 24 ; « L'expansion démographique et le contrôle des naissances » (1965), 5.

¹³² HEI 114.124 ; ITI 28 ; DV 85.110-111.156.

¹³³ DV (« La Vérité morale ») 151-161 et plus particulièrement 159-160.

¹³⁴ MM 76.99 ; QHQD 175-176 ; « Du visible à l'invisible » (1963), 164.

¹³⁵ MM 135.

¹³⁶ DV 151. Cf. DV 160.

¹³⁷ EI 46 ; HPH 97.

¹³⁸ OV 114, suivant une formule de Pascal.

encore s'agit-il, toujours et strictement, de se faire homme¹³⁹. Du reste, ce sont des possibilités d'être, des exigences d'être qui qualifient expressément la situation de l'homme, en son devenir¹⁴⁰ ; son action la plus véritable n'est pas affaire de simples possibilités ou capacités d'agir, mais joint l'ordre métaphysique même¹⁴¹.

Du reste, le caractère chrétien d'une morale ou d'une mystique ressort, en fait, en contraste avec une morale ou une mystique à caractère naturel, au sens précis de brut ou d'acquis ou de donné (préfabriqué)¹⁴² ; cela laisse une marge on ne peut plus grande pour situer du proprement humain. Qui plus est, vertu et science sont contemporaines dans la vie de l'esprit, en connotant un mouvement de transcendance tout à fait semblable et commun puisque « la bonté morale résulte de l'ordination transcendante de la volonté au Souverain Bien, comme la clarté du savoir résulte de l'ordination transcendante de l'intelligence à la Vérité Première¹⁴³ ».

En somme, si un savoir sur l'être et un savoir sur l'agir sont en cause dans l'œuvre de Zundel, ces domaines du savoir, auxquelles peuvent correspondre la mystique et la morale, ne sont pas toujours présentés tels, sans plus. Au

¹³⁹ HEI 114 ; « Pilule et célibat » (1967), 24 ; « L'homme existe-t-il ? » (1966), 15.22-24. Voir encore : « Être ou ne pas être » (1962), 18 ; « L'ère de Noël » (1962), 20 ; « Le vide créateur » (1965), 9.

¹⁴⁰ CVH (« L'homme réel et l'homme possible ») 11-18 ; « La dignité de la vie prénatale » (1962), 21-22 ; « Pilule et célibat » (1967), 24 ; RC 9.27-28.55.

¹⁴¹ HPH 20 ; RP 237-239.258-259 ; MM 77 ; EI 115.

¹⁴² EI 42 ; JEA 63.65 ; DV 151. Cf. « Le réalisme sacramentel de la liturgie » (1960), 113.

¹⁴³ HPH 82-83. Cf. HPH 82-85.91.

contraire, ils sont principalement rendus comme pouvant coïncider et donc comme non spécifiquement distincts. Point de prééminence principielle d'une mystique des mystères sur une morale du bien et des vertus simplement humaines, en vue d'un dépassement de la morale. La morale et la mystique s'articuleraient chacune conjointement, à titre d'exigence précisément, c'est-à-dire comme tout autre chose qu'un savoir ou, à tout le moins, comme savoir(s) tout à fait autre(s) et non fixe(s).

Conclusions intérimaires

J'en suis à vérifier mon hypothèse de travail quant au rapport entre une mystique des mystères et une morale du bien et des vertus dans l'œuvre de Maurice Zundel. Ce rapport devait être fixe et linéaire de manière à ce que, une fois affectée du coefficient « chrétien », une mystique des mystères forme l'arrière-fond d'une morale du bien et des vertus, qui en serait directement et nécessairement tributaire pour sa spécificité. Ce n'est guère le cas en fin de compte. Une mystique des mystères chrétiens et une morale du bien et des vertus chrétiennes ne cadrent pas suffisamment avec le propos zundélien, pas plus qu'elles peuvent s'y assortir suivant le rapport d'un savoir sur l'être principiellement prééminent pour un savoir sur l'agir.

Mon hypothèse de travail quant au rapport entre morale et mystique dans l'œuvre de Zundel se trouve suffisamment invalidée pour que je songe à en formuler une autre. Je ne procéderai pas ainsi, maintenant. Comment expliquer, en effet, que cette œuvre-ci puisse offrir, tout de même, une certaine prise à cette hypothèse ? Et comment expliquer que je puisse simplement formuler une hypothèse de ce genre à l'endroit de l'œuvre de Maurice Zundel ? Ce semblait, à tout le moins, une hypothèse plausible en soi et utile pour fin d'interprétation de cette œuvre. Des considérations supplémentaires, dans un sens plus critique

et herméneutique, s'imposent donc. Ce sera d'ailleurs l'occasion de vérifier mon hypothèse globale de travail, en ce qui a trait notamment à cette condition d'une interprétation substantialiste, une et univoque de l'œuvre zundélienne. Pour ce faire, je m'applique d'abord à élucider l'organisation même des contenus dans le propos zundélien (2.2). Je développerai ensuite des considérations d'ensemble qui viendront compléter et élargir ma perspective critique et herméneutique quant à cette tentative d'interprétation de l'œuvre zundélienne (3).

2.2 La mise en forme de thématique

C'est tout autrement, d'un point de vue méthodologique (2.2.1) puis épistémologique (2.2.2), que j'examinerai, dans l'œuvre de Zundel, cette organisation formelle des contenus que représente la thématique autour d'une mystique des mystères chrétiens et d'une morale des vertus chrétiennes.

2.2.1 Examen méthodologique

Cerner la nature de la morale et de la mystique et, de là, la nature du rapport entre elles deux implique une certaine démarche de définition puis d'articulation des éléments ainsi définis. Est-ce bien ainsi que Zundel thématise ce sujet et, alors, jusqu'à quel point ?

Définition classique \ définition liminaire

┆ Si la morale et la mystique semblent définies en termes traditionnels dans l'œuvre zundélienne, suivant ce que l'analyse précédente en révèle, l'œuvre ne

comporte guère davantage de définitions classiques, telle que : « le mal est la privation d'un bien dû¹⁴⁴ ». Zundel vise effectivement à s'enquérir de l'essence des choses et de l'homme¹⁴⁵ ou de leur nature¹⁴⁶. Ses deux catéchismes, *Recherche du Dieu inconnu* et *Rencontre du Christ*, fournissent, à eux seuls, la plupart des formules du genre : « qu'est-ce que..., c'est... »

ϕ Toutefois, la forme de ces catéchèses n'a jamais été reprise subséquemment par Zundel, le type de définitions qu'elles présentent demeurant, le plus souvent, fort peu substantiel, comme en fait foi ces exemples : « Qu'est-ce que le Bien ? C'est l'être, le réel voulu et vécu. Qu'est-ce que le péché ? C'est le non-être, l'irréel, le négatif. [...] Qu'est-ce que la liberté ? C'est l'indifférence de la volonté en face de tout bien limité¹⁴⁷ ». Zundel rejettera expressément, ailleurs, l'idée de réaliser « une sorte de catéchisme [...] où des définitions précises constitueraient les éléments premiers d'un vocabulaire commun¹⁴⁸ ». À son avis, justement, « une déduction verbale révèle bientôt son inanité, dès que l'on exige de soi une définition liminaire des termes sur lesquels une discussion

¹⁴⁴ RDI 38-39 ; RC 55-56 ; JEA 35.

¹⁴⁵ RP 119. 298 ; « L'essence de la liberté » (1944).

¹⁴⁶ RDI 46 ; RC 9.28 ; RP 156.298.308 ; PV 15.

¹⁴⁷ RDI 16 et 28. RDI et RC rassemblent des notes catéchétiques issues d'un enseignement dispensé à des jeunes filles de l'Institution *Bon Rivage* (Tour-de-Peilz, Suisse) en 1932-1933. Recueillies par un tiers et brièvement revues par Zundel, ces notes furent respectivement publiées en 1949 et en 1951, avec beaucoup de réserve de sa part, parce qu'il « fut doucement obligé à les livrer à la publicité [sous l'aimable pression d'un ami et avouant] avoir cédé à son jugement plus qu'à une conviction personnelle » [RDI, préface de Zundel : 5 ; cf. préface du Père B. de Boissière : i-ii.xvi-xvii ; RC 7-8]. Au fait, le *Nihil obstat* pour RDI lui fut d'abord refusé par l'un des réviseurs, sollicité en ce sens et qui jugea le manuscrit « non composé », « désordonné », ne gardant pas sauve toute la foi chrétienne [RDI, ii].

¹⁴⁸ ITI 11.

s'établit¹⁴⁹. » L'importance de « situer et définir¹⁵⁰ » demeure notable dans cette œuvre. En outre, d'après Zundel, la notion de nature n'est pas exempte d'ambiguïté chez les auteurs qui y recourent abondamment¹⁵¹. Il endosse l'idée d'une science (moderne) qui construit au lieu de constater simplement des essences¹⁵². Il semble même que certaines notions ou certains états déterminants soient difficiles, voire impossibles, à définir¹⁵³, puisque « ce que l'on peut définir, n'est-ce pas cela seul qui est fini ?¹⁵⁴ »

Une manière de définir, autre que visant à établir expressément la stricte nature des choses, est donc mise en œuvre par Zundel. Il est fort possible, en conséquence, que la morale et la mystique n'y soient définies ni en termes ni de manière classiques.

Dialectiques classiques \ achèvement dialectique

┆ Zundel endosse la dialectique platonicienne du Banquet, par laquelle sont gravés tous les degrés d'êtres qui conduisent du visible à l'invisible, jusqu'à la contemplation de la Beauté sans mélange¹⁵⁵. Le recours à l'analogie, des plus

¹⁴⁹ HPH 37. Cf. HEI 30.

¹⁵⁰ QHQD 33.72.80.82 ; ITI 100 ; « Les droits de l'homme » (1945), 13-14 ; « La théologie de Jean XXIII » (1963), 15 ; « La cosmiscité humaine » (1965), 6 ; « L'homme existe-t-il ? » (1966), 20 ; « Pourquoi je crois en Dieu (1966), 9.

¹⁵¹ JEA 64 ; « Pilule et célibat » (1967), 24.

¹⁵² DV 113 et, plus largement, DV ou OV, pour ne mentionner que ces volumes.

¹⁵³ ITI 54 ; MM 132 ; ALL 98 ; RC 76 ; PSL 119.

¹⁵⁴ ALL 29.

¹⁵⁵ HPH 137-138.

constants dans toute l'œuvre¹⁵⁶, implique cette idée de proportionnalité¹⁵⁷ qui se trouve en lien direct et étroit avec la perspective platonicienne ; en effet, « la conception classique de l'analogie montre bien cette intention qui entraîne les transcendants par une sorte d'ouverture d'un degré sur l'autre jusqu'au suprême analogué : qui demeure d'ailleurs ineffable¹⁵⁸. » C'est à partir de la vision d'unité ressortissant du platonisme que Zundel développe, dans *Morale et mystique*, son analyse de la morale sociale (ou naturelle, à prime abord)¹⁵⁹ ; et apparemment, cette même analyse aboutit à une perspective de convergence, dite analogique, entre la morale (et la métaphysique) et la mystique¹⁶⁰.

En même temps, la dialectique augustinienne, qui solidarise de près la connaissance de Dieu et la connaissance de l'homme, est à reprendre d'après Zundel¹⁶¹, qui recourt justement en ce sens au récit de conversion

¹⁵⁶ HPH 18.23.140 ; ITI 75.151.164.182 ; QHQD 93 ; DV 17 ; HJ 44 ; LF 95 ; RDI 94 ; RP 137 ; « L'expérience de la mort » (1962), 22 ; « La réalisation de la personne par le célibat féminin » (1963), 110 ; « La théologie de Jean XXIII » (1963), 8 ; « Le vide créateur » (1965), 3 ; « Liberté intérieure et révélation » (1965), 34 ; « Un monde qui n'existe pas encore » (1965), 3 ; « Vérité et liberté » (1965a), 14 ; « J'enrage quand on dit : 'Dieu permet le mal' » (1976), 5.8.

¹⁵⁷ HPH 109.

¹⁵⁸ RP 43 ; le terme « intention » se trouve explicité par Zundel en une note et concerne « [c]e dynamisme de l'idée vivante qui fait croître l'univers dans le recueillement de l'esprit ». Cf. PSL 118 ; HPH 15, *L'influence du nominalisme...*, 5.

¹⁵⁹ MM 13 et suivantes.

¹⁶⁰ MM 135.

¹⁶¹ HJ 37 ; QHQD 51.93.132 ; ITI 143 ; HEI 100.

d'Augustin¹⁶². À cette dialectique se prête l'analogie¹⁶³, « où la philosophie trouve son plus beau domaine et la théologie sont plus précieux instrument¹⁶⁴. »

Dans cette ligne encore, la dialectique thomiste de la grâce et de la nature, de cette grâce présupposant et respectant toujours la nature de manière à combler surnaturellement une aspiration naturelle, appartient aussi à l'œuvre de Zundel¹⁶⁵. Il reprend, encore, la vision des trois ordres de Pascal¹⁶⁶.

ϕ Par contre, il semble rester peu, dans cette œuvre, de l'approche diaporématique typiquement aristotélicothomiste, qui consiste à collectionner des opinions diverses autour d'une série d'apories à résoudre ainsi comme s'il s'agissait de passer/penser à travers des difficultés logiques. Non pas que Zundel ne réfère jamais à d'autres penseurs ou à divers courants de pensée, mais à peu près jamais dans la stricte forme diaporématique. Seule exception : sa thèse doctorale concernant *L'influence du nominalisme sur la pensée chrétienne*, où il procède successivement à un examen de plusieurs penseurs autour d'un sujet donné mais de manière on ne peut plus souple¹⁶⁷. Pareille

¹⁶² QHQD (« Vivante sera ma vie, toute pleine de Toi ») 46-55 ; MM 52-54 ; HJ 38-40 ; JEA 40 ; EI 8 ; « Liberté intérieure et révélation » (1965), 28-29 ; « L'Église, présence d'amour et de service » (1965), 207.

¹⁶³ QHQD 93.

¹⁶⁴ RP 32.

¹⁶⁵ MM 27.85 ; OV 88 ; HPH 24.81.139-143 ; RP 92.359 ; EI 13.

¹⁶⁶ HPH (« Les trois ordres de Pascal »), 129-150.

¹⁶⁷ Cela, de l'avis même de l'un des examinateurs de la thèse, qui souligne d'ailleurs que Zundel synthétise trop simplement et à outrance même la position des penseurs/courants qu'il y examine (commentaire en latin, reproduit en première page – ajoutée – de la copie de thèse à laquelle j'avais accès) : *L'influence du nominalisme sur la pensée chrétienne*, Rome, Angelicum, 1927.

simplification ou souplesse dans la réinterprétation de la part de Zundel s'étend-elle à toute son œuvre ? Il avoue, par exemple, ne pas retenir grand chose des livres qu'il a lus, sinon quelques questions¹⁶⁸. Il reconnaît reprendre parfois une formule reçue en y donnant un sens original et nouveau, différent de celui que l'auteur pouvait avoir en vue ; c'est clairement le cas pour « Je est un autre » de Rimbaud¹⁶⁹, comme ce l'est aussi pour le « to be or not to be » du Hamlet de Shakespeare¹⁷⁰. Malgré tout, le souci de la discussion, du débat, de la réflexion demeure certain¹⁷¹.

Certes, Zundel propose une méthode expérimentale¹⁷², une dialectique concrète¹⁷³, mais encore une « dialectique morale, dont le théocentrisme est la clé¹⁷⁴ » ; il propose autre chose, à tout le moins, que fournir des preuves logiques sur l'existence de Dieu, suivant les voies classiques, cela n'étant plus recevable¹⁷⁵. Pour lui, pas de déduction verbale mais une cohérence explicitement réfléchie, une pensée¹⁷⁶ ; pas une simple identité logique mais « l'identification vécue avec la Lumière où l'intelligence a son foyer¹⁷⁷ » ; pas

¹⁶⁸ HJ 65.

¹⁶⁹ « Dieu n'est pas propriétaire » (1977), 40 ; « La pauvreté de Dieu » (1963), 40.

¹⁷⁰ HEI 114.

¹⁷¹ HJ 10.58.65.68.117 ; MM 10 ; HEI 30.140 ; « Pourquoi je crois en Dieu » (1966), 6.

¹⁷² HPH 19.25.

¹⁷³ RDI 11.

¹⁷⁴ HPH 91.

¹⁷⁵ JEA 12 ; RDI 7.

¹⁷⁶ HPH 37.95 ; ITI 66 ; RP 201.

¹⁷⁷ ITI 55.

une « vue purement abstraite des rapports entre la nature et la grâce¹⁷⁸ » mais la réalisation d'un « maximum de conformité et de gratuité » *via* la grâce¹⁷⁹. En définitive, une « logique de contrainte et de nécessité, une logique de choses : horizontale » est rejetée au bénéfice « [d']une logique d'harmonie et de liberté, une logique d'esprit : verticale¹⁸⁰ ». C'est bien en ce sens que l'erreur (abus) logique à la base de la perspective platonicienne est critiquée puis dépassée¹⁸¹ ; la dialectique des transcendants demeure d'ailleurs en reste par rapport à la surgissante découverte augustinienne de l'intériorité¹⁸² et doit connaître son suprême achèvement avec la contemplation mystique¹⁸³. Quant à l'analogie, elle a ses limites ; car elle ne livre rien de cet inconnaissable – ineffable analogué – comme tel, qui est au-delà du discours et qui constitue justement l'essentiel de Dieu¹⁸⁴ ou de l'univers pris à une certaine échelle (ou ordre)¹⁸⁵. De plus, le problème de la confusion des ordres ou d'interférence des méthodes est relevé par Zundel, qui y voit la source de malentendus, d'erreurs et

¹⁷⁸ EI 13.

¹⁷⁹ HPH 140.

¹⁸⁰ ITI 57 ; *cf.* tout le chapitre : « La logique verticale » ; HJ 13.

¹⁸¹ ITI 57-66, en particulier : 58-59.63.66 ; HEI 20.23 ; MM 15.

¹⁸² QHQD 51.

¹⁸³ HPH 144.

¹⁸⁴ NDS 63.

¹⁸⁵ RP 126-127.

d'errements dans le discours¹⁸⁶ – cela, en lien explicite, parfois, avec le fameux cercle pascalien¹⁸⁷.

Il se trouve donc, dans l'œuvre de Zundel, de ces dialectiques classiques, reprises apparemment assez fidèlement et selon lesquelles la prééminence d'une mystique des mystères sur une morale du bien et des vertus a lieu de s'établir. Il y a en cause, aussi, l'achèvement même de la dialectique, en ce discours qu'elle constitue par delà ou en deçà de sa forme logique stricte – dans et par « du moral » comme « du mystique », semblerait-il.

Conclusions intérimaires

Cet examen méthodologique sommaire indique, à tout le moins, que l'œuvre de Maurice Zundel ne reprend pas des définitions toutes établies et ne reproduit pas purement ni simplement des manières classiques de définir les choses puis de les articuler ensemble. Il y a comme une résistance à se suffire d'une dialectique ne constituant qu'une démarche logico-thématique. Zundel thématise précisément autre chose, qui semble irréductible à la définition de la morale comme morale du bien et des vertus et de la mystique comme mystique des mystères. De même en est-il de leur rapport, point définissable parce que ne pouvant correspondre à une idée thématique.

2.2.2 Examen épistémologique

¹⁸⁶ RC 173.176 ; RP 93-95 ; HJ 13 ; HEI 13.17 ; EI 14 ; JEA 10-13.

¹⁸⁷ À savoir : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ». Voir : CVH (« Le cercle de Pascal ») 51-62, en particulier : 62 ; LF 76 ; HPH 242 ; QHQD 220 ; DV 155 ; RP 44 ; « Le personnalisme de la foi » (1956), 136-143.

Quels concepts élémentaires l'œuvre de Zundel pourrait-elle reprendre pour mettre apparemment en place une thématique suivant la nature propre d'une morale du bien et des vertus et d'une mystique des mystères, spécifiquement chrétiennes ?

Ontologie \ relation ontologique

Le concept d'être, avec ses degrés ou niveaux hiérarchisés jusqu'à Dieu, fait largement partie de la terminologie de Zundel¹⁸⁸ ; ceux d'essence et de substance sont repris plus sporadiquement¹⁸⁹. La notion de vérité, abondamment traitée dans son oeuvre¹⁹⁰, implique de se placer « au point de vue de la pure Vérité¹⁹¹ » ; d'ailleurs, « penser, c'est peser, mais *sub specie aeternitatis* [sous l'angle et au point de vue de l'éternité]¹⁹² ». Il tient que « la

¹⁸⁸ « Le vide créateur » (1965), 5-6 ; HPH (« Matière et esprit ») 99-128 ; RP 131.288, sans plus relever ici d'autres occurrences, innombrables et constantes dans toute l'œuvre.

¹⁸⁹ ITI 175-186 ; RP 119. 298 ; « L'essence de la liberté » (1944). Il n'est pas inutile de noter que *Le mystère de la connaissance* (1932), resté inédit, a un ton scolastique et une terminologie nettement substantialiste. Par ailleurs, la version finale du *Poème de la sainte liturgie* abandonne beaucoup ce ton et cette terminologie qu'avait encore la première version, partielle, de l'ouvrage.

¹⁹⁰ En relevant seulement les occurrences générales : ALL (« La Crise de la Vérité ») 1-8 et (« Qu'est-ce que la Vérité ») 9-42 ; DV (« La quête de Vérité ») 31-38 et (« Qu'est-ce que la Vérité ») 69-82 ; OV (« Vérité Biologique ») 37-42, ainsi que (« Vérité Scientifique ») 43-56 et (« Vérité Absolue ») 57-60 ; HEI (« Vérité ») 90-98 ; « Vérité et liberté » (1965a) ; « Vérité et liberté » (1965b).

¹⁹¹ HPH 42-43. Cf. QHQD 233.

¹⁹² OV 20 ; la traduction est celle proposée par l'auteur en note de bas de page.

vérité est la droite notion de l'être¹⁹³ » et que, toujours, l'« on connaît selon ce qu'on est¹⁹⁴ ».

Zundel se réclame d'un certain réalisme¹⁹⁵, en raison duquel le monde entier est, pour lui, symbole¹⁹⁶ ; car « le réel passe infiniment le réel », comme « toute réalité est 'par-delà'¹⁹⁷ ». La sacramentalité est l'expression et la réalisation par surcroît de signes sensibles élevés et élevant à une réalité spirituelle¹⁹⁸.

ϕ Selon Zundel, toutefois, l'être (et l'existence) est don, est amour, en fin de compte¹⁹⁹ et une substance représente un carrefour, un centre, un nœud de relations²⁰⁰. Quant à la vérité, c'est, un peu étrangement, « l'intériorité de l'être en l'intériorité du regard ; [...] c'est la lumière que tu deviens, en accueillant la Lumière qui vêt tout chose de beauté²⁰¹. » La pensée est aussi dite consister

¹⁹³ OV 37.

¹⁹⁴ PV 22 ; DV 57 ; « Vérité et liberté » (1965a), 5 ; « Le triomphe de la vie » (1978), 14.

¹⁹⁵ « Réalisme modéré » d'Aristote et de S. Thomas, affirme-t-il dans sa thèse doctorale qui conteste le nominalisme : *L'influence du nominalisme...*, 7. Cf. HPH 19 ; RP 156.359 ; CVH 52-53 ; MM (« Le réalisme mystique ») 127-139 ; « Le réalisme sacramental de la liturgie » (1960) ; « Le réalisme évangélique de la liturgie » (1960).

¹⁹⁶ PSL 226 ; HPH 50 ; DV 26 ; RP 227.

¹⁹⁷ OV 26.

¹⁹⁸ RP 152-153 ; QHQD 128 ; PSL 29.369 et, globalement, (« Au berceau du symbolisme ») 360-370 ; CVH 142-143 ; « Le réalisme sacramental de la liturgie » (1960).

¹⁹⁹ HPH 86, RP 51 ; QHQD 86 ; ITI 28 ; MM 108.115.

²⁰⁰ ITI 182-183.

²⁰¹ ALL 37. Cf. ALL 36-39.99 ; RC 32 ; OV 15, LF 15.18 ; ITI 53 ; PV 23-24.

en une pesée de lumière²⁰². Nominalisme et réalisme sont récusés par ailleurs, parce qu'ils entretiennent justement, chacun à leur façon, un dédoublement dans la connaissance – matérialisée, chosifiée – du monde ; il s'agirait bien plutôt de spiritualité du connaître²⁰³ ou de sens de la contemplation ayant en vue une « *intelligibilité* de l'univers, dans lequel, même si rien ne se répétait identique, le principe d'identité garderait toute sa valeur, en tant qu'expression de l'*exigence intelligible* où l'éternelle cohérence et l'immuable transparence de la Pensée Créatrice ne laisserait pas de nous intimer Son indéfectible Présence²⁰⁴ ». Du reste, le symbolisme de l'être n'a rien d'allégorique²⁰⁵ et maintient précisément hors de toute logique abstraite et sans vie aucune²⁰⁶ ; ce symbolisme concerne ce que Zundel appelle l'« être relatif [fait de] relations métaphysiques qui l'ouvrent à d'innombrables correspondances » et qui diffère de l'« être absolu [c'est-à-dire] l'être considéré, abstraction faite de tout rapport, à l'intérieur de ses propres limites et, pour ainsi dire, horizontalement : au niveau déterminé qu'il occupe dans la hiérarchie des essences²⁰⁷ ». Connaître selon ce qu'on est renvoie plutôt à l'engagement existentiel ou à quelque changement de niveau d'être²⁰⁸.

²⁰² ITI 57 ; ALL 27.42 ; DV 58.

²⁰³ OV 20-21.

²⁰⁴ ALL : note corrective (« additions ») de la page 76, ajoutée en fin de volume ; dans cette citation. Cf. ALL 74-83, mais en particulier 74-76 ; HPH 131-132 ; RP 93 ; *L'influence du nominalisme sur la pensée chrétienne* (1927) ; « L'expansion démographique et le contrôle des naissances » (1965), 1.

²⁰⁵ PSL 187.

²⁰⁶ HEI 41.

²⁰⁷ HPH 112. Cf. ITI 74.93.

²⁰⁸ Voir les mêmes références fournies pour cette formule, en note 190.

Même très sommairement abordée, l'épistémologie zundélienne s'écarte donc assez vite de ce qui relève d'une conception statique de l'être et de la connaissance qui en découle. C'est pourquoi, en définitive, cette œuvre ne suffit pas à rendre compte d'une morale tenant à des vertus (et donc aussi des biens) établies ou à établir dans (pareille vision de) l'être et d'une mystique tenant à des mystères posés ou cachés dans (pareille vision de) l'être ; leur dit rapport fixe et linéaire ne tient guère, lui non plus, dans cette considération nettement plus dynamique et relative de l'« ontologique ».

Conclusions intérimaires

J'ai procédé, dans l'œuvre zundélienne, à un double examen : celui des contenus (thématiques), eu égard à une mystique des mystères et à une morale du bien et des vertus (1), et celui de l'organisation des contenus (thématiques) ayant trait au rapport entre une mystique des mystères chrétiens et une morale du bien et des vertus chrétiennes (2.1). Si le premier examen restait non convaincant, le second avait plus clairement révélé que le rapport entre l'une et l'autre ne s'avérait pas rigoureusement consister en une prééminence principielle de la mystique sur la morale, marquant une spécificité pour cette dernière. Une bonne partie de mon hypothèse de travail s'en trouvait invalidée.

Pour vérifier de quoi retourne cette situation imprévue et quelque peu contradictoire, mais surtout pour commencer à réfléchir sur mon geste interprétatif, j'ai entrepris de considérer autrement l'organisation des contenus (thématiques) dans cette œuvre, à savoir d'un point de vue plus théorique puis pratique (2.2). Il ressort que l'œuvre de Maurice Zundel ne consiste pas davantage en une thématization, en une stricte forme de thématique et cela, tant au plan méthodologique qu'épistémologique. Pas de thématique telle que puisse y être présenté un rapport fixe et linéaire entre une morale spécifiée et

une mystique principielle, conformément à l'être même des choses et donc à un ordre cosmologique éternel. Pas de thématique de ce genre, conformément à un ordre onto-métaphysique que des domaines de savoir fixes et spécifiques (quant à un certain « objet formel ») peuvent chaque fois définir, précisément.

Si cet examen méthodologique et épistémologique rend possible une vue un peu plus critique sur mon geste interprétatif, il ne me permet pas encore de rendre compte de l'échec même de ma lecture de l'œuvre zundélienne. Il m'importe donc de faire un bilan plus profond de ma tentative d'interprétation de cette œuvre, de manière à réfléchir sur mes possibilités même d'interpréter cette œuvre en fonction du questionnement qui est actuellement le mien.

3. Bilan herméneutique et critique

À ce point de mes analyses de l'œuvre de Maurice Zundel, je pourrais décrire ma situation, au plan herméneutique, comme suit : ou bien cette œuvre n'a pas grand valeur ni intérêt parce qu'elle ne correspond pas et ne répond pas à mon questionnement ; ou bien je demeure incapable de saisir ce dont Zundel entend traiter et discuter. J'ai commencé à déplacer le problème en direction de ce qui nous unit et nous sépare tout à la fois, à savoir mon hypothèse de travail ainsi que le type de questionnement qu'elle représente quant à un propos d'ordre moral et mystique thématiquement déployé. Il me reste à examiner le tout plus systématiquement pour préciser la nature et la portée du geste interprétatif, qui aboutit ici à un échec de lecture en raison d'une difficulté et/ou d'une méprise manifeste(s) eu égard à l'œuvre de Zundel à interpréter.

Aussi vais-je livrer la (démarche) thématique en cause à un examen épistémologique et méthodologique plus exhaustif, en prolongement de celui déjà commencé à propos de l'œuvre zundélienne (*cf.* 2.2) et de manière à

élucider les conditions mêmes de mon infructueux questionnement (3.1). Ce sera ma façon de considérer plus amplement et comme telle l'interprétation substantialiste, une et univoque qu'implique toute mon hypothèse de travail²⁰⁹. J'étendrai ensuite cette (auto-)critique à portée herméneutique à quelques discours théologiques s'apparentant au mien, afin d'illustrer plus largement une certaine conception de la théologie (3.2).

3.1 Autocritique *via* la critique du paradigme de l'être

Un certain ensemble de concepts, d'ordre épistémologique et méthodologique, doit bien rendre possible ce qui est en cause ici, à savoir une (démarche) thématique strictement liée à un cadre ontologique. Préciser davantage et plus systématiquement les conditions actuelles de mon interprétation me permettra, d'une part, d'explicitier le sens de mon questionnement à l'endroit de l'œuvre de Zundel et, d'autre part, de cerner les raisons pour lesquelles ce questionnement rate somme toute sa cible. Je développe mon propos autour des questions d'un certain fondement, du savoir, de l'organisation du savoir et de l'interprétation en général.

Assises cosmologiques, anthropologiques et théologiques

²⁰⁹ La prochaine description dégage des éléments d'un paradigme en s'appuyant d'abord sur les courants de pensée ou les auteurs qui ont servi de point de départ à ce chapitre, lors de la formulation de mon hypothèse de travail (*cf.* 27-31). Cela n'exclut pas, toutefois, que c'est aussi depuis l'horizon global de cette thèse que je parachève cet examen, avec ce que cela implique d'une connaissance de la critique qu'on a pu adresser au paradigme à décrire ici. Cet apport sera précisé avec le parcours des prochains chapitres. Je fais de cette situation l'indice qu'il ne faut pas durcir le parcours chronologique de mon exposition de paradigmes variés dans cette thèse.

À bien y réfléchir, la perspective de mon questionnement est dominée par l'être posé comme fond ou assise de tout ce qui existe. L'être supplante le non-être (néant), donne au devenir sa visée et sa fin, se réalise dans chacun des êtres en particulier. L'être a la priorité et la primauté en tout.

Cette vue sur l'être va de pair avec une vision hiérarchique des êtres. Tous les êtres prennent place dans un ordre cosmologique des plus fixes et ordonnés. Leur degré de perfection les situe chacun à une place bien définie dans la chaîne des êtres, qui va de l'être le plus simple et dénué jusqu'à l'Être par excellence qu'est Dieu.

Dans ce cosmos, l'être humain occupe une place unique. Il est cet animal doué de raison (*animale rationale*), capable de se connaître, avec son monde, en l'intelligibilité qui est la leur. Il le peut parce qu'il est justement doté d'une âme plus que simplement végétative et sensitive, mais capable d'intellection et éternelle. L'être humain est, aussi, un être politique et, en cela, libre. En tant que tel, l'être humain est fait pour le bonheur et le bonheur parfait que représente Dieu, qu'il ne peut trouver qu'en Dieu.

Premier de tous les êtres, Dieu est la plénitude de l'être et l'Être suprême, qui réunit en lui l'Intelligence, la Beauté et le Bien. Il peut être créateur et providence, principe et fin du monde, tout en existant bien au-delà.

Établissement du savoir

À mieux y regarder, depuis cette perspective, connaître quelque chose, c'est saisir les choses en ce qu'elles sont, au fond de leur être (*res*), comme substance. Il s'agit de définir chaque chose, d'en retrouver l'idée. L'idée est la

forme du sensible, la structure intelligible de chaque réalité sensible ou spirituelle (non matérielle).

La raison fournit ni plus ni moins que ces catégories de l'être et des accidents, grâce auxquelles le réel peut être atteint tel qu'il est. Le jugement de la raison vise et correspond uniquement à un accord d'ordre prédicatif sur les choses. Un concept de vérité-adéquation (*adequatio rei et intellectum*) opère comme critère de tout énoncé, qui ne fait donc que lier correctement un prédicat à un sujet de prédication.

Le développement du savoir ne consiste qu'en un déploiement de celui-ci. Puisque la raison a pour tâche de définir l'être même des choses dans l'ordre éternel qui est le leur, la connaissance humaine offre une simple vision composée de l'être dans son ensemble comme dans toute son extension (réalités, entités individuelles). Que ce soit en remontant aux principes premiers des êtres ou en développant les différences spécifiques de chacun depuis leur genre propre, c'est l'application d'une logique formelle et déductive qui procure le progrès du savoir. Ainsi les concepts de la raison fonctionnent-ils, en quelque sorte, de manière englobante ou bien de manière subsidiaire, selon leur place dans l'ordre de la raison. Les concepts sont à décomposer, à proprement parler. Ils ne sont que l'occasion d'une forme d'explicitation des contenus, spécifiques ou particuliers, dans un seul et même concept, qui sera d'autant plus fondamental qu'il est général et premier. On tiendra, pour un savoir, qu'un prédicat B appartient à un sujet A parce qu'il est déjà inclus dans A et qu'il s'agit de faire voir ce concept B caché dans le concept A ; tout cela n'est limité que par un principe d'identité ($A = A$), en raison de quoi on n'apprend rien de nouveau, ou par un principe de contradiction ($A \neq B$), en raison de quoi un non-sens (logique) ne peut constituer de savoir. Bref, il en va seulement et strictement de ce que Kant appelle un jugement analytique.

Tout dans le monde et dans quelque monde que ce soit est là – abstraction faite, pour l’instant, du domaine de l’agir moral. Tout est donné et établi. La connaissance sur les choses, la vérité des choses reste seulement cachée, tant et aussi longtemps que l’intelligence n’a pas commencé à « lire dedans » le réel (suivant une certaine étymologie du terme *intelligere*). Il y a un sens aux choses, un sens unique (un) et caché, en attente d’être connu par nous. La vérité est à retrouver, à récupérer à travers le sensible mais surtout au-delà du sensible. Les choses sensibles, les signes comme les mots peuvent ainsi référer à une réalité autre, qui se trouve toujours derrière ceux-ci ; les choses sensibles, en particulier, pourront renvoyer à d’autres réalités plus élevées, toujours plus hautes ou spirituelles, dans un ordre immatériel et éternel.

Il est de l’inconnu, au plan du savoir, parce que l’omniscience divine n’est pas donnée à l’être humain. Pour ce dernier, il reste toujours des connaissances à acquérir, à déployer. L’erreur procède ainsi de l’ignorance ou d’un défaut de raisonnement ; elle recèle une équivoque ou une difficulté logico-déductive qui produit une certaine confusion sur le sens prédicatif de l’être : 1) l’être en tant qu’être et genre suprême selon les catégories ; 2) l’être comme puissance et acte ; 3) l’être comme vrai ; 4) l’être par accident. L’erreur, par quoi l’être visé est raté dans le jugement prédicatif, doit être éliminée parce qu’elle s’oppose directement et rigoureusement à la vérité. Tout « problème » se situe au plan de la connaissance et jamais dans les choses, en ce qui concerne leur être même.

En conséquence, ce qui peut équivaloir à une théorie de la connaissance répond à des besoins logiques et à des vues de convenance qui permettent de passer de l’existence à l’essence des choses. La nature n’est autre que ce monde empirique fait d’objets ou de réalités fixés en leur être, dans la hiérarchie des êtres. Une telle nature a son assise ou son support (« fondement ») dans l’être, grâce à l’Être suprême qui existe au même titre. Analogiquement, les mots

réfèrent aux réalités et ne représentent qu'un véhicule de la pensée ; affirmer la vérité, en quelque sorte éternelle, sur ce qui existe est possible en raison de l'être (Être) même, comme norme et arrière-fond de tout. L'ensemble du réel peut ainsi être défini suivant l'essence de chaque être (chose), l'ordre du réel représentant un cadre de référence (normatif) des plus fermes (objectifs) pour la pensée. Cela, parce que la vérité d'une prédication (juste) est garantie par Dieu (*deus ex machina*).

S'il n'en va pas formellement d'une « théorie de la connaissance » puisqu'elle n'est pas liée strictement au sujet connaissant, c'est l'expérience du monde, par un sujet empirique, qui en est la seule condition. Les concepts dérivent de l'expérience seulement et ce qui est vrai l'est donc en vertu du concept ainsi rattaché (« matériellement ») à l'expérience. Mais l'expérience s'entend précisément comme expérimentation, comme ce par quoi un sujet empirique fait constamment l'essai du monde sensible ou tend continuellement vers ce monde pour en faire ou en subir l'épreuve à tâtons²¹⁰. Aussi l'expérience est-elle source d'erreur ; il s'agit d'atteindre la vérité, qui se situe au-delà. C'est dire, encore, que l'esprit est une *tabula rasa* sur laquelle viennent s'imprimer, *a posteriori*, des concepts (formes) ; ces concepts sont en fait ceux issus de l'expérience (empirique) des choses elles-mêmes et ils deviennent, du fait de leur impression dans l'esprit, ceux-là mêmes de la raison.

Organisation du savoir

²¹⁰ Selon l'étymologie du terme latin *experimentum* (expérience). Cf. A. DAUZAT, J. DUBOIS et H. MITTERAND, « Expérience », *Dictionnaire étymologique et historique du français*, Larousse, Paris, 1993.

Une organisation systématique du savoir est dans l'ordre normal des choses. Si chaque espèce d'êtres occupe une place précise dans l'ordre du monde sensible et suprasensible, d'une part, et si, d'autre part, chaque science trouve son propre objet en l'une ou l'autre de ces espèces d'êtres, alors toutes les sciences se répartiront l'ensemble du réel, sans rien laisser en reste. Chacune des sciences (se) définit (selon) son objet formel ; chacune subdivise et traite une partie du réel, de manière spécifique autant qu'appropriée.

Une hiérarchie des savoirs peut s'édifier en conformité avec la hiérarchie des êtres. Compte tenu du degré de perfection de l'espèce d'être à laquelle elles se rapportent, certaines sciences représentent un savoir plus parfait. Les sciences traitant spécifiquement des principes premiers, comme la métaphysique, ont préséance sur celles qui abordent des espèces moindres d'êtres, comme la physique. Des domaines strictement clos et définis du savoir s'agencent les uns par rapport aux autres, suivant des rapports subsidiaires ou de primauté qui correspondent évidemment à leur place dans cette hiérarchie établie.

Les sciences, comme domaines spécifiques de savoir, n'ont une fonction descriptive qu'au sens où elles définissent des réalités suivant leur être dans un ordre cosmologique éternel. Le domaine moral, savoir bel et bien spécifique, pourra relever de domaines de savoir sur l'être²¹¹.

²¹¹Certaines critiques en ce sens ont pu être adressées à la morale aristotélicienne, principalement en vue ici. Par exemple, Aristote en serait resté à un intellectualisme dans sa vision de la morale, qui semble finalement l'emporter sur un utilitarisme non moins reléguant (cf. G. RODIER, « La morale aristotélicienne », *Études de philosophie grecque*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957, 215). Ou encore : toute la morale d'Aristote demeure liée à un certain *éthos* politique, le sien, qu'il prend ni plus ni moins pour acquis en développant sa conception de la morale (Cf. O. HÖFFE (dir.), « Histoire de l'éthique », *Dictionnaire de Morale...*, 133).

Par-dessus tout, la théologie sera maîtresse, sûre et suprême ; elle peut se définir comme la science même de Dieu, au sens où elle porte sur Dieu (son objet formel) et vient de Dieu (sa cause première). Quant à la philosophie, elle sera bonne servante. La théologie peut ainsi se présenter dans une unité et une uniformité sans pareil. Comme la philosophie, la théologie est un savoir, mais un savoir spécifique et toutefois supérieur qu'elle est seule à détenir. Voilà qui la rend intouchable parmi les sciences, l'apologie constituant son seul renfort et sa seule arme devant qui pourrait (oser) la mettre en question eu égard à ses principes et sa logique. Un conceptualisme et une systématisme achevée demeurent ses conditions principales de réflexion (pensée). Mais elles sont aussi sa rançon, comme en fait preuve son explication (définition, « interprétation » par défaut) du sens du cosmos et de l'humain en regard d'un ordre principiel de création jamais enrayé mais néanmoins brisé par le défaut du péché. La responsabilité morale, en théologie, concernera une défaillance coupable, de l'ordre du cognitif ou de l'ordre de la concupiscence. Ce ne sont pas là des prétentions pour la théologie, seule dépositaire de la foi car son existence a peut-être des apparences humaines, son essence, elle, est divine.

Du sens comme « interprétation » substantialiste, une et univoque du réel

Le sens des choses n'est autre que celui de l'ordre éternel des choses, fixé par Dieu seul et que l'être humain a à déployer comme on déroule un rouleau. À quoi il conviendrait d'ajouter tout de suite : déployer ainsi le sens mais à tâtons (*ad experimentum*). Que le monde puisse avoir un sens « pour nous » ne peut signifier, dès lors, que le sens du monde – qui s'oppose au non-sens et au néant – peut en être un en faveur de l'être humain mais pas davantage. Car un sens prédéfini des choses ne tient pas du tout (à proprement parler) de l'être humain. S'il tient à lui, c'est uniquement en tant que tâche conséquente de définition par la raison. Cela n'a rien à voir avec quelque construction ou

reconstruction que ce soit puisque l'œuvre de connaissance consiste seulement à mettre en lumière, par et pour l'intelligence certes, ce qui est caché dans le sensible. Parce que le paradigme de l'être ne supporte et ne permet de considérer qu'un sens substantiel, un et univoque du réel, il n'ouvre pas vraiment (sur) une interprétation du monde. La seule « interprétation » à donner du monde, c'est celle de rejeter un non-sens à son sujet ; car le non-sens du monde comme le non-sens en soi (néant, non-être) restent impensables et paraissent impossibles, en fin de compte. Point de défaut possible d'interprétation dans ce qui doit représenter une « interprétation » par défaut.

Quand je tentais de vérifier, dans l'œuvre de Maurice Zundel, l'hypothèse selon laquelle un rapport fixe et linéaire entre morale et mystique, avec une prééminence principielle de celle-ci sur celle-là ainsi spécifiée, je n'accordais aucune autre consistance à mon geste interprétatif que celle de définir l'essence des choses à partir de leur existence. Or, je peux maintenant reconsidérer à quel point cela défie toute interprétation que de définir les mêmes choses de la même façon et en même temps, sous un même point de vue que je dois d'ailleurs qualifier d'absolu (point de vue de Dieu). Il devient impossible, il devient impensable de rendre compte de ma situation de lecture, par quoi s'atteste pourtant de nets écarts interprétatifs : à moins de les aplanir littéralement et de ne jamais y voir quelque déplacement de problématique et donc de lieu d'où poser cette problématique du rapport entre l'ordre moral et l'ordre mystique.

Quelques considérations supplémentaires, sur un plan strictement expressif, peuvent contribuer à saisir différemment la perspective actuelle d'interprétation. J'ai traité l'œuvre de Zundel comme un tout, uniforme et unifié, dont la matière pouvait être exploitée par la simple collection des thèmes à organiser logiquement – en presumant qu'il en allait de la composition même

de cette œuvre livrée à une « interprétation » substantielle, une et univoque du réel. En ce qui concerne l'expression des résultats de mon analyse et de son déroulement même, un style tout à fait neutre suffisait et l'usage exclusif d'un « il » convenait tout à fait (un « il » non pas associé à Zundel mais un « il » impersonnel). Cela ne s'arrime guère, en fin de compte, avec l'usage d'un « je » que je maintenais à dessein dans les introductions et les conclusions, quand il s'agissait de situer ma démonstration et de statuer la valeur des résultats de mon analyse comme de ma démarche interprétative.

Conclusions intérimaires

Je cherche à rendre compte, en une réflexion plus formellement critique et herméneutique, du lieu qui est le mien et qui détermine ma situation de lecture (3.1), après une analyse des contenus (1) et de leur organisation (2) tant au niveau de ces contenus eux-mêmes (2.1) que d'un point de vue plus théorique et pratique (2.2.). J'expose finalement ce paradigme de l'être en m'en donnant une compréhension plus complète, comme (vision) métaphysique de l'être au fond de tout ce qui existe et comme organisation définie et hiérarchisée du savoir. Cela peut expliquer mon questionnement en termes de morale des vertus chrétiennes et de mystique des mystères chrétiens, suivant un rapport fixe et linéaire où une prééminence principielle est accordée à la mystique. Un questionnement (par fonctionnement) thématique permet, prétendument, de définir la nature des choses en elles-mêmes, d'une manière fixe et définitive, en leur ordre éternel ; dans un système du monde comme de la pensée accordée à ce monde, dans un système prédéterminé une fois pour toutes dans sa totalité organisée et connu/connaissable comme tel, une morale spécifiquement chrétienne représente le fin mot sur le rapport « au fond voulu et établi » entre une morale du bien et des vertus et une mystique des mystères.

Sans nul doute est-ce mon questionnement, en sa portée herméneutique, qui me conduit à considérer ce paradigme de l'être comme non critique. Je ne parviens pas, de ce lieu ou de cette façon, à rendre compte de quelque écart interprétatif. Je n'arrive jamais à rejoindre une présumée « interprétation » substantialiste, une et univoque de l'œuvre zundélienne comme du monde ; ma situation de lecture ne permettrait de la poser que comme une contradiction formelle et insoutenable. Toute herméneutique demeure impossible et impensable dans une perspective pré-critique, sinon tout simplement « pseudo-critique », qui tient au paradigme de l'être. Si mon propos ne peut qu'être à caractère herméneutique, comme mon hypothèse de travail le souligne, je dois le mener de manière critique apparemment. C'est donc cette conjonction, entre critique et herméneutique, qui manque de part en part avec cette tentative d'interprétation de l'œuvre zundélienne sous l'égide de l'ontologie.

3.2 Autocritique *via* la critique de discours théologiques apparentés

Je ne représente certainement qu'un cas parmi d'autres dans la reprise du paradigme de l'être, qui produit ce type d'interprétation thématique, d'ordre systématique. Pour illustrer autrement ce type de théologie, j'examine deux cas particulièrement liés à mon propos actuel. Le premier concerne une autre étude sur l'œuvre de Maurice Zundel (3.2.1) ; le second, un essai flagrant de reprise du thomisme (3.2.2).

3.2.1 L'unité de la pensée théologique de Zundel, selon M. Donzé

La thèse doctorale de Marc Donzé²¹² a montré l'unité théologique et la cohérence de la pensée zundélienne par une sorte de synthèse systématique des mystères de la foi et de questions relatives à l'homme d'aujourd'hui²¹³. L'étude permet de constater que Zundel traite effectivement des points fondamentaux du mystère chrétien : l'Incarnation, la Rédemption, la Trinité, l'Église, sans oublier les dogmes marials et tout ce qui a trait à la morale humaine. L'auteur veut démontrer que le traitement de ces divers sujets n'est pas aussi décousu, disparate, libre et désordonné que le laisse paraître un premier contact avec l'œuvre. Au contraire, ces sujets s'organisent de manière sensée et cohérente, se développant toujours autour du mystère de la pauvreté divine dont la marque en l'homme est celle de la libération²¹⁴.

Le travail de Donzé permet à l'œuvre de Maurice Zundel de trouver davantage une place dans le monde théologique, pour désorganisée qu'elle paraisse encore à l'époque et compte tenu des présomptions défavorables, réductrices et superficielles qui règnent alors à son sujet²¹⁵.

²¹² M. DONZÉ, *La pensée théologique...*

²¹³ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 23.

²¹⁴ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 23. P. Maheux, dans son mémoire de maîtrise (*Sous le sceau de la relation...*), reprend une perspective et une démarche systématiques, comme celles de Donzé. Maheux le fait, lui aussi, à partir du mystère de la Trinité, mais de manière un peu différente : par le thème, fort populaire aujourd'hui, de la relation. J'adresserais donc à peu près les mêmes commentaires critiques à l'endroit de cette étude.

²¹⁵ En fait foi cette remarque de V. Gilbert, dans l'une des toutes premières études sur Zundel : « on a reproché à Zundel son hétérodoxie, son immanentisme et, de même que dans le monde on élimine les gêneurs en les disant 'poètes', dans l'Église on l'a rangé négligemment parmi les auteurs 'spirituels'. » (V. GILBERT, *La liberté d'un chrétien...*, 9)

L'étude ne dépasse toutefois pas le niveau d'un « exposé thématique²¹⁶ », bien que la première des caractéristiques attribuée à cette pensée par Donzé soit d'être « foncièrement mystique²¹⁷ ». En effet, l'œuvre zundélienne est découpée en thèmes, à réorganiser de manière différente afin d'en offrir une vue panoramique plus homogène et logique. La réorganisation des thèmes à partir de l'un d'entre eux ne démontre guère plus que la récurrence et l'importance du thème de la pauvreté (divine et humaine) dans l'œuvre, en même temps que sa nouveauté en théologie. En ce sens, Donzé dit vouloir « faire saillir l'originalité de la pensée de Zundel. C'est pourquoi, nous avons marqué, de façon particulière, mais sans forcer la note [ce qui a trait à 'pauvreté et libération']. C'est à travers ces points saillants que Zundel est à même d'apporter un ferment à la pensée théologique d'aujourd'hui...²¹⁸ » Mais encore, si tout ce réagencement thématique démontre la possibilité d'un suivi (*cursus*) différent de la pensée zundélienne, sa raison d'être trahit son utilité, par une nécessaire conformation à une certaine conception de la théologie, plutôt classique. « C'est le *premier but* de cet essai [affirme Donzé] : faire entrer la pensée théologique de Zundel dans l'Université, pour qu'elle y soit considérée et que l'on puisse en dégager la valeur d'explication et de séduction [eu égard aux contenus thématiques de la foi, si l'on considère l'ensemble de la thèse]²¹⁹. » Ainsi, qu'une métaphysique de l'être soit dite et reconnue comme impossible à Zundel parce qu'elle est visiblement autre, apparemment²²⁰, n'empêche

²¹⁶ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 23.

²¹⁷ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 19.315.317.

²¹⁸ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 23.

²¹⁹ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 19. Les italiques sont de l'auteur.

aucunement l'auteur de cette thèse de traiter d'une manière singulièrement thématique une œuvre pourtant unanimement approuvée comme étant non systématique et non régulièrement théologique.

Donzé aborde la morale et la mystique zundéliennes à la fin de son étude (troisième partie), après avoir parcouru les thèmes de l'homme (première partie) et de Dieu (deuxième partie). Comme moi, dans ma tentative d'interprétation, il les traite d'abord séparément, en eux-mêmes et pour eux-mêmes, espérant « montrer la spécificité d'une morale qui repose sur la libération en Jésus-Christ et sur la Pauvreté divine²²¹ »... en le faisant, bien entendu, comme lui et avec lui, selon une évidence apparemment acquise²²². Dans le premier chapitre de la dernière partie de sa thèse, Donzé établit que « ce n'est plus la morale qui permet d'accéder à Dieu, c'est la vie mystique qui fonde toute existence morale²²³. » Ce qu'il qualifie ainsi de renversement en est-il formellement un²²⁴, ou s'agit-il seulement d'une mise en évidence de ce qui est, en principe, mais qui peut apparaître ou a longtemps pu paraître autre, empiriquement ? C'est ce qu'implique un traitement thématique, confirmé par

²²⁰ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 20.

²²¹ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 236.

²²² M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 236.

²²³ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 247.

²²⁴ En fait, ce renversement est produit, là, par un examen d'ordre plutôt génétique du fait moral, par quoi se trouve dégager le problème proprement entendu et formellement posé de la moralité. En cela, comme avec d'autres thèmes probablement, une approche méthodologique et une perspective de fondement particulière, autre que thématico-ontologique, sont requises. Et peut-être M. Donzé suit-il de plus près Zundel, ce faisant. C'est ce dont je m'enquiers aux chapitres suivants. Je ne fais que mettre en relief, ici, à l'égard de la thèse de M. Donzé, ce qui m'apparaît être mon propre problème de confusion des méthodes et épistémologies dans l'interprétation même de l'œuvre de Zundel.

le parcours global de la thèse. En outre, l'auteur dit précisément examiner, dans les chapitres suivants de cette troisième partie, les conséquences de cette morale assimilée à un réalisme mystique²²⁵. Seule une perspective systématique (absolue) permet de présenter ce qui est, au fond, puis ce qu'il en peut suivre, au plan de l'agir.

3.2.2 La théologie thomiste des vertus, selon O. H. Pesch

J'illustrerai autrement une perspective semblable de théologie à partir, cette fois, d'une étude qui reprend, à sa façon évidemment, les vues traditionnelles en matière de vertus et de morale chrétienne. Je souhaite simplement étendre mon exemplification à un cas qui ne concerne pas l'œuvre de Zundel.

Dans une étude sur Thomas d'Aquin, Otto Hermann Pesch²²⁶ explique l'organisation de la *Somme Théologique* ainsi que son contexte, historique et intellectuel, de production. Il veut montrer la possibilité de prendre une certaine distance par rapport à tout cet enracinement. Il cherche aussi à dégager (entre autres) la nature et la portée d'une théologie des vertus, qui a pu prendre un véritable essor grâce au docteur angélique.

L'auteur relève comment Thomas d'Aquin, tout en reprenant sensiblement le schéma platonicien de l'émanation et du retour (de l'Un), développe son œuvre selon l'idéal aristotélien de science. De là, sa « théo-logie », science de Dieu, science subordonnée et science déterminée par un savoir (quel que soit son

²²⁵ M. DONZÉ, *La pensée théologique...*, 250.

²²⁶ O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, trad. fr. par Joseph Hoffman, Paris, Cerf, 1994.

origine) plutôt que par une méthode²²⁷. Si la raison peut connaître Dieu comme principe du monde, la foi seule permet de le découvrir et connaître (révélation) comme fin (salut). Pesch montre que saint Thomas se livre à une réflexion philosophique sur la réalité du monde, à laquelle se réfère la foi voulant produire sa propre réflexion quant à la cohérence de cette réalité. Sa stratégie explicative procède par concept analogue, un concept aristotélien étant repris pour proposer un modèle de représentation qui permette de mieux comprendre le sens d'un énoncé ou d'un concept de la foi. Sa démarche explicative, également, est toute analogique et met en oeuvre un modèle de représentation pour toute la doctrine de la foi. Bref, dira Pesch, « la perspective unifiante de la création permet un authentique *ordo disciplinae*, un ordre de présentation et de compréhension fondé, et elle permet de prendre en compte les exigences d'une science théologique sans mettre en cause l'objet de la théologie²²⁸. » Aussi une théorie de la connaissance, où *objectum* et *finis* coïncident, est-elle sous-jacente à cet effort du théologien (croyant)²²⁹. Car Dieu lui-même révèle et donne les réalités de la foi. Il en découle une vue aussi intellectualiste qu'objectiviste de la foi, qui est précisément cette connaissance imparfaite en raison non pas du tout de déterminations (limites) subjectives et inévitables mais simplement parce que la pleine vision fait encore défaut. Dans ces perspectives, il apparaît « comme allant de soi [et] possible de donner aux vérités de la foi, aux énoncés de l'Écriture et aux données de la confession de la foi de l'Église, la forme d'un édifice de thèses doctrinales et de vérités ayant apparemment une valeur

²²⁷ O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 199-200. Science de Dieu, qui a Dieu pour objet, mais aussi dont Dieu est le sujet principal (cause première).

²²⁸ O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 508.

²²⁹ O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 150.

intemporelle, que ces vérités sont liées entre elles par toutes sortes de procédures logiques et qu'elles font ainsi système²³⁰. »

Comme Pesch le rappelle, la démarche scientifique de Thomas d'Aquin garde un caractère diaporématique ; elle va consister à réfuter un potentiel adversaire, aristotélien principalement. À celui qui présente une opinion (*doxa*) contraire aux éléments de la foi, il suffit de montrer simplement qu'Aristote est soit mal cité, soit mal compris, soit illégitimement utilisé pour les fins de la foi (qui trace, la première, les limites)²³¹. La sainte doctrine de Dieu apparaîtra ainsi en sa position toute première dans l'*organon* du savoir, dépassant l'usage simplement logique de la raison. Pesch en donne un exemple typique avec la question de la prédestination, fleuron parmi d'autres de la théologie thomiste :

Plus nous cherchons directement à formuler des énoncés concernant Dieu lui-même, plus les réponses aboutissent à un paradoxe qu'il n'est plus possible de résoudre, voire qu'il n'est plus guère possible d'exprimer dans une formule. [...] Toutes ces réponses ont la même structure: il nous faut maintenir ensemble deux pôles de la réponse qui, du point de vue *logique*, s'excluent dès lors qu'on admet que les mots disent ce qu'ils disent. La théologie [...] se doit de ne pas laisser le dernier mot à la logique raisonnante: voilà la raison pour laquelle il faut affirmer simultanément ce qui est incompatible, mais qui ne l'est *que* d'un point de vue logique²³².

²³⁰ O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 20.

²³¹ O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 170.

²³² O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 204-205. Les italiques sont de l'auteur. Dans sa thèse doctorale, Zundel soutenait que le « Thomisme est resté longtemps une doctrine d'École [...] et [...] doit devenir maintenant le bien commun de la Pensée chrétienne, de la Pensée humaine » (M. Zundel, *L'influence du nominalisme sur la pensée chrétienne*, thèse de doctorat en philosophie, Rome, Angelicum, 1927, 80-81 ; cf. note en page 4 de la thèse). Zundel a alors en vue le problème auquel s'attaque sa thèse, soit comment sortir de l'opposition entre l'Infini et le fini, entre la Cause première et la Cause seconde, entre la

Ce statut particulier que la théologie se donne, l'histoire ne manquera pas de la marquer d'absolu, note Pesch, ailleurs, dans son étude ; en effet, dans les siècles qui suivront, la philosophie de l'Aquinate opérera comme le rempart de la saine raison contre toutes les erreurs possibles et réelles de la pensée contemporaine, tandis que sa théologie sera identifiée à la doctrine de l'Église, qui en détient la clé pour une juste interprétation²³³.

En matière de théologie des vertus, Pesch montre que Thomas situe bien les vertus théologiques (foi, espérance, charité) en convergence avec les vertus cardinales naturelles, mais en en reprenant la fonction à un niveau supérieur. En qualifiant les vertus théologiques d'infuses, Thomas les compare aux vertus qui sont le fruit de l'exercice et qui, à titre d'*habitus*, rendent l'agir qui leur correspond facile, naturel, et même agréable. Plus que dispositions acquises, les vertus théologiques ont un caractère inné ; elles ne demandent pas d'exercice, ne disparaissent jamais et personne ne peut y contrevenir ou en faire un mauvais usage. Il conviendrait alors de poser ce trait spécifique des prédispositions innées comme critère de la véritable vertu, au sens plein du terme. Cette vue entière repose, en effet, chez Thomas, sur un strict argument de convenance, qui inclut une nécessité ou du moins une certaine cohérence découverte après coup dans les réalités appréhendées²³⁴.

Liberté divine et la liberté humaine, entre la grâce et la nature ; en d'autres termes, (comment) assurer et assumer l'analogie de l'être, en vue d'une connaissance de Dieu.

²³³ O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 33.

²³⁴ O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 309.406-407. O. H. Pesch signale que cette cohérence dans les réalités doit aussi exister dans les textes ou discours traitant de ces réalités, ce qui est conforme à l'esprit du docteur angélique pour qui le langage réfère directement aux choses. Il signale aussi que le résultat de la méthode par argument de convenance reste toujours, en bonne partie, lié à la spiritualité personnelle du théologien et/ou de son époque. Ce sont là des problèmes que j'essaie d'intégrer, de manière critique, dans ma démarche de

La théologie thomiste des vertus fait ressortir, selon Pesch, que la vie chrétienne, avec ses vertus théologales, est un don de Dieu. Elle est, en cela et pour cela, possible, en mesure de s'accomplir « spontanément, sans effort et joyeusement » et à même l'existence naturelle, c'est-à-dire ni au-dessus ni après mais « dans ses structures propres comme son achèvement approprié²³⁵ ». Aux dires de Pesch, Thomas développerait précisément, par là, « le fondement de l'éthique théologique [de sorte que] l'éthique est rattachée à l'anthropologie théologique, c'est-à-dire à la doctrine de la grâce [...autrement dit,] Thomas ne projette pas une éthique théologique, comprise comme doctrine des devoirs moraux du chrétien, fondés dans la foi, mais il travaille à une anthropologie théologique dans le cadre de réflexions éthiques²³⁶. » Pesch précise encore que cette conception de Thomas met en relief « cette qualité d'une éthique comme doctrine de la vertu, qui permet d'atténuer autant qu'il est possible le dilemme scientifico-théorique de toute éthique: obligée en tant que science à une validité universelle, l'éthique doit s'occuper normativement de ce qui, par essence, n'est *pas* universellement valable, mais ne peut jamais être que particulier, c'est-à-dire de l'action²³⁷. » L'étude de Pesch dégage donc la valeur de l'œuvre thomiste en montrant qu'elle ne représente nullement une moralisation de la

lecture, tandis que l'étude de Pesch me semble simplement proposer une reformulation, à teneur moderne, des enjeux portés par les questions du thomisme. Je m'explique là-dessus dans la suite de mon propos sur cette étude.

²³⁵ O. H. PESCH, « La théologie de la vertu et les vertus théologales », *Concilium* (211) 1987, 118. Cf. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 306-310.

²³⁶ O. H. PESCH, « La théologie de la vertu... », 119. Cf. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 315-320.

²³⁷ O. H. PESCH, « La théologie de la vertu... », 119. L'italique est de l'auteur.

grâce, comme cela lui fut effectivement reproché²³⁸. Cela semblerait être l'un des ressorts de l'étude, finalement.

Ce qui s'imisce pourtant ici, dans cette étude, c'est une optique morale tout autre – plus moderne, plus critique – qui permet soit disant à Pesch de retraduire le propos thomiste en termes nouveaux et convenant davantage aujourd'hui. À moins que Pesch n'assume que Thomas réponde déjà à l'optique, formellement éthique, qui est la sienne. Je me retrouve donc, avec Pesch, devant le même problème herméneutique et critique dégagé par ma propre situation de lecture de Zundel, sans que Pesch ne contribue à m'éclairer d'aucune manière.

Conclusions intérimaires

Les discours théologiques de M. Donzé et d'O. H. Pesch ne sont que des cas choisis, en fonction de mon propos particulier, pour illustrer une certaine conception de la théologie, qui trouve encore large audience aujourd'hui. Si je peux en faire une critique, c'est en prolongement direct à la manière dont j'ai pu d'abord moi-même l'exercer dans les limites de ce chapitre. Avec ce genre de théologie pré-critique et aucunement encore herméneutique s'instaure un projet établi sur la base d'une onto-métaphysique ; l'ensemble du savoir est alors à répartir suivant les différences spécifiques des êtres ou en fonction du sens de l'être considéré.

²³⁸ O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin...*, 295-296.

Conclusions générales

J'ai abordé l'œuvre de Maurice Zundel à partir d'une précompréhension de la morale et de la mystique, qu'il me semblait y reconnaître. J'ai élaboré mon hypothèse de travail autour d'une morale du bien et des vertus, d'une part, et d'une mystique des mystères, d'autre part. J'ai d'abord procédé à un examen des contenus thématiques ayant trait à pareilles morale prescriptive et mystique à caractère dogmatique (1). Puis j'ai examiné l'organisation de ces contenus thématiques pour vérifier si un rapport fixe et linéaire entre la morale et la mystique, ainsi entendues, y était posé ; une prééminence principielle de la mystique (chrétienne) sur une morale qualifiable alors comme spécifiquement chrétienne (2.1). J'ai enfin considéré en quoi et pourquoi cette hypothèse s'appliquait ou non à l'œuvre de Zundel et permettait ou non d'en donner une interprétation substantialiste, une et univoque (2.2 et 3.1). J'achevais la critique de ma propre perspective herméneutique en l'illustrant par d'autres exemples de discours théologiques apparentés (3.2).

Mes analyses ont vite et constamment montré que l'œuvre de Zundel comportait des éléments reprenant, à quelques égards, une morale du bien et des vertus et à une mystique des mystères ; mais ces reprises restaient souvent mineures. À plus forte raison, le rapport entre morale et mystique s'avérait pour le moins différent d'un rapport fixe et linéaire, marquant une prééminence principielle de la mystique sur une morale pouvant ainsi se trouver spécifiée. Des diptyques indiquaient plutôt des tensions constantes avec des contenus autres et autrement mis en rapport. Une contre-vérification, à un niveau épistémologique et méthodologique, signalait pareillement que le propos de Zundel ne tenait pas forcément à une démarche et donc aussi à des résultats de nature thématique, en matière de morale et de mystique. Mon hypothèse de travail était, en bonne partie, invalidée.

J'ai alors tenté de rendre compte de ma situation de lecture dans un effort critique plus herméneutique. Ma tentative d'interprétation indique-t-elle quelque incohérence dans l'œuvre de Zundel ou bien plutôt dans mon traitement du sujet ? C'est la mise en échec de mon interprétation qui a retenu mon attention. Il devenait important de réfléchir sur le type d'interprétation substantialiste, une et univoque du réel alors en cause, d'autant plus qu'elle se portait comme celle-là et seule possible de l'œuvre zundélienne. J'ai complété mon examen autocritique par l'exemplification de toute cette mise en œuvre thématique dans certains autres discours théologiques encore récents.

Ma situation de lecture ne peut se résoudre avec l'élucidation du paradigme de l'être parce que les conditions propres à un acte de lecture y demeurent impensables et impossibles. Quand l'être est pris comme fond et norme de tout le système cosmologique, en la chaîne hiérarchique des êtres sensibles et suprasensibles qui le compose, tout l'échiquier du savoir humain est établi en référence à cet ordre et en exacte correspondance avec lui, en domaines définis et subsidiaires les uns par rapport aux autres. Le savoir a trait au sens, caché, de l'être, dans les choses. L'« interprétation » du monde consiste alors à exhiber le sens (établi, défini) de l'être, quel que soit le défaut des êtres ou des « interprétations » qu'on peut en donner. Une question comme celle de la morale spécifiquement chrétienne, définie à partir d'une mystique liée au mystère même de l'être, peut donc être posée ; elle le sera sans la moindre possibilité d'une interprétation – formellement problématique – de « la chose » comme de la connaissance même de cette chose. C'est pourquoi ma tentative actuelle de lecture de l'œuvre de Maurice Zundel ne fait guère de sens pour moi, ici, tant elle manifeste plutôt des écarts de sens (divergences interprétatives) eu égard à un questionnement, que je lui impose ou encore qui se voit imposé un déplacement nécessaire.

Il n'est pas dit que rien ne vaille au cœur d'un pareil questionnement lié au paradigme de l'être. Mais pour cela, mon analyse de l'œuvre zundélienne doit se faire plus formellement critique et herméneutique.

Rapport-Gratuit.com

CHAPITRE DEUXIÈME

Éthique et spiritualité

Ma précédente tentative d'interprétation de l'œuvre de Zundel laissait poindre des thèmes qui s'intégraient mal à une vision foncièrement ontologique et métaphysique d'une morale des vertus et d'une mystique des mystères. Il s'agit, entre autres, de la moralité et de l'autonomie morale, du mystère même de la contemplation et du sens spirituel des dogmes¹. Cette reconnaissance globale de contenus suffit pour engager une autre analyse, qui devrait me permettre de saisir ces thèmes de l'éthique et de la spiritualité dans une perspective qui est davantage la leur².

¹ Je prends pour acquis, sans plus, les résultats assez bruts et laissés en suspens dans l'analyse des contenus ainsi que de leur organisation réalisée au premier chapitre (*cf.* 1 et 2, second volet des diptyques).

² Au risque de le répéter, cette analyse n'est seconde qu'en raison des exigences d'une exposition ordonnée de mon sujet, tout ne pouvant être exprimé et expliqué simultanément. La ligne d'interprétation que je suis maintenant n'est pas non plus seconde, chronologiquement parlant, dans ma recherche pour comprendre les ouvrages de Maurice Zundel. L'ensemble de ma démarche reflète plutôt mon effort pour me départir d'une

Hypothèse : éthique implicitement déterminée par la spiritualité

En reconsidérant les ouvrages de Maurice Zundel en fonction de ces autres thèmes ou motifs, je crois reconnaître davantage une éthique, une éthique de type kantien, ainsi qu'une spiritualité, une approche typiquement spirituelle et issue des théologiens et maîtres spirituels des XVI^e et XVII^e siècles.

Kant s'intéresse au fondement de la morale, suivant son projet de critique de la raison par lequel s'opère un renversement majeur – copernicien – en direction du sujet qui connaît et agit. Au siècle des Lumières (*Aufklärung*), il expose la moralité comme tenant du sujet seul, c'est-à-dire de la volonté libre qui, justement, s'autodétermine. Est libre qui agit par devoir et non pas en conformité à un devoir établi en fonction d'un ordre ou d'un but extérieur. Il n'est point de moralité pour qui vise un quelconque bonheur, entendu comme mobile sensible ou motif matériel de l'agir (eudémonisme de la morale aristotélicothomiste) ; une inclinaison (sensible) individuelle ruine toute moralité, à sa racine même. Toute hétéronomie s'oppose à l'autonomie morale. Celle-ci exprime une causalité libre, représente une législation de la raison (pure) pratique, renvoie à une loi *a priori* de liberté. La liberté est un fait transcendantal (*Faktum*). Sur ce plan transcendantal, la liberté peut représenter une loi (d'agir moral) pour la raison (pratique), sans que cette loi lui soit extérieure ; car la liberté unit, là, en tant que troisième terme, volonté bonne et loi morale. Bref, la liberté est le fondement de la loi morale, qui est elle-même la loi propre de l'autonomie. À la différence d'une morale définie en fonction des contenus moraux, c'est-à-dire de ces biens et vertus d'emblée établis dans

confusion générale, intellectuelle et existentielle, des démarches et horizons d'interprétation que j'expose successivement. C'est là le seul fait que j'estime traiter.

un ordre éternel des choses, l'éthique est formelle ; elle se définit en fonction du principe intérieur de l'agir moral et définit les règles (formelles) universelles et nécessaires de cet agir. L'impératif catégorique est l'expression par excellence de telles règles. Il exhibe ce commandement même de la volonté non sainte, pour laquelle les actions sont objectivement nécessaires mais subjectivement contingentes ; dans le cas de « Dieu », au contraire, les conditions subjectives et objectives de la Loi morale concordent toujours et d'emblée. Si le devoir moral requiert assurément la vertu, celle-ci ne concerne plus que le caractère suprasensible de l'être humain. La vertu « rend digne d'être heureux » (suivant l'expression kantienne) ; mais le bonheur représente ici un principe purement intelligible (suprasensible, non causal par rapport à la vertu) et sa réalisation intégrale pointe vers un Bien Souverain. C'est donc une métaphysique des mœurs qu'instaure Kant, à partir de trois postulats de la raison pratique : liberté ou âme, immortalité, Dieu. Dans l'optique kantienne, il s'agit de déterminer quelles sont les conditions de possibilité de la vie morale, c'est-à-dire en quoi consiste l'expérience fondamentale de la liberté³.

³ Par souci de marquer le sens transcendantal du terme « expérience » dans la suite de ce chapitre, je l'écrirai avec une majuscule (l'Expérience) lorsque je ne le qualifierai pas expressément comme fondamentale, dans le sens kantien de fonder. Il s'agit de parler, avec lui, d'une expérience une et universelle, déterminable *a priori* et comme un *a priori*, constituant un problème (formel) dont la raison cherche précisément les conditions de possibilité. Par ailleurs, je ne prétends pas que cet usage de la majuscule correspond nécessairement à celui de Zundel, qui y recourt très fréquemment dans tous ses ouvrages.

Une certaine étymologie du terme « expérience » laisse peut-être entendre quelque chose du problème même que constitue toujours l'Expérience. Le terme allemand *erfahrung* a un verbe (*fahren*) qui marque un mouvement, rapide même, vers l'avant ou vers un autre lieu ; ainsi le terme *gefahr* désigne-t-il un danger, un péril. De même, la racine indo-européenne *-per-*, dans *ex-per-ience*, renvoie à l'idée de mouvement et signifie : tendre à, se diriger vers, d'où l'idée de péril (*per-iculum*). Cf. J. CLEDIÈRE, D. ROCHER, « *Erfahrung* », *Dictionnaire français-allemand*, Larousse, Paris, 1975 ; R JACQUENOD, , « Expérience », *Nouveau dictionnaire étymologique. L'origine de 20 000 mots français*, Allier (Belgique), Marabout, 1996.

Par ailleurs, ce qui se donne à lire dans les ouvrages de Zundel pourrait bien concerner le pôle subjectif plutôt qu'objectif de la mystique, conformément au changement de perspective qui survient aussi avec l'avènement des grands spirituels⁴. Les spirituels, comme il convient de les désigner quand l'ordre mystique est reconsidéré formellement (en fonction du sujet mystique), les

Sur la perspective générale et typiquement moderne ouverte par Kant et le sens de l'« expérience », voir entre autres : E. KANT, *Critique de la raison pure*, édition publiée sous la direction de Ferdinand ALQUIÉ, trad. fr. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, [1781] 1980 ; J. GRONDIN, *Emmanuel Kant. Avant/Après*, Paris, Criterion, 1991.

Sur la philosophie morale kantienne : E. KANT, *Critique de la raison pratique*, édition publiée sous la direction de Ferdinand ALQUIÉ, trad. fr. par Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, [1788] 1985 ; E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction nouvelle avec introduction et notes de Victor Delbos, Paris, Delagrave, [1785] 1981. Pour vérifier comment Kant déracine la question de Dieu du terreau ontométaphysique classique, voir notamment son ouvrage : E. KANT, *La religion dans les limites de la raison*, trad. fr. par J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1965 ; voir aussi : H.-G. GADAMER, « Kant and the question of God », *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, trad. ang. par Joel Weinsheimer, New Haven et London, Yale University Press, 1999, 1-17.

⁴ Je ne m'intéresse pas à la question, plutôt apologétique, de savoir si c'est d'abord à l'univers philosophique ou à l'univers théologique qu'est attribuable ce renversement d'ordre subjectif, constaté à une certaine époque, dans le champ de l'éthique et de la spiritualité. Ce renversement de perspective caractérise la modernité en général et c'est cela qu'il m'importe de considérer. Je ne me préoccupe donc guère de déterminer, par exemple, l'existence d'un lien entre le kantisme et la crise moderniste en catholicisme ; je renvoie à : P. COLIN, « Le kantisme dans la crise moderniste », *Le modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980, 9-81.

Je ne m'enquiers pas davantage d'établir que la tradition des maîtres spirituels (au sens le plus large de l'expression) s'affiche dès les XIII^e-XIV^e siècles et que c'est d'une manière ou d'un point de vue tout à fait autre que la modernité philosophique, attendu que « le fond commun de la doctrine d'Éckart, de Suso, de Tauler [pour ne parler explicitement que de mystique rhénane ici...] substitue à l'ascension dialectique des philosophes vers l'idée de Dieu par voie d'abstraction une ascension en quelque sorte physique vers son être, par voie de concentration. » (P. DOLLINGER, « Strasbourg et Colmar. Foyers de la mystique rhénane », *La mystique rhénane...*, 3).

Si j'aborde le champ philosophique de l'éthique avant celui, théologique, de la spiritualité, c'est par simple nécessité discursive. Encore une fois, l'exposition ordonnée de mon propos commande un choix dans l'ordre de présentation.

spirituels mettent en relief la dimension unitive de la foi. Ils se préoccupent des états de conscience où l'âme fait l'expérience fondamentalement structurée de son union avec Dieu (étapes purgative, illuminative, unitive). Ils se centrent sur la transformation qu'implique précisément cette expérience d'acheminement d'un sujet vers ce Dieu toujours plus inconnaissable que connaissable (par le biais de concepts). Si la « docte ignorance » représente un savoir, ce savoir reste tout de même lié à la transformation intérieure du sujet plutôt que centré sur la description de quelque objet de la foi (du réel). C'est un point acquis : « Les mystiques, atteignant Dieu à travers cette passivité consentante, décrivant leur expérience propre, retracent les étapes vécues de leur itinéraire et c'est à travers la subjectivité de leur expérience et de leurs états intérieurs qu'on atteint l'aspect objectif de la révélation faite dans l'Écriture⁵. » Y.-M. Congar l'explique, à son tour, en contraste avec les mystiques de l'époque patristique, qui parlent expressément des mystères du salut : « les spirituels ont vécu et exprimé une mystique de la présence de Dieu dans l'âme et du rapport religieux personnel et profond ; [...] ils parlent de l'union avec Dieu, de l'expérience qu'ils en ont et des voies qu'ils ont éprouvé être aptes à y mener⁶. » Au domaine des mystères (transcendants) de l'au-delà fait place le champ de la spiritualité, qui traite de l'acheminement de l'âme s'unissant à son Dieu. Un savoir théologique nouveau, quant au processus spirituel lui-même, voit donc le jour vers le XVII^e siècle :

Le phénomène qui caractérise cette époque, c'est [...] l'apparition de nombreux ouvrages qui visent à étudier la vie spirituelle d'une manière systématique hors du cadre classique des traités généraux de la théologie. On peut désormais parler de

⁵ P. AGAESSE et M. SALES, « Mystique : III – La vie mystique chrétienne », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, col. 1942.

⁶ Y.-M. CONGAR, « Langage des spirituels... », 16.

maîtres de la vie spirituelle et de maîtres de la théologie spirituelle. [...] Le maître de la vie spirituelle livre sa propre expérience ou celle de ses dirigés, mais lui confère nécessairement dans l'exposé une forme didactique et théorique. Le maître de la théologie spirituelle tend à systématiser et à expliquer, mais c'est bien des descriptions fournies par l'expérience des grands spirituels qu'il part. On touche d'ailleurs ici un aspect fondamental de cette espèce de théologie. Ce n'est pas une théologie du donné dogmatique vécu par les spirituels, mais beaucoup plus une théologie de l'expérience à laquelle ce donné sert de présupposé, de cadre, de garantie. Il [ce donné] n'est pas lui-même pris directement en considération⁷.

Aborder la mystique non plus à partir de ses contenus (mystères) mais d'un point de vue formel conduit donc à considérer la spiritualité comme telle, en tant que processus où se constitue l'expérience, une et universelle, toujours structurée, de l'âme s'unissant à Dieu. Avec une mystique de l'union (à Dieu), c'est l'expérience spirituelle fondamentale qui s'ouvre comme champ d'investigation pour la raison. Cette mystique présente ainsi « l'Itinéraire spirituel » en ce qu'il a d'universel et donc de rigoureusement formel.

Dans ses ouvrages, Maurice Zundel reprend peut-être à son compte une éthique formelle du devoir et une spiritualité formelle de l'acheminement de l'âme vers Dieu⁸. Le rapport entre éthique et spiritualité devrait correspondre au caractère

⁷ P. ADNÈS, « Mystique : II – Théories de la mystique chrétienne – B. XVI^e-XX^e siècles », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, col. 1923-24 ; cf. col. 1919-1930. Mon propos actuel vise globalement la tradition des maîtres spirituels et, plus exactement, dans la mesure où elle est marquée, jusqu'aux XVI^e-XVII^e siècles, par celle des maîtres de théologie spirituelle proprement dits. À vrai dire, cette distinction prendra de l'importance avec mon propos au chapitre suivant.

⁸ Je crée, de nouveau, des expressions pléonastiques afin de faire déjà mieux saisir ma (pré-)compréhension de ce qui pourrait être désigné comme étant « l'éthique » et « la spiritualité ». Parler ici de « problème » éthique ou spirituel marque, de surcroît,

formel, à la nature proprement fondamentale de chacune tout autant qu'à leur caractère propre de condition. Ainsi, un savoir sur l'Expérience morale et un savoir sur l'Expérience spirituelle explicitent le problème formel que chacune constitue en soi ; elles n'ont de lien qu'en fonction du postulat selon lequel notre caractère humain (humanité, *êthos*) a pour condition de possibilité cette liberté qui se trouve elle-même constituée telle en raison d'un inconditionné – autre condition fondamentale qui lui est colinéaire et que peut représenter « Dieu pour nous ». C'est pourquoi l'éthique humaine et en ce sens normative est implicitement chrétienne, tandis que l'éthique chrétienne doit être implicitement humaine et donc pareillement normative. Par ailleurs, si ce rapport est bien celui présenté dans les ouvrages de Zundel, ce doit être parce que la perspective formelle en cause est telle qu'elle me commande d'interpréter effectivement ces ouvrages en ce sens, avec le questionnement qui

l'approche formelle typiquement moderne que j'adopte maintenant et qui n'a plus grand chose à voir avec un traitement logico-thématique, aristotélicothomiste et prémoderne.

Ma terminologie peut être appuyée sur des considérations d'ordre étymologique. Les termes *êthos* et *éthikè*, sensiblement identiques dans leur sens, renvoient à des règles et coutumes qui définissent la morale. Il existe aussi un autre terme grec pour désigner la chose morale, à savoir : *êthos*. Ce terme renvoie au lieu habité ou au caractère humain justement identifié par un ensemble de règles et coutumes d'ordre moral. C'est en un sens très strict et formel de lieu d'où établir son caractère humain, d'un point de vue moral bref, que je me situe en forgeant mes expressions autour du terme « éthique » maintenant retenu. Sur la mention de cette double terminologie : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, b 17-18, ainsi que la note analytique 3 du commentateur soulignant que cette nuance avait déjà été signalée par Platon (*Lois*, VII, 792 e) et par Thomas d'Aquin (*In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, éd. R.M. Spiazzi, Turin/Rome, 1949, 70).

Le terme *spiritualitas* peut d'abord désigner ce qui est immatériel ou non sensible ou non physique ; ce sens conviendrait davantage à la perspective ontologico-métaphysique des mystères de la foi (cf. chapitre 1). Le terme renvoie, aussi et surtout, à la vie de l'esprit. En ce sens, la vie spirituelle de l'humain connote un caractère divin, du fait qu'elle touche au divin ou en relève et comporte des voies fondamentales vers Dieu. Cf. A. SOLIGNAC, « Spiritualité - 1. Le mot et l'histoire », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, col. 1142-1150.

y est lié. Je n'oublie pas cette portée herméneutique de mon effort lorsque je formule mon hypothèse de travail comme suit :

UNE INTERPRÉTATION PUREMENT FORMELLE, COMMUNE ET UNIVOQUE DES OUVRAGES DE MAURICE ZUNDEL EXPOSE UN RAPPORT FIXE ET COLINÉAIRE ENTRE ÉTHIQUE ET SPIRITUALITÉ, MARQUANT UNE DÉTERMINATION IMPLICITE DE L'ÉTHIQUE PAR LA SPIRITUALITÉ.

Démarche de vérification de l'hypothèse

D'emblée, cette seconde hypothèse de travail peut paraître inutile parce que déjà, en bonne partie, invalidée par la première, qui lui est analogue. Les analyses du premier chapitre indiquent, en effet, que l'œuvre de Zundel ne supporte pas un rapport fixe et linéaire entre ce qui relève du mystique puis ce qui relève du moral ; en outre, l'œuvre peut difficilement être interprétée de manière une et univoque, grâce à un cadre onto-métaphysique qui permet et garantit pareille interprétation. Si je procède quand même à la lecture des ouvrages zundéliens à partir de cette seconde hypothèse, c'est donc en raison de la simple possibilité de le faire puisque des éléments en ce sens sont déjà entrevus avec ma tentative initiale d'interprétation. Il importe alors de comprendre l'ensemble de mon exposition seulement comme une démarche d'élucidation et de distinction progressive de points de vue sur les problèmes qui m'intéressent. À tout dire, le fait est que la matière de l'examen que je commence ne m'est pas venue à l'esprit seulement après celle de l'examen qui précède ni avant celle des examens qui suivront ; j'ai longtemps lu Zundel en confondant ce que je tiens à discriminer maintenant, comme si toutes les tendances d'interprétation pouvait se fondre et n'en constituer qu'une. Je chercherai donc à rendre compte de cette autre avenue ou détour par une perspective davantage moderne, tel que mon travail d'interprétation des ouvrages de Zundel me l'impose en quelque sorte. Il s'agit de vérifier si

l'horizon (interprétatif) dont relève mon hypothèse de travail correspond à Zundel et à quelles conditions pourrait bien tenir une interprétation en ce sens.

Ma démarche sera la même que celle adoptée dans ma première tentative d'interprétation. Je procéderai à une analyse de contenus formels des ouvrages de Zundel afin d'y déterminer si vraiment le problème formel de l'éthique, d'une part, et celui de spiritualité, d'autre part, y sont en cause, suivant mon hypothèse (1). Une fois ces termes posés chacun clairement, j'examinerai le rapport entre eux deux ; cette analyse de l'organisation des contenus inclura des considérations d'ordre méthodologique et épistémologique afin de vérifier le caractère fondamental de ce rapport (2). Je réfléchirai finalement sur les résultats de mon analyse, en leur portée plus proprement herméneutique et critique ; de cette manière, j'évaluerai la pertinence de mon questionnement des ouvrages zundéliens, pour ensuite poser un regard sur un cas notoire d'œuvre théologique apparentée à mon propre acte théologique (3).

Conformément à l'ensemble de ma démarche, ma démonstration consistera, de nouveau, à expliquer en quoi et pourquoi cette deuxième hypothèse de travail se trouve invalidée elle aussi, tant du point de vue des conceptions en cause de l'éthique dans son rapport à la spiritualité que du point de vue herméneutique. Cette seconde tentative d'interprétation montrera, en effet, que les ouvrages de Maurice Zundel ont peut-être des points en commun avec la perspective d'une éthique formelle du devoir et d'une spiritualité formelle de l'union de l'âme à Dieu ; mon interprétation ne peut pas pour autant s'y résoudre, ni complètement ni même suffisamment. D'ailleurs, le traitement transcendantal, qui sous-tend le rapport fixe et colinéaire devant caractériser l'éthique en lien avec la spiritualité, ne se vérifie pas. J'exposerai comment l'échec de lecture qui en résulte pourrait être tenu pour évitable en réduisant les ouvrages de Zundel à mon seul questionnement herméneutique ; j'exposerai, encore, comment cet

échec pourrait être résolu si je parvenais à faire de la perspective transcendante, et donc critique, un point de vue herméneutique qui soit lui aussi absolu, c'est-à-dire nécessairement unique et d'emblée universel. Je présume ni plus ni moins que mon acte, dit herméneutique, peut consister en l'édification d'une pure problématique, rationaliste et idéaliste, supportant en même temps que supportée par un « sujet-de-raison » tout aussi idéal (pur). Dans ces conditions, les problèmes d'ordre moral et spirituel, en l'occurrence, y sont cernés et résolus comme de l'extérieur, de manière telle que l'expérience subjective à laquelle ils renvoient se trouve toujours déjà objectivée (idée pure de la raison).

1. Analyse des contenus (formels)

Le rapport entre l'Expérience morale et l'Expérience spirituelle ne peut être examiné qu'après avoir pris soin de définir, formellement et successivement, le problème éthique (1.1) puis le problème spirituel (1.2), en leur caractère fondamental propre⁹. Qu'en est-il, alors, dans les ouvrages de Zundel ?

1.1 Le problème formel de l'éthique

Pour aborder le problème formel que constitue l'éthique et pour le traiter comme tel, nous devons considérer tout l'ordre moral en conséquence – c'est-à-dire formellement. Nous avons ainsi à chercher à dégager le(s) fondement(s) de l'expérience morale, c'est-à-dire les conditions de possibilité de l'éthique. Des ouvrages de Zundel ou des extraits de ceux-ci devraient fournir des éléments

⁹ Un choix élémentaire s'impose pour exposer ces problèmes, un à un, sans égard au rapport posé par mon hypothèse de travail.

typiques d'une éthique formelle du devoir, dont certains ont déjà été sommairement aperçus¹⁰.

Fondement(s) a priori \ fondement(s) contextualisé(s)

┆ Lorsqu'il aborde « Le devoir de la liberté » dans *L'homme passe l'homme*, Zundel reconnaît d'emblée cette dualité, depuis l'Antiquité reçue, entre le devoir et la passion. Il convient que ce conflit a enfin pu, à un moment donné de l'histoire, être présenté à l'état pur, comme un antagonisme de droit. Il souligne le problème que représente un monde moral reposant sur une loi extérieure, sans lien étroit (intime) avec nous-mêmes et purement contraignante (simple commandement). Il faut justement, dira Zundel, pouvoir « fonder la morale sur la liberté. [...] Nous pouvons sans doute faire de nécessité vertu, mais le fait même qu'il faille nous y résoudre implique que cette nécessité ne peut, par elle-même, mouvoir les ressorts de notre volonté ; les motifs qui l'ébranlent doivent être passés au crible de la pensée et recevoir son approbation¹¹. »

Dans « La connexion des vertus », au chapitre suivant du même ouvrage, Zundel note simplement la diversité des vertus, chacune chargée d'ordonner

¹⁰ Ces quelques éléments, thématiques, ont été relevés au chapitre premier, dans le second volet des diptyques présentés en analyse.

Ma façon d'envisager et de traiter toute l'œuvre de Zundel à partir d'ouvrages ou même d'extraits considérés comme typiques renvoie au statut de mon objet d'investigation et aux résultats ainsi visés, tels que déterminés par la méthode d'analyse (transcendantale) ici choisie. Je m'expliquerai plus exactement là-dessus dans un autre moment (*cf.* 3).

¹¹ HPH 59. *Cf.* RP 308. Problème ainsi traité en HPH 55-58, dans le chapitre intitulé « Le devoir de la liberté », 55-76.

différentes puissances d'agir, pour tout de suite poser la rectitude morale comme âme commune des vertus. Ainsi, « c'est [...] la bonté morale de la personne qui entraîne la bonté morale de ses actes¹². » Plus encore, cette droiture intérieure implique une connexion des vertus, en une ordination permanente de nos puissances d'agir dans toutes les vertus à la fois. Une commune maturité des vertus reflète une volonté pleinement libre, si bien que « [l]a perfection morale coïncide [...] avec la plénitude de la liberté¹³ ». L'idée avait déjà été avancée auparavant lorsque Zundel soutenait que la bonté morale, qui fait tout le privilège des vertus morales et théologiques, se fonde sur la totalité de l'homme moral et sur l'universalité même du domaine moral régulant toutes nos facultés¹⁴. Puisque telle est la liberté, le problème de l'éthique réside, entre autres, dans l'établissement d'une loi pour une volonté qu'il est impossible de contraindre¹⁵. Et Zundel explique que les vertus n'ont l'apparence d'un « non » qu'en raison d'un conformisme moral imposé en termes de défendu et de commandé ; les vertus ont plutôt la réalité d'un « oui », entendue précisément comme régulation morale intérieure¹⁶.

ϕ Or, c'est aux immoralistes du XX^e siècle et non aux esprits kantien que Zundel attribue d'avoir le plus purement mis en relief le problème de la liberté

¹² HPH 78. Traitement en HPH 77-78 dans le chapitre : « La connexion des vertus », 76-98.

¹³ HPH 84. Cf. DV 156. Traitement en HPH 77-78 et 84, particulièrement.

¹⁴ HPH 68-69, dans « Le devoir de la liberté ». Dans ce passage parallèle, Zundel fait aussi appel à un Souverain Bien, dont il sera question plus loin.

¹⁵ HPH 79.

¹⁶ HPH 88.

suivant une évidence qui n'a rien de transcendantal¹⁷. Zundel tente plutôt de répondre à « la solution de l'antique dualisme [...qui] ne peut se trouver qu'en la conciliation transcendante du devoir et de la liberté¹⁸ ». Les vertus constituent d'ailleurs une « ordination transcendante de la volonté au Souverain Bien¹⁹ », comme leur âme, un « altruisme transcendant²⁰ ». Zundel considère même que la question d'établir une loi morale pour une volonté impossible à contraindre demeure plus facile à résoudre que celle qui concerne la possibilité de séduire la volonté ; voilà justement ce dont s'occupait la morale à laquelle il réagit et qui vise seulement à endiguer la volonté avec ses convoitises²¹. Enfin, si Zundel voit en la bonté morale une valeur absolue, cette valeur demeure affaire de désintéressement, développé en chaque vertu et constituant toute la droiture intérieure²².

Γ Dans l'une de ses conférences publiées dans *Je est un Autre* et portant sur la morale dite d'obligation, Zundel dresse un portrait rapide du XX^e siècle et s'inquiète d'abord de ce « [c]ontexte d'autant plus troublant que l'immense majorité du public n'est informé que de seconde main, sans avoir la possibilité d'un examen critique²³. » Aussi les gens, en général, comptent-ils presque

¹⁷ HPH 56.

¹⁸ HPH 76.

¹⁹ HPH 83.

²⁰ HPH 91.

²¹ HPH 79.

²² HPH 82 et 69.

²³ JEA 59. Traitement en JEA 55-59. La conférence s'intitule : « Morale d'obligation et morale de libération », 55-73.

aveuglement sur la science physico-mathématique, qui n'est pas pour autant en mesure de « fonder une morale en prescrivant une fin humaine aux moyens qu'elle nous donne²⁴. » Il en résulte une incertitude morale, avec tout le problème de savoir « [o]ù trouver désormais un *absolu moral* jouant le rôle de *l'impératif catégorique* qui était pour Kant une évidence première et incontestable²⁵. »

C'est après avoir souligné le souci d'autonomie de nos contemporains, c'est après avoir posé ce souci comme un acquis et un acquis légitime que Zundel s'enquiert de chercher, « pour fonder un ordre moral », une alternative à l'obligation morale imposée²⁶. Il la trouve dans l'idée d'une « liberté absolue », qu'il tire des philosophies, dans la mesure où elles « tend[ent] vers une sagesse qui est atteinte [...] 'lorsque l'intelligence montre d'abord à la volonté le parti qu'elle doit prendre'²⁷ ». C'est tout de même en s'associant à la solution kantienne, impératif catégorique à l'appui, qu'il définit son éthique, où l'être humain est assimilé à une fin, à un bien ultime et jamais réduit à un moyen²⁸.

⊕ Cet accord avec Kant demeure pourtant partiel puisque l'idée de fin ne semble pas correspondre à celles d'origine et de source qu'y adjoint expressément

²⁴ JEA 59.

²⁵ JEA 59. Les italiques sont de l'auteur. Les passages en italique dans les extraits cités sont de Zundel lui-même. Je n'en ferai pas davantage le rappel dans la suite de mes analyses.

²⁶ JEA 62. Cf. JEA 69.

²⁷ JEA 64. En décrivant ainsi la philosophie, Zundel cite Descartes et le note expressément.

²⁸ JEA 69. Traitement en JEA 64-69.

Zundel²⁹. L'impératif zundélien demeure plus proche du « sois » et « aime » d'Augustin, en se définissant comme la clé de voûte d'une morale de libération³⁰. Aussi une liberté absolue consiste-t-elle en une « liberté créatrice de soi », pour se choisir totalement soi-même en n'étant lié par rien d'autre que par ses propres possibilités ; il suit là, plutôt, la voie existentialiste d'un pouvoir être et en vient à dire que « la morale [...] est une ontologie, condition ou plutôt création d'être³¹ ». Zundel n'exclut pas complètement, par ailleurs, l'idée d'un « impératif de la conscience », sorte de « morale *naturelle* dont les exigences sont inscrites dans une connaissance pratique, spontanée, qui nous prescrit de nous conformer³² ». Au demeurant, il dit chercher davantage à « découvrir la naissance d'une morale personnelle, dont l'exigence jaillit consciemment de principes explicitement reconnus comme le fondement d'une règle de vie³³. » En définitive, c'est à l'inefficacité d'une morale d'obligation que s'attaque Zundel, comme c'est à la « source de l'affaiblissement d'une morale fondée sur des commandements » qu'il s'intéresse lorsqu'il reconnaît la légitimité du souci d'autonomie de ses contemporains³⁴.

┆ Dans *Morale et mystique*, Zundel consacre son premier chapitre au « règne de l'obligation » que représente, généralement, la morale. Tablant sur un paradoxe de la condition humaine selon lequel « [t]out commence en nécessité et tout

²⁹ JEA 69. Cf. HEI 15.

³⁰ JEA 73. Cf. RDI 16.

³¹ JEA 68. Traitement en JEA 65-67.

³² JEA 63.

³³ JEA 63.

³⁴ JEA 61-62. Cf. QHQD 125.

doit finir en liberté », il pose que nous devons tous rompre avec nos déterminismes et que « [n]ous avons à nous prendre en charge, à décider du sens de nos actions et à fonder sur un choix nos rapports avec les autres³⁵. » Sont rejetées, ici, la vision et la solution platoniciennes du problème du moral (et du politique), concernant l'éducation des gardiens de l'État. Zundel estime que le célèbre instigateur de l'Académie « a escamoté le problème, en modelant dans le psychisme de l'enfant les exigences de la vie commune, à la fois, comme besoin et devoir, comme gage d'honneur et de grandeur, comme lien de justice et d'amour³⁶. » Zundel y décèle une pédagogie axée sur la peur des sanctions et sur les tabous, auxquels le sacré (religion) se trouve inévitablement lié. Cette situation s'étant perpétuée avec le judéo-christianisme, un projet critique, pour fonder autrement la morale, s'impose. En effet, dira-t-il,

[c]'est ainsi que le *sacré* pour la plupart des chrétiens, comme pour la théocratie israélite, est resté suspendu à une transcendance sans contact avec nous, qui fonde, par sa volonté souveraine, l'obligation absolue d'une morale sans conformité avec notre nature. [... Cela entraîne des] déviations [qui] nous font sentir que le 'règne de l'obligation' présente trop de fissures pour durer et qu'il faut chercher à l'ordre moral, pour l'enraciner en nous, un autre fondement que le simple *diktat*, le décret souverain autant qu'arbitraire d'une volonté absolue, quelle qu'elle soit. Ce à quoi nous allons consacrer notre effort...³⁷

³⁵ MM 14 et 15 dans le chapitre intitulé « Le règne de l'obligation » : 14-28.

³⁶ MM 15, traitement en MM 14-15. Cf. ITI 57-65 ; HEI 22-23.

³⁷ MM 27-28. Je mets seulement en relief que Zundel pose effectivement la question d'un fondement, au sens formel de cette entreprise en modernité. J'explore plus loin de quel fondement il s'agit chez lui.

Zundel développe le sujet de façon un peu semblable dans une autre conférence du même ouvrage³⁸. Il y explique les raisons qui font que la morale reste litigieuse. Parce qu'elle comporte des règles prescrivant des devoirs, la morale se résout dans un effort de circonscrire le plus possible, pour disposer d'autant plus de soi-même, le champ de l'obligation par là posé. Il s'agira aussi de justifier au nom de quoi ou de qui agir en conformité avec ces devoirs. Tout cela peut aisément conduire « à l'impression d'ordonnances quelque peu arbitraires et à la tentation de les tourner par une subtile casuistique³⁹ ». Ce qu'envisage Zundel, comme voie de solution, exclut ces problèmes ; des prescriptions morales, comme celles du Décalogue, n'y représentent plus aucunement des « limites imposées à notre liberté » mais s'appuient justement sur la liberté⁴⁰. Cette voie, ajoutera-t-il, échappe à la « mortelle confusion de l'interdit et du sacré⁴¹ » et (se) fixe sur ce « qui fait de chaque être humain une fin au titre de seul vrai bien commun⁴² ».

ϕ En fin de compte, cependant, Zundel s'attarde plutôt au développement même de la morale, dans la dynamique sociohistorique des peuples dont Israël fait partie⁴³ ; il n'y met en relief, au plan plus strictement critique, que le maintien tacite du ressort moral de l'obligation dans l'éthique chrétienne tout autant que kantienne. Il l'affirme :

³⁸ Sixième chapitre de *Morale et mystique* : « Être oui », 93-108.

³⁹ MM 99, traitement en MM 97-99. Cf. DV 152-153.

⁴⁰ MM 99.

⁴¹ MM 100-101.

⁴² MM 105.

⁴³ Constat personnel et général quant au chapitre premier de *Morale et Mystique*. Cf. LF 2-3.

Si nous insistons sur cet aboutissement de la théocratie israélite, à l'aube de notre ère, c'est qu'avec les livres de l'Ancien Testament nous avons hérité de sa morale, qui a façonné *pratiquement* l'éthique de la chrétienté plus que l'Évangile et, précisément, dans le sens le plus littéral où la transcendance divine s'impose comme un *pouvoir* qui décrète ce qui est permis et ce qui est défendu, en exigeant de nous l'obéissance inconditionnée où nous nous inclinons devant sa souveraineté. Il n'y a aucun doute, en effet, que le caractère *absolu* de la morale dont s'est réclamé l'Occident, même laïcisé dans quelque impératif catégorique [...], ne doive cette rigueur inflexible aux rapports de souverain à sujet qui constituaient la théocratie juive et qui, durcis par un légalisme esclave de la lettre, faisaient de la transcendance divine, prise du dehors comme un *objet*, un rouleau compresseur impitoyable⁴⁴.

Ce que recherche Zundel, finalement, c'est « une morale commune et axée sur le pouvoir de dépassement où s'attestent les exigences de l'esprit⁴⁵ ». Il s'agirait d'une morale s'assimilant à un « programme de libération » où doivent s'inscrire des prescriptions morales comme celles du Décalogue, « dans un pressentiment toujours plus net que [...] notre vrai moi ne peut surgir que d'une *relation*⁴⁶ ». Il en irait du problème de l'éthique comme d'une « victoire progressive du consentement sur le refus, du *oui* sur le *non*⁴⁷ ». En ce sens, devenir la source et l'origine de nos actes tient, rigoureusement, à ce que « *tout donné* se transforme en *don*, toute nécessité en liberté, et toute passion en vertu⁴⁸ ».

⁴⁴ MM 25-26.

⁴⁵ MM 95.

⁴⁶ MM 99. Cf. JEA 70.

⁴⁷ MM 108. Cf. « L'essence de la liberté » (1944), 25.

⁴⁸ MM 42. Cf. QHQD 165-173 ; DV 160-161.

D'autres formulations du problème sont particulièrement éclairantes. L'essence de la liberté consiste finalement en « [u]ne discipline *consentie* [qui] abolit toute contrainte : la *loi* cède à *l'exigence intérieure...*⁴⁹ » Au terme de ses réflexions dans *Morale et Mystique*, Zundel précise et résume son propos en appelant à une « exigence d'humanité » qui détermine « l'unique problème dont la solution décide de tout : comment l'homme se fera-t-il humain, comment surmontera-t-il sa biologie en transformant ses passions en vertus...⁵⁰ »

┆ Dans le tout premier entretien de la retraite qu'il prêcha au Vatican en 1972⁵¹, Zundel soulève la question de la liberté en contexte moderne. La liberté, nos contemporains l'ont « proclamée comme le fondement d'une ère nouvelle », par quoi s'affiche notre volonté de ne rien subir ou de n'être point lié à quelque ordre préexistant et s'imposant à nous⁵². Au début puis au terme de cet entretien, Zundel pose le problème de l'éthique en termes assez formels :

...Enfin, et c'est peut-être le plus important, comment résoudre l'antinomie entre une loi morale, dont les commandements semblent s'imposer du dehors, et la conscience d'une liberté éprouvée comme une puissance d'autodétermination ? [Car] bon nombre de nos contemporains [...] s'insurgent contre toute *hétéronomie* – toute règle de conduite reçue du dehors – absurde et sans fondement pour les uns, attentatoire à leur liberté pour les autres.

⁴⁹ « L'essence de la liberté » (1944), 25.

⁵⁰ MM 135. Cf. DV 160-161.

⁵¹ QHQD I (« Et le petit Henri cessa de prier... »), 27-36.

⁵² QHQD 30.

[...tel est] le problème qu'ils [nos contemporains] posent et qui engage le tout de l'homme : quel ordre est compatible avec la liberté...⁵³

ϕ Zundel pose cependant le problème non pas à partir d'un a priori de la raison mais en tenant précisément compte de l'attitude contestataire dont de plus en plus de contemporains font preuve et qui « a vraisemblablement pour ultime fondement un sentiment très aigu et très positif de l'inviolabilité de la personne humaine⁵⁴ ». Toute cette contestation témoigne d'ailleurs, souvent, d'une méconnaissance générale quant aux exigences de la liberté, « exigences [...] dont l'accomplissement peut seul lui conférer une existence réelle et lui donner un sens⁵⁵. » La question d'un ordre compatible avec la liberté est reprise et développée suivant le même souci : «... quel ordre peut jaillir des exigences internes qui la [=liberté] structurent et dont l'accomplissement peut seul en faire une réalité⁵⁶. »

En somme, Zundel soulève effectivement la question du fondement même de l'éthique, par quoi s'explique la possibilité d'une volonté (bonne) à laquelle s'applique une loi morale et précisément parce que notre volonté en est une libre. Toutefois, cette quête d'un (quelconque) fondement purement formel de l'éthique tend plutôt à être réorientée ou même mutée par une interrogation autre, d'ordre contextuel ou circonstanciel.

⁵³ Pour chaque paragraphe, respectivement : QHQD 30 et 36.

⁵⁴ QHQD 36.

⁵⁵ QHQD 36.

⁵⁶ QHQD 36.

Liberté a priori \ libération

┆ Avec « Le devoir de la liberté » s'annonce ce devoir issu de la liberté, devoir ou impératif moral que se donne une volonté libre⁵⁷. Zundel marque en cela ce trait déterminant de l'autonomie, qui fait foi de tout pour une volonté qui ne peut être servante de nos besoins, pour une liberté qui ne peut point être enfermée dans nos déterminismes⁵⁸.

Dans une conférence sur le sujet, la liberté constitue une puissance d'autodétermination, renvoyant à quelque intériorité⁵⁹ ; voilà qui en fait un principe formel, non matériel ou extérieur, de l'agir moral. Ailleurs encore, il en va d'une possibilité de se choisir, plus que de simplement choisir⁶⁰.

ϕ Il n'en reste pas moins, cependant, que la liberté implique, rappelle Zundel, une volonté qui doit mûrir dans ses choix et dont la spontanéité est manifestée avec le refus de toute contrainte⁶¹. L'accent est mis, de fait, sur le caractère inviolable de notre autonomie, ce qui suppose toujours « une volonté en pleine possession de son autonomie, consciente de son intériorité et résolue,

⁵⁷ HPH 55-58. L'expression : « devoir de la liberté » affecterait alors à la préposition la fonction grammaticale du génitif subjectif. Sur devoir moral ou impératif (catégorique) : QHQD 72.221 ; EI 23 ; DV 127 ; « Les droits de l'homme » (1945), 13 ; « Pilule et célibat » (1967), 24.25.

⁵⁸ HPH 63. Sur volonté et besoin, liberté et déterminisme : HPH 56.61 ; HEI 158 ; DV 154-155 ; RDI 28 ; « Le respect des passions » (1950), 599-602.

⁵⁹ QHQD 30.33.35. Sur intériorité, autonomie et inviolabilité morales (celles-ci explicitant en quelque sorte celle-là) : HPH 18 ; QHQD 180 ; LF 36.

⁶⁰ JEA 66. Sur pouvoir-être ou se choisir : DV 127 ; PV 13-14 ; LF 36 ; « Vrai et faux matérialismes » (1960), 20.

⁶¹ HPH 59.

précisément, à ne rien subir⁶² ». Plus encore, la liberté n'est aucunement rivée à quelque déterminisme⁶³ et elle « n'est, en définitive, qu'une *capacité et une exigence infinies d'intériorité* ou – ce qui revient au même – que le pouvoir de *se donner et de tout donner en se donnant*⁶⁴. » Il y voit justement une « intériorisation mystérieuse du vouloir, qu'il est plus facile d'éprouver que d'analyser [et] où notre *désintéressement* mûrit⁶⁵ ». Le seul et unique but de l'éducation morale réside, à son avis, dans l'affranchissement, par l'individu lui-même, de sa propre liberté⁶⁶.

D'autres extraits vont bien dans le même sens. La liberté est dite, par lui, absolue et créatrice⁶⁷. La perspective de Zundel porte sur le plein accomplissement de la liberté, saisie au terme de sa maturité et entendue comme autonomie dans sa plus stricte inviolabilité⁶⁸. Si cette liberté reste à faire, si elle a à se réaliser, elle « implique une *libération* : non seulement d'un destin ou d'un ordre imposé du dehors, mais, d'abord et essentiellement, d'un destin et d'une servitude qui s'imposent à nous du dedans⁶⁹. » La liberté n'est-

⁶² HPH 63. Sur la question de ne rien subir d'extérieur à soi, propos récurrent sous la plume de Zundel, voir, entre autres, les mêmes indications déjà données en note 57 de ce chapitre.

⁶³ HPH 61.

⁶⁴ HPH 65 ; cf. HPH 76.181. Zundel précise qu'il en va ainsi en raison du Bien Souverain auquel une telle liberté se rapporte. Il en sera question à l'item suivant de mon analyse.

⁶⁵ HPH 72.

⁶⁶ HPH 96.

⁶⁷ JEA 66. Cf. MM 56 ; « Vrai et faux matérialismes » (1960), 18.

⁶⁸ MM 77.83.

⁶⁹ JEA 66. Cf. JEA 68-72 ; MM 99 ; QHQD 33-34 ; HJ 107 ; « Vrai et faux matérialismes » (1960), 18. Ces références incluent l'idée zundélienne de ne rien subir de soi-même.

elle pas notre seul et unique devoir ? En tout cas, affirme Zundel, elle « est un *devoir* autant qu'un droit, un droit *parce qu'elle* est un devoir, le devoir humain par excellence, constitué par une exigence tout *intérieure*⁷⁰ ».

Le concept de liberté, dans ces (extraits d')ouvrages zundéliens, semble donc représenter un principe formel (non matériel) de l'agir moral, de sorte que le statut de la liberté y paraît être celui d'une condition de possibilité de l'Expérience morale. Néanmoins, Zundel tend aussi, ou plutôt, à présenter cette liberté (et cette « expérience ») sous d'autres chefs, qui la font davantage circonstanciée ou conditionnée. Ainsi, notre liberté, si elle s'avère constituer une condition *sine qua non* de notre moralité, n'est pas d'emblée ni totalement acquise, une fois pour toutes, dans la perspective zundélienne.

Bien Souverain a priori \ attestation d'un souverain Bien

Γ Dans *L'homme passe l'homme*, il est question d'un Bien dépassant tous les biens, de Bien Souverain, de Bien absolu, de Bien universel, d'un « Objet infini », qui sont dits tels parce qu'inconditionnés et infinis ou transcendants⁷¹. Sans l'idée d'un pareil Bien tombent celles de notre moralité propre tout autant que celle d'un quelconque bien moral, puisque nous serions alors réduits aux seuls besoins ou moyens ou même chances qu'offrent encore notre existence physique (matérielle). Comme l'affirme Zundel :

⁷⁰ « L'essence de la liberté » (1944), 23. Cf. RP 308 (dans la petite chronique intitulée « Le devoir de la liberté », 307-311) ; « Le respect des passions » (1950), 599. « Le devoir de liberté », qui forme l'expression-titre d'un chapitre de *L'homme passe l'homme*, s'entendrait aussi et plutôt comme du devoir même de la liberté – la préposition « de » représentant alors un génitif accusatif ; voir la conclusion du chapitre en HPH 79.

⁷¹ HPH 61-64.68.81.84-85.

[F]aute d'un Bien *réellement infini*, il ne reste plus, pour fonder nos décisions, que les exigences biologiques *qui détruisent notre autonomie*. [...]

S'il n'y avait que des objets limités, nous serions incapables de donner à n'importe quoi un assentiment inconditionné ; nous hésiterions indéfiniment entre le bien qu'ils contiennent et les défauts qui compromettent sa plénitude et nous ne pourrions jamais terminer notre délibération sans faire appel à des critères *extérieurs* tels que la nécessité d'agir, c'est-à-dire sans imposer à notre liberté une décision qui la rendrait illusoire.

[...] Mais cette conséquence n'exprime pas suffisamment la catastrophe qui résulterait d'une telle situation. À parler rigoureusement, *il n'y aurait plus de bien* et ce ne serait que d'une manière tout équivoque que l'on continuerait à user de ce terme⁷².

ϕ Il reste peut-être à déterminer exactement si ces vues de Zundel induisent un propos dans le sens d'une idée pure et d'un concept téléologique de la raison ou plutôt, par opposition, dans le sens de la réalité même du Bien Souverain, relevant d'un ordre autre et nous y faisant accéder. Non seulement insiste-t-il pour parler de « cette Réalité » pour en « dessiner le caractère » d'inconditionné, mais il en indique le rôle tout à fait déterminant en soutenant que cette Réalité

se manifeste [...] comme le souverain Bien, le Bien sans mélange, le bien subsistant ou, ce qui revient au même, comme la Valeur *inconditionnée*, telle en *soi* et *par soi*, à laquelle tout l'ordre moral est suspendu : la *bonté morale* n'étant rien d'autre, en effet, que la *relation transcendante* [résultat de notre libre choix] qui affranchit *l'action* de ses finalités immédiates et de son contexte phénoménal en l'ordonnant à la Bonté absolue, en lui communiquant Son intériorité, en l'imprégnant de Sa gratuité et de Son désintéressement et en nous permettant de *nous y*

⁷² HPH 61 (premier paragraphe cité) et HPH 66 (second et troisième paragraphes cités).

*engager tout entiers. C'est par cette relation, aussi bien, que l'acte, absorbé jusqu'ici par l'organisation du milieu extérieur, se transforme en élan personnel et que, dans un certain sens, il devient quelqu'un*⁷³.

Cette « Réalité » peut être médiatisée par autrui ou être immédiatement ressentie dans notre conscience⁷⁴. Par ailleurs, un pareil Bien universalise, c'est-à-dire rend universels objet et sujet moraux, qui semblent ainsi ne point l'être a priori mais bien devoir devenir tels avec la découverte d'un Bien commun⁷⁵.

Zundel explicite donc cette autre condition de possibilité de l'Expérience morale qu'est le Bien Souverain, mais pas exclusivement à titre de pur principe formel renvoyant à l'ensemble des conditions universelles et nécessaires de moralité. C'est plutôt la description de cette « Réalité », en sa manifestation et reconnaissance, qui demeure son optique.

Conclusions intérimaires

Il nous fallait vérifier si, oui ou non, certains extraits typiques de Zundel présentent une éthique du devoir s'apparentant à celle d'un Kant. La question du (des) fondement(s) de l'éthique, à dessein d'en expliciter les conditions de possibilité que sont la liberté et le Bien Souverain, est effectivement soulevée

⁷³ HPH 72. L'incise entre crochets correspond à une note en bas de page, dans l'ouvrage.

⁷⁴ HPH 72.

⁷⁵ HPH 68-69. Cf. HPH 176 ; MM 116 ; ITI 64 ; « Pilule et célibat » (1967), 24 ; « Dieu n'est pas propriétaire » (1977), 9. La question du Bien souverain n'est pas abordée ni développée en ces termes précis dans les autres extraits ayant servi aux présentes analyses.

dans ces ouvrages. Cette question subit toutefois une inflexion dans un sens particulier, qui tend à ramener ces conditions à des considérations plus circonstanciées (matérielles ou mieux, matérielles). Une conception morale différente, renvoyant autrement au caractère fondamental de l'expérience morale, semble aussi être en cause.

Pour ma part, ce constat équivaut à une invalidation, partielle mais néanmoins fatale, de mon hypothèse de travail qui a trait, entre autres, à l'Expérience morale dans les ouvrages de Zundel. J'aurai à rendre compte, plus tard, de cette divergence interprétative falsificatrice, qui concerne mon hypothèse globale en sa portée herméneutique (cf. 2.2 et 3). Je laisse momentanément en suspens ce questionnement autre qui s'annonce avec le second volet des diptyques que développent mes analyses ; je le prendrai mieux en considération au prochain chapitre. Reste à procéder à l'examen du problème formel que constitue la spiritualité, examen originalement prévu dans ma démarche générale afin de définir l'autre terme du rapport dont je souhaite m'enquérir.

1.2 Le problème formel de la spiritualité

Les théologiens et maîtres spirituels (tous confondus) jusqu'au XVII^e siècle ont décrit l'expérience spirituelle en son caractère fondamental, c'est-à-dire en tant qu'expérience (de Dieu) universelle et structurée. Dans ce sillon, abordons le problème (formel) que constitue la spiritualité, à partir de quelques passages où Zundel en traite en particulier⁷⁶.

⁷⁶ Ceci, en prolongement de l'examen thématique réalisé au chapitre précédent, alors que le volet second des diptyques qui y sont développés exhibait quelques-uns des contenus (formels) en ce sens.

Itinéraire spirituel universel \ parachèvement spirituel vécu

┆ Dans « La liberté de la foi », Zundel reprend le discours de saint Jean de la Croix sur les fiançailles et le mariage spirituels, où ce dernier décrit l'engagement de l'âme dans la contemplation infuse⁷⁷. Zundel en retient que l'itinéraire de l'homme vers Dieu ainsi présenté laisse porter, sur l'être humain seul, toutes les limites qui affectent la connaissance progressive de Dieu. L'imperfection de l'âme renvoie précisément aux limites, inévitables, d'un savoir qui n'est pas moins véritable et qui n'est acquis que par étapes, elles aussi nécessaires ; d'où le progrès en cette connaissance la plus élevée qui soit ici-bas⁷⁸.

Ailleurs, l'affirmation d'un itinéraire caractérisant la contemplation des mystiques est faite de manière pure et simple, comme si ce en quoi consiste toujours l'expérience commune et propre de ceux-ci était un acquis. Aussi Zundel en fait-il clairement mention dans un développement sur les trois ordres de Pascal, développement qu'il dit servir de préambule métaphysique pour saisir ce qu'il en va de l'intelligence des nuits ; il signale ainsi que « [l]es mystiques ont décrit l'inexorable purification de la nuit des sens qui imprime à notre sensibilité le *mode spirituel*, en vertu duquel peut rejaillir en elle le *mode divin*, dont l'intelligence et la volonté sont revêtues, dans la nuit plus crucifiante encore de l'esprit⁷⁹. » De même en est-il lorsqu'il fait état de la théologie mystique ou de la direction spirituelle, en lien avec l'acheminement

⁷⁷ LF X (« La nuit obscure »), 91-99 et spécialement 91-92.

⁷⁸ LF 92.94.

⁷⁹ HPH 143, dans le cadre du chapitre V : 129-150. En note, Zundel précise que la distinction des ordres sert « de prélude métaphysique indispensable à l'intelligence des nuits ».

de l'âme « vers le mariage spirituel par les fiançailles crucifiantes des nuits » et comme « connaissance unitive » de Dieu ou « union transformante⁸⁰ ». C'est, encore, de cette « expérience nuptiale » et donc de sa possibilité même que les écrivains mystiques nous entretiennent, assure Zundel⁸¹.

ϕ Or, loin de développer un tant soit peu les différentes étapes de l'itinéraire spirituel décrit par les théologiens mystiques, Zundel met plutôt l'accent sur le terme même de cet itinéraire : le mariage spirituel comme tel, l'union mystique accomplie ou à son sommet, en son « aboutissement normal », et qui représente un dénouement nuptial⁸². En même temps, tout le parcours spirituel apparaît jalonné de « vérités du moment » dont le caractère strictement prospectif croîtra de pair avec un « sentiment d'inimitié » et une « prise de conscience » exigeant de les dépasser ; car « si l'âme progresse [...], c'est parce que *la* vérité, dans sa pure essence de lumière, aimante son amour et dirige sa marche⁸³ ». Ce qui est en jeu serait alors, comme il est spécifié ailleurs, de l'ordre de quelque clarté existentielle, conférant un caractère fort personnel à ce qui est vécu⁸⁴, à savoir quelque « emprise et [...] aimantation [en cause dans] la contemplation infuse des théologiens mystiques⁸⁵ ». Voilà, encore, qui mettrait de l'avant le registre (d'une expérience) du silence et de la présence⁸⁶.

⁸⁰ NDS 27.64. Cf. NDS 76-78.

⁸¹ MM 82 ; cf. MM 82-89.

⁸² MM 82-84.89-92 ; NDS 27 ; HPH 143. Cf. OV 84.

⁸³ LF 95.

⁸⁴ MM 83.90.

⁸⁵ MM 84.

⁸⁶ NDS 64.67.

En somme, lorsque Zundel réfère plus particulièrement à l'expérience fondamentale des mystiques (chrétiens surtout), il est bien au sus de l'itinéraire spirituel universel par là impliqué, mais ne s'y appuie que très sommairement. Il semble exploiter moins ce en quoi consiste toute cette expérience, comme itinéraire ou processus formel, que la façon dont ceci s'atteste dans l'existence quand elle est par ailleurs saisie en son terme final, comme expérience vécue en un point de parachèvement.

Désappropriation-identification \ don intime et vécu de soi

┆ Dans un chapitre de *La pierre vivante* où il traite de la théocratie juive dans son rapport à la révélation⁸⁷, Zundel en vient à la question du Dieu de Jésus, qu'il présente comme « la question » des questions à poser et d'ailleurs comme « l'interrogation pathétique » au cœur du reniement de l'apôtre Pierre⁸⁸. En cela est ciblée une « expérience aussi incontestable qu'elle est précieuse », ce qu'il fait à partir de celle de saint François d'Assise en exposant que « [la pauvreté] ne représente plus, pour lui [=François], une ascèse, elle fonde une mystique⁸⁹. » En ce sens, précisément, Jésus préparera, jusque dans sa mort, l'éclatement progressif de « la théocratie [qui] tenait Dieu captif, en le confisquant à son profit. Le voile se déchire ; l'alliance universelle est fondée⁹⁰. »

⁸⁷ PV VI (« Le Dieu de Jésus ») 61-79.

⁸⁸ PV 69.75.

⁸⁹ PV 70.

⁹⁰ PV 78 ; voir le développement final de tout le chapitre (75-79).

Il en va de même de la pauvreté dans les autres passages ici considérés. Zundel soutient que l'itinéraire spirituel des mystiques décrit, entre autres, les étapes d'une connaissance possible, grâce à une progressive évacuation de soi et identification à Dieu⁹¹. L'âme aux prises avec ces nuits mystiques « devra se fuir en Dieu, en se déprenant de soi⁹² », ce que montre tout aussi bien l'exemple présenté de saint François⁹³.

Ainsi, encore, « [l]a direction autant que la théologie requiert l'esprit de pauvreté⁹⁴ ». En effet, dans le champ de la vie spirituelle, il s'agit de « percevoir [...] les résonances mystiques d'une doctrine qui porte sur la vie intime de Dieu où l'on ne progresse vraiment qu'en se perdant en Lui⁹⁵. » Et si les théologiens mystiques voient et saisissent tout à la manière de Dieu, cela « résulte [...] d'un amour entièrement désapproprié », auquel ils sont donc finalement advenus⁹⁶.

ϕ Cependant, la possibilité même de cet itinéraire expérientiel universel des mystiques est plutôt traitée, par Zundel, comme réalisation progressive et manifeste, tel un vécu singulièrement implicatif. Il y voit expressément « les exigences et les étapes d'une connaissance qui doit devenir, au sens le plus fort, une *naissance* : par l'évacuation du vieil homme et *l'enracinement* de l'intimité

⁹¹ LF 92 ; cf. MM 84.

⁹² LF 95.

⁹³ LF 96 ; cf. MM 84-89.

⁹⁴ NDS 67.

⁹⁵ NDS 66.

⁹⁶ NDS 27.

divine en la nôtre⁹⁷. » C'est dire, encore, que l'âme « saisit déjà le terme ineffable de sa quête », de manière à nous situer en cet « engagement personnel [qui] nous ouvre au dialogue où nous devenons lumière dans la lumière qui s'atteste par sa propre clarté⁹⁸. » Le cas de saint François vaut, d'ailleurs, « en nous rendant sensible le jour que devient quiconque se perd en Dieu par une identification [au bas mot :] sans réserve.⁹⁹ »

En outre, l'esprit de pauvreté qui doit être au principe de la théologie et de la direction spirituelles, Zundel l'explicite aussi en termes de « silence qui *écoute* pour accueillir en soi la vérité comme une personne¹⁰⁰. » Par ailleurs, le « tact » des mystiques, soutient-il, tient justement à « l'intériorité parfaite » de cet amour totalement désapproprié qui les caractérise¹⁰¹. Cela constitue une « lumière d'amour où tout est saisi 'dans la donation même que Dieu nous fait de Soi' [... et] qui donne au théologien cet instinct du Divin indispensable à la perfection de sa science¹⁰². »

De plus, Zundel expliquera que l'union mystique, à son terme, est ordonnée à une « forme singulière du don de soi qui est la *diction de soi*, conçue d'ailleurs comme le plus personnel accomplissement de soi¹⁰³ », comme en font foi le

⁹⁷ LF 92. Aux termes mis ici en italique, j'ajouterais, quant à moi, celui d'« exigences ».

⁹⁸ LF 95.

⁹⁹ LF 96.

¹⁰⁰ NDS 67.

¹⁰¹ NDS 27.

¹⁰² NDS 64. Zundel cite ici le théologien mystique Jean de Saint-Thomas.

¹⁰³ MM 83.

cantique spirituel de Jean de la Croix¹⁰⁴ et l'exemple de saint François « qui aime toute la réalité comme une personne¹⁰⁵ ». Et Zundel s'intéresse expressément à l'« attestation irrécusable » de l'expérience dont saint François offre précisément une garantie, lui qui eût l'« intuition bouleversante de la divine pauvreté » tout autant que le « génie [...] de traiter la pauvreté comme une personne » de telle sorte à y engager toute sa vie ; aussi « [l]a kénôse, l'évacuation de soi, devient[-elle], chez lui, un attribut existentiel », par quoi « [l']existence authentique se réalise en forme de pauvreté¹⁰⁶ ». C'est, du reste, cette « poussée mystique de l'intention » qui conduira, à son avis, à l'éclatement du juridisme de l'institution judaïque théocratique¹⁰⁷.

Il semble donc, en un sens, que Zundel expose une de ces conditions de possibilité de l'Expérience spirituelle des mystiques lorsqu'il met en relief la désappropriation qui y est toujours et en tout nécessaire, attendu que cette désappropriation demeure concomitante à une identification (à quelque chose). Pourtant, il traite aussi, voire surtout de cette condition en fonction de sa réalisation manifeste et progressive en nous, êtres humains ; du fait d'être vécue, elle porte nécessairement vers l'accomplissement final (terme) que doit constituer le don de soi (donation personnelle) en soi-même (intériorité) comme pour tout autre (dialogue).

Dieu pauvre \ attestation intime de la Générosité-source

¹⁰⁴ MM 89.

¹⁰⁵ MM 88 ; cf. MM 84-89.

¹⁰⁶ PV 70 ; cf. MM 88.

¹⁰⁷ PV 78 ; voir le propos final en ce sens en PV 75-79.

En ce qui concerne Dieu, il reste quelque chose d'inconnaissable et d'indicible de lui, appelant le silence ou quelque aveu d'impuissance à dire davantage, comme en convient Zundel qui reprend là-dessus ce qu'en suggèrent divers mystiques¹⁰⁸. Ce problème, il l'explore tout de même en terme de pauvreté, principalement. Ce n'est pas seulement que certaines images de Dieu, de grandeur et de domination éminemment, demeurent des « visages d'emprunt » que celui-ci assumera inévitablement, à cause de nous justement, « comme un vêtement de pauvreté¹⁰⁹ ». C'est, plus radicalement, que Dieu est pauvre, totalement et fondamentalement, suivant la vision trinitaire même de la révélation chrétienne :

... en Dieu, il ne peut être question, au sens propre, d'évacuation de soi, puisque c'est *éternellement* que le Moi personnel jaillit en Lui d'une totale désappropriation, comme Moi relatif, dont la distinction se fonde sur l'entière communication : en l'élan subsistant qui réfère tout le Père au Fils en lequel Il se dit et tout le Fils au Père qu'il dit, en l'aspiration d'amour d'où procède la vivante respiration de l'Esprit¹¹⁰.

Autrement dit, dans une formule plus concise encore, « Dieu est Dieu, justement, plénitude d'être et de bien, parce qu'il n'a rien¹¹¹. »

ϕ Or, Zundel aborde aussi, sans que nous puissions encore trancher clairement son propos, la question de cette pauvreté divine pour ce qu'elle offre d'explication de l'existence humaine elle-même. Ainsi, dans l'extrait en vue de

¹⁰⁸NDS 63.65 et 76-78 ; MM 89.

¹⁰⁹LF 99.

¹¹⁰MM 84-85. Cf. PV 71-74.

¹¹¹PV 74.

La Pierre vivante, la reprise du dogme trinitaire par Zundel doit-elle permettre de rejoindre saint François en ce que « la Divinité n'est à personne, puisqu'elle se personnifie dans un total dépouillement. Dieu est bien la pauvreté infinie à laquelle il a donné son cœur. [...] Le *fiat* créateur qui sourd de ces abîmes de charité ne peut être qu'un rayon d'amour qui appelle l'amour¹¹². » Il en va, ni plus ni moins, au sujet de Dieu, de « la seule attestation irrécusable de sa présence [qui] est l'espace de générosité qu'elle engendre » en nous, à titre de don¹¹³. En outre, de cette perspective semble directement tributaire la question de la transcendance divine, qui conduit à celle du Dieu extériorisé (projeté et idéalisé) de la théocratie¹¹⁴.

Pareillement, après que la question de la transcendance divine eût été auparavant soulevée, l'extrait ici ciblé de *Morale et mystique* pointe vers cette « Pauvreté divine, [...] Générosité-source qui est la première origine [d'un] circuit immense [...] dès que la 'nouvelle naissance' commence à nous soustraire aux servitudes biologiques et à l'envoûtement de l'inconscient¹¹⁵. » Cela renvoie précisément à l'éclosion d'un « moi-origine, animé par le rythme trinitaire¹¹⁶ ». Et Zundel l'exprime encore à partir des (théologiens) mystiques

112PV 74.

¹¹³PV 70.

¹¹⁴Le problème de la transcendance divine est posé en ouverture du chapitre (PV 61-69) mais aussi en finale (PV 75-79), bien que ce soit alors le problème d'une conception extériorisante de Dieu qui l'y soit plus explicitement.

¹¹⁵MM 85 ; cf. MM 88. Dans l'ouvrage, la « nouvelle naissance », depuis nos dépendances biologiques et inconscientes, est traitée dans un chapitre précédent : MM II (« Les caves de l'inconscient ») 27-42 ; on pourrait aussi inclure, par ricochet, MM IV (« Pour moi, vivre c'est Christ ») 61-67. MM III (« La révolution chrétienne ») 43-59 développe explicitement le problème de la transcendance divine.

¹¹⁶MM 91.

eux-mêmes : « [l]e mariage spirituel où la plupart des mystiques voient le degré suprême de l'union avec Dieu, et donc pour l'homme le suprême bien, implique un personnalisme poussé jusqu'à ses dernières conséquences », qui sont d'ailleurs de l'ordre du dialogue et relèvent du don de soi¹¹⁷.

De toute façon, Zundel parle de Dieu comme « Présence¹¹⁸ », comme d'« une personne dont l'intériorité pure suscite la nôtre » et qui doit alors être conçu non plus comme extérieur mais bien comme intérieur à l'homme¹¹⁹. Aussi s'agit-il d'accueillir la vérité « comme une personne » ; et Zundel complète : « C'est une personne en effet, une Personne divine, le Fils unique qui est dans le sein du Père : [...] le Verbe Silencieux [...], parce que tout intérieur à son Principe, et n'exprimant que Lui dans un dépouillement foncier de soi-même : [...] écho translucide d'une émission virginale, extase de lumière [...]. L'éternelle Parole est donc bien le Verbe qui écoute, le Verbe silencieux¹²⁰. »

En somme, avec le Dieu foncièrement pauvre, Zundel semble poser une autre condition de l'Expérience spirituelle décrite par les maîtres en la matière et une condition telle qu'elle peut en rendre compte dans ses possibilités intégrales et ultimes. C'est néanmoins, en bout de ligne, la manifestation assurée de ce terme et sa réalisation possible en nous qui retient davantage l'attention de Zundel ; ce terme, il le met sans cesse en évidence à titre de Présence généreuse

¹¹⁷ MM 92.

¹¹⁸ LF 98 ; NDS 64.

¹¹⁹ LF 98-99. Cf. MM 98 et, dans la suite de l'ouvrage, MM 99.107 ; c'est en référence à saint Augustin qu'est élaborée cette question-ci dans le chapitre : MM VI : « Être oui », 91-108.

¹²⁰ NDS 67.

(transcendance et donation) faisant justement en sorte que des personnes soient, ensemble et proprement (transcendance et intériorité).

Conclusions intérimaires

Nous avons à nous enquérir, dans des extraits zundéliens pour le moins explicites là-dessus, de l'expérience fondamentale dont les (premiers) maîtres spirituels nous font part et qui constitue un itinéraire universel et nécessaire vers Dieu. Maurice Zundel prendrait acte, effectivement, de cette mystique de l'union (transformante) à Dieu dans ses ouvrages, mais ne l'exploiterait guère comme tel. D'abord, la prenant en quelque sorte pour acquise, il chercherait particulièrement à mettre en évidence la condition, de pauvreté, qui rend justement compte de sa possibilité ; cette condition a, par ailleurs, sa structure, complète et achevée, en Dieu. Ensuite et plus étonnamment, il semble infléchir toute l'Expérience spirituelle – ses conditions incluses – dans le sens d'une réalisation concrète et progressive de ce qui devrait finalement advenir, ou encore d'une attestation assurée et circonstancielle de ce qui doit être posé, au terme même d'une « spiritualité » pleinement vécue ou accomplie. Le problème spirituel, dans les ouvrages de Zundel, se trouve donc défini, incidemment, en termes autres que purement formels.

Je dois reconnaître, par conséquent, que Zundel ne cerne pas strictement le problème spirituel comme je l'avais initialement fait pour cette seconde tentative d'interprétation de ses ouvrages, c'est-à-dire comme spiritualité formelle de l'acheminement de l'âme vers Dieu. Qui plus est, la situation est la même en ce qui a trait au problème moral, entendu comme éthique formelle du devoir. C'est une vue radicalement différente de ces deux problèmes qui préoccuperait Zundel et il me faudra y revenir ultérieurement, pour l'examiner à son tour (*cf.* chapitre troisième). Dans l'immédiat, c'est un sérieux problème

d'interprétation qui se dessine ici, soit en termes des incohérences dans les ouvrages de Zundel, soit en termes de non-convenance de mon propre questionnement envers ceux-ci. C'est encore et toujours le même problème d'interprétation que celui rencontré dans mon chapitre premier, mais avec des objectifs et suivant une perspective analytique différents. Si j'en fais fi momentanément, quitte à y réfléchir obligatoirement plus loin (*cf.* 2.2), c'est pour procéder maintenant à l'analyse, prévue et expressément visée, du rapport entre les termes en cause : éthique (formelle du devoir) et spiritualité (formelle de l'acheminement de l'âme vers Dieu).

2. Analyse de l'organisation des contenus (formels)

Présumant alors un tant soit peu de la valeur potentielle des résultats de mon analyse sur les termes mêmes du rapport entre éthique et spiritualité¹²¹, je tente de poursuivre mon analyse de ce rapport comme tel, puisque c'est là essentiellement – mais aussi en partie – mon hypothèse de travail actuelle. Une fois considérée en ses contenus formels (« organisation-résultat ») (2.1), cette problématique pourra être examinée plus strictement comme telle (« organisation-processus ») (2.2), en ses présupposés méthodologiques (2.2.1) et épistémologiques (2.2.2). Il ressort de mon hypothèse de travail, en effet, que la mise en rapport des problèmes moral et spirituel implique, automatiquement, une organisation en (forme de) problématique.

¹²¹ Je me suis déjà expliqué sur le bien-fondé de cette démarche de lecture qui tient presque indûment à des analyses aussi fastidieuses que futiles parce que disqualifiées en raison de ses résultats. Voir l'introduction correspondante au chapitre précédent.

2.1 La problématique : éthique et spiritualité

Qu'en est-il du rapport fixe et colinéaire, présumé dans mon hypothèse de travail, entre une éthique (du devoir) et une spiritualité formelle (mystique) de l'union à Dieu, eu égard aux ouvrages de Zundel ? Ceux-ci s'accordent-ils avec la perspective d'une éthique, formellement humaine, s'inscrivant dans la trajectoire d'une spiritualité, formellement chrétienne ?

┆ D'abord, des indices de ce rapport colinéaire sont donnés dans les extraits précédemment utilisés. Notamment, lorsque Zundel pose la connaissance, tant celle que constitue l'Expérience spirituelle que celle de la science ou de l'art, comme consistant en une même purification de soi en raison même des limites qui sont les leurs et qui en sont les conditions de progrès¹²² ; Dieu, en conséquence, réfère alors et précisément à « une personne dont l'intériorité pure suscite la nôtre en révélant et en accomplissant notre liberté¹²³. » De même, avec la Pauvreté divine est constitué ce « circuit immense où notre liberté trouve son orbite¹²⁴ », tout comme l'est « l'espace de générosité qu'elle [=cette présence, de Dieu] engendre, en actualisant notre liberté dans le don qui l'accomplit¹²⁵. » Et le devoir de la liberté consiste finalement, de dire Zundel, à « garder *vierge* notre liberté, jusqu'à ces noces diaphanes qui la devaient consommer. Il fallait réserver la totale disponibilité de nous-même à l'amour [...] pour nous réaliser nous-même en un suprême dépouillement. Toute la

¹²² LF 93

¹²³ LF 98.

¹²⁴ MM 85.

¹²⁵ PV 70.

morale est là : ne jamais vouloir moins que l'Infini...¹²⁶ » Ou, si l'on préfère une autre formulation de Zundel, « [l]a perfection morale coïncide [...] avec la plénitude de la liberté, en donnant à tout acte un Objet infini Qui comble *le vouloir* par Sa Transcendance et Qui accomplit son autonomie en ne lui donnant prise sur Sa pure Immanence que par un altruisme issu du plus profond de lui-même [=vouloir] et qui scelle son intériorité [=au vouloir]¹²⁷. »

ϕ Il reste que ces passages eux-mêmes, tout comme l'examen terminologique auparavant effectué autour de ceux-ci, recèlent cette perspective, différente, ouverte justement par une présence, pauvre et intimement personnelle, pour laquelle la liberté, le vouloir, le don, l'intériorité enfin et au total réalisé(e) du côté de l'être humain demeure en quelque sorte conditionnelle, pour en manifester la réalité même (pour lui, en lui et hormis lui). Ainsi, le caractère fixe, parce qu'*a priori*, d'une orientation colinéaire déterminée entre un conditionné et un inconditionné n'apparaît plus aussi clair (et pur) ; mais un tel rapport n'en est pas moins affirmé.

Γ Dans « Être oui » de *Morale et mystique*¹²⁸, Zundel reprend son propos sur la moralité et, pour la dégager comme telle, situe la mystique chrétienne en équilibre entre le simple conformisme social et la pure conformité à une volonté suprahumaine (divine) « à contre-courant de tout ce qu'une volonté humaine peut légitimement désirer¹²⁹ ». La mystique chrétienne, soutient-il, ne

¹²⁶ HPH 75, du chapitre « Le devoir de la liberté ».

¹²⁷ HPH 84-85, du chapitre « La connexion des vertus ». Les précisions entre crochets sont apportées par Zundel, en notes de bas de page.

¹²⁸ MM 93-108.

¹²⁹ MM 95.

saurait s'illusionner sur « l'homme [qui] est aussi éloigné de lui-même qu'il l'est de Dieu [de sorte que] ce diagnostic même permet d'entrevoir, immédiatement, qu'atteindre à soi et atteindre à Dieu s'accomplit, vraisemblablement, par une seule et même démarche », qu'il nomme ici le « dépouillement libérateur¹³⁰ ». Il explique que la mystique chrétienne nous dégage précisément des faux problèmes de circonscription du champ de l'obligation morale (ce qui est permis et défendu) ainsi que de sa justification (de qui est-on ainsi le débiteur, quelle est l'instance décisive en la matière ?) parce qu'elle renvoie à « un programme de libération [qui n'est plus affaire de] limites imposées à notre liberté. L'unique problème, aussi bien, est, désormais, d'évacuer le moi possessif...¹³¹ »

ϕ Or, cet unique problème, pour exposé qu'il soit alors, apparaît aussi comme ce de quoi tout dépend, c'est-à-dire en regard même de la qualité humaine (éthique). La voie d'identification de la mystique chrétienne se présente plus ici comme un itinéraire du dehors au dedans, par quoi peut se réaliser une constante promotion de l'être humain¹³² ; en définitive, « un engagement personnel est ici la seule mesure du bien, [car] c'est le tout de nous-même que requiert chaque décision¹³³. » Zundel rejette ainsi, formellement, le problème d'« [u]ne morale [qui] comporte une règle qui

¹³⁰ MM 96. Nous pouvons ainsi comprendre qu'il en arrive à une affirmation comme celle-ci, à la toute fin de l'ouvrage : « Toutes les révolutions désaliénantes ont, à ce titre, leur germe et leur ferment dans l'Évangile. » (MM 138). Difficile de ne pas songer au projet d'un Karl Marx ici, ce que d'autres passages – dans des ouvrages qui auraient très bien pu faire l'objet d'analyse ici – soulignent plus nettement encore : LF 50 ; ITI 148 ; EI 12.

¹³¹ MM 99 ; cf. MM 98-99.

¹³² MM 97 ; cf. MM 100.

¹³³ MM 99.

prescrit un devoir [et alors] évite difficilement d'*extérioriser* l'action, l'homme et Dieu¹³⁴. » Il ne le fait pas, encore une fois, sans faire appel à une précondition, particulière et existentielle, sur quelque fond originel ou ultime de l'être : « [c]'est sur un rapport semblable à la création [un rapport de générosité, d'admiration, d'action de grâce : à la François d'Assise] que toute mystique chrétienne fonde le dépouillement libérateur qui fait entrer toutes les passions – transmuées – dans le cortège des vertus, en poussant à l'infini leur exigence d'être et de valeur¹³⁵. »

┆ Dans un petit article qui expose de manière assez condensée le lien qu'il lui semble pouvoir être aujourd'hui établi entre la grande question (morale) de l'homme et celle (d'une expérience) de Dieu¹³⁶, Zundel en vient à parler de la nécessité de « remettre en question *tout* ce que nous sommes [pour] atteindr[e] à une existence autonome¹³⁷ ». Ceci n'est tout de même possible que « par une infinie désappropriation de soi », qui donne d'ailleurs accès à tout ce que comporte un univers interpersonnel mais, précisément, comme postulat puisque qu'il ajoute précisément que « [c]'est dans cette direction que s'amorce une expérience de Dieu qui ne fait qu'un avec la quête de l'homme¹³⁸. » Il en va de même lorsqu'il conclut en indiquant ce qui semble constituer la condition (de possibilité), autre, de la quête de l'homme : « L'homme se dissout dans un univers-machine, dont il ne peut émerger s'il n'y a personne. C'est pourquoi

¹³⁴ MM 97.

¹³⁵ MM 101-102 ; cf. MM 104.

¹³⁶ « Quête de l'homme, expérience de Dieu » (1967), 21-23.

¹³⁷ « Quête de l'homme... », 23.

¹³⁸ « Quête de l'homme... », 23.

nous nous croyons fondé à dire que la quête de l'homme ne peut aboutir à rien, si elle ne devient expérience de Dieu¹³⁹. » Zundel ne manque pas d'affirmer, d'ailleurs, que « [l]e saut dans une liberté totale ne peut s'accomplir que par une désappropriation totale...¹⁴⁰ ».

ϕ Il demeure néanmoins, dans ces vues, un intérêt certain quant à l'accès, comme tel, à un univers dit interpersonnel ou quant à son émergence¹⁴¹. Le rapport éthique et spiritualité est reporté sur une autre base et se trouve orienté autrement puisque Zundel parle d'une « expérience de la rencontre libératrice » et pose finalement l'éventualité d'une « expérience de Dieu [à] condition [...] d'entendre sous ce nom cet *intus*, cette Présence intérieure [...] révélant [à chacun] l'Amour qui deviendra la Vie de sa vie¹⁴². » L'article explicite, encore, comme un en deçà circonstancié de la désappropriation de soi, notre « existence autonome » – précisément – étant chose possible « à condition que ce soit *l'amour* qui opère ce vide, en rompant toutes les adhérences qui nous rivent au préfabriqué et en faisant passer la totalité de notre être dans une *relation* qui nous ordonne à un autre capable de susciter un tel don¹⁴³ ». Une révolte existentielle, attestant que « je suis autre chose que ce que je subis », représente le point butoir pour ce qui doit se réaliser presque simultanément d'éthique et de spirituel¹⁴⁴.

¹³⁹ « Quête de l'homme... », 23.

¹⁴⁰ « Quête de l'homme... », 23.

¹⁴¹ Revoir les citations proposées au paragraphe précédent.

¹⁴² « Quête de l'homme... », 23.

¹⁴³ « Quête de l'homme... », 23.

¹⁴⁴ « Quête de l'homme... », 22.

Conclusions intérimaires

Le postulat ouvert par la spiritualité en lien avec le champ éthique n'est pas chose soutenable, sans plus ni tel quel, dans les ouvrages zundéliens. Pour colinéaires que semblent devoir y être l'éthique et la spiritualité, leur rapport n'est pas fixé en un sens unique. Si, dans ces ouvrages, une éthique formelle (du devoir, en l'occurrence) et une spiritualité formelle (de l'union à Dieu, ici) appartiennent à une même trajectoire (disons) métaphysique, l'éthique n'y semble pas seulement déterminée par la spiritualité mais tout aussi bien déterminante pour celle-ci.

Ces derniers résultats s'ajoutent à ceux de mon analyse des contenus (formels) (*cf.* 1) pour invalider mon hypothèse de travail quant à un rapport fixe et colinéaire entre une éthique formelle du devoir implicitement déterminée par une spiritualité formelle de l'union de l'âme à Dieu, dans les ouvrages de Maurice Zundel. Nous ne pouvons donc pas complètement assimiler ou tout simplement ramener les propos de Zundel à ces termes comme au rapport prévu entre ceux-ci. Soit que son propos en déborde, soit qu'il s'avère à toute fin pratique différent.

Il sera intéressant et même important de prendre ailleurs en considération la perspective tout à fait autre qui vient doubler, voire supplanter, la perspective pure et formelle des contenus ainsi que du rapport faisant l'objet de mon hypothèse de travail. Ce que je ferai au chapitre suivant.

Pour l'instant, je chercherai à saisir plus radicalement encore en quoi la problématique actuelle entre éthique et spiritualité représente une interprétation partielle, ou plus exactement non totalement injustifiée, de ces ouvrages (2.2). Il s'agira, par la suite, de compléter le tout et d'examiner s'il peut, en cela

même, en être autrement et pourquoi (3). Je réfléchirai, de cette manière, sur le sens critique et herméneutique de ma démarche interprétative.

2.2 La mise en forme de problématique purement formelle

Avec ce prochain examen méthodologique (2.2.1) et épistémologique (2.2.2), nous devrions pouvoir vérifier si les ouvrages (extraits-types) de Zundel offrent les conditions propres à poser et à penser, de manière formelle, le rapport entre éthique et spiritualité comme (une) problématique¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Il ne s'agit assurément pas de me livrer à nouveau à une enquête thématique sur la tâche de fondement, qui définit précisément une problématique. Ma démonstration, au chapitre précédent, l'exclut, en effet, d'emblée. D'un point de vue méthodologique d'abord, une telle enquête ne concerne qu'une collection thématique et qu'un arrangement systématique (de chaque chose à sa place dans un ordre établi) ; cela ne peut aucunement correspondre à la tâche proprement critique de fondement (acte de fonder) dont il est question actuellement et qu'il s'agit maintenant d'exposer. D'un point de vue épistémologique ensuite, la seule justification qu'une enquête thématique est en mesure d'opérer reste de nature logico-formelle (au sens aristotélicien) et confère au « fondamental » le statut d'assise onto-métaphysique ; cela non plus ne saurait correspondre à un propos d'ordre critique et formel, comme il me faut le démontrer.

Je peux certes fournir quelques indications thématiques relatives à cette tâche de fondement, chez Zundel. C'est, cependant, sans y accorder plus de valeur car cela demeure justement de simples indications, qui plus est, à cumuler ; ce ne peut servir, ici, de confirmation formelle. Ainsi Zundel nous signale-t-il : le fondement de l'État, c'est l'autonomie personnelle (ITI 62) ; la liberté est une exigence absolue d'autonomie, fondée sur l'intériorité de l'esprit (HPH 180) ; l'amour, comme trinité humaine, ne peut s'épanouir que sur le fondement de la désappropriation (QHGD 187) ; la pauvreté foncière du Christ fonde l'universalité de son rayonnement (RP 240) ; la pauvreté initie une nouvelle échelle de valeurs, fondée sur la transcendance divine (CVH 49) ; Dieu est le fondement de la dimension infinie que l'humanité moderne donne à son propre avenir (CVH 62) ; le rapport avec Dieu fonde notre liberté (MM 53 ; « L'Essence de la Liberté » [1944], 24) ; une certaine vue de Dieu tient à des concepts dont il est difficile de fonder la légitimité (« Que l'homme soit ! » [1971], 3) ; Dieu doit s'attester comme l'unique fondement de notre inviolabilité (« Que l'homme soit ! » [1971], 3) ; une Présence infinie est le fondement de notre inviolabilité, de même que le fondement de tout droit se trouve dans le dignité de la personne humaine (« Les patries contre l'humanité ? » [1967], 12) ; le droit de propriété se fonde sur la pauvreté (HEI 137) ; l'esprit, non les individus pris comme masse collective, fonde le droit (CVH 37) ; nos viscères ne peuvent fonder nos droits mais bien plutôt la possibilité, pour chacun, de devenir une présence (« Que l'homme soit ! » [1971], 3) ; le

...

2.2.1 Examen méthodologique

Γ Dans la préface de *L'homme passe l'homme*¹⁴⁶, Zundel résume son propos général et présente lui-même l'articulation, d'un chapitre à l'autre, de tout l'ouvrage ; il le fait de manière systématique et détaillée, comme nulle part ailleurs dans son œuvre, de sorte qu'une présentation typique, complète et méthodique de sa démarche peut être présumée. En ouverture à cette préface, une brève réflexion où il distingue nommément la durée mobile (existence dans le temps) comme « *support* à la vie spirituelle qu'elle conditionne, il est vrai, *extrinsèquement* » et la durée intérieure (vie de l'esprit) comme « *fondement* », distinction qui exclut justement qu'on les ramène toutes deux à la première : « [c]e qui est contraire à toute expérience¹⁴⁷ ». Son point de départ est ainsi posé, avec l'impossible coïncidence ou réduction (implicite) qu'il en dégage. Voilà qui doit d'emblée écarter, selon lui, les raisonnements dressés strictement en preuves ou en objections, par quoi sont érigés des « problèmes mal posés » parce qu'« [o]n voudra avoir raison, plutôt que de se rendre à la raison » ; voilà qui illustre déjà l'« intellectualisme plaqué » auquel Zundel dit vouloir réagir avec le premier chapitre de son ouvrage¹⁴⁸. « Expérience » et « raison » se trouvent donc mises de l'avant et au premier plan par Zundel, qui propose un chapitre premier se rapportant à « Connaissance et expérience ». Si ce chapitre vise à « montr[er], dans la connaissance rationnelle, une *expérience*

déterminisme qui régit les disciplines scientifiques n'offre aucun fondement quant à l'échelle de valeurs qui sied à l'activité de tout savant (HEI 156) ; le fondement métaphysique du symbolisme naturel réside dans le symbolisme surnaturel et intrinsèquement efficace du Sacrement (PSL 367-368). Et ainsi de suite.

¹⁴⁶ HPH 11-25.

¹⁴⁷ HPH 14 et 15 ; traitement en HPH 11-15.

¹⁴⁸ HPH 15.

*personnelle*¹⁴⁹ », Zundel en livre par ailleurs le sens selon un accent qui pourrait bien être critique puisqu'il nous incite à poser, de manière plus formelle, les problèmes qui nous préoccupent et qui doivent tout de même demeurer à notre portée mais en constituant justement – formellement – un réel progrès pour nous-mêmes :

Notre dialectique doit scander les progrès de notre âme. C'est pourquoi il est nécessaire, dès qu'une question s'impose à notre attention, de sonder nos concepts et d'en mesurer, en quelque sorte, le niveau par une rigoureuse définition des termes sur lesquels porte le débat, en nous demandant quel sens il a *pour nous*, si nous sommes en état et si nous avons le devoir de l'ouvrir, [...] dans quelle direction nous aurons le plus de chance d'en découvrir la solution. Nous éviterons ainsi de nous embarquer dans de pseudo-problèmes, issus des mots plus que des idées. Nous échapperons aux illusions engendrées par l'automatisme des associations, et notre étude, devenue une véritable recherche, aura, tout ensemble, la saveur d'une découverte et la signification d'une étape spirituelle...¹⁵⁰

Cette question du progrès de l'esprit (âme), Zundel la lie étroitement (assez formellement) à une certaine épistémologie, à établir pour cette fin même de progrès et qui représente pour cela une « métaphysique expérimentale¹⁵¹ ». Cela tient, soutient-il, à ce que « [l]a dialectique vivante de toute science digne de ce nom engendre [...] *une* morale qui finit par coïncider purement et simplement avec *la* morale¹⁵² ».

¹⁴⁹ HPH 15. Pour Zundel, la connaissance rationnelle concerne celle de la science moderne. Les exemples utilisés dans ce chapitre sont donc tirés surtout de la révolution scientifique.

¹⁵⁰ HPH 16. Cf. HPH 37-38.

¹⁵¹ HPH 19. Je ne traiterai de la question épistémologique, comme telle, qu'au point suivant.

¹⁵² HPH 20.

Le second chapitre de l'ouvrage aborde précisément (le problème de) l'éthique à « ce sommet où la métaphysique et la morale se rejoignent et s'identifient *dans une même exigence de liberté*¹⁵³ ». « Le devoir de la liberté », comme ce chapitre s'intitule, pourrait ainsi établir cela même qui constitue le point de vue moral ; en effet, Zundel y expose les conditions de notre volonté propre, par un examen des « exigences spirituelles de notre autonomie¹⁵⁴ ».

C'est encore dans une perspective fondamentale que Zundel traite de « [l]a connexion des vertus » dans le chapitre suivant du même titre. Puisque la « mission » de toutes les vertus concerne toujours « le règne de la liberté » et se présente comme déjà suffisamment établie à cette étape-ci de la réflexion (de l'ouvrage), il porte l'attention sur ce qui rend identiques les vertus pourtant diverses et par quoi, précisément, « notre autonomie s'accomplit ». À son avis, « il import[e] d'observer la racine commune des vertus (leur unité) et d'établir un lien nécessaire entre elles (leur indissoluble solidarité), par delà la nature et le rôle spécifiques de chacune¹⁵⁵ ». Il ne saurait s'agir là de l'annonce d'une simple élaboration quant à la vertu, entendue comme genre par rapport aux différentes espèces de vertus – suivant une perspective aristotélicothomiste ou onto-métaphysique. Zundel explique justement, dans le cursus même de ce chapitre, que cette problématique de la connexion des vertus demeure chez lui

¹⁵³ HPH 20.

¹⁵⁴ HPH 20 ; en prenant peut-être le terme « spirituelles » au sens contraire, d'abord, de matériel ou empirique. Traitement en HPH 20-21.

¹⁵⁵ HPH 22.

d'ordre fondamental (critique) parce qu'elle élucide « le sens d'une dialectique morale », de « cette *méthode* qui nous [=Zundel] paraît fondée en raison¹⁵⁶ ».

La chapitre quatrième de l'ouvrage s'attarde à l'obstacle fondamental qui appartient à la liberté elle-même et examine le problème du mal à ce point radical que, dira Zundel, « [i]l fallait constater ses ravages au sein de notre propre autonomie¹⁵⁷ ». Pour expliquer ce dualisme en nous-mêmes (entre autres), des considérations épistémologiques sont faites et se poursuivent jusqu'au cinquième chapitre, inclusivement. Zundel déploie ainsi la métaphysique qu'il dit être la sienne¹⁵⁸.

Les deux derniers chapitres de l'ouvrage, qui abordent respectivement des questions morales liées au politique et à la sexualité, reprennent en quelque sorte l'ensemble de la démarche et des enjeux de l'ouvrage. En effet, l'un fournit « un examen rigoureux [d]es fondements du droit, afin d'éclairer les notions de propriété et de souveraineté, d'obéissance et d'autorité, de patrie et de nationalité¹⁵⁹ » ; l'autre tente de « décel[er], une fois de plus, *cette exigence*

¹⁵⁶ HPH 91 ; le développement même de tout le chapitre serait à considérer pour le confirmer davantage. En outre, cette problématique de la connexion des vertus concerne aussi bien le gouvernement de soi que la direction spirituelle et la pédagogie, selon Zundel. Il développera quelque peu ces exemples, au terme de ce chapitre. Il serait donc risqué de qualifier l'optique fondamentale en cause comme étant formellement d'ordre spirituel et surtout de la justifier comme telle en raison de cet exemple seul – et assez circonstanciel ici – sur la direction spirituelle. Cela reviendrait, d'ailleurs, à légitimer le tout de manière strictement thématique, ce qu'il (nous) faut éviter et même refuser, comme je l'indiquais déjà auparavant (*cf.* note 145).

¹⁵⁷ HPH 22.

¹⁵⁸ HPH 24, traitement en HPH 22-24. Sur l'épistémologie comme telle, voir point suivant.

¹⁵⁹ HPH 24.

de liberté qui est la clef de voûte de notre [=Zundel] métaphysique, dans une chasteté positivement comprise¹⁶⁰ ». En outre, les deux chapitres sont clairement présentés comme mise à l'épreuve : le premier, de sa métaphysique (auparavant dite expérimentale), et le second, de sa « méthode expérimentale¹⁶¹ ». Cette visée d'examen fondamental de l'une comme de l'autre, là renouvelé, tend ainsi à confirmer le caractère critique de l'ouvrage.

ϕ Il n'en demeure pas moins que toute la démarche méthodologique de *L'homme passe l'homme* pourrait bien, aussi ou plutôt, consister en une approche fondamentale tout à fait autre. Zundel déterminerait son point de départ, son parcours et son objectif méthodologiques en fonction d'un « problème 'd'accrochage' [qui] est très important, car nous n'adhérons efficacement à la vérité que par la conformité intérieure qui met notre esprit en équation de lumière avec elle » ; de la sorte, il faudrait, d'une recherche, n'« ambitionner d'autre résultat qu'une ouverture plus grande de nous-mêmes à la vérité¹⁶² ». Ceci requiert de considérer, en outre, l'« aspect sous lequel [un débat] nous touche le plus profondément¹⁶³ ». Ainsi, l'« expérience personnelle » que constitue la connaissance rationnelle se lie, selon Zundel, à une expérience de la beauté, à cet enjeu de contact avec la vérité où « [i]l s'agit [...] de lui donner prise sur nous par quelque chose de bien vivant en nous¹⁶⁴ ». Du reste, la question du temps, comme toutes celles abordées autour de la

¹⁶⁰ HPH 25.

¹⁶¹ HPH 24 et 25, respectivement.

¹⁶² HPH 16.

¹⁶³ HPH 16.

¹⁶⁴ HPH 15 ; cf. HPH 85-87.

science moderne ou de la politique ou de la sexualité ou même de la direction spirituelle, n'a rien de formellement déterminant ; elles servent uniquement d'exemples pour des démonstrations (centrées sur des questions d'ordre méthodologique et épistémologique), comme le stipule Zundel¹⁶⁵. Parallèlement, le double problème d'une méthode et d'une métaphysique à établir comme telles se ramène, et plus d'une fois, à la question de leur application ; Zundel veut, d'ailleurs, « nourrir [sa] métaphysique de toute la sève de l'expérience » et recherche une « *méthode* fondée en raison autant que féconde en pratique¹⁶⁶ ». Enfin, le projet méthodologique et métaphysique zundélien semble diverger à ce point d'une métaphysique des mœurs (au sens où un Kant l'établit) qu'il pose la morale comme ayant, littéralement, à devenir une métaphysique : « une métaphysique créatrice, en fermant le cercle d'amour qui rattache tout être à l'Art divin qui s'exprime en lui¹⁶⁷ ».

┆ Dans son chapitre d'introduction à l'*Hymne à la joie* où il prend acte du « pas de la réflexion » et de ce que cela représente comme « pouvoir autocritique » constitutif d'une désappropriation radicale de soi, Zundel en vient à fournir quelques autres indications sur sa démarche méthodologique¹⁶⁸. L'objectif, assez clair, en est de marquer et de s'expliquer sur un fondement à notre existence humaine. Ainsi, centré sur « ce qui constitue toute la réalité de

¹⁶⁵ HPH 19 ; cf. HPH 37.

¹⁶⁶ HPH 25 et 91, respectivement. Sur la question d'application : HPH 25.91.184.207.

¹⁶⁷ HPH 21. C'est, bien entendu, sans reconsidérer ce dont Zundel parle au plan des contenus, eu égard notamment à l'enjeu d'une liberté à conquérir ou de la possibilité de repérer le jaillissement (origine) même des vertus dans le don de soi (amour) ; cf. HPH 20.22.

¹⁶⁸ Traitement d'ouverture en HJ 9-12, avec celui sur la méthode en HJ 12-13, dans un chapitre couvrant les pages 9-13. Comme le note Zundel, le « pas de la réflexion » renvoie au propos de Teilhard de Chardin.

l'univers humain [...], [i]l fallait situer cet univers humain [...] par rapport à celui dans lequel nous jette notre naissance charnelle, où nous sommes confrontés, d'une part, avec les forces cosmiques et la vie de la 'Nature', d'autre part, avec les institutions dont les hommes sont au moins partiellement responsables¹⁶⁹ ». Si cela requiert de s'attarder aux « termes antagonistes de tout problème » pour en déterminer le sens¹⁷⁰, ce semble aussi bien pour chercher au nom de quoi les rapporter l'un à l'autre, puisque « [l]a dogmatique chrétienne [...] nous a fourni les plus précieuses indications [...] à ne pas disjoindre l'expérience de l'homme et l'expérience de Dieu¹⁷¹ ». La démarche méthodologique zundélienne procède alors du point de vue assez formel d'une constitution des choses (réel et sens du réel) en même temps qu'elle se propose de tenir ensemble, via un troisième terme, ce qui ne doit pas être séparé.

ϕ C'est tout de même en vue « de les comparer au même niveau » que Zundel entend mettre le tout en parallèle, comme pour les imbriquer ou les conforter adéquatement¹⁷². Au demeurant, le point de départ est chrétien et ce, en ce que la dogmatique soit « telle qu'elle est vécue par la foi » et induise précisément à une certaine manière de faire¹⁷³. Les termes constitutifs de tout problème portent toutefois l'ambiguïté du « monde préfabriqué [qui] nous affecte »

¹⁶⁹ HJ 12.

¹⁷⁰ HJ 12.

¹⁷¹ HJ 13.

¹⁷² HJ 13.

¹⁷³ HJ 13. Cf. LF i-iii, qui se présente, en sa préface, comme un ensemble d'essais, en fait très courts et sur des problèmes pour le moins variés, qui « relèvent [...] d'une perception simultanée de l'humain et du divin dans une lecture des phénomènes où l'un ne cesse de résonner dans l'autre. » (LF ii). Voir aussi l'indication à peu près similaire de HPH 11.

hautement¹⁷⁴. Zundel associe d'ailleurs désappropriation et « décrochage total » par suite de la rupture (évolutionniste) du « pas de la réflexion¹⁷⁵ ». Ce qui a un caractère problématique, dans son propos, n'est donc tel qu'en fonction d'enjeux définis aussi matériellement, en tenant compte d'exigences qui ne sont pas que (purement) formelles.

┆ *L'Évangile intérieur* est destiné à présenter formellement, dans « leur rapport essentiel avec la vie spirituelle », les doctrines chrétiennes¹⁷⁶. Zundel compte ainsi offrir un exposé dont la démarche consiste à « indiquer la direction où situer le regard pour avoir quelque chance de trouver » ce lien (vivant) entre « une foi qui s'ignore peut-être encore » et le dogme chrétien¹⁷⁷. Si, pour cela, l'« appel au témoignage de l'âme 'naturellement chrétienne' » est, par lui, retenu comme méthode, il prend soin de le justifier doublement et de manière tout de même assez formelle : d'abord, eu égard à la vie spirituelle elle-même et qui (dé-)limite nos discours, parce que « [n]ulle méthode en effet ne semble prévenir plus efficacement une vue purement abstraite des rapports entre la nature et la grâce » ; ensuite, pour un motif pratique voire éthique, parce que cette méthode est « le meilleur moyen d'éviter ces incidents de frontière, qui opposent irréductiblement à la périphérie, des attitudes religieuses capables de se joindre – en s'épurant s'il y a lieu¹⁷⁸ ». Le problème auquel s'intéresse

¹⁷⁴ HJ 12.

¹⁷⁵ HJ 10-11.

¹⁷⁶ EI 11. Je m'en tiens ici aux indications données en préface de l'ouvrage (EI 11-15), ouvrage qui réunit une série de quinze entretiens radiophoniques dans ce qui semble avoir peut-être été leur facture originale – Zundel ne précisant rien à cet égard.

¹⁷⁷ EI 12.

¹⁷⁸ EI 13.

Zundel est à la fois d'ordre méthodologique et métaphysique, ce qu'il exprime encore en soulignant que bien des hommes et des femmes d'aujourd'hui rejettent en quelque sorte Dieu « pour avoir mis sous son nom des choses incompatibles avec l'idée que toute âme droite est appelée à s'en faire. Mais toute âme est-elle droite ? Quel homme oserait se prononcer là-dessus ?¹⁷⁹ » Au terme, l'effort de Zundel aura consisté à montrer ce que Dieu n'est pas et ne peut être, pour indiquer un peu ce qu'il peut être¹⁸⁰.

ϕ Or, s'expliquer sur cette droiture de l'âme, qui conditionne tout le problème ainsi défini, semble tenir, d'une part, à des « fautes de méthode » chez les croyants, ce qui pourrait être davantage l'affaire d'applications méthodologiques défailtantes et moins celle d'enjeux formellement méthodologiques ; cela tiendrait, d'autre part, à l'absence d'« obstacle dans les dispositions du sujet » chez les incroyants, ce qui peut renvoyer à n'importe quoi d'autre qu'une dimension proprement rationnelle en nous¹⁸¹. Mais alors lui faut-il d'abord et surtout « faire crédit à l'intelligence des chrétiens autant qu'à la bonne foi de ceux dont la sincérité [en] fait [des] frères », ce qui concerne difficilement une problématique formelle¹⁸² ; et encore lui faut-il postuler, sans plus de besoin de légitimer ici, que « la grâce qui travaille secrètement les âmes de bonne volonté préfigure d'une certaine manière en leurs dispositions les plus intimes les vérités divines¹⁸³ ». En outre, Zundel aborde l'aspect éminemment

¹⁷⁹ EI 14.

¹⁸⁰ EI 15.

¹⁸¹ EI 14.

¹⁸² EI 14-15.

¹⁸³ EI 11-12.

pratique de sa méthode à ce point où des attitudes religieuses sont susceptibles de se joindre « à la naissance de la source », tandis qu'il envisage non pas d'abord la résolution d'hérésies mais la prévention d'inquiétudes pour justifier sa méthode spirituelle. C'est sans compter qu'il prétend ainsi « provoquer cette rencontre entre le rayon mystérieux » de la foi et le dogme¹⁸⁴ et ce, « en [se] plaçant au centre de [l]a vie secrètement divinisée » de l'âme¹⁸⁵.

En somme, Maurice Zundel fait très certainement de la méthode une question primordiale, dans ses ouvrages. Le fait de lier étroitement méthode et épistémologie, à établir tout autant par ailleurs, confère à sa méthode un caractère formel. Il en va alors de l'institution et de la poursuite d'une tâche critique si cette méthode en est une de fondement, pour dégager les conditions de possibilité de l'Expérience (éthique ainsi que spirituelle). Mais justement, cette tâche paraît pouvoir être orientée autrement car elle semble, assez irrémédiablement, définir une problématique de fondement plus ou moins différente, en tout cas irréductible à celle d'une critique formelle.

2.2.2 Examen épistémologique

⌈ Le tout premier chapitre de *L'homme passe l'homme* annonce et expose certaines vues épistémologiques majeures de Zundel¹⁸⁶. Évoquant d'entrée de

¹⁸⁴ EI 12.

¹⁸⁵ EI 13.

¹⁸⁶ HPH 27-53, chapitre d'ouverture dont le titre est « Connaissance et expérience ». Si *Dialogue avec la Vérité* expose aussi plusieurs des éléments épistémologiques des sciences modernes, auxquels Zundel acquiesce généralement, leur exposition n'est pas aussi serrée, concise et personnellement formalisée qu'avec ce chapitre-ci de *L'homme passe l'homme*.

jeu l'universalité des idées comme possible facteur d'unité des esprits¹⁸⁷, Zundel en vient à formuler une sorte de loi d'intelligibilité qui porte sur le statut même des objets et du sujet de la connaissance, de notre connaissance¹⁸⁸. Des exemples empruntés aux développements scientifiques modernes illustrent ensuite en quoi un « schématisme élémentaire » centré sur des faits bruts ou « hard facts » (y) est devenu insoutenable¹⁸⁹ ; c'est « la cohérence rationnelle des phénomènes » qui constitue, proprement un tel savoir aujourd'hui¹⁹⁰ et fait en sorte que « [t]oute expérience, toute mesure supposent une certaine théorie préalable¹⁹¹ ». L'objectivité peut alors représenter un problème formellement lié au sujet de la connaissance puisque « [l']objectivité de la pensée [...] ne résulte pas d'une donnée extérieure mécaniquement enregistrée, dont il suffirait de reproduire le cliché pour être à l'abri de l'erreur [...] mais] il s'agit, précisément, de satisfaire à cette exigence [de clarté, de l'intelligence...] pour atteindre réellement à l'objectivité¹⁹². » Ainsi Zundel lie-t-il étroitement autonomie de la pensée (de l'esprit, ou intériorité) et objectivité, en leur opposant subjectivité rattachée à une certaine extériorité des choses comme du

J'en appellerais à des raisons assez semblables quant à *Ouvertures sur le vrai, Allusions et Itinéraire*. À vrai dire, ces ouvrages me semblent illustrer mieux le propos de mon prochain chapitre, avec une autre démarche de lecture des écrits zundéliens. C'est pourquoi je me limite finalement, ici, à l'analyse de « Connaissance et expérience ».

¹⁸⁷ HPH 27.

¹⁸⁸ HPH 29.

¹⁸⁹ HPH 29.31.

¹⁹⁰ HPH 36.

¹⁹¹ HPH 39. Zundel cite en fait, pour l'endosser explicitement, G. JUVET, *Les Nouvelles Théories physiques*, (année et maison d'édition non fournies par Zundel), 172.

¹⁹² HPH 38.

savoir sur celles-ci¹⁹³. De toutes ces vues, Zundel tirera d'ailleurs, au passage, quelques leçons quant à la question de Dieu, soulignant que nous ne pouvons en avoir qu'une certaine connaissance limitée et que nous ne pouvons, à son sujet, conclure de l'affirmation de son existence à celle de son essence ; c'est qu'on l'a trop souvent assimilé à quelque (principe de) causalité dans un monde somme toute mécanique, « comme si, en affirmant qu'elle est (*quia est*), nous étions, par là même, capables de dire ce qu'elle est (*quid est*), en lisant, à livre ouvert, dans ces arcanes¹⁹⁴. »

ϕ La perspective épistémologique globale de Zundel demeure cependant autrement radicale ici. Objet et sujet de la connaissance sont relativisés, en eux-mêmes et corrélativement. D'une part, le statut des objets de notre connaissance (scientifique, en outre) doit faire les frais mêmes d'une « 'ontologie statistique' ou, plus exactement, [du] 'réalisme de structure' » de la micro-épistémologie¹⁹⁵ », faisant éclater jusqu'aux notions courantes de déterminisme et de matière¹⁹⁶. D'autre part, le statut du sujet de toute connaissance devient à son tour problématique, son « autonomie irréductible [faisant] coïncider

¹⁹³ HPH 44.

¹⁹⁴ HPH 37.

¹⁹⁵ HPH 36.

¹⁹⁶ Cf. HPH 32-36, où Zundel traite du déterminisme en science et pousse en fait la réflexion dans le sens de la théorie des Quanta, issue des travaux de Heisenberg qui en font un « déterminisme statistique, fondé sur des moyennes et sous-tendu par une contingence (ou indétermination) radicale » (HPH 33).

La notion de matière se trouve, quant à elle, largement traitée dans le quatrième chapitre de l'ouvrage (HPH 99-128), où Zundel en expose la portée, le sens proprement métaphysique ; il tente ainsi de redéfinir la dualité (métaphysique) esprit-matière afin de sortir autant du « monisme matérialisme » qui a caractérisé le XIXe siècle que du « monisme spiritualiste » qui tend à être celui de la science la plus moderne (HPH 99).

l'objectivité de la pensée avec *sa liberté*¹⁹⁷ ». Cela revient à considérer expressément une inévitable « extériorité *métaphysique* [du sujet, de notre intelligence], où s'atteste, dans notre mode imparfait de connaître, une opacité corrélatrice de l'objet et du sujet¹⁹⁸ ». Mais encore faut-il aussi considérer en cela l'« empreinte » d'une « Pensée créatrice », ce qui vient « réduit singulièrement l'importance de 'l'idéalisme' », souligne Zundel¹⁹⁹. Lorsqu'il formule sa loi d'assimilation spirituelle, c'est-à-dire celle du connaître, il ne manque pas d'ailleurs de marquer, entre autres, ce caractère conditionné des conditions mêmes du savoir (sujet et objet) :

La loi de cette assimilation [spirituelle] se formule aisément : que l'esprit garde vierge son intériorité, et que les objets revêtent eux-mêmes un mode intérieur qui lui donne prise sur eux. Ces deux conditions ne sont pas données, sinon à titre d'*exigences*. Leur réalisation constitue la dure conquête du savoir. La première est la plus difficile et la plus méconnue. Toutes les deux comportent des degrés qui font de la connaissance un progrès, et qui déterminent des différences de *niveau*, au point de vue de l'*objet* aussi bien qu'au point de vue du *sujet*. Ce sont ces différences de niveau [...] qui compliquent nos accords. On ne voit pas les mêmes choses à la même hauteur, ou l'on ne dirige pas, sur elles, un regard également réceptif : à moins que l'opposition, plus radicale encore, ne porte, à la fois, sur la signification des choses et sur la qualité du regard²⁰⁰.

¹⁹⁷ HPH 41.

¹⁹⁸ HPH 41.

¹⁹⁹ HPH 43.

²⁰⁰ HPH 29. Autre formulation, beaucoup plus concise et dense : « Dans tout le champ de la vie spirituelle, *l'altérité de l'objet n'est accessible qu'à l'altruisme du sujet.* » (HPH 42)

Cette formulation expose particulièrement mieux trois points déterminant pour Zundel : 1) le progrès que constitue, formellement, toute connaissance²⁰¹ ; 2) l'« accord des intelligences » retenu comme critère de vérité plus important que la simple universalité des idées²⁰² ; 3) un certain régime de l'équivoque, selon lequel il existe comme des écarts de niveau entre des réalités que l'analogie permet de saisir par un seul et même concept²⁰³. Il convient alors de revoir jusqu'au concept zundélien d'expérience dont le caractère d'universalité ne s'entend peut-être pas si formellement (au sens pur, transcendantal, du terme) s'il est vrai que « *la connaissance rationnelle est un événement de l'esprit, ou, ce qui revient au même, qu'elle constitue une expérience personnelle* qui implique notre consentement et qui nous engage tout entiers, en mettant à l'épreuve notre plus secrète intimité²⁰⁴. »

En définitive, l'épistémologie qu'endosse Zundel, si centrale et déterminante qu'elle soit dans sa perspective, ne correspond pas strictement, ou en tout cas pas exclusivement, à celle d'un formalisme propre à l'examen transcendantal du réel, tant du point de vue subjectif (relatif au sujet qui connaît) que du point de vue objectif (relatif aux objets phénoménaux connus). S'y adjoignent des

²⁰¹ HPH 49-52, où cette idée de progrès est finalement exprimée en termes de verticalité (de la transcendance) du connaître par rapport à l'horizontalité (de la rationalité) du savoir.

²⁰² HPH 27, en ouverture même de ce chapitre sur « Expérience et connaissance ». Cf. « Quête de l'homme, expérience de Dieu » (1967), 22.

²⁰³ HPH 27 ; cf. HPH 15 (en préface de l'ouvrage) ; EI 12 ; HJ 11. Voir encore : HPH 38 ; EI 15 ; HJ 13, quant au statut du langage conceptuel par là impliqué, et HJ (« Ambiguïté ») 23-27, qui reprend l'idée d'équivocité jusqu'au réel lui-même.

²⁰⁴ HPH 28. Cf. « Quête de l'homme, expérience de Dieu » (1967), 22, où il s'agit de se « référer] à une expérience assez universelle pour [que d'autres] s'y puissent retrouver. »

considérations plus empiriques, sinon des paramètres épistémologiques pour le moins étrangers à une conceptualisation typiquement transcendante.

Conclusions intérimaires

J'ai d'abord examiné les contenus formels dans les ouvrages de Maurice Zundel en vue d'établir s'ils correspondent à une éthique formelle du devoir et à une spiritualité formelle de l'union de l'âme à Dieu (1). Par conséquent, j'ai vérifié si un rapport colinéaire et déterminé entre ces contenus formels est corroboré par leur organisation terminale (résultat final : 2.1) aussi bien qu'effective (procédé d'organisation suivant des conditions méthodologiques et épistémologiques précises : 2.2).

Tout autant que les premières, mes dernières analyses montrent que mon hypothèse de travail n'est que très partiellement confirmée – invalidée, si on préfère – eu égard à mon objet d'investigation que sont les ouvrages de Zundel. De ceux-ci, il semble que non seulement les termes du rapport par moi envisagé mais leur rapport même sont posés et donc compris de manière différente de la mienne. Il n'est peut-être pas impossible de retrouver, dans ces ouvrages, une éthique formelle du devoir qui soit déterminée par une spiritualité formelle de l'union à Dieu et ce, en qualité de condition formellement liée (conditionnée). Force m'est faite, cependant, de reconnaître que cette perspective n'est pas exclusivement ni même toujours strictement présentée ni déployée dans ces ouvrages. Il y a, en cause, une autre problématique, voire une problématique autre, qui implique dès lors une certaine façon (autre) d'aborder et de traiter le problème éthique ainsi que le problème spirituel.

Si mon hypothèse de travail se trouve à toute fin pratique invalidée et ce, jusque dans l'horizon critique de sa problématique formelle, elle comporte néanmoins

la présomption d'une possible interprétation formelle, commune et univoque des ouvrages de Maurice Zundel (notamment). Il me faudrait encore réfléchir sur cette présomption elle-même, qui implique et conduit à l'invalidation de mon hypothèse actuelle. C'est pour traiter plus spécialement de cet aspect de mon (hypothèse de) travail et rendre compte ainsi de mon échec de lecture que j'engage un autre examen, plus large, à la fois critique et herméneutique.

3. Bilan herméneutique et critique

Ma seconde tentative d'interprétation des ouvrages de Maurice Zundel se trouve, somme toute, mise en échec à son tour. Comment rendre compte, de manière critique, de cette situation maintenant ? Je tenterai d'élucider plus systématiquement encore (qu'en 2.2) les conditions, méthodologiques et épistémologiques, de mon questionnement actuel (3.1). Ce coup d'œil plus exhaustif et organique fera mieux saisir les limites, au plan herméneutique, d'une problématique de type formaliste ou d'ordre transcendantal, telle que le sous-tend ma présente hypothèse de travail²⁰⁵. C'est à partir de cet examen critique de ma propre démarche interprétative que j'adresserai une critique semblable à un autre discours théologique qui a marqué notre époque (3.2).

3.1 Autocritique *via* la critique du paradigme du Sujet

Pour mieux exposer le sens du questionnement adressé ici aux ouvrages de Maurice Zundel ainsi que le traitement qui s'en suit, je tente de mettre

²⁰⁵ Les références sous-jacentes à cette exposition sont celles-là mêmes qui ont servi à l'ouverture de ce second chapitre, avec la formulation de mon hypothèse de travail (cf. 93-99). Je me suis déjà expliqué sur les conditions de cette exposition au chapitre précédent (cf. note 209).

davantage en relief, et de façon systématique, les tenants et aboutissants de la perspective analytique qui est celle de tout ce chapitre. Je le fais autour des questions d'une certaine distinction fondamentale, du savoir, de l'organisation du savoir et de l'interprétation en général.

Ordre nouménal et ordre phénoménal

Dans la perspective strictement formelle qui caractérise cette seconde série d'analyses, il devient apparent que l'essence même des choses ne fait plus partie de notre horizon de connaissance, mais seulement ce qu'elles représentent pour nous. Des choses, nous ne pouvons rien connaître qui soit d'ordre nouménal (choses-en-soi) car ce qu'elles sont en elles-mêmes, du point de vue de Dieu pourrait-on dire, ne nous est pas accessible. Par contre, nous pouvons très bien parvenir à une connaissance des choses sensibles, qui appartiennent à notre monde et constituent l'ordre phénoménal des choses.

Si les choses de notre monde phénoménal peuvent être objet de connaissance par nous, certaines choses (êtres) peuvent très bien exister sans que nous ne puissions rien en connaître ou en dire. Au demeurant, toute chose appartenant à l'horizon de notre monde (sensible) garde, comme en réserve, une partie, inconnaissable, d'elle-même. Secret, mystère des choses ? C'est plutôt notre pouvoir de connaître qui est en cause. Leur être substantiel ou leur réalité ontologique profonde reste hors considération de notre champ de connaissance. Leur caractère nouménal (« onto-méta-physique ») se situe bien au-delà de leur caractère phénoménal, qui seul offre quelque possibilité d'une connaissance pour nous.

Il n'est pas impossible qu'une certaine correspondance existe entre l'ordre phénoménal et l'ordre nouménal des choses. Le contraire serait même

surprenant – difficile à penser. Nous ne pouvons cependant rien en dire avec précision et certitude, sinon en fonction des conditions mêmes de notre pouvoir de connaître.

Constitution du savoir

D'où vient-il que nous considérons ainsi, au titre de connaissance qui nous soit propre, ce qui porte uniquement sur le(s) phénomène(s) de ce monde sensible ? De ce qu'un savoir doit être science et, pour être science, doit être achevé par nous et pour nous de manière à établir une connaissance rationnelle du monde (dont nous faisons l'Expérience). Il y a connaissance (typiquement) humaine dès lors que nous conformons le monde sensible qu'est le nôtre à notre exigence d'intelligibilité quant à celui-ci. Une constitution du savoir et d'un savoir formel est requise ; cela n'a plus grand chose à voir avec l'établissement d'un savoir substantiel sur les choses (définition de leur essence ou être).

Nous pouvons (être intéressés à) penser à peu près n'importe quoi. Si notre pouvoir de penser est en quelque sorte sans limites, notre pouvoir de connaître demeure, par contre, limité. Ces limites, le monde phénoménal, sont, en même temps, les conditions mêmes d'un savoir valable pour nous. Fonder notre savoir exige ainsi de le limiter tout autant que de le légitimer, en raison. Cela implique que ce soit toujours en fonction de (ce qui peut faire l'objet de) notre Expérience.

C'est dire que le réel n'est pas rationnel. Il faut justement le rendre tel pour en avoir une connaissance réelle, qui dépasse les apparences empiriques et les évidences du sens commun (de l'aristotélicothomisme). Le réel, c'est ce qu'on en comprend, ce qu'on en peut expliquer en raison.

La Nature ne désigne plus, alors, la totalité des objets du monde empirique. Elle se définit comme l'ensemble de lois universelles et nécessaires qui les rend compréhensibles pour nous. La Nature réfère à un ordre mathématique qui rend compte du mouvement et de la finalité des choses, non plus à un certain principe (cause ontologique) de leur mouvement ou repos. Encore une fois, son intelligibilité, en nous, peut correspondre à quelque chose, en elle-même. Il reste que, même si cela devrait être, la Nature n'est comprise que d'une manière formelle, en l'exigence d'intelligibilité que nous lui appliquons pour la connaître réellement.

Toute cette constitution d'un savoir humain, sur notre monde et sur nous-mêmes comme appartenant à ce monde, ne peut être que l'œuvre de la raison, mais d'une raison opérationnelle ou procédurale. La raison se trouve donc, à son tour, « dé-substantialisée ». Elle ne représente plus que le ce par quoi une rationalité est donnée, conférée, imposée au monde phénoménal. Elle représente la fonction ou l'opération même d'un « Sujet », pensant pour lui-même et à partir de lui-même le monde qu'il fait sien de la sorte. Rien de plus, rien de moins.

Les catégories qu'une telle raison a charge d'appliquer au monde phénoménal pour nous le rendre intelligible sont, par conséquent, de nature strictement formelle. Loin de correspondre à quelque catégorie de l'être (en) lui-même, elles représentent uniquement des fonctions de base, des opérations synthétiques grâce auxquelles une forme est enfin donnée aux objets de notre Expérience. Nous avons ainsi des idées sur notre monde (concepts) dès lors que nous opérons sur lui une certaine catégorisation, non pas au sens où l'on classerait les choses à leur place dans un ordre préexistant et pour cela éternel mais au sens où l'on établit des liens formels entre divers objets (contenus formels spatio-temporels) qui sont, par là même, mis en (un) ordre intelligible

pour nous. Des contenus formels sur des objets phénoménaux nous sont rendus disponibles. Quant à savoir si cet ordonnancement correspond à celui d'un ordre autrement établi de toute éternité, ce ne peut être garanti et pas davantage exclu ; il suffit, à tout le moins, que notre ordonnancement typiquement rationnel s'applique effectivement à notre Expérience du monde.

Il n'y a alors, pour nous, d'Expérience (*Erfahrung*) que celle saisie et expliquée, comme telle, en son caractère intelligible et fondamental. L'Expérience ainsi entendue fait en sorte que nous ne comprenons pas le monde phénoménal sans nous y comprendre tout aussi formellement, c'est-à-dire sans délimiter et donc saisir notre pouvoir de (le) connaître. Cela implique que nos concepts constituent, formellement, notre Expérience du monde et de nous-mêmes ; ils déterminent notre Expérience, en donnant une forme intelligible à l'Expérience. C'est pourquoi notre Expérience humaine est une et universelle ; elle est constituée telle, fondamentalement. N'est nullement visé par cette Expérience, ni même du tout de cet ordre, ce qu'on désigne encore souvent par l'expérience empirique et, en quelque sorte, à tâtons des choses (*experimentum*). Dans cette conception plutôt aristotélicothomiste, l'expérience ne représente, à la limite, qu'un simple support-terrain pour la connaissance, où les concepts dérivent de l'expérience et ce, chez un sujet (esprit) qui est, en principe, une *tabula rasa*.

C'est comme jugement déterminant que la raison opère sur le réel pour le rendre rationnel. Elle le fait, d'une part, en subsumant le singulier sous l'universel. Le réel devient ainsi nôtre, c'est-à-dire commun parce qu'un seul et même pour tous, comme Expérience typiquement humaine. D'autre part, la raison offre du réel un savoir déterminant en ce qu'elle cherche à porter, sur lui, des jugements synthétiques formels et non simplement analytiques. Expliquer consiste alors à lier un prédicat (A) à un sujet (B) via un troisième terme (C)

qui n'appartient pas d'emblée à l'un ou à l'autre, ni dans l'expérience empirique des choses (l'a posteriori) ni dans leur simple conceptualisation. Ce troisième terme représente bel et bien une condition de possibilité. Aussi le savoir est-il science (typiquement) humaine, science formelle, dès lors qu'est accomplie une telle extension de la connaissance, par connexion du réel ainsi déterminé. Il ne s'agit plus aucunement d'une science des êtres (« onto-méta-physique »), qui procède d'une extension de la connaissance par décomposition ou recomposition (de l'ordre) des êtres suivant leur essence et leurs accidents.

Puisque les limites tout autant que la légitimité de notre pouvoir de connaître font foi de tout dans une science strictement formelle, c'est la validité de notre savoir qui représente le problème principal et majeur. Cette question, transcendante, est au centre de tout savoir et le définit formellement, en ses conditions typiquement humaines. Tous nos concepts ont rapport à l'Expérience de notre monde, pour cela phénoménal, et n'ont de valeur qu'en la décrivant, en termes (de contenus et de liens) formels. Un savoir formel vrai, un savoir objectif concernera cela seul qui est vérifié par une norme rationnelle, dans notre Expérience et pour la comprendre. À l'être comme fond, d'une science « onto-méta-physique » et prétendument de fait, est substitué le devoir-être, pour une science de droit.

Plus explicitement, en matière de vérité, l'adéquation entre ce que nous tenons pour vrai au plan phénoménal et les choses-en-soi au plan nouménal n'est peut-être pas assurée. Une correspondance avec le(s) phénomène(s) du réel demeure cependant des plus soutenables, ce à quoi sert la vérification expérimentale et la réflexion fondamentale. La cohérence demeure toutefois un critère de vérité plus majeur et plus déterminant encore que celui d'adéquation-correspondance. En effet, la description des réalités phénoménales en est une formelle, par quoi la raison cherche à (re-)lier toutes ces réalités par des lois universelles et

nécessaires à caractère strictement rationnel. Aussi comprenons-nous l'ensemble du réel suivant l'organisation rationnelle systématique que nous pouvons lui donner ; cette organisation doit pouvoir devenir de plus en plus globale et exposer la cohérence interne de notre monde, cette cohérence étant au minimum supposée et sans cesse vérifiée expérimentalement et fondamentalement. C'est dire que l'exposition des conditions formelles du système, au moins virtuel, qu'est le monde phénoménal représente une complète mutation par rapport à l'explication ontologique causale du monde, qui impose d'emblée et par principe une cohérence externe à nous-mêmes. Le causalisme demeure une perspective qui n'aménage aucune espèce de doute ou de limites quant à notre pouvoir de connaître la cohérence intrinsèque des choses.

Une logique strictement formelle est à l'œuvre dans l'établissement d'un savoir valide (déterminant et cohérent) sur notre monde. Il s'agit d'une logique d'ordre transcendantal plutôt que syllogistique. Principes de contradiction et d'identité sauvegardés, cette logique doit permettre, précisément, de dégager les conditions de possibilité des réalités phénoménales, rationnellement décrites et liées entre elles.

L'erreur, dont il faut se défaire pour atteindre à une connaissance rationnelle de notre monde, consiste alors à ne point fonder notre savoir. Demeure non critique et donc susceptible d'être erroné ce qui ne mesure pas les limites mais aussi la légitimité de notre savoir sur le monde. C'est le cas d'un jugement analytique sur l'être même des choses (où A est inclus dans B), hormis tout jugement incohérent. C'est le cas, encore, d'un jugement procédant de la raison alors même qu'elle tend à outrepasser son rapport à l'Expérience pour prétendre cerner quelque réalité ou totalité suprasensible. « Asseoir » le réel sur un *deus ex machina* n'est point fonder, par exemple, puisqu'il s'agit d'un

argument onto-métaphysique en même temps qu'*ad hoc*. Une dialectique de la raison doit ainsi limiter et légitimer le « besoin » de la métaphysique, en dégagant les postulats qui y sont en cause pour la raison (pratique). Dans la quête progressive de la vérité, un savoir critique rend explicite ce qui semble à prime abord équivoque ; la méconnaissance et l'incompréhension doivent faire place à la compréhension, qui n'exclut point pour autant une certaine ignorance quant au réel.

Quel est, en définitive, le point d'Archimède de cette perspective de fondement de notre connaissance du monde sensible ? Qu'est-ce qui rend possible un tel projet de constitution d'un savoir pour nous valide parce que lié à notre Expérience tout autant que déterminé par les catégories de notre raison expressément procédurale ? C'est « nous-mêmes », comme Sujet. Non pas sujet empirique, identifiable par l'individu que chacun est, mais pur sujet logique, correspondant à l'activité synthétique même de la pensée alors qu'elle opère une fonction objectivante du réel. Autrement dit, l'objectivité de notre savoir a, pour condition, notre propre subjectivité ; c'est même la seule garantie et non plus du tout un *deus ex machina*. Ce primat du sujet sur l'objet équivaut ainsi, dans l'histoire de la connaissance humaine, à une révolution copernicienne ; les choses ne sont plus elles-mêmes la mesure d'une connaissance véritable. Au contraire, en matière de savoir, il n'est d'objet que pour un sujet, mais d'objet phénoménal que pour un sujet transcendantal. Un donné sensible est organisé par une mise en forme intelligible ; ceci implique une certaine réception de l'objet à connaître tout autant que sa « catégorisation » par nous, sans que sa position dans l'existence (comme objet transcendantal, d'ordre nouménal) ne relève de nous. Les objets de notre connaissance rationnelle sont constitués comme tels, via l'intelligibilité qui leur est enfin conférée par un sujet de raison qui, lui, est éminemment et proprement rationnel. C'est pourquoi une théorie de la connaissance devient centrale et déterminante dans ce paradigme du Sujet.

Elle remplit une fonction critique quant à notre pouvoir de connaître ; elle inclut l'Expérience comme principe formel de notre savoir ramené à des contenus formels tandis qu'elle force la rupture d'avec des contenus cognitifs renvoyant prétendument aux choses en elles-mêmes.

Organisation du savoir

Le savoir mis en place avec ce paradigme du Sujet est exclusivement celui d'une rationalité opérationnelle appliquant ses exigences (formelles, rationnelles) au monde phénoménal. Un savoir donné représente un champ de rationalité à constituer et développer. Chaque champ de savoir est constitué comme ouvert, comme œuvre en cours de la raison, comme projet de description du monde phénoménal puisque le réel n'est point rationnel mais doit le devenir. Cela n'a plus rien à voir avec la systématisme d'un savoir objectal, qui vise à exposer un ordre cosmologique en soi et établi comme tel de toute éternité.

La division du savoir a pour seul principe et point de départ une raison procédurale, avec son optique (épistémologique et méthodologique) à préétablir. Ainsi, les divers champs du savoir sont élaborés et organisés en juxtaposition les uns par rapport aux autres, de manière à constituer une architectonique des sciences. Les sciences se répartissent alors selon les modalités mêmes de la raison : la rationalité pure des sciences hypothético-déductives, qui élaborent une cosmologie rationnelle ; la rationalité pratique, de la science éthique principalement et à laquelle se rattachent une philosophie, une psychologie et une théologie rationnelles ; enfin, la rationalité esthétique, relative aux arts. Si ces champs spécialisés du savoir sont liés uniquement par une logique formelle qui les positionne en parallèle les uns par rapport aux autres, leur articulation systématique répondra à la même exigence principielle

d'une raison procédurale. L'architectonique des sciences expose l'ensemble des conditions de notre propre pouvoir de connaître. Cette *organon* n'a plus rien de commun avec une subdivision du savoir en fonction d'un « objet formel » liée à quelque essence ou accident de l'être et qui correspond à un domaine cerné de l'être (tel être ou aspect d'un être).

La hiérarchie qui préside à cette systématisation du savoir sera, encore et toujours, en fonction d'une raison procédurale qui s'affirme et se réalise comme telle, en divers champs de rationalité qui trouvent chacun leur statut et importance en conséquence. Les sciences pures et appliquées ont la primauté en tant que rationalité théorique expliquant toute causalité de nécessité dans le sensible et réalisant ainsi une connaissance typiquement humaine et en cela déterminée du monde (dont nous faisons l'Expérience). Aux côtés, la rationalité pratique expose la causalité de liberté dans le suprasensible et en dégage les postulats (liberté, immortalité de l'âme et Dieu) ; son éminence vient de ce qu'elle concerne l'autodétermination même de la raison. La rationalité esthétique fait enfin entrer les arts dans un monde non seulement subjectif mais expressément formel ; son importance ressortit d'une éventuelle systématisation du savoir dans ce qui devrait tout de même correspondre au système même du monde (en soi, inconnaissable par nous).

Dans cet univers de rationalité, la théologie traditionnelle est non seulement sommée de se faire rationnelle mais elle est, de plus, réduite à la condition de servante d'une philosophie désormais maîtresse. Une « science de Dieu », au sens de science/savoir sur Dieu tout autant que provenant de Dieu lui-même, n'a plus de crédit dès lors qu'il s'agit de rendre compte de certaines des conditions de possibilité – mêmes limitrophes – de l'Expérience humaine. Mais dans l'effort même de réaliser une théologie rationnelle, les théologiens tendent à se mettre momentanément au service de la philosophie pour mieux l'intégrer.

La théologie peut ainsi montrer qu'il peut en aller implicitement, là, de ses propres vues et principes. Son bien-fondé en raison, son caractère fondamental la maintient toutefois en une certaine compétition avec les autres sciences, parce qu'elles n'ont pas trait à l'Inconditionné duquel procède toute rationalité – qui devrait alors s'y rapporter à un moment ou l'autre. Comme la philosophie, la théologie se présente comme un savoir organisé, avec des spécialités d'ordre théorique et pratique qui lui assurent toute la cohérence et toute la systématisme voulues. C'est pourquoi elle peut offrir une interprétation sans faille du monde et de l'être humain, une interprétation idéaliste (au sens fort du terme) qui tend à correspondre au sens qui peut en être fourni dans les limites de la raison. Dans l'univers de la pensée (humaine), la théologie, véritable dépositaire de la foi, représente une prétention à l'absolu. Et de son propre aveu, elle est à même de s'en montrer capable.

Du sens comme interprétation formelle, commune et univoque du réel

C'est, en définitive, sous l'égide d'un sujet transcendantal supportant une théorie de la connaissance de même statut qu'est garantie l'objectivité, déterminée, de notre connaissance, fixée, du monde phénoménal. Tout notre effort de connaître réside ainsi dans un sens donné du réel, à exposer par nous et pour nous tous. Ce qui a du sens dans notre monde doit correspondre au moins aux rapports intelligibles que nous sommes en mesure de dégager dans le monde qui est le nôtre. Si le réel a un sens, il nous revient de l'établir, pour le comprendre ensemble justement et de manière intelligible. Seul ce réel compris de manière formelle, commune et univoque – universellement – a du sens pour nous.

Sous ce paradigme du Sujet, ce qui constitue notre savoir l'est toujours à titre formel, parce que nous portons ou mieux encore parce que nous ouvrons sur

notre monde une problématique de raison axée sur la validité de notre savoir. Les lois du monde ne nous sont connues qu'avec notre législation rationnelle sur lui. Chacun des champs de notre savoir tout autant que leur articulation nous offre ainsi, des « choses », le sens qu'elles peuvent prendre compte tenu qu'elles sont par nous liées en raison (conditions de possibilité) depuis et grâce à notre Expérience (sens phénoménal).

Toute cette constitution et organisation (moderne) d'un savoir rationnel explique en majeure partie que le rapport entre éthique et spiritualité ne puisse être autre que fixe et colinéaire, en comprenant l'une et l'autre de manière on ne peut plus formelle et typiquement moderne et en posant la seconde comme postulat – plus absolu, inconditionné – de la première.

Plus encore, il devient plus clair maintenant que l'ensemble de ces conditions paradigmatiques expliquent aussi bien le sens de l'hypothèse de travail qui était la mienne au cours de cette seconde tentative d'interprétation des ouvrages de Maurice Zundel. Je tentais de la vérifier en présumant finalement que les ouvrages zundéliens correspondaient, en commun avec moi, et devaient même correspondre à cette interprétation formelle tout autant qu'univoque de la réalité humaine. Si mon interprétation est mise en échec, ce peut être en raison de la fatuité de mon questionnement, trop rigide et réducteur ; mais je peux aussi soutenir que les ouvrages de Zundel représentent une critique quant à ce genre de questionnement, par l'appel à d'autres manières de définir une problématique (fondamentale). Il en va assurément de la nature même de l'interprétation.

Je voudrais compléter ces réflexions avec quelques considérations ayant trait à l'expression même de mon propos dans ce chapitre, afin de souligner quelques traits qui me semblent majeurs dans la perspective actuelle d'interprétation.

D'abord, j'ai traité ces ouvrages comme s'ils attestaient une seule perspective, prétendument unique d'ailleurs, sur le réel. Plus exactement, en les traitant à partir d'extraits considérés comme typiques, j'assumais que cette perspective se retrouvait dans une partie des ouvrages aussi bien que dans l'ensemble de l'un de ceux-ci ou même dans leur ensemble. Une modélisation du *corpus* zundélien sélectionné était ainsi, tacitement, présumée et parachevée du fait que je comptais pouvoir et même devoir retrouver, dans quelques ouvrages ou extraits particuliers, ce qui est pareillement et unanimement (ou universellement et formellement) développé dans tous les ouvrages zundéliens. Il en allait, principalement, de la cohérence (interne) des ouvrages zundéliens. Or, cela paraît tout à coup discutable, en partie en raison de ma propre difficulté herméneutique à cerner, par et d'un seul coup d'œil (perspective analytique), un simple extrait de l'œuvre zundélienne.

Bien entendu, mon analyse, dans la perspective déployée avec cette seconde tentative d'interprétation des ouvrages de Zundel, demeure partielle, au sens où elle pourrait et mériterait peut-être d'être élargie, voire exhaustive. Si mon traitement par extrait-type explique cette limite de mon analyse actuelle et la justifie même, il reste qu'autre chose qu'une preuve suffisante est ici donnée de mon échec d'interprétation. J'expose, formellement, des conditions d'interprétation qui sont, à la limite, impossibles. À tout dire, ma preuve n'en est pas une qui vaut d'abord et surtout par son potentiel (typique) mais par la pratique interprétative qu'elle constitue. Pour l'établissement de ma preuve, je n'en appelle donc pas à une démarche analytique systématique, qui pourrait être encore et encore poursuivie jusqu'à parachèvement total. J'en appelle bien plutôt à mon positionnement herméneutique, qui s'atteste éminemment, dans l'expression même de mes analyses, par le passage délibéré au « nous » : un « nous » formellement commun (1^{re} personne du pluriel) et non pas un « nous » de magnificence ou de formalité (1^{re} personne du singulier). Il en allait de la

perspective formelle du sujet transcendantal quant à la réalité phénoménale, testée sur les ouvrages de Zundel. Quant à mon propos plus herméneutique, par quoi marquer mon effort pour situer ma démarche comme mes résultats d'analyse, c'est par un « je » que je tentais de le maintenir, en présumant qu'un « nous » de formalité peut apparemment s'y assimiler.

Conclusions intérimaires

J'essaie de me donner ici une vue plus complète des conditions qu'assume implicitement mon second effort d'interprétation des ouvrages de Maurice Zundel, basé sur une analyse des contenus formels (1) et de leur organisation (2) à titre de contenus formels incidemment (2.1). Je prolonge en quelque sorte l'examen épistémologique et méthodologique amorcé en cours de lecture et qui peut apparaître des plus partiels (2.2). Mon objectif actuel consiste toutefois à rendre compte d'une manière autocritique de cette interprétation qui est la mienne et qui achoppe sans cesse eu égard aux ouvrages zundéliens.

J'ai pu reconnaître, dans le paradigme du Sujet, un ensemble de présupposés épistémologiques et méthodologiques qui orientent mon questionnement quant au rapport entre éthique et spiritualité en le déterminant d'une certaine manière. Ce questionnement, d'ordre fondamental, ne cherche qu'à exposer ce rapport suivant une problématique axée sur la validité de notre savoir, pour cela relatif au monde phénoménal en fonction duquel une Expérience peut seule (pour nous) se constituer et s'élaborer de manière intelligible. Cela peut expliquer de rechercher un rapport fixe et colinéaire entre éthique formelle du devoir et une spiritualité formelle de l'acheminement de l'âme vers Dieu, en une détermination implicite de l'éthique par la spiritualité.

Je reste incapable, cependant, de rendre compte de ma situation herméneutique comme telle, sinon en me contentant de constater qu'une interprétation formelle, une et univoque du réel n'est pas possible quant aux ouvrages zundéliens censés livrés ainsi ce sens du réel. Il ne s'agit pas d'une difficulté à y appliquer une grille d'analyse pouvant permettre de déterminer le réel par des catégories formelles prédéterminées ; il en va de l'impossibilité d'un acte herméneutique proprement dit. L'accord sur une seule et même perspective idéaliste (du Sujet transcendantal) prend le pas sur ce dont parle Zundel dans ses ouvrages et ce que je peux moi-même en lire et penser. L'herméneutique n'a pas de place parce qu'elle n'a tout simplement pas lieu d'être dans un perspective critique aussi formelle.

3.2 Autocritique *via* la critique de discours théologiques apparentés

Tout cet effort critique dirigé sur mon geste interprétatif ne doit pourtant pas s'arrêter à ma situation propre mais refléter une manière de comprendre et de pratiquer la théologie. Je voudrais recourir à un exemple, au moins, pour illustrer une orientation ou une inflexion de la théologie dans le sens d'un effort critique un tant soit peu formaliste²⁰⁶.

3.2.1 La théologie fondamentale formelle de K. Rahner

²⁰⁶ Je n'offrirai pas d'exemple appliqué aux ouvrages de Zundel pour la simple et bonne raison que je n'ai pas reconnu de traitement de la sorte dans les études s'y rapportant.

Le projet théologique de Karl Rahner vise, entre autres, à exposer les conditions de possibilité de la révélation divine reçue dans le Christ Jésus²⁰⁷. Selon lui, l'esprit humain fait l'expérience d'un désir pour une vision béatifique et ce désir tient à la grâce même, non à la nature de l'intellect. L'orientation naturelle de l'esprit humain à se porter vers lui-même s'opère à même un désir *a priori* et supranaturel du Dieu Trine révélé en Jésus-Christ. La théologie doit ainsi se faire mystagogique, pour expliquer et thématiser cette connaissance du transcendant. Elle offre une explicitation, formelle, de cette pré-appréhension parce que le christianisme, *via* ses contenus formels spécifiques, en est la détermination propre. D'où le concept formel de « chrétiens anonymes », au sens où tout être humain est de structure (forme) chrétienne, quand il n'est pas explicitement chrétien. F.S. Fiorenza a exprimé comme suit la fonction mystagogique de la théologie rahnérienne :

[With Rahner,] the christological affirmation is taken not only as the key belief expressing the 'essence' of Christianity but also as a central belief expressing the mystery of human nature and its experience of the longing for union with the absolute. Formal fundamental theology, therefore, correlates a specific transcendental analysis of Christian belief. [...] Since human beings were created with a historical and gratuitously given goal of union with the divine, this goal and givenness constitute historical human nature. Therefore, the orientation toward the absolute that is uncovered in the mystagogical analysis of human existence and in the interpretation of Christian beliefs results from the divine presence both in human experience and in its symbolic expression in the symbols of faith²⁰⁸.

²⁰⁷ On peut se référer à l'un de ses principaux ouvrages : K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du Christianisme*, trad. fr. par Gwendoline Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983.

²⁰⁸ F. S. FIORENZA, *Fundamental Theology*, New York, Crossword, 1984, 280.

La théologie de Rahner ne consiste donc pas seulement en une analyse des affinités entre l'Expérience humaine et la révélation divine (corrélation). Quant il aborde cette Expérience, de manière transcendantale mais aussi phénoménologique, il cherche à en expliciter la dimension religieuse ; en même temps, il interprète cette dimension en cohérence avec les contenus (formels) de la foi chrétienne, ceux-ci venant justement « ouvrir » le sens de la dimension religieuse de l'Expérience humaine.

Rahner ne peut toutefois élaborer un tel discours théologique sans franchir certaines limites quant à notre pouvoir de connaître ou sans présumer de certaines des conditions de possibilité de l'Expérience humaine et du fait (transcendantal : *Faktum*) chrétien. L'*a priori* d'un désir (au moins implicite) du Christ, ce super-existential que Rahner veut exposer, tient finalement à une anthropologie thomiste, à caractère onto-métaphysique. C'est dire qu'il juge possible de maintenir, voire de prouver cette psychologie typiquement pré-critique par la voie, critique, d'une logique transcendantale. Gelpi explique ces écueils, d'allure transgressive, du propos rahnérien en ces termes :

...unless one can establish the truth of Thomistic faculty psychology, one has no grounds for asserting the supernatural existential. Moreover, justifying faculty psychology forces one to justify as well the world of classical Greek metaphysics that it presupposes. Unfortunately, however, that world builds on the essence fallacy... [This] rests on an inadequate logic, on a false and inflated belief in the virtual infinity of human mind, and on a contradictory and unverifiable account of human cognition²⁰⁹.

Ces difficultés qui mettent en péril la valeur (validité) même du discours théologique rahnérien, Fiorenza les expose d'une manière plus globale, suivant

²⁰⁹ D. L. GELPI, *The Turn to Experience...*, 103.

son étude relative au statut (place, rôle, fonction) de la théologie fondamentale dans l'histoire du christianisme. Il en va, selon lui, d'une présupposition quant à (la possibilité d')une détermination, dans le christianisme, de contenus formels un tant soit peu absolus ou en quelque sorte « essentiellement prédéterminés » (données). Voici comment Fiorenza s'exprime :

...because the method of correlation is not that of possibility to actuality, a formal fundamental theology [comme celle de Rahner] actually lessens the traditional gap between systematic and fundamental theology. It does not extrinsically justify faith on the basis of a demonstration of the Church's authority, but on the basis of a correlation between the content of faith and the transcendental analysis of human existence. Fundamental theology, therefore, presupposes the content of systematic theology in its elaboration of the transcendental and existential correlation between revelation and experience. This presupposition takes place because the basic move of correlation [chez Rahner, en l'occurrence] is from the implicit to the explicit²¹⁰.

Ce que Gelpi ou Fiorenza exposent comme difficultés dans le propos de Rahner n'est pas étranger à ce que j'ai exposé comme impossibilités au cœur de mon interprétation des ouvrages de Zundel. Y sont en cause une manière semblable

²¹⁰F. S. FIORENZA, *Fundational Theology...*, 278. Il me semble que cette critique de Fiorenza touche à l'une des conditions fondamentales de la théorie kantienne de la connaissance, dont Rahner et moi-même (dans la démarche analytique de ce second chapitre de ma thèse) sommes peut-être plus tributaires qu'il n'y paraît. Je veux parler du schématisme, par quoi Kant est parvenu à justifier l'accord entre les catégories (formelles) de l'entendement et le donné phénoménal de l'intuition (sensibilité). La validité de notre savoir en dépend.

Si je n'ai guère fait état de cette fonction de l'imagination transcendantale dans tout ce chapitre, c'est parce que j'estime que ce que Kant a exposé par là et ce qu'on en a fait par la suite peut très bien constituer une problématique en soi, d'ailleurs assez complexe et des plus tenaces dans la modernité romantique. Disons, au risque de devancer mon propos, que je considère y être encore et toujours confronté avec ma prochaine démarche de lecture (*cf.* chapitre troisième).

de concevoir et de pratiquer la théologie²¹¹. À cette théologie sied justement la prétention à une interprétation formelle, commune et univoque de la réalité humaine, jusqu'à pousser l'idéalisme par là impliqué à présumer de quelques données quant au réel ou encore – mais cela revient au même – d'une certaine prédéfinition de l'homme comme sujet connaissant. Sur ce dernier point, il conviendrait de considérer plus précisément comment la théologie de Rahner intègre, au sens fort du terme, l'horizon heideggérien des existentiels, celui, hégélien, de la corrélation ou celui d'une anthropologie (psychologie) thomiste. Quant à moi, je ne cherche qu'à donner une idée de la critique transcendantale qu'il tente de mener, avec les écueils qui y sont rattachés.

Conclusions intérimaires

Je me suis servi du cas de K. Rahner en guise d'exemplification d'une certaine conception de la théologie, qui correspond à ma propre entreprise théologique dans ce chapitre. Ma critique du projet rahnérien n'a donc rien de très complet ni de systématique. Mon intérêt en reste à montrer le projet de constitution du savoir et de savoirs de plus en plus spécialisés et séparés qui préside aussi bien à la théologie quand elle tend à en poursuivre les visées. Il y manque alors, et c'est flagrant, un caractère herméneutique.

Conclusions générales

J'ai procédé à une seconde tentative d'interprétation des ouvrages de Maurice Zundel en fonction d'une hypothèse posant, cette fois, un rapport fixe et

²¹¹ Une manière assez semblable, sous réserve évidemment des particularités et options aucunement banales de part et d'autre.

colinéaire entre une éthique (formelle) du devoir et une spiritualité (formelle) d'acheminement de l'âme vers Dieu, celle-ci constituant une condition de possibilité de celle-là comprise ainsi comme pouvant et devant être « largement ouverte ». J'ai formulé cette hypothèse de travail à partir de ma compréhension initiale des termes, aidé en cela des indices sommaires relevés en ce sens lors d'un premier examen thématique de l'œuvre (*cf.* chapitre 1). Le rapport en conséquence présumé entre ces termes devait être vérifié de pair avec la portée herméneutique de cette hypothèse qui pose une interprétation formelle, commune et univoque du réel.

La vérification de mon hypothèse de travail a consisté d'abord en une analyse des contenus formels correspondant à chacun des deux termes du rapport envisagé (1). Ces termes renvoient, chacun, à un problème formel, déterminable comme éthique humaine et pour cela normative puis comme spiritualité formellement subjective. Ensuite seulement, je pouvais en venir à mon propos essentiel, celui d'examiner le rapport entre ces termes préalablement et distinctement établis dans une analyse de l'organisation de ces contenus formels (2.1). Je complétais par un examen plus théorique et pratique de toute cette problématique formelle, chez Zundel d'abord (2.2) puis pour moi qui cherche ainsi à fournir une interprétation formelle, commune et univoque du réel à travers Zundel (3.1). J'ai montré finalement, pour compléter et élargir ma réflexion critique, que d'autres discours théologiques illustrent un projet fort semblable.

Mon examen a démontré que les ouvrages zundéliens ne se réduisent pas à ces contenus formels quant à l'éthique ou à la spiritualité, et pas davantage en regard du rapport présumé entre celles-ci. Une vérification même partielle et limitée aux plans épistémologique et méthodologique confirmait que Zundel

n'endosse pas, sans plus, une perspective et une démarche fondamentales purement formelles (formalistes).

Il serait simpliste de ma part d'attribuer ces difficultés d'interprétation ou bien à une incohérence monumentale des ouvrages zundéliens ou bien à une application tellement mauvaise d'un type de questionnement qu'il faille en conclure à son inadaptation pour comprendre ces ouvrages. Un échec d'interprétation peut-être partiel mais néanmoins incontestable est à considérer parce que le sens du monde n'a pas cette universalité commune et a priori (formalisme) d'un « pour nous ». C'est dire que l'élucidation du paradigme du Sujet permet d'expliquer le sens de la question qui m'occupe, concernant l'éthique implicitement déterminée par la spiritualité ; mais ce paradigme ne permet pas de rendre compte de ma situation de lecture, par quoi un monde « pour nous » peut s'entendre bien autrement qu'en terme de problématique formaliste. Une pareille détermination, typiquement idéaliste, du sens même de mon questionnement (sur les ouvrages zundéliens notamment) tient toute herméneutique en hors jeu. Sur cette voie, la théologie, aussi, est en laisse.

Si je peux rendre mon examen des ouvrages de Maurice Zundel davantage herméneutique, je pourrai être en mesure de mieux préciser le sens d'un héritage critique.

CHAPITRE TROISIÈME

Éthiques et spiritualités

Il m'importe, à présent, de prêter davantage attention à ces indications thématiques relevées mais laissées en suspens avec ma précédente tentative de relecture des ouvrages de Maurice Zundel. Ces thèmes signalaient des contenus formels qui m'incitent à considérer les problèmes éthique et spirituel dans une perspective différente de celle alors assumée¹. Une nouvelle ligne d'interprétation s'offre en quelque sorte à moi et elle peut me conduire à une meilleure interprétation de ce que cet auteur chercherait à livrer par ses écrits².

Certes, l'idée d'une progression effective de ma recherche et donc d'une interprétation de plus en plus satisfaisante ou fidèle aux écrits zundéliens

¹ Se reporter au second volet des diptyques développés avec les analyses du deuxième chapitre, aux points 1 et 2.

² Les écrits retenus pour mon corpus, notamment. C'est toujours en ce sens que je parlerai des écrits zundéliens dans la suite de mon propos.

n'apparaît peut-être pas clairement dans l'ensemble de ma démarche. On pourrait plutôt ne voir, dans les précédentes tentatives de (re-)lecture, que des échecs d'interprétation assez redondants, avec des analyses qui n'aboutissent à rien de tout à fait concluant quant à leur objet. Ces deux impressions ont, probablement, chacune du vrai. Elles reflètent mon sentiment ambigu face à ces écrits, que je porte sur le compte d'un souci et critique et herméneutique. Elles reflètent, incidemment, le fait d'une démarche interprétative procédant d'une confusion personnelle, d'ordre intellectuel et existentiel ; j'en atteste forcément par l'exposition progressive de « coups de sonde ». En définitive, si cette troisième tentative de relecture des écrits zundéliens survient d'abord comme un autre effort d'interprétation, elle constitue par-dessus tout une possibilité nouvelle et distincte d'interprétation. Il n'est certes pas exclu qu'une exposition bien orchestrée de mon propos soit aussi au principe de cette tentative qui succède à de précédentes autres. Je situe ailleurs l'enjeu de ma démarche, néanmoins ; je le répète : je cherche à en faire un problème rigoureusement critique et herméneutique.

Hypothèse : une éthique surdéterminée par une spiritualité

Compte tenu de ces indications thématiques générales, ce dont Zundel peut vouloir nous entretenir avec ses écrits, c'est peut-être d'une éthique et d'une spiritualité plus existentielles, plus contextuelles et en ce sens plus concrètes. De fait, les grands courants de pensée du XIX^e siècle y convoquent chacun à leur manière : l'existentialisme, la phénoménologie, l'herméneutique.

Il est clair que ces courants majeurs dans la modernité ne s'y situent pas tous pareillement et qu'ils y définissent des projets aux enjeux assez diversifiés³. Toutefois, c'est dans la mesure où ces projets reprennent et développent, d'une certaine manière, les exigences de la modernité que je les compterai comme intéressants pour mon propos actuel. La perspective à tout le moins contextuelle et existentielle qu'augurent maintenant les écrits zundéliens peut coïncider avec la montée de l'esthétique qui a caractérisé la modernité à l'âge romantique. Sans nul doute, cette modernité, elle aussi, dérive plus ou moins directement de l'effort de Kant pour établir déjà une réflexivité quant à l'œuvre

³ Par exemple, l'existentialisme instauré par Søren Kierkegaard (1813-1855) est essentiellement basé sur le sentiment religieux tandis que celui de Jean-Paul Sartre (1905-1980) est par principe athée, investissant davantage le sentiment même d'exister mais en termes plus phénoménologiques. Ils diffèrent grandement de l'existentialisme de Martin Heidegger (1889-1976), qui expose une ontologie existentielle par ce qui deviendra tout aussi bien une herméneutique de la finitude humaine (temporalité et éternité).

La phénoménologie de Friedrich Hegel (1770-1831) identifie l'être et la pensée dans un principe unique (« concept ») à partir duquel le développement de toutes choses est décrit (« dialectique », entendue comme méthode rationnelle de pensée et surtout comme la vie même du concept et de son histoire). Il y a aussi la phénoménologie d'Edmund Husserl (1859-1938), centrée plutôt sur la perception même des choses et l'intentionnalité qui la conditionne ; mais elle vise encore à décrire la vie de la conscience, en saisissant l'essence des choses et, par là, la vérité du monde et de l'homme. Il y a, encore, les travaux à caractère phénoménologique et herméneutique de Paul Ricoeur (1913-), basés sur certaines vues husserliennes jointes à celles de la psychanalyse et de la réflexion éthique modernes ; Ricoeur déploie, notamment, une compréhension narratologique de l'histoire (temps et récit, *praxis* et contextualité).

Enfin, l'herméneutique philosophique, dite générale, de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) a pour principe central l'histoire de l'efficiencia (« *Wirkungsgeschichte* », aussi traduit par : histoire des effets et action/travail même de l'histoire). Elle demeure tout à fait différente de l'herméneutique régionale, en l'occurrence biblique, initiée par Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ; ce dernier la concevait tantôt comme entreprise philologique et tantôt comme entreprise romantique visant en quelque sorte à comprendre l'auteur (biblique) mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Avec Wilhelm Dilthey (1832-1911), considéré comme l'instaurateur des sciences humaines modernes, l'herméneutique a été rendue plus rigoureusement phénoménologique et surtout plus psychologique (introspective) ; elle consiste alors en une « philosophie de la vie », au sens où il s'agit de définir et retrouver le vécu humain, de rechercher les données initiales de (ce qui fait l'expérience de) l'humain.

même de la raison, après en avoir exposé la faculté à opérer (selon) un jugement déterminant quant aux phénomènes de la nature (rationalité théorique) et quant aux conditions éthiques de notre agir (rationalité pratique). Lorsque Kant ouvre ainsi la voie d'une rationalité esthétique avec sa *Critique de la faculté de juger*, il parvient ni plus ni moins à assigner un rôle transcendantal autonome à la faculté même de juger⁴. Cette faculté est à

⁴ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, édition publiée sous la direction de Ferdinand ALQUIÉ, trad. fr. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, [1790] 1985.

L'avancée de Kant, avec cette troisième critique, se comprend mal si on la confond avec cet examen particulier de la première critique qui concerne effectivement quelque esthétique. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant a une question en tête : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Pour y répondre, il élabore principalement une théorie transcendantale des éléments de la raison pure (ou théorie élémentaire des concepts *a priori*) qui comporte deux parties. Une esthétique transcendantale expose d'abord la façon dont les objets nous sont donnés dans la sensibilité, c'est-à-dire les conditions mêmes du « phénoménal » ; le temps et l'espace sont alors exposés comme concepts *a priori* de l'intuition. Ensuite, Kant déploie une logique transcendantale visant à dégager les possibilités mêmes de l'entendement, qui cherche à atteindre une connaissance *a priori*. Kant procède alors à une analytique transcendantale (ou logique du vrai) pour dégager ces catégories de l'entendement (analytique des concepts) et pour établir l'usage de ces concepts élémentaires à appliquer à l'expérience possible (analytique des principes) ; le tout est complété par un examen de la pseudo-logique de la raison lorsqu'elle s'épanche dans l'illusion de la métaphysique traditionnelle (dialectique transcendantale ou logique de l'apparence et du faux). Avec cette première critique, Kant présente et défend donc une position, modérée pour son époque, entre le rationalisme d'un Leibniz et l'empirisme d'un Hume ; il y réagit en établissant une relation d'égalité entre l'intuition (sensibilité) et l'entendement (intelligibilité), au lieu d'une relation hiérarchique – de subordination dans un sens ou dans l'autre.

Avec la troisième critique kantienne, l'effort consiste à établir une perspective systématique pour unifier l'ensemble du projet de la rationalité. Il s'agit, pour Kant, de ne pas en rester au dualisme entre la Nature (Raison théorique) et la Liberté (Raison pratique) auquel les deux premières critiques risquent de faire aboutir la philosophie. La Raison est une et unique bien que livrée à une dualité de ses objets ; un même acte de l'esprit permet de conjuguer Nature et Liberté. Ce principe à l'appui, c'est la faculté du juger réfléchissant. Plus précisément, la Raison est cette faculté de juger qui constitue un pouvoir de penser le particulier comme étant inclus dans l'universel et ce, de deux manières : comme jugement déterminant, par quoi on fait entrer le particulier (subsumer) sous un universel d'abord donné – d'où lois de la Nature et loi morale ; comme jugement réfléchissant, par quoi on rapporte le particulier d'abord donné à un universel qui lui

...

comprendre, alors, à la fois dans sa nature subjective (goût) et dans sa portée universelle (téléologie, finalité).

Sur le jugement réfléchissant téléologique, Victor Delbos explique particulièrement bien que la faculté de juger réfléchit sur l'unité de la nature représentée comme un système ordonné de lois empiriques selon ses exigences propres, tandis que l'entendement comprend l'unité de la nature par des lois universelles déterminées par la raison (théorique) seule. L'articulation de cette double rationalité exhibe un premier enjeu, soit celui de comprendre quelque chose comme le sens même du monde. Delbos s'enquiert, en fait, de nous faire saisir le tout par exclusion :

C'est donc notre intelligence qui conçoit et qui doit concevoir les idées selon lesquelles la nature se comporte dans la production des êtres organisés. Cette façon critique d'entendre la finalité nous affranchit et du dogmatisme de la science qui prétend rendre compte par des lois mécaniques de ce que nous sommes pourtant incapables de réaliser par notre art, comme la vie, et du dogmatisme de la théologie qui n'imagine d'autres fins que celles qui seraient imposées du dehors à la nature par son auteur. Elle nous prépare ainsi à résoudre les contradictions auxquelles est inévitablement assujettie notre raison, lorsqu'elle cherche à expliquer des propriétés de la nature dont la possibilité ne peut pas être directement déduite de principes *a priori*, et qui ne paraissent d'abord soumises qu'à des lois empiriques⁵.

convient, pour l'inclure dans un universel non pré-donné. C'est en ce sens que la Beauté et la Finalité servent d'intermédiaires entre le sensible et le suprasensible. Elles remplissent cette fonction à titre de médiation régulatrice subjective – et seulement cela, alors que Hegel en fera les conditions mêmes d'une Raison constitutive du réel suivant une philosophie immanente-transcendante de la conscience (idéalisme absolu). L'esthétique kantienne expose donc les conditions de ce qui est à soi-même son exigence et sa fin dans les seules limites d'une philosophie transcendantale du Sujet (idéalisme principiel).

⁵ V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969, 450-451.

C'est dans la lancée de cette réflexion esthétique kantienne que la modernité sera amenée à se questionner sur ce qu'il peut bien en être d'un donné phénoménal, à tout le moins sensé. Le monde phénoménal a un sens par nous déterminé, ce qui suppose au moins la possibilité d'une correspondance avec un ordre ou un sens non par nous prescrit – sans quoi notre savoir sur le monde phénoménal ne tient à absolument rien.

Delbos explique aussi comment le célèbre *Aukflärer* assimile formellement le goût au jugement réfléchissant. Kant a montré que la valeur esthétique des choses ne tient pas d'abord ni surtout de ces choses elles-mêmes mais de notre rapport à celles-ci. Avec l'idée du beau s'exhibe, à nouveau, cela même qui est à soi-même son exigence et sa fin, tant du point de vue de l'objet que du sujet, compte tenu de l'éminence d'une subjectivité formelle puisqu'elle caractérise la (triple) rationalité moderne. Delbos l'exprime en mettant en relief le lien, plus étroit qu'on ne l'aurait d'abord cru, entre les seconde et troisième critiques kantienne :

... par la fonction d'harmonie qu'il remplit comme par la relation propre qu'il a avec le suprasensible, le beau peut achever de définir son rapport avec la moralité ; il en est [...] le symbole. Les idées de la raison ne peuvent pas prouver leur réalité par des intuitions comme les concepts de l'entendement ; elles comportent cependant des exhibitions qui les représentent, comme le font les schèmes pour les concepts, mais avec cette différence qu'elles les représentent, non par leur contenu, mais par la forme seule de la réflexion qu'elles suscitent : il s'agit donc alors d'une représentation par analogie ou symbolique. Or le beau est le symbole de la moralité, et c'est uniquement par là qu'il peut prétendre à un assentiment universel et imposer le « devoir » d'être reconnu comme tel⁶.

⁶ V. DELBOS, *La philosophie pratique...*, 442-443.

Depuis la réflexion esthétique kantienne, nous sommes donc conduits, aussi, à mesurer ce qui est en jeu dans ce qui a une valeur, esthétique notamment ; et ce qui fait la valeur, esthétique incidemment, des choses tient d'autant plus en fonction d'une (auto-)détermination que cela en est l'attestation conforme.

En fin de compte, la perspective que je crois reconnaître chez Zundel et que je qualifie encore intuitivement d'existentielle, de contextuelle ou simplement plus concrète, je l'aborde comme moderne dans la mesure où elle peut s'inscrire dans le sillon de la modernité mais d'une modernité davantage recentrée sur les conditions esthétiques (formelles) de son projet – après Kant. Et d'ailleurs, pour relire Zundel en fonction de problèmes – dits justement – éthique et spirituel, cette perspective, encore superficiellement repérée, doit en être une un tant soit peu formelle, sans quoi elle demeurerait prémoderne ; ceci me ramènerait, en m'y confinant, à mon tout premier horizon de (re-)lecture. En même temps, cette perspective doit pouvoir être formelle sans être pour autant formaliste, c'est-à-dire purement formelle (logico-formelle) ou relevant d'un idéalisme aussi inconditionnel qu'inconditionné ; dans ce cas, elle ne pourrait intégrer proprement, comme tel, le caractère existentiel ou contextuel ou plus concret à considérer ici. S'il me faut ainsi choisir de limiter mon étude de Zundel en fonction d'une certaine trajectoire de la modernité, ce n'est donc pas seulement en raison d'un éventail trop large de tendances, plus ou moins divergentes, dans cette modernité. Outre cette justification-ci, par défaut, pointe cette autre, à caractère formel, qui définit expressément ou encore assez directement l'entreprise de la modernité suivant des enjeux d'ordre esthétique⁷.

⁷ C'est pourquoi sera exclu de mon propos actuel un existentialisme à la Kierkegaard, qui n'est pas typiquement moderne, bien qu'il émerge à l'aube de la modernité. J'exclus aussi un existentialisme à la Sartre, dans la mesure où il demeure lié à la critique marxiste centrée exclusivement sur (une certaine théorie de) l'Histoire. J'exclus tout autant la

Mon horizon d'analyse aura donc l'herméneutique comme point de convergence et une herméneutique philosophiquement conduite en fonction du double enjeu d'une esthétique formelle : l'un téléologique, de visée objective, et l'autre, relatif au goût/sentiment, de visée subjective.

Dans ces conditions, il n'est d'éthique que liée à un milieu particulier et déterminée comme tel. C'est dire qu'une éthique est toujours celle d'un groupe, d'une culture, d'un monde donné(e), au sens où elle est à la fois produite par un groupe et la reproduction même de ce groupe – au plan éthique, puisque c'est ce dont il s'agit de traiter ici. Une pareille conception de l'éthique ne correspond pas à celle d'une morale du bien et des vertus, centrée sur l'ajustement effectif du sujet moral à quelque bien préexistant. Elle ne correspond pas non plus à une vue et à un traitement formalistes de l'éthique, recentrée sur les seules conditions d'une volonté bonne, comme si l'éthique devait être métahistorique ou décontextualisée pour être une et universelle. Bien au contraire, la variété des éthiques, d'un milieu à un autre, met en relief

phénoménologie hégélienne, déterminée par un idéalisme absolu et élaborant d'ailleurs une autre théorie de l'Histoire – à l'envers de celle de Marx mais à vrai dire, c'est plutôt le matérialisme historique de ce dernier qui remettra « sur ses pieds » la dialectique de la Raison Absolue (qui « marche sur la tête »). Sans intérêt pour une philosophie de l'Histoire parce que tel n'est point son projet, la phénoménologie husserlienne reste campée dans un idéalisme logique identifiant être et conscience ; cet héritage encore trop hégélien motive son exclusion pour mon propos. Enfin, une herméneutique philologique sera exclue tout autant qu'une herméneutique de la conscience (herméneutique romantique, comme celle de Schleiermacher, ou plus psychologique, comme celle de Dilthey) ; chacune aborde en soi et donc séparément ce qu'il m'importe plutôt de traiter de pair et simultanément.

Mon propos actuel est donc influencé par les réflexions de : H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. fr. Étienne Sacre et révisé par Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1976 ; M. HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 ; P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit/Le Seuil, 1995 ; P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

leurs conditions propres de réalisation. Aussi le problème éthique devient-il tout à fait autre puisqu'il est désormais à comprendre en fonction de la formation d'une éthique donnée et, conjointement, des médiations à cet effet. Les valeurs morales d'un groupe font justement en sorte que cette éthique soit à la fois unique et nécessaire, là où elle s'atteste et de la manière dont elle s'atteste. À ces conditions matérielles formelles (matérielles) se lie cette autre condition d'un fondement qui s'atteste et qui peut être identifié. Il s'agit donc de déterminer les conditions de réalisation d'une forme concrète (située) de vie morale et d'expliquer, conséquemment, en quoi consiste une expérience fondamentale d'ordre éthique⁸.

⁸ L'expression « expérience morale fondamentale » pourrait aussi convenir, mais elle fait moins bien ressortir le présent enjeu du problème éthique, à mon avis. Qui plus est, l'expression risque d'être assimilée à celle de « l'expérience fondamentale de la liberté » dont le chapitre deuxième fait état. Les termes en cause dans la perspective actuelle prennent un sens qu'il importe de distinguer de celui qu'ils avaient au chapitre précédent.

Le terme « expérience », qu'on peut traduire depuis celui d'expérience-*experimentum* ou celui d'Expérience-*Erfahrung*, recouvre en fait le champ sémantique d'un autre terme allemand : *Erlebnis*, qui met l'accent sur la vie et les événements qui la forment ou, mieux encore, sur ce qu'il est devenu courant d'appeler le « vécu » (*leben*). « Avoir/faire l'expérience de » quelque chose, c'est alors être mis en contact direct ou particulier avec elle, si bien que la réalité connue l'est comme affectant le sujet connaissant. L'idée de changement qu'implique toute expérience ne se limite donc pas à celles de « faire l'essai de » ou de danger et de péril ; l'attention se porte maintenant sur le caractère intérieur de ce changement. L'intériorité de l'événement vécu : voilà qui marque l'acquiescement, l'intégration tout autant que la passivité face à un événement « venant du dehors ». C'est pourquoi, aussi bien, la continuité et la discontinuité de la vie s'atteste en l'unité et l'unicité mêmes d'un sujet vivant. De ce dernier, on pourra dire qu'il est comme un expert, mais moins au sens technique qu'esthétique du terme. Aux sens aristotélien et moderne du terme, l'expert (*expertus, erfahren*) est celui qui a acquis une grande habileté grâce à la pratique et à l'expérience (*experimentum*) ou en lien avec l'ordre expérientiel phénoménal (*erfahrung*) auquel il appartient et qu'il compte saisir ; dans un sens autrement moderne, est expert celui qui « s'y connaît » en raison même de son vécu (*leben*) ; la valeur de ce vécu tient de ce qu'il permet un savoir et un savoir-faire tel que cela dénote quelque trait de génie ou relève de quelque expérience (*erlebnis*) du sublime. Cf. J. CLEDIÈRE et D. ROCHER, « *Erlebnis* », *Dictionnaire français-allemand...* ; R. JACQUENOD, « *Expérience* », *Nouveau dictionnaire étymologique...*

De même, ma présente perspective d'une herméneutique philosophique étroitement liée à des conditions esthétiques fait porter l'attention et l'intérêt sur les spiritualités en tant que manifestation et réalisation de la vie spirituelle. Lorsqu'une spiritualité s'atteste chez un individu ou un groupe, elle (re-)produit une identité à cet égard. En ce sens, le problème spirituel concerne les conditionnements ou ressources qui donnent forme à un style particulier de vie spirituelle ; le problème spirituel renvoie alors aux médiations relatives à une certaine configuration (formation, mise en forme et forme générale concrète) de la vie spirituelle. Certes, une spiritualité donnée ne représente pas simplement une manière de concevoir l'existence ; il ne saurait être question alors que d'une mentalité, d'une ambiance, d'un esprit. C'est précisément dans la mesure où une certaine manière de vivre en ressortit que la vie spirituelle mérite l'appellation – ou a valeur – de spiritualité(s). Un vécu spirituel, suivant des pratiques ou des exercices spécifiques en ce sens, n'exclut en rien « la

Le terme « éthique » a, aussi, différentes étymologies. Dans la perspective de ce chapitre-ci, l'idée d'un lieu habité ou d'un caractère humain, rendue par le terme d'*ethos*, se trouve rapportée directement et étroitement à celle de règles et coutumes morales, rendue par les termes d'*ethos* et d'*ethikè*. C'est un peu comme si, entre les deux sphères, une différence de degré et non plus de nature était seule considérée, ce qui peut conduire à l'idée de culture. Loin d'être une abstraction, notre caractère éthique se réalise en nos *us* morales qui le reflètent et dont il émerge. En ce sens, il n'est d'éthique que liée à un milieu particulier et déterminée comme telle. Sur ces étymologie, voir la note 8 du chapitre deuxième.

Le terme « fondamentale » peut être rendu par deux mots allemands : *gründen* et *begründen*, mais c'est au second de ceux-ci qu'il renvoie spécialement dans l'expression-clé de ce chapitre. L'importance est donc accordée au fondement même, à cela même qui doit servir de fondation ; c'est le terme – tacite, implicite – de l'acte de fonder qui compte par-dessus tout, en faisant foi de tout. Cf. J. CLEDIÈRE et D. ROCHER, « *Begründen* », « *Gründen* », « Fonder », *Dictionnaire français-allemand...*

Entre autres exemples de cette conception de l'éthique s'inscrivant dans le sillon des auteurs/projets précédemment ciblés, je pourrais identifier celle d'A. MACINTYRE, *After Virtue* (2^e éd.), Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1984. Une présentation critique en a été faite par : F. I. GAMWELL, « Empirical Teleology : Alasdair MacIntyre », *The Divine Good. Modern Moral Theory and the Necessity of God*, New York, Harper Collins Publishers, 1990, 61-84.

Spiritualité », comprise formellement comme vie intérieure. Grâce aux maîtres et théologiens spirituels qui ont décrit l'acheminement de l'âme vers Dieu, la vie intérieure est devenue un « fait » acquis et a pu être assimilée à la vie spirituelle ; grâce à eux, la vie spirituelle a pu être saisie dans sa dimension tout à fait intérieure et le plus souvent inapparente, en son unité et en sa progression. Or, la vie spirituelle s'atteste aussi par des changements extérieurs et par des comportements, en continuité avec la vie intérieure ; l'intériorité trouve ainsi et autrement un caractère sensible ou effectif. Je parlerais, d'une part, de conditions tout à fait formelles de la vie spirituelle, ce qui l'expose comme itinéraire universel et identique pour tous. Je parlerais, d'autre part, de conditions de réalisation de la vie spirituelle, ce qui la présente comme un itinéraire spirituel particulier. Mon intérêt, dans ce troisième moment de ma recherche, porte donc sur l'itinéraire spirituel en ce qu'il a quelque chose d'unique en son genre ; cette différence, cette particularité d'un itinéraire spirituel prend le pas, à présent, sur l'« Itinéraire » spirituel un et universel. C'est dire que chaque spiritualité est le témoignage d'une identité médiatisée comme cheminement (spirituel), à la suite d'un « Maître » spirituel ou selon une « Tradition ». Toutes ces conditions sont en un certain sens formelles puisqu'il s'agit d'une expérience spirituelle vécue, unique et nécessaire, et pour tout cela fondamentale⁹.

⁹ Les termes « expérience fondamentale » sont à entendre au sens formel esthétique où je l'établis à la note précédente, de manière à cibler quelque expérience vécue fondatrice et en cela, précisément, fondamentale. Le terme « spiritualité » (*spiritualitas*) désigne la vie de l'esprit comme ensemble de croyances ou comme forme particulière que prend un ensemble de croyances et de pratiques. Cf. A. SOLIGNAC, « Spiritualité - 1. Le mot et l'histoire », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, col. 1142-1150 ; « Spiritualité », *Le Petit Robert...*, 1978. Il y a eu projection et application induite de ce concept moderne d'expérience fondamentale aux mystiques ; cette psychologisation de l'expérience spirituelle est précisément un point à élucider, à ma manière, avec cette troisième étape de ma démarche. Sur cet anachronisme de lecture, on peut consulter : D. TURNER, *The darkness of God : negativity in Western Christian mysticism*, Cambridge,

Cambridge University Press, 1998 ; D. TURNER, *Eros and allegory : medieval exegesis of the Song of Songs*, Kalamazoo, Mich. et Spencer, Mass. : Cistercian Publications, 1995.

Le caractère unique et nécessaire d'une certaine expérience spirituelle, en cela fondamentale, renvoie à un vécu spirituel original s'inscrivant dans l'héritage du maître instaurateur et instigateur d'une spiritualité. La spiritualité du désert à la (Charles de) Foucault, la spiritualité béruillienne d'adoration, (etc.) expriment aussi bien la relation à un maître fondateur que la « couleur thématique » de l'expérience spirituelle par eux ouverte – cela est moins clair mais tout aussi requis dans les célèbres exercices spirituels d'Ignace de Loyola. Sur les écoles de spiritualités, consulter entre autres : M. DUPUY, « Spiritualité : II. La notion de spirituel », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, col. 1169-1173. Congar distingue entre les spirituels qui « se sont attachés à l'union à Dieu elle-même, vécue, soit seulement et purement selon l'essentiel d'elle-même – c'est le cas de Tauler –, soit sous l'angle d'une expérience particulière : oraison, croix, dénuement... » (Y.-M. CONGAR, « Langage des spirituels... », 16 ; la première de ces avenues dont parle Congar réfère précisément à la perspective de mon second chapitre).

La distinction, faite parfois, entre maîtres de vie spirituelle et maîtres de théologie spirituelle éclaire le sens de mon propos actuel. Ces appellations nouvelles, entre le XIV^e et XVII^e siècles, marquaient d'abord l'instauration d'un discours spirituel proprement dit, à côté d'une théologie devenue trop spéculative avec une scolastique décadente. On assiste au développement de réelles sommes de théologie mystique hors du cadre classique des traités généraux de théologie. Cependant, le XVIII^e siècle sera plutôt faible en production de ce genre, compte tenu des Lumières et de l'antiquiétisme d'alors. La désagrégation de l'ancienne unité de la théologie ne cessera pas pour autant et son morcellement en différentes spécialisations se poursuivra. Certes, la distinction entre maître spirituel et théologien spirituel est assez souple, à l'origine, en raison de frontières pas toujours claires et fermes auxquelles cela renvoie. On en vient néanmoins, de nos jours, à considérer la mystique comme telle – avec l'établissement de la théologie mystique – comme le fait de la contemplation infuse, comme une expérience éminente de présence à Dieu agissant dans (l'intimité de) l'âme même ; la vie spirituelle s'opère alors en une sorte de suspension des puissances naturelles de notre pouvoir de connaître, pour un mode particulier de connaissance hors des seuls concepts de la raison et dont l'essentiel se situe par-delà tout discours. À côté de cette voie extraordinaire de spiritualité, une voie plus ordinaire constituée par les spiritualités elles-mêmes et qui correspond à la spiritualité ascétique ou à ce qu'on a communément appelé la « dévotion moderne ». Cette conception davantage « située » de la vie spirituelle est centrée sur la perfection de la charité plutôt que la contemplation spéculative ; elle demeure axée sur des exercices et méthodes pour éduquer les sentiments intérieurs relatifs à la vie spirituelle en général. Les développements de la spiritualité conduisent donc à la reconnaissance du fait mystique, avec son caractère non nécessaire pour la perfection et la sainteté chrétiennes ; la mystique représente une condition de possibilité ultime, une limite supérieure de la vie spirituelle ordinaire et commune. Comme réalisation concrète de la vie spirituelle, les spiritualités impliquent certes une vie intérieure, mais celle-ci est alors abordée en l'expérience fondatrice ou en la référence à quelque « Maître » spirituel fondateur. Ce caractère autrement manifeste et communicable de la vie spirituelle sera pris en compte dès avant les XIX^e et XX^e siècles mais avec eux surtout. En cela est confirmée l'attention, typiquement moderne, pour la

...

En conséquence, il s'agit de vérifier dans quelle mesure l'auteur qu'est Maurice Zundel traite d'une éthique matérielle des valeurs et d'une spiritualité de cheminement et (donc) de témoignage vécus¹⁰, puis du rapport qui peut en ressortir. Des expériences éthiques particulières, et le savoir à cet égard, peuvent s'élaborer avec le concours d'expériences spirituelles particulières, et le savoir à leur sujet. Leur lien peut ainsi varier en fonction du type d'éthique et de spiritualité (situées) chaque fois en cause, suivant d'ailleurs le caractère propre et original d'un rapport produit par une conjonction particulière. À chacun ou à chaque groupe son expérience (*Erlebnis*) particulière, ce qui peut prendre le caractère distinctif ou nouveau (« re-situé ») d'une éthique et d'une spiritualité (situées) autrement vécues en raison même de leur « co-incidence ». C'est pourquoi une éthique descriptive donnée pourra s'avérer comme étant d'inspiration chrétienne compte tenu du motif, d'ordre spirituel, qui vient lui conférer la particularité d'être affirmée ou vécue expressément au double titre d'éthique humaine et chrétienne. Si un tel rapport entre de pareils termes peut correspondre à quelque chose de la pensée zundélienne, c'est parce que cette interprétation est, parmi d'autres, possible ; il s'agit seulement de vérifier dans

dimension subjective ou psychologique de la vie spirituelle. L'oraison mentale et toute la vie spirituelle ascétique constitués de pratiques en ce sens prennent, pour nous aujourd'hui, le pas sur la mystique descriptive et expérimentale des maîtres spirituels « des sommets ». Sur cette évolution historique : P. ADNÈS, « Mystique : II – Théories de la mystique chrétienne – B. XVI^e-XX^e siècles », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, col. 1922-1923.1934-1935 ; A. SOLIGNAC, « Spiritualité : I. Le mot et l'histoire », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, col. 1142-1160.

¹⁰ Il s'agit là, bien entendu, d'expressions pléonastiques visant simplement à expliciter ma précompréhension de ce que j'entends, dans ce troisième chapitre de ma thèse, par les termes d'« éthique » et de « spiritualité ». Je le souligne autrement à partir du sens étymologique de ces termes, présenté à la note précédente. Je ne prétends donc pas que l'expression d'« éthique matérielle des valeurs », ici proposée, équivale à celle de Max Scheller, qui l'a en fait développée. On pourra consulter un ouvrage de Scheller ou une étude à son sujet sur cette thématique pour mesurer les différences (ou non) avec ma perspective.

quelle mesure une certaine interprétation des écrits zundéliens est valable ou suffisamment permise, de manière à faire saisir sa pensée non seulement en lien avec la mienne mais en fonction même de la mienne¹¹. Mon hypothèse de travail, qui en est une de relecture, peut alors être formulée comme suit :

UNE INTERPRÉTATION (FORMELLE) CONTEXTUALISÉE, UNIQUE ET PLURIVOQUE DE LA PENSÉE DE MAURICE ZUNDEL EXPOSE UN RAPPORT PLUTÔT FIXE MAIS TANGENTIEL ENTRE ÉTHIQUE(S) ET SPIRITUALITÉ(S), MARQUANT EXPRESSÉMENT UNE SURDÉTERMINATION DE TELLE ÉTHIQUE PAR TELLE SPIRITUALITÉ.

Démarche de vérification de l'hypothèse

Ma démarche d'analyse ne sera pas différente de celle des chapitres précédents. Je m'efforce d'abord de relever et d'établir le sens des termes en cause, autour de ce que j'ai décrit d'une certaine éthique et d'une certaine spiritualité données ou situées (1). Doit suivre, ensuite, l'examen du rapport entre ces termes ainsi que celui des présupposés méthodologiques et épistémologiques par là impliqués (2). Cette double analyse des contenus formels et de leur organisation sera finalement complétée et approfondie par une réflexion

¹¹ Mes précédentes tentatives de lecture devaient, par leur nature même, s'imposer en excluant toute alternative d'interprétation. Cette troisième s'autorise avec plus de souplesse, comme en fait foi le caractère situé de la perspective esthétique-herméneutique en cause et comme le signalent les termes mêmes du rapport à examiner.

Si j'expose maintenant une troisième tentative d'interprétation, après celles des deux premiers chapitres, c'est bien à titre d'élucidation, à manifester comme telle. Le fait est qu'à l'origine de mon parcours et pendant longtemps, j'étais plutôt dans la confusion, existentielle et intellectuelle, quant à cette autre approche interprétative parmi toutes celles développées depuis le début de mon travail. C'est encore et toujours ce « fait » que je cherche à déconstruire, à comprendre. La question demeure donc entière de déterminer si une fusion ou même seulement une complémentarité des perspectives et approches dont j'ai fait état jusqu'ici est possible et concevable. Je réfléchirai à ce problème au cours de ce chapitre, sans le régler définitivement.

autocritique afin d'estimer la pertinence de telles analyses au plan herméneutique, en comparant de surcroît mon entreprise à quelques travaux théologiques apparentés (3).

Au terme de ce chapitre, j'aurai montré en quoi un questionnement « perspectiviste » et « descriptiviste » peut représenter une interprétation relativement valable – sans plus – de la pensée de Maurice Zundel, quant au rapport possible entre une éthique matérielle des valeurs et une spiritualité de cheminement ou de témoignage vécu. J'expliquerai, en outre, comment cette problématique reste de caractère esthétique et fait de mon acte herméneutique un acte outrepassant sans cesse ses propres limites, conformément à une philosophie de la conscience où tout cela s'inscrit. De la sorte, un relativisme assez paradoxal et souvent atténué par un positivisme ou un dualisme des plus tacites demeure le tribut d'une compréhension de l'expérience (*Erlebnis*) fondatrice ou une certaine éthique et une certaine spiritualité se trouvent nommément reliées. J'exposerai, par-dessus tout, que cette troisième tentative d'interprétation ne représente toujours qu'un succès fort apparent, voire aveuglant ou encore paradoxal ; c'est qu'elle présume, précisément, de la résolution de tout échec interprétatif. Mon hypothèse de travail actuelle ne se trouvera donc validée que de l'extérieur. Cela revient à dire que ma démarche générale continue de mettre en relief un problème herméneutique constitutif, qui a trait à l'invalidation même de mon hypothèse de travail.

1. Analyse des contenus (formels)

Des écrits de Maurice Zundel, je relève d'abord le problème que peut représenter une éthique particulière (1.1) puis celui d'une spiritualité de qualité semblable (1.2). Je considère l'une et l'autre comme si elles n'étaient pas encore comprises (ou à comprendre) dans quelque rapport (effectif), ce qui

n'est évidemment pas mon propos ni celui (qui m'intéresse par-dessus tout) de l'auteur qu'est Zundel. Il s'agit véritablement d'analyses préliminaires et partielles avant l'examen, plus complet et décidément central, du rapport effectif ou même unique entre une éthique et une spiritualité situées (*cf.* 2)¹².

1.1 Le problème formel d'une éthique située

Tout ordre moral est à comprendre comme le fait d'une éthique ayant dû s'instaurer et se perpétuer pour, en cela, se faire valoir et se (re-)trouver fondée. Je tenterai de circonscrire ce problème formel d'une éthique située en dégagant quelque condition de réalisation d'une pareille éthique, que j'ai déjà spécifiée comme éthique matérielle des valeurs. Ma relecture, en ce sens, de quelques écrits de Zundel permettra de situer (éventuellement) son éthique à l'intérieur d'une typologie dont il sera le premier à fournir les points saillants¹³.

¹² Je pourrai rendre compte de l'importance relative de la prochaine analyse des contenus, qui n'a pas un caractère aussi total et déterminant que celles des chapitres précédents, avec l'analyse de l'organisation des contenus et l'examen méthodologique et épistémologique final (*cf.* 2-3). Mon hypothèse de travail signale tout de même déjà cette différence puisqu'elle concerne des termes constituant éventuellement un rapport spécial, à saisir par-dessus tout parce que faisant foi de quelque condition essentielle ou originale. Il va sans dire alors que l'ordre de présentation de l'un et l'autre problèmes m'importe très peu ici.

¹³ On peut concevoir, théoriquement, des types d'éthiques déterminées par les différents accents qu'elles mettent de l'avant. Dans une telle perspective, systématique ou parachevée, on pourrait ainsi avoir tout aussi bien affaire à une éthique axée sur la solidarité (économique, politique, humanitaire...) qu'à une éthique de compassion ou d'intention, etc. Le parachèvement d'une typologie complète des éthiques en contexte ne constitue pas l'essentiel ni même le but de mon travail, cependant. En fonction des écrits zundéliens, j'élabore une ébauche de typologie, de manière graduelle et partielle, en identifiant seulement quelques unes des conditions de réalisation (médiations, facteurs) d'une éthique particulière ; cette élaboration ne vise qu'à intégrer ces autres médiations ou facteurs d'ordre spirituel qui doivent également constituer le rapport ciblé par mon propos.

J'aurai certes à m'expliquer sur ces écrits zundéliens ré-interprétables, s'éclairant en une typologie et manifestant la richesse d'une pensée, lorsqu'il sera temps d'élucider la question du traitement (méthode et statut) de mon objet d'investigation (*cf.* 3).

Fondement(s) et médiation(s) | ...

Γ À l'époque de *Morale et Mystique*¹⁴, qui traite manifestement du problème éthique de façon approfondie, l'auteur porte à notre attention la question d'un conditionnement à la vie morale et ce, dès l'ouverture. Il table ainsi sur cette obligation, pour un groupe, de « s'accorder ou [de] se détruire », c'est-à-dire de faire en sorte que ses membres répondent effectivement aux exigences de la vie commune au lieu de s'y refuser comme strict individu « en raison de la conscience qu'il prend de lui-même¹⁵. » La constitution et la survie mêmes du groupe requièrent alors de l'individu qu'il intériorise de quelque manière cette obligation assimilatrice, qu'il l'intègre en conscience comme sentiment d'accord avec soi-même ou, à l'inverse, comme remords¹⁶. Que l'individu soit avant tout formé à et par une certaine morale dite de survie, de cohésion ou d'affirmation du groupe, cela est littéralement organisé avec ce que l'auteur identifiera d'une part comme la solution platonicienne ; celle-ci a consisté à modeler les exigences de la vie commune en termes de valeurs offrant une vision d'unité, le tout assuré par une claire pédagogie de sanctions¹⁷. La voie des tabous primitifs s'y apparente de près, soutient l'auteur, car l'interdit à caractère sacré instaure une menace en même temps qu'il renvoie à quelque

¹⁴ Parution en 1962.

¹⁵ MM 13.

¹⁶ MM 13-14.

¹⁷ MM 15. ITI 63 formule le problème dans des termes plus éclairants ou plus pertinents pour mon propos actuel, soit comme enjeu fondamental lié entre autres à la conscience humaine : « L'erreur de Platon c'est, précisément, de s'être contenté, pour la multitude, d'un bien réalisé par une conscience-instrument, soumis à une régulation extérieure qui la dépouille de son autonomie... » L'argumentation se termine d'ailleurs sur le même enjeu, en ITI 64 (les italiques sont de l'auteur) : «...chaque conscience est appelée à devenir *un tout de valeur* qui est la fin de toute vie sociale comme il en est la vraie richesse. » Cf. ITI 57-65. Sur la question des valeurs, voir ci-après.

mystère à estimer, à quelque « vouloir obscur [qui] conditionne notre existence et contrôle notre action¹⁸. » Tout ce conditionnement à vivre et à intégrer une certaine morale n'exclut pas qu'elle puisse reposer et doive même ouvrir sur une liberté plus proprement dite ; Zundel signale bien la possibilité d'une rupture avec cette situation, car nous avons à « nous prendre en charge, [...] à décider du sens de nos actions et [...] à fonder sur un choix nos rapports avec les autres¹⁹ », c'est-à-dire à « [devenir] vraiment l'origine de [nos] actes²⁰ ».

L'écrit postérieur de « Morale d'obligation et morale de libération²¹ » nous induit dans le même sens et suivant le même biais d'une morale d'abord conditionnée par le contexte social et historique ; c'est toutefois d'un point de vue différent et plus actuel. En y dressant tout d'abord un portrait de notre situation occidentale contemporaine, l'auteur nous décrit plutôt à quel point la morale traditionnelle est rapidement tombée en désuétude. Les guerres mondiales ont soumis jusqu'aux civils ordinaires à des impératifs de survie à travers l'isolement, le mensonge et l'assassinat, rendant vagues les frontières du bien et du mal. L'entre-deux guerres a vu fleurir des doctrines et mouvements (freudisme, communisme, existentialisme à la Sartre, structuralisme à prétention philosophique) qui ont tantôt ruiné tantôt reconduit tout effort de moralité en raison d'une dissolution de l'être proprement humain. Si la science

¹⁸ MM 16. Je ne m'avance pas davantage sur la question du sacré car elle ouvre directement sur une problématique que je garde en réserve pour une étape ultérieure de mes analyses (cf. 2). Je signale que ce sera le cas pour la suite de mes analyses (à cette étape-ci).

¹⁹ MM 14-15.

²⁰ MM 16.

²¹ JEA 55-73 : chapitre troisième. Sur l'examen zundélien de notre situation contemporaine, voir en particulier : JEA 55-62. L'ouvrage paraît en 1971, soit une dizaine d'années après *Morale et mystique*.

moderne (« physico-mathématiques ») demeure incontestée, elle ne saurait pourtant fonder une morale car il en va justement du sens de la vie humaine, nous rappelle Zundel. L'incertitude morale s'est alors installée et généralisée en raison de ce que l'auteur qualifiera d'« inefficacité fréquente d'une morale présentée comme une obligation » et une « obligation imposée » (du dehors)²². L'auteur fera d'ailleurs cet autre constat selon lequel le souci d'autonomie de l'homme moderne s'avère aussi net que légitime.

La perspective d'une déroute de la morale, hier encore bien en place, et de son insuffisance à titre de morale d'interdits est reprise encore, pour nous, par Zundel, lors d'une allocution à la fin de sa vie²³. Il y souligne notamment, afin d'en discuter, le caractère toujours particulier de la morale, faisant en outre remarquer comment les chrétiens (nommément) en sont venus trop souvent à considérer comme bien ce qui avait jadis été qualifié comme mal. Aussi affirme-t-il qu'« [a]près tout, la morale est toujours relative à une époque et à sa manière d'estimer ce que requiert l'équilibre humain. [...] Voilà où nous en sommes. La morale d'obligations (solidaire d'une collectivité en voie de dissolution) a vécu et chacun est incité à inventer la sienne²⁴. »

Morale et mystique nous rend sensible, par ailleurs, à l'enracinement de la moralité individuelle dans une existence foncièrement affective, ce que la psychanalyse a exposé comme la persistance du psychisme infantile chez

²² JEA 62.

²³ « Pourquoi vouloir être quelque chose quand on peut être quelqu'un », QHQD 166-179 ; voir spécialement : HPH 166-174. Il s'agit de l'une des conférences de l'abbé Zundel pour la retraite qu'il prêcha au Vatican en 1972, trois ans avant sa mort.

²⁴ QHQD 171. Comme dans les citations précédentes, les italiques sont de l'auteur.

l'individu adulte et considéré comme fonctionnel (normal, adapté à son milieu)²⁵. L'auteur renvoie à ces cas où des intérêts passionnels plus ou moins bien reconnus déterminent une optique, une décision, un choix d'ordre politique, social, religieux ou moral. En font montre « [l]a bonne conscience des possédants comme celle des meneurs du carnaval politique²⁶ ». L'auteur nous suggère ainsi que la nature, que la fonction de la morale peut fort bien demeurer tributaire de l'illusion même qui anime quiconque est prisonnier de sa propre existence éminemment affective :

La morale, plaquée sur ce *dynamisme passionnel*, non-conquis, par une pédagogie soucieuse de vérifier son efficacité dans un conformisme social, ne peut que graviter dans l'existence affective dont il est le noyau et fabriquer, sous son aimantation omniprésente, le type du bien pensant, du pharisien vertueux, juge de son prochain et toujours soucieux de l'édifier et qui n'est jamais plus content de soi qu'en imposant aux autres une loi où il satisfait son appétit de domination. L'immoraliste, à son tour, qui prétend s'émanciper de cette loi, s'émancipe rarement de soi et, en se prévalant de sa sincérité et de son courage, il aboutit, comme le bien-pensant, à exalter un moi qui est un *donné*, qu'il subit comme sa plus dure loi...²⁷

Le problème éthique semble posé de manière semblable mais en termes assez différents avec « Le devoir de la liberté²⁸ », auquel préside justement tout le débat avec les immoralistes. L'auteur leur reconnaît d'avoir éclairé la question en la liant expressément, mais aussi exclusivement, à celle de l'immanence :

²⁵ MM (« Les caves de l'inconscient ») 29-42, pour ce prochain développement.

²⁶ MM 35.

²⁷ MM 40-41.

²⁸ HPH 55-76 : chapitre deuxième. L'ouvrage paraît en 1944, c'est-à-dire plus de vingt ans avant *Morale et mystique*.

« Grâce à eux, en effet, le conflit [entre devoir et passion] se présente à l'état *pur*, comme un antagonisme *de droit* plus que de fait. Nos spontanéités profondes ont toujours raison, en principe, contre la loi, d'où qu'elle vienne²⁹ ». Pour toute la seconde partie de son propos, l'auteur discute de l'inviolabilité morale, de cette autonomie radicale qui doit être celle de l'être humain à proprement parler et qui ne saurait correspondre à la morale courante dénoncée par les Nietzsche et Gide³⁰.

Ce que *Morale et mystique* peut, du reste, évoquer dans cette perspective l'est sous le mode d'un paradoxe de la condition humaine, où « *[t]out commence en nécessité et tout doit finir en liberté* » ; mais si, de fait, nul ne choisit d'exister tel qu'il lui est donné de vivre à prime abord, l'éventualité même d'une rupture avec cette existence (donnée) pourrait conférer à cette situation une ambiguïté monumentale, entre « la menace d'un gouffre ou la chance d'un himalaya³¹ ».

Tout de même, cette moralité naturellement spontanée de chacun ne diffère guère de la moralité publique, par quoi un individu se contente de vivre en conformité avec les normes reçues dans son milieu en assumant que l'approbation par là reçue constitue la garantie de la rectitude morale de son action. *Morale et mystique* nous le suggère nettement à ce point de l'ouvrage où l'auteur réfère à la véhémence critique de Kierkegaard en ce sens et assume en

²⁹ HPH 56. Cf. HPH 56-67.

³⁰ HPH 67-76. Cf. HPH 56.

³¹ MM 14-15.

parallèle le *pondus meum, amor meus* d'Augustin³². Il en vient ainsi à formuler le problème éthique en contexte en soutenant qu'« il y a, en fait, autant de morales que de milieux, suivant le style de vie propre à chacun, où se reflète, d'ailleurs, l'existence affective de tous ceux qui s'y rattachent³³ ». L'auteur entrevoit bien qu'une guerre ou qu'un cataclysme majeur puisse conduire à une morale commune, qui élargisse le champ de notre existence affective et atteste d'un pouvoir de dépassement à cet égard. En cela et en deçà même d'une pareille situation extrême, il entend principalement identifier, pour nous, une condition nouvelle et intérieure de moralité. Un enjeu de libération, de soi avant tout et surtout, échappe précisément à toute l'extériorité d'une morale prescriptive (d'un devoir à faire et d'une règle en conséquence).

Nous sommes aussi instruits, avec la pensée zundélienne s'attestant dans le propos déjà ciblé dans *Je est un Autre*³⁴, de ce que ce problème de libération de soi (éminemment) éclaire la question d'une morale dite naturelle. Ses vues sur la morale primitive sacrée du groupe tout autant que celles concernant les soubassements inconscients de notre vie n'y manquent pas de jeter quelque sérieuse ambiguïté sur cette notion de nature. C'est à travers ces observations que Zundel rappelle précisément la grande diversité des philosophies morales ; elles reflètent des visions du monde fort différentes, où s'enracinent des conceptions divergentes du bien comme de l'être humain et suivant des usages variés de la raison. Tout en discutant du sens de cette notion, l'auteur semble

³² Adage augustinien que Zundel traduit librement : « ... mon affectivité est le poids qui entraîne toutes les décisions soumises à mon choix » (MM 93). J'en suis, pour mon développement actuel, à ce qui introduit le chapitre : MM (« Être oui » : 93-108), 93-99.

³³ MM 95.

³⁴ JEA III (« Morale d'obligation et morale de libération »), 55-73 et en l'occurrence : 63-67.

viser cependant à mettre en relief l'émergence même d'une morale, en cela fondamentale. Il se fait clair et net là-dessus : « Ce qui nous intéresse davantage, cependant, c'est de découvrir la naissance d'une morale personnelle, dont l'exigence jaillit consciemment de principes explicitement reconnus comme le fondement d'une règle de vie³⁵. »

ϕ Comment, cependant, ne pas reconnaître les limites de ce que je propose ici comme vues. À bien y regarder, on peut difficilement occulter certaines perspectives qui marquent le traitement zundélien de la question d'une éthique fondée et de ses nécessaires médiations. On pourrait alors mieux intégrer la soudaine tournure heideggérienne du propos ici considéré en *Je est un Autre*³⁶ ; on devrait pouvoir faire de même avec un écrit comme *Croyez-vous en l'homme ?*, où l'auteur lance cet appel, de ton tout aussi existentialiste, à « demeure[r] conscient de l'écart entre l'homme réel et l'homme possible » afin de saisir que « [l]a plupart des notions touchant le droit, la science, la morale ou la religion, [...] paraissent faussées, dans la pratique, par cette identification, doublement abusive qui supprime le rapport dialectique [la tension créatrice entre le réel et le possible] où se situe l'axe du progrès³⁷. » Plus globalement, on pourra à tout le moins soupçonner une nette évolution de la pensée zundélienne si, par exemple, on remarque que *L'homme passe l'homme* ne semble pas accorder une importance déterminante aux découvertes modernes en psychologie et en psychologie des profondeurs, celles-ci n'ayant apparemment que compliqué la saisie du problème éthique, et qu'alors l'auteur

³⁵ JEA 63.

³⁶ JEA 65-67.

³⁷ CVH 18. L'énoncé entre crochets correspond à une note explicative en bas de page. Cf. CVH I (« L'homme réel et l'homme possible), 11-18. L'ouvrage est paru en 1956.

s'intéresse particulièrement aux immoralistes (Nietzsche Gide) à qui il reconnaît d'avoir soulevé et fait progresser la question éthique comme nul autre³⁸. Or, *Morale et mystique*, paru plus tard, diverge nettement en voyant en la psychanalyse « un tournant décisif dans la position et la solution du problème moral par l'élaboration des techniques qui permettent d'atteindre l'inconscient et d'en établir, ainsi, *objectivement* l'existence et l'action³⁹. » La richesse de la pensée zundélienne s'atteste du moins par delà cet écrit ici tenu pour majeur dans l'exposition systématique et complète d'une éthique située et ayant donc valeur à ce titre ; il y aurait lieu, encore, d'intégrer d'autres écrits (ou extraits) zundéliens qui en présentent des enjeux autrement conditionnels et donc tout aussi fondamentaux⁴⁰.

Plus radicalement encore, ne reste-t-il pas à prendre acte – ou ne reste-t-il pas seulement qu'à prendre acte – de cela même qui rend possible et envisageable tout cet éventail de positions à dégager (éventuellement) quant aux écrits zundéliens sur une éthique située et fondée ? De fait, les écrits entre autres retenus ici comportent des indications d'un « je-ici-maintenant » qui (me) convoque (au même titre). Par exemple, dans *Morale et mystique*, Zundel se démarque de Platon et de ses vues sur la morale, ce qui n'est pas sans inviter implicitement à s'accorder à sa critique : « J'entends qu'il a escamoté le problème en...⁴¹ » Ou encore, plus loin : « ... il nous faut changer [...]. Jusque

³⁸ HPH 55-56.

³⁹ MM 29.

⁴⁰ Considérer, par exemple, HPH : I (« Connaissance et expérience), précédent II (« Le devoir de liberté ») et III (« La connexion des vertus »). Cf. MM 135, où l'auteur formule l'idée d'une certaine convergence de la métaphysique, de la morale et de la mystique.

⁴¹ MM 15, dans le cadre auparavant considéré de MM I (« Le règne de l'obligation »).

là je ne dis pas que nous péchons. Jusque là nous ne sommes plutôt que des embryons d'humanité⁴². » Rien à voir, dans de pareilles prises de position, avec la mise en scène, par l'auteur, d'un « je » qui retrace les diverses stipulations relatives à une morale strictement traditionnelle et faite d'obligations⁴³.

Bref, la pensée de Maurice Zundel peut nous induire effectivement à aborder l'expérience ou le problème éthique comme celui d'une liberté dont l'avènement et l'expression sont liés à quelque conditionnement, social ou individuel. Il en ressort que la conscience détermine ainsi la liberté – et une typologie des éthiques situées est alors possible, compte tenu des accents mêmes de la conscience libre. Or, la pensée zundélienne n'est pas sans présenter d'autres vues et avenues que les miennes quant au fait qu'une éthique s'atteste en fonction de médiations fondamentales qui la détermine spécifiquement, en sa particularité. Cette pensée renvoie, en outre, à un positionnement en la matière, ce qui pourrait reléguer à un second plan la question d'une éthique en contexte : à moins que le propos ne se présente avant tout et par-dessus tout à ce seul titre, ce qui annihile presque la question⁴⁴.

⁴² MM 42, dans le cadre auparavant considéré de MM II (« Les caves de l'inconscient »).

⁴³ MM 97-98, dans le cadre auparavant considéré de MM III (« Être oui »). On comprendra que l'extrait serait décidément trop long à rapporter. Autres exemples : QHQD 172.176 ; JEA 70 ; comme autres contre-exemples, d'ordre récitatif : QHQD 171.175 ; JEA 73.

⁴⁴ En d'autres termes, ma contre-analyse ouvre, d'une part, sur la possibilité d'interprétations multiples et peut-être même assez divergentes des écrits zundéliens, en regard d'une éthique située. D'autre part, elle ouvre ou ne se limite pas à des contenus qu'il faudrait dégager des écrits zundéliens, puisque cette analyse des contenus manifeste en elle-même quelque chose de tout à fait autre, comme un contenu positionnel ou existentiel. Il demeure toutefois impossible de déterminer, à partir de cette seule analyse des contenus, si ce positionnement peut ou doit relever de la perspective herméneutique que je tente de développer, les contenus ici identifiés étant à tenir exactement pour tels le cas échéant.

C'est pour signaler ces ambiguïtés, qui pourraient équivaloir à une richesse débordante de contenus ou bien plutôt à une sorte de vacuité assez déconcertante à cet égard, que j'adopte,

...

Valeur(s) | ...

Γ La perspective des médiations fondamentales d'une éthique pour cela clairement située concerne, aussi bien, la question des valeurs humaines (ou morales). Leur reconnaissance, leur constitution est d'abord évoquée au passage par *Morale et mystique*, avec l'exposition initiale de l'éthique comme règne, conditionné, d'obligation morale. L'auteur formule alors sommairement tout l'enjeu en fonction de la révolte de l'esclave et de toute situation d'indignation vécue, en y entendant « la juste revendication d'une *valeur* qui demande à être reconnue par tous, parce qu'elle *peut être* la source d'un bien pour tous », ce qui implique de chacun et pour chacun une responsabilité (à l'égard d'une telle valeur notamment)⁴⁵. Lorsque l'auteur reprend ensuite son propos éthique à partir de la psychologie des profondeurs, il veut manifestement nous faire envisager à quel point notre moi infantile s'attribue une valeur, ni plus ni moins que faussée, dont il espère pourtant reconnaissance, approbation voire admiration de la part d'autrui. L'enjeu semble on ne peut plus évident : « rien ne nous [=ici l'auteur] surprend davantage que l'identification spontanée de la plupart des individus avec leur moi primitif, leur *moi-résultat*, qui n'est que la somme des déterminismes et des frustrations

à partir de maintenant, dans mon sous-titrage, le trait vertical suivi de points de suspension. Il s'agit de signaler peut-être autre chose qu'un contenu ou une voie d'accès différents et immédiatement identifiables dans une analyse en cours, comme un trait oblique renversé suivi d'un intitulé défini étaient à même de le marquer dans les chapitres précédents de mon étude. Des analyses à un niveau plus profond devraient lever cette ambiguïté (cf. 2.2 et 3, puis chapitre 4) ; elle réside, dirais-je encore, dans la possibilité ou non de poser et donc d'assumer – au nom de quoi, à quelles conditions – une (éventuelle) intégration totalisante des contenus ou avenues cernés de part et d'autre de mon diptyque.

⁴⁵ MM 16-17.

infantiles qu'ils n'ont pu dépasser et qui, pour cette raison même, cherche partout l'attestation d'une valeur qu'il voudrait être et qu'il n'est pas⁴⁶. »

La principale réflexion d'ordre éthique de *Je est un autre* peut très bien œuvrer pareillement quant à l'enjeu des valeurs⁴⁷. Il s'ouvre sur le constat dramatique des valeurs morales radicalement comprises par une civilisation (l'Europe) engendrant la guerre malgré de nobles idéaux dont celui du progrès, voire en leur nom⁴⁸. Pour offrir quelque piste de solution, l'auteur souhaite alors éclairer une exigence éthique profonde en son origine (source) comme en sa fin (sens) ; mais ce qu'il entend considérer par là, c'est justement l'envers de ce qu'il décrit par ailleurs longuement comme « le piétinement sauvage des valeurs que l'on échoue à réaliser⁴⁹ ».

C'est dans le même ordre d'idée que l'auteur résume un autre de ses propos éthiques par lequel il cherche à nous faire prendre conscience de ce qu'il en est comme de ce qu'il va de la plus haute valeur humaine qu'est la liberté. Il importerait par dessus tout, selon lui, d'en rendre l'avènement possible, c'est-à-dire effectif et pas seulement envisageable⁵⁰.

⁴⁶ MM 39-40 ; cf. spécialement MM 36-40.

⁴⁷ Il s'agit toujours de l'extrait déjà considéré dans le cours de mon analyse, en JEA 55-73, et qui est en fait postérieur à *Morale et mystique*.

⁴⁸ JEA 55.

⁴⁹ JEA 67.

⁵⁰ Il s'agit du propos ultérieur de QHQD 166-179, auparavant examiné dans mon parcours analytique actuel et résumé au début du chapitre suivant de l'ouvrage : QHQD 180-181.

Bien auparavant, *Itinéraire* explorait tout spécialement la question des valeurs et peut donc la préciser pour nous⁵¹. L'auteur fait de celles-ci un critère pour désigner le proprement humain, qui advient en tant qu'« exigence de valeurs » ou « créateur de valeurs⁵² ». Pour expliquer cela, deux considérations majeures. D'abord, ce qui peut seul correspondre à une valeur appartient à l'ordre d'une fin et jamais à celui du moyen (ordre utilitaire)⁵³. Ensuite, toute valeur est éminemment personnelle ou intérieure au sens rigoureux où « la valeur s'identifie avec la personnalité de son détenteur et que, si celle-ci venait à périr, elle disparaîtrait avec elle⁵⁴. » Les valeurs humaines échappent ainsi au monde du fait de relever directement de la conscience, qui les constituent en événement plus qu'en idée ou simple souvenir⁵⁵. Elle ne s'attestent, par conséquent, que sous la responsabilité propre de l'être humain, ce que l'auteur confirmerait en donnant ce motif (entre autres) à ses réflexions : « Si nous occupons une position privilégiée dans l'univers, c'est en raison des responsabilités qui nous incombent. Mon unique souci, en cherchant à donner une sens à la notion de valeur, a été de les dégager⁵⁶. » Ce serait donc comme totale responsabilité envers soi comme envers une quelconque valeur (humaine), comme « forme d'existence réellement indépendante », qu'il conviendrait de comprendre la liberté, selon l'auteur ; en effet, dit-il, « [l]a

⁵¹ ITI 67-86, chapitre septième (« Valeur »). L'ouvrage paraît en 1947.

⁵² ITI 67.

⁵³ ITI 67.

⁵⁴ ITI 68.

⁵⁵ ITI 77-78.

⁵⁶ ITI 80.

liberté [...] résume et inclut toutes les valeurs humaines [... en étant,] dans l'ordre humain, la suprême valeur et la source de toute valeur⁵⁷. »

ϕ Encore une fois, cette interprétation demeure mienne, actuellement. Pourrait-on montrer qu'*Itinéraire* représente un écrit plus majeur et plus détaillé que ceux initialement retenus pour traiter de la question des valeurs ? Sans doute. *Morale et mystique* a tout de même cet avantage de situer l'auteur en la matière en faisant connaître clairement son option pour les vues psychanalytiques de Hesnard, qui conçoit le besoin de valoir comme moteur premier de la vie psychique, de sorte que Freud et la sexualité ainsi qu'Adler et le désir de puissance sont finalement écartés⁵⁸. Puisque « valoir, c'est se transcender⁵⁹ » aux dires de l'auteur, un éclairage complémentaire ou même différent pourrait encore être apporté quant aux médiations fondamentales de toute éthique située si on abordait sans autre détour cette voie de la transcendance (par rapport à l'immanence) ; *Croyez-vous en l'homme*, notamment, abonde déjà en ce sens⁶⁰. On y gagnerait, encore, à reconsidérer cette « intransmissibilité des valeurs » soulevée par l'auteur dans le parcours même d'*Itinéraire* ; cela l'amène, assez étonnamment, à examiner quelque condition d'« immortalité rigoureusement personnelle » plutôt que d'explorer, comme il se devrait, la simple transmission des valeurs par conservation ou enrichissement de celles-ci⁶¹.

⁵⁷ ITI 82-83.

⁵⁸ MM 36.

⁵⁹ HPH 230.

⁶⁰ D'un point de vue thématique, les titres de chapitre de cet écrit sont significatifs : I : « L'homme réel et l'homme possible » ; II : « La transcendance humaine » ; IV : « La transcendance divine » ; VI : « Du moi-viscéral à je-est-un-autre » ; IX : « La sur-vie ».

⁶¹ ITI 78.

Au fond, dois-je encore le reconnaître, les écrits que j'ai pu ici prendre en considération déclenchent tout aussi bien quelque prise de position de ma part, en fonction même de Zundel (d'abord). En atteste, entre autres, l'un de ses énoncés de projet, qu'il formule en ouverture de sa réflexion principale sur les valeurs sous le mode clair d'une entente à réaliser : « Si l'on peut parler, avec Guéhenno, de '*conversion à l'humain*', c'est à condition de disposer d'un critère pour discerner ce qui est humain de ce qui ne l'est pas. La notion de *valeur* en offre un, je crois, qu'il ne récuserait pas. Nous pouvons l'essayer, en disant : *l'humain* désigne, ici [dans ce titre du livre de Guéhenno et dans ce livre lui-même]...⁶² » Il en va de même dans cet autre énoncé de projet, formulé pour faire le point dans sa réflexion sur les valeurs et reflétant son parcours en même temps que celui qu'il semble vouloir par là (me, nous) faire faire : « Mon unique souci, en cherchant à donner un sens à la notion de valeur, a été de les [=nos responsabilités] dégager. C'est ainsi que j'ai été amené à découvrir, sous un jour nouveau, [...] les exigences de la liberté...⁶³ »

Tout compte fait, les écrits zundéliens nous semblent exposer la constitution dynamique (d'un ensemble) de valeurs qui donnent corps à une éthique située. L'exposition en est directe et positive ou indirecte et comme par l'envers (négativement). Elle fait éminemment ressortir la liberté comme valeur suprême et fondatrice dans ce qui pourrait correspondre, au sein d'une typologie en ébauche, à une éthique de responsabilité. Cependant, cette éthique peut apparaître ou non comme le propos essentiel de Zundel, non pas tant parce

⁶² ITI 67. L'énoncé entre crochets correspond à une note explicative en bas de page.

⁶³ ITI 80-81. Cf. ITI 72.78.86. Contre-exemple d'ordre plutôt récitatif : ITI 85-86. Je ne fais, assurément, qu'ajouter à la série d'exemples déjà commencée avec l'examen du fondement et des médiations d'une éthique située (cf. notes 41, 42 et 43 de ce chapitre).

que les écrits en vue orientent sur une prise de position en deçà même d'un éventail de positions (interprétations) possibles sur la question des valeurs chez l'auteur mais en raison de l'articulation qu'il faudrait convenir de faire de ce double axe des écrits, ici seulement manifesté.

Conclusions intérimaires

J'essaie de cerner dans quelle mesure la pensée de Maurice Zundel me permet de saisir le comment et le pourquoi de l'instauration d'une expérience éthique, c'est-à-dire la situation et par là même la mise en valeur d'un ordre moral. L'auteur peut être tenu comme nous proposant une éthique de responsabilité par quoi une conscience libre s'atteste dans et par des valeurs, qui en sont ainsi les médiations propres. Cette éthique peut correspondre à une réalisation particulière d'une éthique matérielle des valeurs. De toute évidence, cependant, ce type d'éthique n'apparaît pas comme absolu ni exclusif chez l'auteur car il semble bien possible de le dégager autrement ou peut-être d'en dégager d'autres éventuellement en fonction de chacun des écrits zundéliens, eux-mêmes situés. Ceux ici considérés manifestent tout de même, de surcroît, cette condition, de l'ordre d'un positionnement, dont il reste à déterminer si elle s'intègre à la perspective éthique en cause, en y appartenant formellement.

Il n'est donc pas exclu et pas davantage assuré que mon hypothèse de relecture, relativement à une éthique matérielle des valeurs à retrouver chez Zundel, soit validée à ce stade-ci de mon travail. Le confirmeront, ou l'infirmement, l'examen du rapport entre cette éthique et une spiritualité donnée ainsi que celui de la perspective herméneutique qui y préside explicitement (*cf.* 2 et 3). Je m'enquiers entre-temps de ce qu'il en va d'une spiritualité située, comme cela est prévu depuis le début de cette analyse préliminaire des contenus.

1.2 Le problème formel d'une spiritualité située

Toute spiritualité vient à prendre forme selon certaines conditions (de réalisation) qui lui confèrent précisément sa situation et sa valeur particulières. Je poursuis ma relecture de quelques écrits zundéliens sélectionnés, dans le but d'y mettre en relief ce problème (formel) d'une spiritualité donnée. Je compte mettre en évidence, incidemment, un certain type de spiritualité de cheminement ou de témoignage vécu⁶⁴.

Avènement et chemins spirituels | ...

┆ Un chapitre de *Morale et mystique* est spécialement consacré à l'expérience spirituelle fondatrice d'auteurs tenus par ailleurs pour mystiques⁶⁵. Zundel aborde d'abord celle de saint François. Pour celui-ci, explique et souligne pour nous Zundel, la prise de conscience du désir infini qui l'anime lui fera porter ses rêves de chevalerie et ses passions héroïques de jeune bourgeois à un tout autre diapason ; car « [c]e qu'il y a de plus singulier dans un être peut et doit ainsi fournir le matériau de la cathédrale qu'il est appelé à devenir⁶⁶ ». Ses rencontres avec des lépreux des environs comme « sa crucifixion mystique sur l'Alverne » autour (de l'événement) du crucifix de saint Damien vont parfaire

⁶⁴ Mon propos vise toujours à relever, pour le moment, un ou quelques types de spiritualité chez Zundel et non à en faire l'éventail complet, chez lui ou en général (typologie systématique). Le but premier et ultime de l'exercice réside, plutôt, dans les analyses subséquentes autour du rapport, par lui établi, entre éthique(s) et spiritualité(s) (cf. 2.1).

⁶⁵ MM V (« Que dis-tu de toi »), 79-92.

⁶⁶ MM 85 ; cf. MM 84-86.

son identification à sa Dame Pauvreté, jusqu'à son « *cantique du Soleil* où se révèle et s'accomplit la suprême vocation de l'être qui est de chanter⁶⁷. »

C'est encore cette identification progressive, de Dieu avec la Pauvreté et à ce Dieu même, qui peut être tenue au cœur de ce grand récit, maintes fois repris ailleurs par l'auteur. Essentiellement le même récit, raconté de façon assez semblable, qui expose la découverte et l'apprentissage d'un autre sens de la grandeur humaine d'abord⁶⁸ ou, avant tout, une certaine compréhension du mystère de Dieu⁶⁹. Du reste, l'extrait ici ciblé de *Morale et mystique* est plutôt centré sur l'expression même de l'expérience spirituelle (ou diction de soi)⁷⁰.

C'est bien en ce sens-ci que (l'actuel extrait de) *Morale et mystique* enchaîne, avec le cantique spirituel de saint Jean de la Croix. Si ce cantique fait surtout état du dénouement nuptial de l'expérience spirituelle de ce dernier, en une réciprocité profondément vécue et exprimée de l'âme unie à Dieu, Zundel mentionne tout de même au passage, sans guère s'attarder, le « prix de ces strophes aériennes » qui supposent « un dénuement qui fut sans doute plus âpre à vivre⁷¹ ».

⁶⁷ MM 87 et 88.

⁶⁸ LF 46-47 ; la perspective globale est toutefois celle de la grandeur divine, première dans ce chapitre sur la Trinité. LF et MM paraissent à deux années d'intervalle, soit 1960 et 1962.

⁶⁹ « La pauvreté de Dieu » (1963), 38-40. C'est aussi une exposition du mystère trinitaire.

⁷⁰ Ce que je démontre dans mon paragraphe précédent. Il est vrai que MM 84-85, dans le chapitre principalement en vue actuellement, résume les autres contenus (orientations) maintenant signalées ; cela peut représenter, aussi, un sommaire des chapitres antérieurs de l'ouvrage. Je reviens, un peu plus loin, sur ces éléments-clés (typologiques) de spiritualité.

⁷¹ MM 89. À peine une page est consacrée, comme telle, à saint Jean de la Croix.

De même, dans tout le chapitre de *La liberté de la Foi* abordant l'expérience spirituelle de saint Jean de la Croix, l'auteur fait une allusion, rapide certes, au vécu douloureux que sous-tend l'expérience de ce dernier. *La nuit obscure* décrit, à tout le moins, « les tourments inconsolés et inconsolables de l'âme⁷² ».

Dans ce contexte où *Morale et mystique* explore diverses expériences spirituelles maîtresses, celle de saint Augustin n'y est que signalée. Elle l'est au titre de découverte (faite) d'un Dieu à ne plus situer en dehors de nous-mêmes. Tout cela tient à ce que Zundel peut, quant à lui et pour nous, identifier comme « aimantation secrète qu'Il exer[ce] sur nous » ; mais encore, tout cela atteste expressément, souligne-t-il surtout, du « mode souverainement *personnel* de cette union » avec Dieu et finalement vécue par Augustin⁷³.

Quand, dans un autre passage de *Morale et mystique*, l'auteur invoque encore le cas de l'évêque d'Hippone à partir de ses propres *Confessions*, il en évoque pareillement l'expérience pour nous et veut nous faire saisir ce qu'Augustin y « éprouve » de plénitude et de vie, ce qu'il y vit de communion avec Dieu⁷⁴.

C'est dans sa retraite au Vatican, incidemment, que Zundel explore la conversion qui est au cœur des *Confessions* en la rapportant plus largement, comme expérience (spirituelle) située dans un parcours existentiel⁷⁵. Elle

⁷² LF 91, à l'occasion d'un chapitre (91-99) du même titre que cet écrit mystique.

⁷³ MM 90.

⁷⁴ MM 53.54. Voir MM 52-54.

⁷⁵ QHQH 49-54. Cf. QHQD (« 'Vivante sera ma vie, toute pleine de Toi' »), 46-54 ; cet écrit, en l'occurrence, est postérieur d'une dizaine d'années à *Morale et mystique*.

s'atteste, nous indique-t-il, en raison de l'état misérable qui a précédé ce moment et celui, contrastant, qui l'a suivi, Augustin lui-même ne situant pas exactement l'instant de cette conversion sinon qu'elle eût lieu alors qu'il avait trente-trois ans. L'étudiant et le professeur qu'était Augustin, dévolu tout entier à ses lectures et méditations, aspirant passionnément au bien et à la vérité avec tout le génie des grands penseurs et tout le style des grands écrivains, ne trouve point l'unité et l'harmonie de son être ; cela perdure et s'envenime d'autant plus qu'il est en proie à une sensualité effrénée qui lui impose un pénible esclavage. Survient cette transformation radicale, en la découverte (entre autres) d'un Dieu qui lui est intérieur. Et Zundel, pour exprimer cet aspect de la conversion d'Augustin (en écho à l'expérience de saint François d'ailleurs), met dans sa bouche : « tout cela m'a été donné quand j'ai rencontré en moi la Présence infinie qui m'a 'vidé' de moi, parce qu'elle m'a atteint jusqu'aux ultimes racines de mon être en captant toutes mes puissances d'amour qu'elle était seule capable de combler. Alors je n'ai plus été qu'un élan vers Elle...⁷⁶ » L'auteur peut ainsi nous en assurer : « Augustin ne peut manquer de percevoir Dieu [...] comme le partenaire [d'une] relation nuptiale », effectivement vécue⁷⁷. C'est donc une prise de conscience de la part d'Augustin qui opère finalement son illustre conversion, ce que notre auteur tient pour une « évidence » nouvelle dans l'existence de celui-ci⁷⁸.

ϕ Cette possible interprétation d'écrits zundéliens n'exclut en rien qu'on mette en relief autrement, dans une perspective plus générale et non contradictoire,

⁷⁶ QHQD 52. Sur l'existence générale d'Augustin, rapportée par notre auteur : QHQD 49-50.

⁷⁷ QHQD 53. Cette idée de relation nuptiale ne réfère pas, ici, au mystique reconnu en Augustin (*cf.* QHQD 51) mais à une affirmation de l'apôtre Paul (2 Cor 11, 2).

⁷⁸ QHQD 50.51.

celle d'une spiritualité vécue en un parcours original par des témoins tout aussi singuliers. Dans *Morale et mystique*, d'abord, on devrait aussi noter que les questions spécifiques de spiritualité(s) sont préparées par une présentation de la révélation judéo-chrétienne dans la ligne de ce que peut constituer, comme pierre d'achoppement, la manifestation même du divin parmi nous. L'essentiel, aux dires de l'auteur, en est que « faute d'être vécue dans une expérience mystique, [la] Transcendance [divine] fût conçue et construite du *dehors*, par la plupart des individus » en Israël (notamment)⁷⁹. Comment ne pas remarquer, du reste, que l'auteur cherche alors à nous faire saisir toute la difficulté de Jésus à révéler son Dieu, ou toute la prudence qu'il prend à le faire connaître, en en appelant au fait qu'« Il est parfaitement conscient de la *nouveauté* de Son message et de Sa mission⁸⁰. » Voilà qui annonce bien un enjeu de l'ordre (du niveau ou de la qualité) de la conscience humaine, pour recevoir et comprendre la révélation judéo-chrétienne et toute expérience (spirituelle) en découlant.

Plus globalement, l'auteur ne consacre-t-il pas une partie de son œuvre à montrer précisément que « la science est une forme de vie spirituelle⁸¹ » comme il y assimile en quelque sorte l'art⁸² ? L'expérience humaine commune

⁷⁹ MM 50. De MM III (« La révolution chrétienne »), 41-59, soit un chapitre précédent celui principalement considéré pour mon analyse actuelle. Autre formulation offerte en MM 51 : « Mais 'Le Tout Puissant, monarque du monde' dont 'la sainteté est la force qui dévore, pulvérise et anéantit tout ce qu'elle touche' [...] ne peut être l'image adéquate d'une transcendance perçue et vécue au terme de l'itinéraire de l'âme à Dieu. »

⁸⁰ MM 46. Voir MM 43-49.

⁸¹ OV 24.70. Cf. OV 28 ; MM 82-83, ou n'importe quel ouvrage zundélien puisque tous abordent le sujet à un moment ou l'autre, en l'exploitant plus ou moins. C'est une tendance générale dans les articles. Il faut évidemment les parcourir pour le constater aisément.

⁸² LF 93 ; OV 28.74 ; HJ VIII (« L'Art ») : 76-81. Le sujet est couramment mais, souvent, plus succinctement traité dans l'œuvre.

de l'amour n'introduit-elle pas le propos de l'auteur quant à l'expérience spirituelle vécue en son sommet, lui qui rappelle que « l'amour conjugal peut être un chemin vers cette clarté existentielle [du rayonnement de soi dans le don de soi] et qu'il intéresse le mystique uniquement à ce titre⁸³ » ? Incidemment, un Augustin à la manière de Zundel s'insère dans une trame longue et serrée d'avènement spirituel : depuis un Koriakoff, fait prisonnier de guerre et brutalement traité par un colonel ennemi qui se ravisa et reconnut avec révérence la dignité du journaliste en découvrant que celui-ci avait auparavant sauvé des femmes du clan ennemi des outrages qu'allaient lui faire subir ses propres compatriotes⁸⁴ ; jusqu'à un Einstein ou un Jean Rostand, dont la consécration à la science a une portée mystique selon Zundel⁸⁵ ; sans oublier les figures évangéliques de la Samaritaine au puits de Jacob ou de la femme pécheresse venant à Jésus, ou encore de la femme adultère amenée à Jésus, lui qui manifeste alors « un incomparable pouvoir d'identification [...] avec les êtres apparemment les moins soucieux de vie spirituelle⁸⁶ ».

Pourtant, la manière dont l'auteur conclut ses considérations spécifiques en matière de spiritualité(s) révèle qu'il situe finalement celle(s)-ci en fonction d'une prise de position, requise tant par les grands témoins en ce domaine que

⁸³ MM 82 ; *cf.* MM 80-83.

⁸⁴ QHQD 46-48, dans l'extrait déjà examiné sur l'expérience d'Augustin. *Cf.* JEA 211-212.

⁸⁵ QHQD 55.56, (« Les degrés du savoir »), 55-67, soit le chapitre suivant celui, abordé, sur Augustin. Voir entre autres : LF 12-14 ; DV 86 ; « Du visible à l'invisible » (1963), 162.

⁸⁶ QHQD 45. De QHQD II (« Les temples de pierre peuvent s'écrouler »), 37-45. Pour l'heure, ma perspective demeure englobante, en raison du recadrage possible – d'ordre non théologique – que dessinent ces autres médiations qui sont généralement tenues comme d'ordre non spécifiquement spirituel. Bien sûr, tout ceci n'est pas sans renvoyer à mon propos, à venir, sur le rapport entre éthique(s) et spiritualité(s) (*cf.* 2.1). L'importance relative de la présente analyse n'en est que mieux accentuée, par conséquent.

par quiconque. « ‘Que dis-tu de toi.’ C’est peut-être, en effet, la suprême question que l’amour puisse poser à l’amour, celle peut-être aussi que Dieu nous pose : jusqu’à ce que nous trouvions la réponse en Lui...⁸⁷ » Reste à savoir, cependant, si l’enjeu en cause représente un simple positionnement (d’ordre unilatéral) ou s’il ne relève pas plutôt, justement, d’un accord positionnel (d’ordre bilatéral). Dans les autres considérations, plus générales à mon propos, de l’auteur, la difficulté demeure relativement à Jésus, saint Augustin et saint François. De leur témoignage en quelque sorte révolutionnaire, il exhibe et ne retient en fin de compte qu’une option ou « direction de pensée et d’action », susceptible de prévenir nos propres erreurs quant à notre expérience de Dieu ; mais cela encore peut impliquer de n’être effectif qu’à la condition de le saisir chacun ensemble, non⁸⁸ ?

En somme, la pensée zundélienne peut effectivement permettre de saisir comment une spiritualité (de cheminement, de témoignage) se constitue, exposant une expérience fondatrice vécue. Est mis en évidence, incidemment, le fait que la conscience détermine l’itinéraire de la vie spirituelle, lui conférant cette consistance existentielle que manifeste l’avènement (fondateur) d’une spiritualité particulière (type de spiritualité) suivant un certain parcours de vie (chemin, médiation). On ne peut nier, toutefois, que les écrits zundéliens, à commencer par *Morale et mystique*, peuvent en suggérer autrement la perspective, voire en intégrer une qui est sensiblement différente de la vie spirituelle (au sens strict). Il n’en demeure pas moins qu’un positionnement

⁸⁷ MM 92.

⁸⁸ MM 58 ; cf. MM 57-58.

conditionne apparemment toute cette perspective, si tant est qu'il ne fasse pas émerger quelque possibilité radicalement autre de l'envisager et de la dégager.

Témoignage spirituel original | ...

Comment ne pas constater que les écrits de Zundel présentent un éventail (d'éléments) de spiritualités nettement situées, suivant l'expérience fondatrice qui atteste aussi bien l'originalité de chacune que sa valeur de témoignage (véritable). Tantôt, l'auteur peut vouloir nous faire partager la découverte du Dieu Pauvre en montrant, à partir de saint François et avec lui, que les réalités de ce monde sont alors à aimer non comme des choses à garder ou à exploiter (jouir) mais comme une personne à servir. Tantôt, il peut nous aider à prendre conscience à quel point tout notre regard sur Dieu, sur le monde et sur nous-même peut et doit être renouvelé, en raison même du Dieu éminemment intérieur qui est au centre de la conversion de saint Augustin. Tantôt encore, un saint Jean de la Croix pourra devenir un de ces hérauts qui nous éveille à cette « Musique silencieuse », qui est sa façon de parler de Dieu quand le connaître et l'aimer ne font plus qu'un⁸⁹.

Dans l'exposition spécifique et en quelque sorte exemplaire de *Morale et mystique* sur l'expérience spirituelle, la pauvreté à la saint François peut être tenue comme horizon explicite et principal mais non exclusif certes, tant elle en

⁸⁹ Je récupère, dans la ligne de mon propos actuel, les indications en ce sens déjà soulevées dans l'analyse que je viens tout juste de terminer. MM 88-90 reflète tout particulièrement le compte rendu partiel que j'en donne, à quoi il convient évidemment d'ajouter, en parallèle, les divers extraits considérés avec ces mêmes analyses. D'autres figures ou cas de spiritualité(s) sont considérés par Zundel ; mais tel que stipulé, je ne cherche pas à compléter cette nomenclature (typologie) pour en offrir un coup d'œil exhaustif.

scande et en meuble l'exposition⁹⁰. Cette relative prépondérance, l'auteur la laisse entendre aussi dans le contexte antérieur de ses réflexions sur la révélation judéo-chrétienne ; après y avoir pourtant exploré l'expérience d'Augustin en particulier, il conclut en affirmant qu'«[u]ne telle direction de pensée et d'action [quant à Dieu, et au « Dieu qui est Dieu parce qu'il n'a rien » notamment, est] suggérée par le mot d'Augustin, vécue intégralement par François [...] et mise en oeuvre au Lavement des pieds...⁹¹ »

De toute façon, notre auteur a au moins une fois considéré la découverte (identification) du Dieu Pauvre par saint François comme « un des plus grands événements de l'histoire⁹² ». Là encore, dans cet écrit, une brève allusion nettement franciscaine termine presque naturellement tout un développement sur l'expérience spirituelle d'un saint Jean de la Croix⁹³. D'autres propos, par ailleurs, intègrent l'enjeu de découverte par François, tels celui sur le cas « Jésus » ou celui sur la mort et l'immortalité⁹⁴.

ϕ On pourra s'évertuer à confirmer (ou non) l'importance de l'expérience spirituelle particulière du *Poverello* dans la pensée zundélienne. On pourrait

⁹⁰ Dans le chapitre que j'identifie comme portant spécifiquement sur l'expérience spirituelle (de mystiques) (MM 79-92), une allusion en ce sens est faite (MM 81) avant le développement central (MM 84-91), en bonne partie affecté au témoignage « magnifiant » de saint François (84-89) ; la conclusion procède à partir du cas du *Poverello* – mais non exclusivement, il est vrai – (MM 92). Ce peut être là une démonstration typique.

⁹¹ MM 58.

⁹² LF 47, toujours dans l'un des extraits déjà retenus de cet écrit.

⁹³ LF 99.

⁹⁴ LF 120, puis LF 153.158. Comparer encore, tout particulièrement pour sa clarté quant à cette relative prépondérance : « La pauvreté de Dieu » (1963), 38-40.

cependant s'intéresser davantage à la convergence ou même à la coïncidence des grands courants de spiritualité, que l'auteur porte aussi à notre attention. En introduisant ses considérations spécifiques sur le sujet, dans *Morale et mystique*, il propose en effet que la réalisation de soi, sous quelque forme que ce soit, se trouve au cœur de leur expérience spirituelle et la caractérise. Il se demandera « si l'union mystique [...] n'est pas ordonnée, finalement à cette forme singulière du don de soi qui est la diction de soi, conçue d'ailleurs comme le plus personnel accomplissement de soi ?⁹⁵ » Il abondera en ce sens et conclura en notant tout spécialement le « mode souverainement *personnel* [unique et non interchangeable] de cette union⁹⁶ ». Sur ce fond, *Recherche de la personne* ou tout essai dans cette mire pourrait, à la limite, offrir une perspective autrement déterminante sur l'expérience spirituelle.

Comment, pourtant, ne pas situer tout témoignage spirituel véridique dans l'horizon d'une conscientisation, dans la pensée zundélienne ? Tel peut très bien nous apparaître l'enjeu, chez Zundel comme pour nous, s'il faut échapper « à l'envoûtement de l'inconscient » pour saisir comme pour être saisi véritablement de ce Dieu Pauvre⁹⁷. L'auteur semble affirmer plus nettement encore cet enjeu, comme une position ou une posture à acquérir par tout un chacun, lorsqu'il le stipule en quelque sorte comme précondition pour comprendre ou non, assimiler ou non les plaintes (mystiques) d'un saint Jean de

⁹⁵ MM 83. Cf. QHQD 25 ou LF ii-iii, qui appartiennent à la préface de ces écrits. On pourrait donc suivre, là ou dans d'autres écrits, le thème de ce devenir-accomplissement de soi.

⁹⁶ MM 90. L'incise entre crochets correspond à une précision donnée en note en bas de page. De nouveau, les thèmes effleurés dans ce paragraphe peuvent mettre sur la voie de mes analyses à venir, au point suivant ; ils servent, ici, à offrir l'aperçu d'un recadrage possible.

⁹⁷ MM 85, à voir peut-être comme un écho, depuis ce chapitre spécifiquement consacré à l'expérience spirituelle, à un chapitre précédent : « Les caves de l'inconscient ».

la Croix quant à son propre mourir-en-vie (dirais-je). C'est qu'il conçoit qu'« [o]n peut être tenté de sourire de ces gémisséments mystiques, tant que l'on ne perçoit pas cette perpétuelle *chute* du sujet en objet, dans le continuel affleurement de la biologie dynamisée par un psychisme infantile camouflé, dont l'intervention trop souvent dépitée nous fait dire : 'C'est peut-être le conscient qui écrit l'histoire, mais c'est l'inconscient qui la fait.'⁹⁸ »

À moins que cette question d'un sujet-objet, chez Zundel, ne représente un enjeu d'arrière-fond à entendre tout autrement, comme un point de vue à construire ou une posture à constituer. Du témoignage de saint François comme de toute expérience de contemplation, une ontologie ou une métaphysique est expressément à dégager, aux dires de l'auteur⁹⁹. Le mariage spirituel enseigné par les mystiques expose et nous renvoie à « un personnalisme poussé jusqu'à ses dernières conséquences », déclare-t-il, en insistant par ailleurs sur la « portée métaphysique » de tout jugement à rendre sur soi-même (diction de soi)¹⁰⁰. Ainsi, le témoignage d'Augustin peut ne consister finalement qu'en la mise en évidence, par Zundel, d'un rapport pur et simple, constitutif d'un sujet soustrait à quelque conditionnement extérieur à soi (au-dedans-au-dehors)¹⁰¹. De même, celui d'un saint Jean de la Croix ne demeure-t-il pas axé sur l'exposition d'une épistémologie spéciale en raison d'une coïncidence enfin réalisée de l'amour et de la connaissance¹⁰² ?

⁹⁸ LF 151.

⁹⁹ MM 88.

¹⁰⁰ MM 92 ; cf. MM 79.

¹⁰¹ MM 52-53.

¹⁰² MM 89 ; LF 92.

Bref, les écrits de Zundel peuvent nous instruire quant à l'émergence et à la constitution de témoignages spirituels particuliers. Entre autres témoignages originaux fondateurs, celui d'une pauvreté vécue en référence à la Pauvreté divine semble majeur dans la pensée zundélienne. On pourra certes assimiler le caractère unique de cette spiritualité (de témoignage) à l'accomplissement de soi qu'elle insinue et à la prise de conscience (découverte) qu'elle représente ; en conséquence, l'auteur y verrait un type de spiritualité et un type spécial tant cela peut ou doit même déterminer toute spiritualité. Or, ce positionnement évoqué par les écrits zundéliens y est manifesté et déployé, par ailleurs, en termes de construction de conditions métaphysiques. Le statut même d'un enjeu positionnel est donc aussi en cause, d'où l'équivoque là-dessus comme sur toute la perspective dont il est la condition.

Conclusions intérimaires

Je cherche dans quelle mesure des écrits zundéliens traitent d'une spiritualité de cheminement ou de témoignage vécu et permettent ainsi de mettre en relief une spiritualité située. Je peux effectivement reconnaître, chez Zundel, une attention portée à l'expérience spirituelle vécue en des parcours de vie (chemins, médiations) constituant, à un point ou l'autre, un avènement fondateur et, dans des cas majeurs, une spiritualité particulière et originale. Voilà qui démontre bien que la conscience détermine tout itinéraire spirituel. On voudra, en outre, estimer quel type de spiritualité est prisé avec ces écrits ; aussi la pauvreté comprise et vécue à la manière de saint François peut-elle représenter un témoignage spirituel unique dans la pensée zundélienne. Or, la valeur (portée, fonction) exacte de ce témoignage n'est pas sans soulever quelque ambiguïté supplémentaire relativement au problème formel d'une spiritualité située. Les écrits exhibent, en effet, une prise de position qui ne semble pas nécessairement ni toujours de l'ordre exclusif de la conscience (à parfaire) ; c'est pourtant là la

condition qui semble seule appartenir, clairement et d'emblée, à la perspective interprétative actuelle.

Si, par conséquent, mon hypothèse de travail en regard d'une spiritualité située ne s'annonce pas complètement invalidée chez Zundel, elle ne s'y annonce pas non plus comme nettement validée. Il n'en va guère autrement, d'ailleurs, pour une éthique de même caractère. À quoi bon s'inquiéter de ces résultats, cependant. Je tiens tout de même cette analyse des contenus formels comme strictement préliminaire, comme non totalement déterminante pour mon propos. Ce propos concerne essentiellement, je le rappelle, le rapport entre éthique(s) et spiritualité(s), en raison du caractère éminent de ce rapport qui (re-)détermine effectivement ces termes (qui le composent). Cette attitude de ma part trouve sa justification à même ma démarche interprétative, qui donne déjà à voir l'insuffisance de ses résultats ou, du moins, leur justesse très limitée et relative. J'aurai à m'expliquer pourquoi ces résultats demandent en quelque sorte à être complétés ou autrement exposés pour rendre toujours mieux compte de la richesse de la pensée zundélienne (*cf.* 3). J'en viens tout de même, maintenant, à mon propos essentiel.

2. Analyse de l'organisation des contenus (formels)

J'examine en deux temps le rapport, à constituer tout spécialement, entre une éthique et une spiritualité situées. Je m'intéresse d'abord à ce rapport une fois constitué et éventuellement décrit avec des écrits zundéliens, c'est-à-dire en l'organisation finale des contenus formels (2.1). Ensuite, je considère, chez Zundel, la mise en rapport ou la constitution elle-même de cette relativité effective entre une éthique et une spiritualité situées ; j'aurai alors en vue le processus d'organisation de ces contenus formels, processus ou activité qui correspond aux questions de méthode et d'épistémologie (2.2).

2.1 La problématique : éthique(s) et spiritualité(s)

Une relecture des écrits zundéliens devrait me permettre de vérifier dans quelle mesure l'auteur considère qu'une éthique donnée (humaine) peut s'avérer chrétienne, lorsqu'un motif spécifique la détermine expressément en ce sens. En termes strictement formels, mon hypothèse de relecture vise un rapport plutôt fixe et alors tangentiel à constituer entre une éthique et une spiritualité situées, de sorte que celle-ci (sur-)détermine spécialement celle-là.

¶ Quand *Morale et mystique* en vient à traiter spécifiquement du rapport qui me préoccupe¹⁰³, l'auteur semble effectivement s'affairer au dégagement d'une condition ou expérience d'ordre spirituel (d'une part) pour la détermination d'une expérience d'ordre éthique (d'autre part). Le cas de Jésus et sa situation devant sa mort lui servent de point de départ. Dans la pensée de l'auteur, la passion de Jésus n'est que la manifestation de sa compassion pour les siens comme pour le genre humain. Autrement dit, son action, c'est la présence qu'il assure devant eux et pour eux, en raison même de leur absence, car le Jésus de Zundel sait et mesure, lui, « l'écart de l'homme à soi », qui « est le même écart qui sépare l'homme de Dieu¹⁰⁴ ». L'auteur nous centre sur cette compassion et ce qui l'alimente secrètement plus que sur le messianisme non sans équivoque que doit assumer Jésus¹⁰⁵ ; il peut ainsi mettre en relief son principe déterminant : « cette 'faillite' de Dieu en l'homme impliquait *pratiquement*,

¹⁰³ MM IV (« Pour moi, vivre c'est le Christ »), 61-77 et MM VI (« Être oui »), 93-108.

¹⁰⁴ MM 62.63.

¹⁰⁵ Le point de vue du messianisme de Jésus a été adopté et exploré au chapitre précédent de *Morale et mystique*. J'en ai fait, quant à moi, la relecture en fonction d'une expérience spirituelle située, que l'auteur peut aussi bien mettre là de l'avant et exposer (*cf.* 1.2).

*pour l'homme, l'impossibilité de se construire et de se trouver*¹⁰⁶. » En fait, chez l'auteur, toute la compassion de Jésus reflète « la respiration de son âme », en l'union hypostatique de son humanité suspendue à la Divinité ; en Jésus, l'union à Dieu comme à soi est éminemment réalisée comme absolu dépouillement (pauvreté), comme pure référence vécue à l'Autre (qu'est Dieu et qui est en Dieu)¹⁰⁷. Telle est bien la nouveauté de l'Incarnation chez Zundel ; elle est à situer exclusivement au niveau de l'humanité de Jésus, qui « est ainsi aimantée par une pente irréversible vers la Divinité en qui elle gravite et [qui est] *constituée, par là même*, dans un état de sainteté existentielle¹⁰⁸ ».

C'est le même caractère préconditionnel d'une expérience spirituelle vécue en sa profondeur que l'auteur nous semble vouloir dégager encore lorsqu'il met en rapport cette structure ontologique du Christ avec son exigence à renaître de l'esprit. Voilà une exigence contrastant avec notre « avarice existentielle » dont il faut pouvoir (se) sortir, dans la vision zundélienne. À ce point de jonction, l'auteur aborde alors, à nouveau, le problème éthique du point de vue d'un obstacle, d'ordre éthique, posé à l'expérience du règne de Dieu en nous. La médiation d'une expérience éthique vécue se trouve ainsi d'autant mieux affirmée. C'est ce qui lui permet de soutenir qu'« [u]ne refonte radicale de l'être, une nouvelle origine et une nouvelle polarité, un nouveau moi, en un mot est la condition *sine qua non* de l'accès au Royaume de Dieu¹⁰⁹ ».

¹⁰⁶ MM 64. C'est moi qui souligne.

¹⁰⁷ MM 67-68.

¹⁰⁸ MM 73. De nouveau, c'est moi qui souligne.

¹⁰⁹ MM 72-73. L'auteur indique expressément ici un lien à faire, eu égard à cette médiation, avec ses considérations sur « les caves de l'inconscient » (MM II) ; cf. MM 42.

Il ne restera plus, à l'auteur, qu'à exploiter ce point de jonction où il nous conduit. Non seulement le dégagement d'un point de vue éminemment spirituel (celui du mystique) comme le diagnostic psychanalytique et existentiel sur l'être humain peut-il exposer une opposition ou un écart fondamental(e) semblable en l'homme comme entre l'humain et le divin, mais tout cela est à même d'indiquer leur résolution commune, dans une direction commune. L'auteur peut ainsi envisager puis montrer « qu'atteindre à soi et atteindre à Dieu s'accomplit, vraisemblablement, par une seule et même démarche » qui va dans le sens d'un accroissement de valeur et promotion d'être¹¹⁰. Il lui semble donc qu'une expérience spirituelle vécue à cette profondeur mystique change nettement, détermine tout autrement l'expérience éthique qui peut s'y rapporter. C'est « un programme de libération » respectant et accomplissant une éthique humaine comme celle du Décalogue qui serait alors en cause, au lieu d'un enjeu (expérience) moral(e) d'imposition de règles de conduite limitant la liberté. L'auteur le reconnaît alors en raison d'un vécu, à savoir cette voie d'identification constituant « une exigence d'amour qui s'actualise dans une union personnelle, uniquement soucieuse d'accroître son intimité¹¹¹ ». Des formulations zundéliennes pour le moins originales nous aident, de surcroît, à saisir la portée, au plan du vécu, d'une telle expérience éthique comme spirituelle, parce que d'ordre spirituel : « un engagement personnel est [...] la seule mesure du bien » ; « [i]l ne s'agit plus [...] de quelque chose à faire mais de *Quelqu'un* à aimer¹¹². »

¹¹⁰ MM 96. La question de la valeur renvoie ici au développement d'ordre psychanalytique de l'écrit tandis que celle de la promotion (d'être) réfère à ses vues morales existentielles.

¹¹¹ MM 99 ; cf. MM 95 et, en conclusion au premier des deux chapitres en vue ici, MM 76-77.

¹¹² MM 99 ; cf. MM 90 où l'auteur érige l'expérience spirituelle à son sommet en un « mode souverainement *personnel* » assimilant « le caractère *existentiel* du bien ».

Quel type d'éthique ressortissant de quel type de spiritualité sont ainsi, finalement, mis de l'avant dans *Morale et mystique* ? L'auteur nous en avise d'abord à travers la compassion du Christ pour nous. Si le Lavement des pieds représente, dans sa pensée, « la révélation d'une nouvelle échelle de valeurs, où la grandeur s'identifie avec la générosité », si le Royaume de Dieu en nous vécu s'assimile au « Royaume de la divine Pauvreté où la grandeur se mesure à la générosité », c'est avec ce que toute générosité véritable implique toujours de pouvoir se porter vers une autre digne de pareil don (offrande, oblation)¹¹³. C'est bien, aussi, ce que l'auteur semble retenir par-dessus tout de la voie d'identification d'une mystique vécue, qui porte sur « une *relation*, axée sur une *intimité* dont la présence est la clef de la nôtre¹¹⁴ ». À ce qu'il peut ainsi convenir d'appeler une spiritualité de générosité ou de présence, vécue en l'expérience fondatrice de la pauvreté du Dieu de Jésus-Christ, l'auteur de *Morale et mystique* adjoindrait, conséquemment, une éthique du plus pur consentement, c'est-à-dire vers un consentement toujours plus total et plein mais qui doit d'abord s'affirmer comme refus de (se) subir (avec) son monde. Dans cette condition, en effet, le défi d'une vie éthique réside assurément en une rupture, chez notre auteur, mais moins comme renoncement et bien plus comme un oui (à la vraie vie) s'auto-intensifiant :

Le nouveau-né vient au monde dans un cri où se trahit l'angoisse d'être arraché au sein maternel, où tout lui est donné dans la passivité d'une existence parasitaire portée par l'organisme où elle est enkystée. Dénué de tout dans sa fragilité désarmée, il n'en commence pas moins une vie autonome, dont il lui reste à se faire l'origine. Une seconde naissance l'attend qui ne lui sera plus imposée, à un niveau d'être où l'existence s'identifie avec l'amour, dans la relation où il se joindra dès qu'il décollera de

¹¹³ MM 65 puis MM 72 ; cf. MM 54.

¹¹⁴ MM 100-101.

soi. Sa biologie sera entraînée, par cet élan créateur, dans la gravitation de générosité où elle échappe à sa pesanteur : jusqu'à l'offrande où la mort elle-même devient un acte de vie. Elle pourra ainsi consentir à la transmutation qui enracine tout l'être en Dieu : dans la victoire progressive du consentement sur le refus, du *oui* sur le *non*¹¹⁵.

La perspective ne diffère pas au terme de la démonstration initiale, dans le même écrit, de ce rapport entre une éthique et une spiritualité vécue en une expérience unique ; son caractère fondateur apparaît peut-être mieux, tout simplement, quand l'auteur en exprime la qualité à ce point où l'existence « jaillit de l'amour dont l'élan vers l'Autre (divin) confère à tout notre être cette qualité d'origine qui est, tout ensemble, le sacre de notre dignité et le plein accomplissement de notre liberté¹¹⁶. »

¹¹⁵ MM 107-108 ; cf. MM 97.100, où l'auteur dégage cet « être oui » (qui donne son titre au chapitre de l'écrit) à partir de Jésus puis de l'itinéraire spécifiquement spirituel de sommet.

¹¹⁶ MM 77, dans « Pour moi, vivre c'est le Christ ».

Voir « Le règne de l'obligation » (MM II) pour une contre-vérification de la préparation de cette perspective éthique, en fonction de la condition autre que pose éventuellement une expérience spirituelle vécue en son sommet. Je rapporte de nouveau, au risque de la répéter en partie, l'une des conclusions de l'auteur à ce moment : « ... avec les livres de l'Ancien Testament nous avons hérité de sa morale, qui a façonné pratiquement l'éthique de la chrétienté plus que l'Évangile et, précisément, dans le sens le plus littéral où la transcendance divine s'impose comme un pouvoir qui décrète ce qui est permis et ce qui est défendu, en exigeant de nous l'obéissance inconditionnée où nous nous inclinons devant sa souveraineté. Il n'y a aucun doute, en effet, que le caractère absolu de la morale dont s'est réclamé l'Occident, même laïcisé dans quelque impératif catégorique ou dans une auto-critique qui se condamne au poteau d'exécution dans l'aveu et le regret de sa culpabilité, ne doive cette rigueur inflexible aux rapports de souverain à sujet qui constituaient la théocratie juive et qui, durcis par un légalisme esclave de la lettre, faisaient de la transcendance divine, prise du dehors comme un objet [NbP : Alors que vécue du dedans par une expérience mystique elle eût été éprouvée comme la source même de la vraie liberté], un rouleau compresseur impitoyable. » (MM 25-26)

Autre contre-vérification possible, autour d'Augustin particulièrement, dans MM III (« La révolution chrétienne »). J'en relève, encore, un condensé : « S'unifier et se joindre soi-même en cessant d'être extérieur à soi, ou – ce qui revient au même – se faire sujet en se

...

En outre, il y a peut-être, chez Zundel, une manière plus spéciale encore de caractériser une pareille éthique du plus pur consentement, comme spécification d'une éthique de responsabilité vécue en référence explicite à une expérience spirituelle (de sommet) chrétienne. Ce peut être le cas avec François d'Assise, notamment, en qui l'auteur pourrait vouloir nous présenter une éthique de la joie qui tient d'une spiritualité de l'action de grâce et de l'émerveillement :

Nous avons vu que [...] l'inaptitude à toute possession où s'atteste la sainteté du *Poverello* [...] n'est point mépris du monde [...] mais, au contraire suprême amour du monde, comment vouloir posséder même un caillou, en effet, s'il fait ricocher dans l'âme l'onde de lumière et d'amour qui le relie à la Source divine ? La jouissance qui accapare est aux antipodes de la joie qui donne. François ne peut qu'opter pour la joie dans un univers de générosité où toute rencontre fait sourdre en lui l'action de grâce et l'admiration. C'est sur un rapport semblable avec la création que toute mystique chrétienne fonde le dépouillement libérateur qui fait entrer toutes les passions – transmuées – dans le cortège des vertus, en poussant à l'infini leur exigence d'être et de valeur¹¹⁷.

L'auteur nous semble poursuivre ces mêmes vues dans sa retraite au Vatican, par exemple¹¹⁸. Il y exprime encore pour nous la condition éminemment

déprenant de l'objet, devenir une personne, autrement dit, en échappant à toute contrainte, c'est en effet, identiquement, se constituer en immanence inviolable et en vie jaillissante par un rapport à Dieu qui fonde notre liberté, en inscrivant Sa Transcendance en nous comme une aimantation qui nous aspire vers notre moi intérieur, où tout en nous prend saveur et visage d'origine dans une relation vivante avec Lui. » (MM 53).

Contre-vérification possible à partir d'autres écrits considérés depuis le début de ce chapitre : JEA 68-71 ; HPH 71-74 ; LF 43.

¹¹⁷ MM 101-102 ; cf. MM 56-57 et tout l'*Hymne à la joie* mais surtout : HJ 10-13.116.

¹¹⁸ Je reviens sur le premier des deux extraits de *Quel homme et quel Dieu* (III : « Vivante sera ma vie, toute pleine de Toi ») considérés avec cette troisième série d'analyses (cf. 1.2). Le

spirituelle d'une éthique vécue par conséquent en sa qualité nouvelle et chrétienne. C'est en partie ce qu'il nous suggère en la confrontation de Koriakoff et du colonel allemand, alors que ce dernier « se trouve, tout à coup, arraché à ses limites, à ses préjugés, à son orgueil, en un mot à toutes ses servitudes internes, et qui accède ainsi à la vraie liberté dans la libération de soi en rencontrant chez un autre la présence infinie qui fonde l'inviolabilité de l'être humain¹¹⁹. » C'est ensuite à partir du cas d'Augustin que l'auteur exploite l'incidence et la portée d'une telle rencontre, en son caractère doublement oblatif d'une spiritualité de présence et d'une éthique de pur consentement. Dans la pensée de Zundel, ici, la découverte de l'« Hôte mystérieux » par Augustin « le libère de soi par la transmutation de son moi possessif en un moi oblatif, qui le fait passer, en un mot, du *donné* qu'il subissait au *don* où il s'accomplit¹²⁰. » C'est en fonction de cette expérience vécue par Augustin que l'auteur entend alors préciser « le plus profondément le problème de notre liberté » en explicitant, d'une part, que « [n]otre possibilité de choisir [...] implique la possibilité de *nous choisir*, en refusant de nous *subir* [...ce qui n'a de] sens que dans la *libération de soi*¹²¹ » et en exposant, d'autre part, que nous n'émergeons de cette situation existentielle qu'avec « cette Présence qui est le seul chemin vers nous-mêmes, comme le partenaire indispensable de notre

second (QHQP XIV : « Pourquoi vouloir être quelque chose quand on peut être quelqu'un ») (cf. 1.1), me semble suivre de très près le développement de *Morale et mystique* ; voir surtout QHQP 172-178 qui s'organise « autour de ce Centre divin, intérieur à nous-même, [autour de quoi] gravite la morale proprement chrétienne [qui] assume [...] tout le Décalogue, mais sous l'aspect positif des exigences imprescriptibles de libération qu'elle porte en elle et qu'elle accomplit en réalisant la suprême exigence de désappropriation totale qui doit susciter en nous un être nouveau. » (QHQP 177)

¹¹⁹ QHQP 48.

¹²⁰ QHQP 51.

¹²¹ QHQP 52.

libération¹²². » Zundel démontre ainsi que « la naissance de Dieu en l'homme est la condition de la naissance de l'homme à soi¹²³. »

Comment, par ailleurs, ne pas reconnaître un propos semblable dans ce que *Itinéraire* nous propose quant aux valeurs humaines (morales), leur intériorité y étant présentée comme leur caractère essentiel au point que la liberté les chapeaute et les embrasse toutes¹²⁴ ? L'auteur nous instruit du caractère d'intériorité de toute valeur parce que cela implique « une intime et volontaire transmutation » qui tient précisément de ce que « [l]a gratuité et le désintéressement qu'elle réclame se réalisent [...] dans le détachement de soi qui tend à faire de notre intimité une pure capacité d'Autrui¹²⁵. » Sa perspective globale nous apparaît plus nettement, alors : « [l]a liberté [...] résume et inclut toutes les valeurs humaines, toutes constituées sous le signe de la gratuité, toutes réalisées par le don de soi [si bien qu'] [e]lle représente dans notre univers la seule forme d'existence réellement indépendante¹²⁶. » Encore une fois, une telle existence ne lui semblera possible qu'en un altruisme le plus pur (transcendant), qui ne peut nullement ni ne doit aucunement être une chimère et pour cause car « la véritable liberté [...] consiste à être libre de soi, en devenant, par là-même, libre de tout. C'est l'être à l'état de don, l'être transformé tout entier en élan d'amour. Ce qui n'est concevable qu'en face d'une Valeur qui est le Don même, le Don infini, le Don subsistant, et, partant,

¹²² QHQD 54.

¹²³ QHQD 49.

¹²⁴ Reprise, en fonction de mon propos actuel, de ITI II (« Valeur »), exploré en 1.1.

¹²⁵ ITI 68 ; cf. ITI 67-72.

¹²⁶ ITI 82.

la suprême Liberté¹²⁷. » Nous serions donc encore amenés à peser toute notre responsabilité puisque, dans la pensée de l'auteur, nous sommes créateurs de nous-mêmes et créateurs de l'univers (en fonction du sens qu'il prend pour nous et par nous)¹²⁸ ; cela voudrait aussi bien dire, pour chacun de nous, que « [m]a valeur humaine dépend du consentement que je donne à cet appel » de l'Autre en moi¹²⁹.

ϕ On pourra difficilement renoncer à reconsidérer, depuis une perspective autre que spécialement chrétienne, toute cette spiritualité de générosité ou de présence qui conditionne et suscite une éthique du plus pur consentement. *Itinéraire* en développe la structure en fonction d'une médiation ou d'un enjeu qui semble bien plus global ou bien moins spécifique, de l'ordre d'une « *sorte d'existence que l'amour est seul capable d'engendrer*¹³⁰ ». Si, pour cela, existence et extase (comme « sortie de soi en élan d'amour ») y sont associées voire assimilées l'une à l'autre, c'est sans référence aucune à l'expérience spirituelle fondatrice vécue comme sommet mystique, note expressément l'auteur¹³¹. Cela ne manque pas de situer autrement une expérience éthique et spirituelle spéciale, qui peut par ailleurs s'avérer spécialement chrétienne, comme en fait foi cette remarque conclusive sur la question de la valeur :

¹²⁷ ITI 81 ; cf. ITI 83.

¹²⁸ ITI 83.

¹²⁹ ITI 141. Voir ITI X (« La suprême Liberté »), 141-187. L'auteur s'y emploie à développer cette condition première et ultime, tout à la fois, qu'est le Dieu Trine ; des formules-synthèses y reprennent de près le rapport et les termes ici cernés : ITI 148.162.186-187.

¹³⁰ ITI 69 ; cf. ITI 67.

¹³¹ ITI 81.

L'identité existence-extase, découverte en cours de route, nous a révélé le fondement métaphysique du don de soi par lequel notre autonomie s'accomplit, en nous faisant pressentir toutes les richesses de l'*être-relatif*, qui contient le secret de notre personnalité, comme il est, à tous les degrés du réel, une ébauche toujours plus nette de la liberté qui doit s'épanouir en existence indépendante, dans le débat solitaire où chacun de nous décide de sa valeur et construit son univers¹³².

On pourra tout aussi bien, par conséquent, suivre là ou ailleurs la voie vers une « Présence » qui appelle le don de soi vécu en un désintéressement et un enthousiasme certain, que ce soit avec la médiation de l'« Art », qui représente chez l'auteur une *cartharsis* (purification) et une création de soi, ou avec celle de la « Science », qui constitue encore une manière de vivre cette expérience libératrice (fondamentale, fondatrice) de soi et du monde avec soi¹³³.

Il n'en demeure pas moins que l'auteur semble aller beaucoup plus loin et avoir en vue la portée ou la position même impliquée dans cette expérience que je parviens ici à décrire comme un certain type d'éthique et de spiritualité vécues de concert et par là même spécialement qualifiées (et vécues). Dans *Morale et mystique* notamment, l'auteur exprime que c'est au titre même d'une mystique que « la morale chrétienne » s'affiche, étant transmuée complètement comme telle et ne représentant donc plus rien d'une morale. Ce qui tient lieu d'une éthique chrétienne chez lui ne consiste plus, « ne vise plus, en effet, à nous

¹³² ITI 83. ITI X, autour de « la suprême Liberté », identifiera plus clairement encore valeur et personnalité, en y voyant ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre humain et ce, dans la mesure où la personnalité même de Dieu (« l'Altruisme en soi et par soi ») en est la source (cf. ITI 169-170). Sur l'« être-relatif », voir mon examen épistémologique en 2.2.

¹³³ En ITI IX (« Être et avoir »), 127-140 déjà, puis comme trame de fond de la plupart des écrits zundéliens (cf. les finales de l'analyse des contenus). Voir, partant, MM 82.100.

soumettre à une règle des mœurs qui discipline nos impulsions sans en modifier les racines, [mais] veut nous identifier avec le Christ pour consumer notre moi au feu du Sien...¹³⁴ » Tout cela n'a qu'un sens pourtant clair chez lui : accéder à un moi nouveau ; devenir origine, sujet, personne¹³⁵. En mettant d'ailleurs continuellement l'accent sur cette question précise autour du « faire l'homme », son propos ne cesserait donc de suggérer un enjeu éthique d'ordre formel et non pas de l'ordre d'un simple type particulier d'éthique (située).

À ce compte, il faudrait peut-être pareillement vérifier si la perspective (spirituelle) de la désappropriation est elle-même à n'entendre, finalement, qu'en termes explicitement et spécialement chrétiens, chez l'auteur. Si l'appui à cet égard semble souvent être saint François, on a tout de même, ni plus ni moins, à « donner Dieu », dans la pensée de l'auteur car on peut « échanger Dieu, en s'échangeant d'abord avec Lui¹³⁶ ». N'est-ce pas encore et surtout une condition spirituelle de pointe (mystique) que l'auteur invoque tandis qu'il fait sien le « Pour moi vivre : c'est Christ » de Paul, par quoi il insinue une prise de position de sa part et qui est en lien étroit avec celle de Paul – et, de même, en un lien qu'il me faudrait à mon tour assumer pour saisir cette approche¹³⁷ ?

¹³⁴ MM 76-77. Cf. QHQD 175 ; « Du visible à l'invisible » (1963), 164.

¹³⁵ MM 77. C'est évidemment à travers tout ce que j'ai pu citer de l'auteur qu'il conviendrait d'en refaire la preuve complète. Voir éminemment MM 99 ou MM 135.

¹³⁶ HPH 82 et MM 90, respectivement ; « La réalisation de la personne par le célibat féminin » (1963), 111. Je ne fais que souligner le caractère hypothétique de cette possible compréhension de la pensée zundélienne en fonction de saint François, ce que j'annonçais avec la note 117 de ce chapitre.

¹³⁷ MM 77 : « On comprend mieux [...] que saint Paul puisse condenser toute sa vie – et donc toute vie réellement chrétienne – dans ce petit mot de l'épître aux Philippiens (1, 21) qui constitue peut-être sa suprême confiance : *Pour moi vivre : c'est Christ*. » C'est la finale du premier des chapitres exposant spécifiquement le rapport qui me préoccupe, finale qui a d'ailleurs donné le titre à tout ce chapitre (comme c'est fréquemment le cas chez Zundel).

Conclusions intérimaires

En fin de compte, je peux convenir, des écrits de Maurice Zundel, du dégagement d'une spiritualité particulière comme condition déterminant expressément une éthique conséquente. J'y reconnais qu'une éthique de responsabilité peut y prendre le caractère d'une éthique du plus pur consentement lorsqu'une spiritualité de cheminement ou de témoignage vécu, modulée en spiritualité de générosité ou de présence sous l'égide d'une pauvreté vécue, vient l'affecter et coïncider avec elle. À ce point tangentiel, une éthique située peut ainsi se trouver surdéterminée par une spiritualité située, dans la pensée de l'auteur. L'une et l'autre nous apparaissent, en outre, sous un angle différent, dans ce rapport qui marque expressément le caractère (motif) chrétien d'une expérience pour cela vécue comme tout à fait fondamentale (fondatrice).

Qu'un tel rapport entre une éthique et une spiritualité situées soit effectif, que ce rapport puisse être pareillement fixé (relativement déterminé) tient assurément au fait qu'il peut être saisi au moins en un point précis, qui en fixe alors le rapport. Qu'on l'aborde à un autre point, cependant, et l'on pourra faire émerger un rapport semblable entre une éthique et une spiritualité autrement situées. Ce peut être le cas d'une spiritualité de l'action de grâce à la source d'une éthique de la joie, si l'on tient que l'auteur exprime plus spécialement

On peut risquer un parallèle avec le second chapitre spécifiquement consacré à ce sujet. « Être oui » évoque une formule paulienne en ce sens, relativement au Christ. Si cela cible expressément le Christ Jésus, le tout sert, dans le contexte immédiat, à exposer la promotion existentielle du moi (de chacun) dans l'horizon d'une morale transmutée en mystique (MM 97). Je dirais, je soupçonne que le contexte plus large de *Morale et mystique*, sa démarche générale, illustre la position à réaliser, en chacun, par ce oui progressif appelé à devenir total.

ainsi l'expérience fondatrice vécue par saint François. Il peut en être de même quand les écrits zundéliens évoquent, généralement, quelque expérience fondatrice particulière, à caractère éthique et spirituel mais non expressément chrétienne, relevant de la « Science » ou de l'« Art » ou bien de l'« Amour ». C'est dire combien ce rapport à la fois formel et particulier (tangenciel) peut alors être compris de la même manière tout en demeurant variable (relatif, non fixe) eu égard aux termes ainsi exprimés et en raison d'un « point de rencontre » donné. Rien n'empêche vraiment de parler de ce rapport comme d'une coïncidence telle qu'elle occasionne une refonte radicale et totale d'une éthique rapportée à une spiritualité ; on exprime alors le tout autrement, en fonction de la manifestation et de l'effectivité de ce rapport tangenciel. Cela laisse dans une évidence – ou une ambiguïté – relative le positionnement particulier et absolument requis pour justifier mon interprétation de la pensée de Zundel notamment, quant à une expérience fondatrice incidemment.

C'est pourquoi, au terme de ces analyses, je ne peux considérer mon hypothèse actuelle de relecture des écrits zundéliens que relativement validée. Un rapport un peu fixe mais surtout tangenciel entre une éthique et une spiritualité situées, par quoi une surdétermination de celle-là par celle-ci est expressément marquée, peut être tenu comme suffisamment attesté chez l'auteur. Cela demeure assurément partiel si l'on tient compte de la richesse de sa pensée, que je n'ai fait que commencer à manifester. Pourtant, la vérification de mon hypothèse sur un plan herméneutique s'impose d'autant plus que celle-ci exhibe d'emblée un rapport lié à un certain positionnement.

Il me faut donc, maintenant, rendre compte davantage de mon hypothèse actuelle de relecture des écrits zundéliens à partir de ces conditions méthodologiques (2.2.1) et épistémologiques (2.2.2) qui déterminent déjà une herméneutique. Je cherche d'abord à élucider le type d'herméneutique que

Zundel peut mettre en œuvre pour établir le rapport spécial entre éthique(s) et spiritualité(s), tel que postulé avec cette troisième tentative de relecture (2). Je cerne ensuite plus totalement, plus systématiquement, le genre d'herméneutique auquel me confine finalement mon actuelle tentative de relecture (3).

2.2 La mise en forme de problématique formelle contextualisée

Dans la mesure où les écrits zundéliens attestent d'une problématique telle que le rapport entre éthique(s) et spiritualité(s) puisse être (sur-)déterminé formellement bien que toujours en contexte, j'ai à examiner comment pareille problématique s'organise et fonctionne chez mon auteur, d'abord¹³⁸.

2.2.1 Examen méthodologique

Γ Suivant mes perspectives analytiques actuelles, le parcours et la démarche d'ensemble de *Morale et mystique* peuvent consister en la quête d'une expérience fondatrice (vécue) à travers les médiations par lesquelles celle-ci advient. Ainsi l'auteur y dégagerait-il progressivement, pour nous, une telle expérience, chrétienne bien entendu¹³⁹. Il le ferait d'abord à partir de l'avènement d'une morale d'obligation, avec ses nécessités sociales et religieuses de survie, et d'une description de notre condition humaine existentielle, avec ses soubassements psychiques (inconscients)¹⁴⁰. De cette

¹³⁸ Et il ne peut s'agir de répéter la démonstration d'un « fondamental » propre à une critique transcendantale ; cf. le relevé thématique de ce propos donné en exemple à la note 145 du chapitre précédent.

¹³⁹ MM IV (« Pour moi, vivre c'est Christ ») et MM VI (« Être oui »).

¹⁴⁰ MM I (« Le règne de l'Obligation ») puis MM II (« Les caves de l'Inconscient »).

expérience sociohistorique marquée par l'hétéronomie émergerait ensuite une expérience bien plus spéciale ou originale, issue de la révélation judéo-chrétienne. En effet, l'auteur tient Jésus pour le ferment d'un ordre moral transmué et qui trouve son motif dans l'amour, ou le don de soi, sciemment et librement vécu ; l'expérience des grands spirituels en serait une expression et une confirmation différente¹⁴¹. L'auteur ne ferait qu'illustrer, par la suite, la portée d'une telle expérience fondatrice et chrétienne eu égard à notre monde, en une juste circulation des biens qu'exige et symbolise le partage du pain (eucharistique)¹⁴². Au terme de son parcours, il formulerait son approche autour d'un « réalisme mystique », par quoi il veut faire saisir que « 'l'homme passe l'homme' infiniment et de lui-même à lui-même Dieu est le seul chemin¹⁴³. » Zundel voudrait mettre en œuvre ce « réalisme mystique » pour rendre compte de la coïncidence de la libération de l'homme et du règne de Dieu, pour montrer que « l'exigence de l'Évangile rencontre et éclaire l'exigence d'humanité qui s'oppose à toute aliénation, en centrant notre regard sur le seul vrai bien commun » ; toute sa démarche consisterait alors à faire converger la métaphysique, la morale et la mystique vers une anthropologie à construire : pour devenir humain, pour vivre en humain¹⁴⁴.

Si le projet d'*Itinéraire* s'apparente à cette quête d'une expérience fondatrice, elle se trouve plus nettement encore située en fonction d'une expérience à dégager ou à retrouver pour l'actualiser. À la place d'une forme quelconque de

¹⁴¹ MM III (« La révolution chrétienne ») et MM V (« Que dis-tu de toi ? »).

¹⁴² MM VII (« La fraction du Pain »).

¹⁴³ MM 139, de MM VIII (« Le réalisme mystique »).

¹⁴⁴ MM 135 ; cf. MM 77, déjà signalé.

catéchisme cumulant des définitions précises destinées à servir de point de départ pour un vocabulaire commun, il propose une approche assez spéciale des valeurs. Son approche, elle exhibe et traite des valeurs que chacun a à reconstituer proprement : « [u]ne genèse des valeurs pouvait seule conduire à des énoncés capables de fonder une conviction. Il fallait les découvrir à nouveau et que cette découverte fût le livre même, pour que le lecteur n'y rencontrât rien qu'il ne pût vérifier en lui-même¹⁴⁵. » Il y a là une démarche expérimentale, certes, qui consiste, selon toute apparence, en une sorte de déblayage par quoi présenter un cheminement de pensée fondateur, autant par la démarche originaire qu'il représente que par l'effet qu'il constitue chez l'un puis chez un autre simultanément¹⁴⁶.

Pas grand chose à voir, par conséquent, avec la généalogie à caractère d'immanentisme que Nietzsche a déployée avec sa morale du ressentiment sinon, peut-être, que l'entreprise zundélienne en retourne le non-sens au niveau d'une transcendance sans issue et donc exclue. Dans la pensée de l'auteur, la saisie d'une transcendance en émergence, à l'instar d'une générosité indéniable, rend justement possible et effectif le consentement à la vie, ce qu'actualise éminemment son (type d')éthique¹⁴⁷. Il s'agirait à tout le moins, chez lui, de partir de l'esprit et donc de ne point l'exclure, comme il en va à son avis de

¹⁴⁵ ITI 11-12.

¹⁴⁶ ITI 187. Cf. QHQD 33.72 ; HJ 9-12 (9.12 surtout) ; HPH 37-38 ; EI 12.

¹⁴⁷ Suivant mes analyses sur le rapport entre éthique(s) et spiritualité(s). Voir ITI 87-101, dont ITI 91.97.98 où l'auteur réfère au cul-de-sac des immoralistes, qu'il explore alors ; la figure de la « Femme Pauvre », qui a donné le nom à ce chapitre, s'y élabore, à mon avis, en contraste et renversement du Surhomme nietzschéen. Autre formulation, plus condensée, en écho et réaction implicite à Nietzsche : LF 42-43.

toute méthode scientifique bien comprise¹⁴⁸ ; il semble alors s'accorder aussi bien avec Hegel, qui prenait l'homme non encore né comme tel du point de vue même de l'esprit¹⁴⁹, qu'avec le mystique Angelus Silesius, qui « part de la personne à la fine pointe de la relation qui inclut le terme divin sans lequel elle ne peut se constituer¹⁵⁰. » Ce semble être en vue d'une démarche en conséquence que l'auteur entend, ailleurs, « prendre les termes antagonistes de tout problème au même niveau » ; mais c'est parce qu'une foi vécue l'induit « à ne pas disjoindre l'expérience de l'homme et l'expérience de Dieu et à les comparer au même niveau¹⁵¹. » Or, que « Dieu [...] [soit] vu par l'homme au niveau où l'homme se situe » semble avoir aussi orchestré *Morale et mystique*, l'auteur trouvant là un motif supplémentaire, et en quelque sorte spécial, pour les chrétiens de contribuer à l'humanisation du monde comme de nous-mêmes¹⁵².

Nul doute que l'auteur, en cherchant de quelque manière à s'appuyer sur une expérience vécue, entend se référer à une expérience-clé. L'attention et l'importance qu'il accorde en principe aux figures héroïques, dont celles mystiques, nous en avertit¹⁵³, le caractère unique et décisif de tels témoignages éclairant l'existence (ordinaire) de tous. C'est le cas pour l'expérience de la

¹⁴⁸ LF 74-77 et surtout LF 74.77.

¹⁴⁹ CVH 63.

¹⁵⁰ LF ii. Cela oppose Angelus à Pascal, qui part de la nature, souligne l'auteur. Accent personnaliste certain avec MM 92.116 ; « Le personnalisme de la foi » (1956) ; « Un personnalisme divin » (1963).

¹⁵¹ HJ 12.13.

¹⁵² MM 138 ; cf. MM 69. LF 92.98-99 ou CVH 60 rattachent cet enjeu aux mystiques.

¹⁵³ MM 17.95 ; cf. HJ 8 ; HPH 92 ; RP 185.187.193.267.

pauvreté vécue par saint François, qu'il tient pour la clé de tout l'Évangile comme de la transmutation de tout notre être (libération)¹⁵⁴. Cela ne l'empêche pas d'exploiter aussi le Lavement des pieds à ce titre, soit comme « la révélation d'une nouvelle échelle de valeurs, où la grandeur s'identifie avec la générosité¹⁵⁵. » Mais il en ira de même de la liberté quand il choisira, ailleurs, d'en faire le tremplin et la trame de ses réflexions en s'interrogeant comme suit : « Y a-t-il une expérience décisive où nous prenions conscience de notre humanité et qui nous puisse servir de clef pour résoudre les problèmes avec lesquels nous sommes confrontés [...] ? Il m'a semblé que l'expérience de la liberté pouvait offrir ce test fondamental, pour être, de tous les événements de notre vie, le plus spécifiquement humain¹⁵⁶. »

ϕ On pourra se demander si la genèse des valeurs d'*Itinéraire* coïncide à ce point avec l'approche analogique augustinienne, comme semble le faire l'auteur lorsqu'il met en relief sa manière de faire ressortir les caractéristiques concrètes d'une expérience par nous seuls vécue. Il l'affirme tout de même :

Cette évidence et la manière dont elle s'exprime [à savoir : une présence, reconnue comme donatrice] rend sensible le cheminement de la pensée exposée jusqu'ici. On aura sans doute remarqué qu'elle gravite en la Présence qui vient d'être évoquée et que Celle-ci, pourtant, y est suggérée par allusion plus qu'elle n'y est explicitement affirmée. C'est qu'il s'agit moins de démontrer Sa réalité 'par voie de concepts abstraits' que de 'La faire constater expérimentalement, en dégageant les caractères de l'expérience humaine qui ne s'expliquent' que par Elle. L'accord

¹⁵⁴ Affirmation faite en MM 72 et MM 55.58.69, avec démonstration dans le parcours de l'écrit et que reflètent mes analyses. Cf. « La clé du royaume » (1976), 6.

¹⁵⁵ MM 65 ; cf. MM 54.58.66 ou, par exemple « La théologie de Jean XXIII » (1963), 7.

¹⁵⁶ ITI 10.11. Cf. ITI 188 ; « Quête de l'homme, expérience de Dieu » (1967), 22-23 ; « Vérité et liberté » (1965b), 5.

avec la dialectique augustinienne me paraît, sur ce point, aussi complet qu'il est spontané¹⁵⁷.

À bien y réfléchir, on pourra assimiler pareillement le « réalisme mystique » dont se réclame l'auteur dans *Morale et mystique*. S'il en parle, s'il le définit comme identification (à Dieu, dans le prochain), c'est parce qu'il le situe en termes de changement de regard, de passage du dehors au dedans, à l'instar d'Augustin donc¹⁵⁸. Et à en juger selon la formule suivante, la démarche (dialectique) zundélienne pourrait être comprise, de manière plus moderne, comme la mise à jour et le contre-balancement d'un triple processus (dynamique, condition existentielle) au creuset d'une expérience unique :

Il est impossible pour qui a perçu l'aliénation radicale constituée par le moi primitif [...] de fonder sur lui l'exigence d'humanité qui nous appelle à décoller de la bête [...] en triomphant *d'abord en nous* de la biologie [...]. Il ne peut donc éprouver cette aliénation qu'en l'attente de son contraire : la *désaliénation* [...] qui annonce déjà la *désappropriation*, la dépossession, où cette désaliénation prendra forme et figure...¹⁵⁹

On peut reconnaître, ainsi¹⁶⁰, que cette démarche d'articulation semble particulièrement valable ou appropriée pour rendre compte d'une expérience

¹⁵⁷ ITI 143. Les crochets introduisent une précision contextuelle de ma part ; les guillemets simples correspondent à une citation de l'ouvrage d'Étienne Gilson sur Augustin. Voir DV 93-98, sur les cinq caractères « analogiquement reconnus » à un « troisième Terme ».

¹⁵⁸ MM 128-129.

¹⁵⁹ MM 136. Je considérerai plus loin (*cf.* 2.2.2) les éléments d'ordre épistémologique d'une telle formule, comme de celles que je sou mets d'ici la fin de cette partie de mon analyse.

¹⁶⁰ Ou, encore, mieux le reconnaître qu'avec le dernier passage d'*Itinéraire* cité en note 157 de ce chapitre.

fondatrice (vécue) précisément re-déterminée ou surdéterminée en fonction d'une dimension spéciale de celle-ci.

Tout cela pourrait importer assez peu, cependant, si l'on considère l'effectivité et la portée de cette démarche dans la pensée de Zundel. Il en irait, faut-il en croire l'auteur, d'une démarche (ou régime) à ce point autocritique qu'elle confère en soi, qu'elle implique en nous comme de soi et par soi les habiletés à la conduire correctement pour la mener à terme (presque) inéluctablement. Il n'y a qu'à l'écouter là-dessus... et peut-être sans rien oser de plus :

La répugnance à séduire les autres par des valeurs truquées, exorcisera, à son tour, la vanité où s'emprisonne un appétit immodéré de gloire. La conviction que le bien suprême s'identifie, pour nous, avec le moi oblatif, qui imprime à toute action l'élan originel d'une liberté sans entraves, éveillera nécessairement, en effet, le dégoût du faux-semblant et suscitera une auto-critique impitoyable à toute complaisance en soi autant qu'une aptitude presque infaillible à percevoir, chez les autres, la vacuité des attitudes qui n'ont pas la caution de la vie. Regarder Dieu, se voir en Lui et pour Lui avec l'unique souci de Le laisser transparaître, c'est la vraie racine d'une humilité qui se perd de vue et d'une sincérité qui puise, dans le silence sur soi, une disponibilité compréhensive aux besoins d'autrui. S'effacer peut ainsi devenir la plus haute manifestation de la grandeur, en révélant discrètement l'espace sans frontière où tout homme peut trouver sa patrie¹⁶¹.

On pourrait voir là une manière, pour l'auteur, de reprendre, au plan de sa démarche pratique, l'intériorité augustinienne qui lui fait dire qu'à l'encontre du régime de la « Loi », « tout s'accomplit *ab intus* : du dedans, comme l'appel de l'Amour à l'amour, de la Vérité à l'esprit... », dans une expérience vécue où

¹⁶¹ MM 103-104. Cf. HJ 48.

l'on « se meut en allant de l'amour vers l'amour par l'amour¹⁶² ». Toute cette autocritique ne manque pas d'envergure, du reste, si tant est que cette démarche, aux dires de l'auteur, puisse précisément exhiber et cibler nos options fondamentales pour guérir notre regard¹⁶³ ou du moins évangéliser l'inconscient comme le peuvent aussi bien les symboles de la liturgie¹⁶⁴.

N'y a-t-il pas lieu de reconnaître la démarche zundélienne en sa qualité de témoignage, à saisir en ce que représente ce témoignage pour qui l'offre ou le reçoit ? Ce peut être le cas si *Morale et mystique* ne fait pas que « présenter sommairement le témoignage de la Mystique chrétienne¹⁶⁵ » mais expose bel et bien les principes méthodologiques constitués comme « réalisme mystique¹⁶⁶ ». L'auteur d'*Itinéraire* s'empresse en effet, après avoir soumis l'idée d'une genèse des valeurs à réaliser dans et par le parcours d'un livre devant ainsi équivaloir à cette découverte même, il s'empresse de souligner le caractère propre, unique et personnel de son propos, dont « l'ensemble constitue une expérience indivisible¹⁶⁷ » aussi bien que continue :

Un tel procédé s'accorde trop bien avec le cheminement spontané de ma pensée, pour avoir été l'objet d'une longue délibération. Je refuse d'instinct de m'arrêter à un problème dont les termes n'offrent, à ma connaissance, aucun contact avec une expérience qui leur donnerait une saveur de réalité. Cela ne veut pas dire

¹⁶² MM 106 et MM 136. Cf. DV 122 ; LF 79.

¹⁶³ HJ 66 ; « L'option fondamentale » (1925).

¹⁶⁴ QHQD 102.127 ; HJ 47-48.

¹⁶⁵ MM 10, en préface du livre.

¹⁶⁶ Ce que j'indiquais à l'ouverture de l'examen méthodologique actuel et en survol de l'écrit, notamment autour des thèmes de coïncidence et de convergence.

¹⁶⁷ ITI 13.

qu'il n'y ait pas une infinité de choses au delà. Mon expérience est *une* expérience, qui ne cesse d'ailleurs de se développer. Elle est donc deux fois limitée et s'interdit par-là même, d'avoir jamais dit son dernier mot. Je ne cesse d'apprendre et de désapprendre et ce que j'affirme, en toute bonne foi, ne prétend engager que moi. Mon seul désir est de présenter une *direction de pensée* dont mon itinéraire a été et demeure l'apprentissage¹⁶⁸.

Il soutiendra ailleurs, dans le même sens et plus nettement encore, que témoigner est la seule chose que l'on puisse faire quand s'épuise, pour ainsi dire, notre effort pour « expliquer, au sens méthodologique du terme, en concluant de l'antécédent au conséquent ». C'est là, au demeurant, la confirmation de son propos principal, à l'effet que « notre vision se révèle nécessairement solidaire de notre engagement » ; il le lie, tout de même, au cercle de Pascal, comme une sorte de ressort ou en une sorte d'effectivité méthodologique¹⁶⁹. Si la démarche de Zundel correspond à sa loi d'assimilation spirituelle, qu'il formule particulièrement bien dans *L'homme passe l'homme* déjà, il faut croire alors que l'auteur pourrait ne faire de ses écrits qu'un propos méthodologique exhibant cette condition du témoignage, qui est précisément d'ordre éthique. Cette autre formulation de sa loi d'assimilation spirituelle peut nous en convaincre :

Tout jugement que nous portons sur un objet *est également un jugement que nous portons sur nous-mêmes*. Il témoigne de la

¹⁶⁸ ITI 12. Cet extrait se trouve à la suite de celui cité dans ce qui correspond à la note 157 de ce chapitre.

¹⁶⁹ LF 77-78. C'est surtout dans la ligne de ce ressort méthodologique que Zundel me semble exposer sa pensée quant au cercle de Pascal dans *Croyez-vous en l'homme ?* : « Il n'est d'autre méthode concevable [...] pour obtenir son attention [à chacun], que de combler son attente. Car on ne trouve avec bonheur que ce que l'on cherche avec passion, comme Pascal l'a si profondément compris dans le dialogue où son cœur s'est brûlé : 'Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé' ! » (CVH 62) Je rapporterai plus loin le sens davantage d'ordre épistémologique que Zundel accorde au cercle pascalien.

hauteur ou de la bassesse où se situe notre pensée. Aucun trucage ne résiste, à la longue, à l'épreuve des faits. La plus splendide rhétorique ne vaut pas une once de sincérité. La connaissance comporte une exigence inexorable, *un engagement personnel*, qui implique en définitive, le don de toute la vie, car tout intérêt propre constitue une zone opaque qui résiste à la vérité. La dialectique vivante de toute science digne de ce nom engendre *une* morale qui finit par coïncider purement et simplement avec *la* morale, comme le Verbe respire l'Amour. Toute tentative de persuader, *tout enseignement*, sont donc irrémédiablement voués à l'échec, qui se fient au seul jeu des concepts, sans s'appliquer à élever le niveau des âmes, en les affranchissant de leurs ombres par une vie transparente à l'esprit¹⁷⁰.

Qui plus est, l'auteur ne manque assurément pas de présenter çà et là sa démarche comme un témoignage vécu ou vivant¹⁷¹.

En somme, la démarche zundélienne en serait une de fondation sur une expérience vécue. Sa démarche consisterait ainsi à situer son propos pour le définir et ce, à partir et en fonction d'une expérience (vécue) reconnue comme d'autant plus déterminante qu'elle a quelque actualité (pour nous). S'il s'agit, autrement dit, de saisir et d'articuler ce type d'expérience au niveau où elle est vécue, de la faire saisir et de l'exprimer comme elle est vécue, dans et par ses

¹⁷⁰ HPH 20. Autre formulation plus formelle de cette loi d'assimilation spirituelle en HPH 26 ; je la cite dans la note 200 du chapitre précédent.

¹⁷¹ On pourrait examiner le tout sous d'autres thématiques. Tandis que ITI 143 parle de livre-découverte (cité dans la précédente note 157), MM 9 parle de « livre vécu » et MM 70 de « message vivant ». HJ 65-68 (XI : « Les livres ») nous apprend pourquoi Zundel accorde une valeur tout particulière à la lecture d'auteurs à travers leurs écrits : « ... le vrai motif de mon culte pour les livres est qu'ils constituent presque ma seule conversation » (HJ 65). Il développe plus loin : « [*l]es livres*, je leur dois cette conversation qui ne lasse ni ne blesse jamais, ce besoin de silence qu'ils nourrissent, ce tranquille bonheur qui n'est pris à personne, ce stimulant indispensable qu'ils ne cessent d'offrir à ma pensée et, dans les heures tragiques, la présence de l'éternel, dont ils sont la quête et le signe. » (HJ 68)

médiations dont celle-là même du discours qui l'expose, l'ordre du témoignage vécu ou vivant rejoindrait et affecterait toute cette démarche à un point – point de jonction et stade – où celle-ci se trouve finalement (re-)située sur et en fonction d'une trajectoire autre. Chez Zundel, un dépassement, un accomplissement ou même une transmutation méthodologique serait donc en cause, relativement à l'expérience fondatrice chrétienne (vécue) qu'il cherche alors à décrire dans son effectivité. Or, tout cela atteste, et on ne peut mieux, de l'importance du problème méthodologique, formellement situé (« en contexte ») quand s'y lie celui de l'interprétation. Mais encore faut-il préciser de quoi retournent cette effectivité méthodologique aussi bien que cette herméneutique, finalement rendues par les écrits zundéliens comme témoignage vécu ou vivant.

2.2.2 Examen épistémologique

Γ L'auteur fait appel à une expérience vécue et fondatrice, y accordant le caractère d'un contact et la valeur d'une certitude, comme ce semble toujours être le cas de la « rencontre » avec soi comme avec Dieu qui constitue, aussi bien, chez Zundel, une mise en « présence¹⁷² ». *Morale et mystique* semble bien en procéder puisque, pour « évacuer le moi parasitaire » de chacun, il faut uniquement mais nécessairement (c'est « parfaitement impossible » sinon) « le mettre en contact avec la générosité sans frontière d'un Moi constitué par une pure référence à Dieu, d'un Moi affranchi de tout narcissisme, de toute adhérence à soi, d'un Moi, en un mot, axé sur la divine Pauvreté¹⁷³. » Outre une

¹⁷²Mes analyses attestent au minimum de ces thématiques de présence et de rencontre qui sont constantes dans les écrits zundéliens ; *Morale et mystique* ne fait aucunement exception.

¹⁷³MM 76.

certaine conception du sujet et d'un sujet éminemment tel qui s'annonce ainsi, l'auteur semble alors mettre l'accent, là comme ailleurs, sur ce dont une expérience vécue peut attester et qui représente ou requiert toujours la « caution » des événements ou de toute la vie d'un sujet humain (notamment)¹⁷⁴, si tant est que l'ordre du concept ou de la raison ne puisse le garantir à lui seul¹⁷⁵.

De même, en se réclamant, dans *Itinéraire*, « d'une expérience irrécusable et, d'ailleurs, indéfiniment vérifiable » par chacun¹⁷⁶, l'auteur n'a pas seulement en vue une expérience « accessible à chacun et continuellement jaillissante¹⁷⁷ », mais il y voit une façon de « dispo[ser] d'un critère universel, susceptible d'éclairer tous nos débats et de leur offrir une issue au niveau d'exigences que nul ne pourrait contester¹⁷⁸. » Ainsi, une expérience-contact ne devient convaincante qu'avec l'élucidation de certaines conditions, absolument requises et pour cela indéniables. Cela apparaît plus clairement encore avec l'explicitation de sa dialectique de la liberté, où la question du sens (direction) survient en ricochet de celle du non-sens pour faire surgir le postulat d'une harmonie telle entre le réel et nous qu'elle est non seulement effective mais éminemment à actualiser :

¹⁷⁴ MM 76.101.126 ; LF 78.94 ; JEA 17 ; CVH 151 ; HEI 37.117 ; le sens de cette « caution » réside, bien entendu, dans la libération de soi comme du monde. À rapprocher de la distinction de Newman, entre assentiment notionnel et assentiment réel, reprise et globalement endossée par Zundel dans ITI 44.65-66 ; LF 92 ; RP 290-291.

¹⁷⁵ JEA 64-65 ; LF 44-45 ; QHQD 53.

¹⁷⁶ ITI 145.

¹⁷⁷ ITI 11.

¹⁷⁸ ITI 10.

C'est le contact avec le réel, par toutes les voies où il peut m'atteindre, qui me confronte toujours, dès que je tente d'en saisir les racines, avec la Présence unique, à laquelle je ne puis échapper sans retomber au niveau de l'univers biologique où périt toute liberté. La dialectique dont se nourrit ma pensée est précisément une dialectique de la liberté. Je n'en connais pas d'autre. L'expérience humaine [prise formellement comme telle] se confond avec celle de la liberté et celle-ci, à son tour, s'identifie avec l'expérience de Dieu. Dès que l'on interprète ainsi la première, on consent par là même, au moins implicitement, à la seconde, car elles sont indivisibles. Mais il me paraît impossible d'entendre autrement la première : l'univers, dans la mesure où il nous devient intelligible, aussi bien, et la conscience, dans la mesure où elle est fidèle à ses propres exigences, se rencontrent dans le même témoignage : au commencement est la liberté¹⁷⁹.

Même lorsque l'auteur formule, ailleurs encore, son projet de dialogue avec notre monde moderne, il est certes à la recherche d'un accord à établir avec lui sur la situation, mais sans jamais quitter le ressort d'un certain contact ou d'une certaine harmonie avec le réel, pour donner au partage raisonné de sa profonde conviction tout son poids d'un vécu partageable :

Vivant dans le même temps qu'eux [nos contemporains], nous ne pouvons, sans les entendre, nous situer par rapport à eux, ni attendre, si notre jugement diffère du leur, qu'ils respectent notre position, sans que nous ayons tenté d'exprimer, dans leur langage, les motifs qui la peuvent justifier. Dans leur langage : c'est-à-dire en nous référant à une expérience assez universelle pour qu'ils s'y puissent retrouver¹⁸⁰.

¹⁷⁹ ITI 147-148. Comparer avec OV II (« Certitude ») 29-32.

¹⁸⁰ « Quête de l'homme, expérience de Dieu » (1967), 22. À vrai dire, il faut considérer l'ensemble de l'article pour confirmer mon propos au point même où culmine cet extrait. À défaut de le faire, je rapporte seulement cette affirmation, à la page suivante de l'article : « La quête de l'homme est celle d'une Présence qui nous puisse dépandre de nos racines cosmiques par le don de nous-mêmes que suscite le Don qu'Elle est. »

Dans cette ligne de pensée, « retrouver un absolu que l'expérience ne permette pas de récuser¹⁸¹ » ne peut guère s'entendre sans pareillement convenir de ce qu'une certitude vécue peut représenter d'« universalisable », ce qui reste toujours de l'ordre de notre propre libération chez Zundel. À moins que ce soit la place et le rôle d'une expérience (vécue) médiatrice qui soient davantage définis quand l'exigence de libération se trouve acquise ; c'est ce que l'auteur nous suggère quand, dans ces circonstances mêmes, il dépeint une telle expérience, médiatrice d'on sait quoi, comment et pourquoi :

Ce qui nous aidera le mieux à garder cette fidélité [à l'amour], qui conditionne notre libération, c'est la certitude, fondée sur l'expérience la plus quotidienne, que la Présence de Dieu ne peut s'actualiser, *dans notre histoire*, que par notre médiation. Il apparaît, en effet, autant que nous le laissons transparaître. Il est inutile de Le démontrer : il s'agit de Le montrer¹⁸².

Que l'auteur recourt à des analogies sensibles ou même physicalistes (dirais-je) pour décrire ce qui ressortit d'une expérience vécue tenue pour concrète et irréfutable devient intéressant dans la mesure où l'harmonie totale d'un monde est accentuée, *via* ce qui est pris pour effets ou signes indicateurs en ce sens. Ainsi, la découverte d'une Présence, comme l'envisage l'auteur, « s'atteste [...] en l'aimantation qu'elle exerce sur nous avec une puissance d'attrait d'autant plus grande que nous répondrons plus généreusement à ses sollicitations¹⁸³. » D'où qu'il aborde l'expérience fondatrice (vécue), l'auteur y mettrait en relief une dynamique ou une configuration qui semble devoir être partout la même :

¹⁸¹ QHQD 172.

¹⁸² JEA 72.

¹⁸³ MM 99-100.

La liberté au terme de sa maturité, l'autonomie dans sa plus stricte inviolabilité, la personnalité dans son achèvement le plus originel, la vertu au faîte de la sainteté, sont, *identiquement, la connaissance et la diction authentique de soi* où se consomme le mouvement vers l'Autre, dans l'éclosion du nouveau moi qui transfère toutes nos racines en Lui, en imprimant à tout notre être la gravitation *théomorphique* [en forme divine], qui coïncide avec l'emprise et l'aimantation de la contemplation infuse des théologiens mystiques, dont l'aboutissement normal est le mariage spirituel¹⁸⁴.

Perspective semblable, ailleurs encore, avec l'idée d'une possible « équation diaphane » entre l'esprit et le réel, d'une identification par quoi « le réel transmet et l'esprit reçoit la Valeur par laquelle il est comblé », tel un courant spirituel ou vital¹⁸⁵. C'est dire, en d'autres termes et sans autre surprise qu'une terminologie peut-être nouvelle, que la médiation humaine remplit sa fonction de rayonnement (actualisé) en une symbiose avec le cosmos comme à l'égard de Dieu, ainsi que le conçoit Zundel :

Dieu, qui est intimité pure et pur dedans, peut-il communiquer le rayonnement tout spirituel de son intimité sans la médiation de notre intimité – ou d'une inimité semblable à la nôtre – capable de l'accueillir d'abord librement, dans un dialogue d'amour, et de la transmettre, ensuite, au monde physique, avec lequel nous sommes en continuité biologique comme il est aimanté vers l'esprit à travers nous¹⁸⁶?

¹⁸⁴ MM 83-84. L'incise entre crochets correspond à une note de l'auteur. On peut aisément suivre, dans les écrits zundéliens, les thématiques d'aimantation, de gravitation, de transfert. Cercle pascalien assimilé à une attraction en DV 155.

¹⁸⁵ ITI 73.

¹⁸⁶ LF 76.

Faut-il redire alors l'importance, pour l'auteur, de parvenir à quelque évidence de la conscience ou du vécu, située en fonction d'un idéal (but, *telos*) qui doit apparaître comme une condition nécessaire ? L'auteur le suggère de plusieurs manières : avec la connaissance de soi dans et par la diction authentique de soi¹⁸⁷ ; « dans le pressentiment toujours plus net que '*je est un autre*'¹⁸⁸ » et donc aussi avec le pressentiment d'un achèvement posé non seulement comme possible mais requis¹⁸⁹ ; avec la clarification de son option fondamentale pour parvenir à une conviction ou choix de soi qui soit enfin clair et explicite¹⁹⁰, de sorte qu'il faille reconnaître à quel point « la théorie [toute théorie] implique une option vitale¹⁹¹ ». Ou encore, il s'agit souvent, à l'inverse, de quelque équivoque à lever sur le monde, sur soi et sur Dieu¹⁹². À ce compte, le type d'évidence qu'invoque l'auteur peut très bien se résumer et ne tenir qu'au vécu seul, « puisque aucun discours ne peut [...] remplacer l'expérience, le seul témoignage valable [étant] celui de notre propre libération¹⁹³. » Cela ne semble pas devoir représenter ni conduire pour autant à une pure évidence de la conscience, comme l'auteur veut être clair là dessus, au moins dans *Itinéraire* :

¹⁸⁷ MM 83-84 (cité avec la précédente note 184) ; MM 97.

¹⁸⁸ MM 99.

¹⁸⁹ MM 107 ; ITI 74 ; HPH 81 ; QHQD 220 (en fonction du cercle pascalien).

¹⁹⁰ HJ 66 ; « L'option fondamentale » (1925) ; PV 23 ; NDS 62.

¹⁹¹ ITI 11.

¹⁹² ITI 23.96 ; JEA 14.73 ; QHQD 188 ; CVH 104 ; HJ 33 et HJ III (« Ambiguïté »), 23-27 ; OV X (« Équivoques ») 89-132 ; MM 15.120.

¹⁹³ QHQD 54 ; cf. LF 31. C'est là, chez Zundel, la portée du silence aussi bien que du chant nuptial des mystiques, notamment. C'est pourquoi l'auteur se plaît parfois à répéter, à la suite de Vinci puis de Rostand, que « la vérité n'est jamais où l'on crie » « et presque jamais où l'on parle » (LF 18). Il serait seulement intéressant d'examiner le tout en détail.

Je ne pense pas qu'il faille posséder des dispositions mystiques ou une faculté extraordinaire de repliement sur soi, pour admettre l'identité d'une Rencontre qui s'atteste toujours en nous par les mêmes effets. Les exemples évoqués aux cours de cet ouvrage montrent que je dois très peu à l'introspection et que je suis aussi éloigné que possible, en dépit de toute mon admiration pour lui, du 'Dieu et mon âme' qui constituait pour Newman la première évidence¹⁹⁴.

La conception zundélienne de l'être humain, par ailleurs, est telle qu'il doit passer de son moi donné ou biologique ou possessif ou passionnel à un moi personnel, oblatif, retourné en don total¹⁹⁵. L'auteur y voit une refonte complète et des plus profondes de notre être¹⁹⁶ dans un rayonnement ou une lumière qu'on devient ni plus ni moins et où se constitue notre plus-être, notre personnalité, notre valeur, notre qualité d'origine ou de source¹⁹⁷. Tout ceci réside, dans la pensée zundélienne, en une authenticité du sujet, pour cela marqué du caractère d'un pouvoir-être, d'une exigence (d'être, à réaliser), d'une existence « en avant de nous¹⁹⁸ ». Mais l'accent porte sans nul doute sur la personne¹⁹⁹, en tant que centre spirituel (transcendant et autonome) de relation (par rapport à d'autres centres de rayonnement dont le « Centre » tout à

¹⁹⁴ ITI 147.

¹⁹⁵ Transmutation ou renversement dont les écrits zundéliens font partout état. MM 138 en parle comme d'une substitution, par avance de générosité.

¹⁹⁶ MM 85.134 ; JEA 68.

¹⁹⁷ MM 100.102.134 ; ITI 68, pour ne pas faire ici l'inventaire de ces diverses thématiques.

¹⁹⁸ MM 42.102 ; JEA 67 ; HEI 18.38.153 ; ITI 50. Remarque-t-on assez que cette authenticité, qui définit un sujet à partir de ses propres possibilités d'être ou d'exister, représente un renversement notable dans l'approche même du sujet, qui n'est plus tenu comme prédéterminé par sa seule nature (suivant une perspective onto-métaphysique) ?

¹⁹⁹ Outre les indications fournies à la note 150, la thématique est assez flagrante chez Zundel.

fait éminent qu'est Dieu)²⁰⁰. S'il faut, de surcroît, considérer, avec l'auteur, les réalités du monde ou de notre propre corps « comme une personne²⁰¹ », ce n'est peut-être pas seulement parce que tout le réel, notre propre vie incluse, ressortit d'une « Présence » qui est aussi bien la « Personne de la vérité²⁰² ». La prétention, paradoxale, de l'auteur demeure tout de même que « ce qui est le plus rigoureusement personnel doit être aussi ce qui est le plus totalement communicable²⁰³ » parce qu'universel²⁰⁴. Cette dynamique comme cette structure d'un sujet accordé au « Réel » en la connaissance qu'il peut en avoir semble ainsi trouver sa formulation la plus dense avec « je est un autre²⁰⁵ ».

Par conséquent, la vérité se découvre, dans la pensée de l'auteur, comme un jour ou une lumière qu'on devient avec ce qui est ainsi connu de notre monde, personnelle aussi bien qu'objective, manifestée comme « l'intériorité de l'être en l'intériorité du regard²⁰⁶ », dans cette dimension de l'esprit où toutes

²⁰⁰JEA 69-70 ; OV 36.135 ; ITI 178 et son dernier chapitre sur la notion de termes (ou être) relatif(s). La notion de centre est elle-même relative et ne se comprend qu'en fonction d'une orbite (cercle, trajectoire), d'une attraction (aimantation) vers un point intérieur, etc.

²⁰¹Vue en quelque sorte renversante, en MM 81.88 ; QHQD 188 ; HEI 123.

²⁰²ITI 53 ; DV 149.165 ; PV X (« La Vérité-Personne »), 115-126 ; « La personne de la vérité » (1938). En écho ou à la source de notre personnalité authentique.

²⁰³QHGD 24. Ce n'est pas peu dire, tant cela renverse les vues courantes sur notre intimité.

²⁰⁴HEI 115.

²⁰⁵Zundel donne sciemment à cette formule un sens autre et disons plus profond que celui que Rimbaud a pu originalement lui attribuer ; cf. JEA 23 ; « Dieu n'est pas propriétaire » (1977), 9. Une enquête thématique montrerait aisément la récurrence de la formule dans ses écrits et sa signification pour l'auteur. Ce paragraphe tente d'en synthétiser la richesse. Celui qui suit en donne davantage la signification au plan de notre pouvoir de connaître.

²⁰⁶ALL 36-39 en résume la plupart des caractères que lui accorde ailleurs l'auteur. Cf. OV 15.

exigences s'attestent comme puissance de dépassement ou intériorité²⁰⁷. Toute « direction de pensée » qui puisse être alors dégagée pour un problème donné n'a d'autre sens que ce que permet et assure apparemment sa « logique verticale » : un « accroissement de lumière et de liberté », « un progrès de l'esprit et une promotion de la liberté²⁰⁸ ». Cela n'implique pas seulement, dans la pensée de l'auteur, qu'un tel engagement envers le vrai ne puisse être supporté ou garanti par le langage, qui ne peut y servir ou y conduire de soi à moins de devenir tout à fait autre : comme une parole ou confidence (diaphane) d'âme à âme, comme une personne²⁰⁹ ; voilà qui rejoint et coïncide avec le langage mystique que Zundel assimile, à la suite de Saint Jean de la Croix, à une musique, à « [l]a diction de soi en la connaissance de soi *dans et pour* autrui [... qui est] le chant nuptial de l'âme qui se cache dans le sein de Dieu²¹⁰. » Cela impliquerait, davantage, de « co-naître », c'est-à-dire de « naître avec », « de devenir l'autre en tant qu'autre²¹¹ » pour une conformité entre sujet

²⁰⁷ MM 42.95.114-115, qui distingue raison et esprit : dans le passage du donné au don de notre nature intelligente.

²⁰⁸ ITI 57 et 66, faisant partie de ce chapitre sixième, à consulter : « La logique verticale » (ITI 55-66). Cf. QHQD 87 ; HPH 49 ; OV 134-135.

²⁰⁹ QHQD 65 ; HPH 51 ; OV 85-86.

²¹⁰ MM 92 ; mes points d'insistance seraient, ici, les mêmes que ceux de l'auteur. Voir encore HEI 69 ou, mieux, PSL 393-404 (« L'âme de la psalmodie »), qui me semble offrir l'une des meilleures expositions de ce que constitue le langage pour l'auteur. J'en rapporte ces bribes : « Les mots ont une atmosphère qui révèle ce que nous ne disons pas, ce que nous ne pouvons pas dire, ce que personne ne peut dire, et qui est peut-être l'essentiel. Les mots sont inducteurs de courant autant qu'ils sont véhicules de notions. » (293-394) « ... le langage s'apparente au domaine des *symboles* qui constituent la réalité profonde du monde sensible, où chaque être aspire '*au delà*'. » (394) « ... le langage est [tout] proche de la musique qui est la langue de l'ineffable. C'est pourquoi la parole, si aisément, devient chant : pour que le mot, inséré dans son propre courant, en continuité avec sa source, jaillisse avec toute sa puissance dynamique, et tout son pouvoir d'ébranlement. » (395)

²¹¹ ITI 155 ; QHQD 121. L'étymologie de « connaître » ne va aucunement dans le sens où Zundel veut délibérément et sciemment entendre le terme, à la suite de Claudel d'ailleurs.

connaissant et objet connu. Cette visée de conformité est à réaliser pour nous, en raison même de « notre mode imparfait de connaître [où s'atteste] l'opacité corrélatrice de l'objet et du sujet²¹² », tandis que cette identité est pleinement accomplie en Dieu²¹³ ; seulement, l'Amour, qui en est la condition, est pauvreté, ce qui instaure ce caractère spécial de condition ou rapport « fragile » au sein de notre propre connaissance (et donc existence)²¹⁴.

ϕ On pourra comprendre pourquoi Zundel s'accorde alors avec le mot d'un Bourget affirmant : « Quand on ne vit pas comme on pense, on finit par penser comme on vit²¹⁵ ». Il en va non seulement, avec les écrits zundéliens, de l'élucidation d'une conviction (fondatrice) mais, corrélativement, de la mise en évidence d'une épistémologie (liée à une méthodologie, assurément). *Itinéraire*, d'abord, consisterait surtout et finalement en l'exposition d'une épistémologie à travers les considérations que l'auteur y fait sur l'art et l'intelligence aussi bien que sur la morale, la politique, le symbolisme, la liberté, la valeur,

²¹² HPH 42-43.

²¹³ ITI X (« La suprême Liberté »), 141-147 demeure le développement le plus étoffé et le plus fidèle à la Tradition sur Dieu Trinité, perfection de l'amour et de la connaissance, mis à part peut-être la manière d'amener ou d'aborder le propos.

²¹⁴ Cette avancée ne s'exprime pas exclusivement en terme de fragilité, comme c'est le cas dans DV 96-97.158 ; « L'homme tient Dieu dans sa main » (1971), 21 ; « J'enrage quand on dit : Dieu permet le mal » (1976), 13. Signale un renversement du même ordre l'idée que Dieu est la première victime du mal (CVH 106, par exemple) ou que l'aimer, c'est le protéger contre nous-mêmes (DV 158 ; expression de Graham Greene, en fait). Peut-on souligner, encore, que la mort de Jésus est à ce point unique pour Zundel que cela lui fait dire « que c'est la mort de Jésus qui est le grand miracle et que c'est la résurrection qui est en quelque sorte naturelle (et par cela même unique), si l'on considère la structure de sa personne et non les exigences de sa mission. » (QHQP 148-149)

²¹⁵ CVH 65. Je ne peux situer ce mot dans l'univers de pensée de son auteur original, mais Zundel y recourt pour soulever entre autres le problème de notre existence affective et de toute idéologie, dans un chapitre portant justement sur le passage « Du moi viscéral à je-est-un-autre » (CVH VI, 63-78).

l'immortalité²¹⁶. La recherche d'une expérience (vécue) décisive (clé) équivaut ni plus ni moins, pour l'auteur, à rechercher « une sorte de *cogito* qui nous permette de faire un nouveau départ, en nous fournissant une base commune dont chacun pourrait en lui-même vérifier les assises²¹⁷ ». De même en est-il dans *Je est un autre* puisque l'auteur y annonce, en préface, cet accent à mettre sur un certain *cogito* qui représente, soit dit en passant, une manière de « résumer la condition humaine dans cette formule, qui est pour moi la suprême évidence : *je ne suis pas mais je puis être*²¹⁸. » Quand ce n'est pas la révision de nos moyens de connaître et de l'épistémologie qui s'en dégage à laquelle l'auteur convoque parce que cela lui semble encore s'imposer aujourd'hui²¹⁹, c'est à l'élaboration d'une métaphysique qu'il s'affaire, suivant « le principe qui inspire toute [son] épistémologie » : sa loi d'assimilation spirituelle²²⁰. *Morale et mystique* pourrait donc se situer tout autant dans cette voie si tant est que l'auteur y déploie la convergence, précisément analogique et donc à concevoir comme telle, de la morale, de la métaphysique et de la mystique, vers la seule question qui importe et le seul problème qui soit en fin de compte : l'homme²²¹.

²¹⁶ ITI 85.

²¹⁷ ITI 10.

²¹⁸ JEA 8. Le caractère d'évidence notoire quant à ce *cogito* me semble devoir être souligné.

²¹⁹ QHQD 59.

²²⁰ HPH 57 ; cf. HPH 20.25 et, à nouveau, HPH 29 sur cette loi d'assimilation spirituelle.

²²¹ MM 77.135. Une épistémologie et une métaphysique recentrées sur l'anthropologie représentent d'ailleurs un renversement par rapport aux vues traditionnelles, qui pointaient nettement plus sur « dieu ». Il me semble que « La fraction du Pain » (MM VI, 109-126) renvoie à un renversement semblable, d'incidence pratique et épistémologique, quand l'auteur recentre finalement le corps mystique du Christ en direction du corps ecclésial pour rendre ainsi effectivement compte de la fraction eucharistique « dont la signification première est davantage de nous rendre présents à Lui que de Le rendre présents à nous... »

Que telle doit être la pointe nouvelle en épistémologie, Zundel l'accentue on ne peut mieux. S'il développe une épistémologie basée sur la notion d'être relatif, s'il entend élaborer ce projet d'une métaphysique de la relation²²², c'est entre autres, faut-il en conclure, parce que « le problème épistémologique déborde l'induction relativiste » qui caractérise toute science (physique)²²³. Il s'en explique encore dans son écrit majeur sur le développement des sciences modernes, en mettant en relief une dimension particulière de la connaissance scientifique qui serait absolument requise bien que souvent occultée :

Une physique qui construit une réalité *humaine* suppose et requiert une *métaphysique* où l'homme *se* construit.

[...] Sans doute, une épistémologie, une philosophie de la science, est-elle déjà une métaphysique, puisqu'elle 'rend raison' de la recherche elle-même, qui est une visée *humaine* que les choses ne peuvent totalement expliquer. Mais en montrant à l'homme ce qu'il cherche dans le 'monde culturel' qu'il construit, l'épistémologie a devant elle toute la réalité prodigieuse de cet univers scientifique qui a pris forme *humaine*. L'homme, créateur de la science y est, en quelque sorte, éclipsé par son œuvre. Que découvre, en revanche, une métaphysique qui tente de cerner l'homme en soi, l'homme comme tel : l'homme comme créateur de soi²²⁴.

(MM 124) À mettre en parallèle, j'ose risquer, cet axiome permettant à Zundel de traiter du problème, toujours épineux, de la pauvreté (misère) et de la propriété : « La plus haute mystique est aussi celle qui est le plus apte à transformer le réel » (« Vers quelle pauvreté » (1964), 144). CVH 131 parle plutôt de métaphysique, en ce sens.

²²² ITI 81.85-86.

²²³ ITI 47.

²²⁴ DV 15. Dans le chapitre quatrième consacré à ce sujet (« Métaphysique », 53-68), *Dialogue avec la Vérité* conclut sur un besoin de la métaphysique de la part de la science : « La science, qui se propose 'd'humaniser' les phénomènes en les organisant rationnellement, apparaît dans cette perspective, aimantée par une métaphysique spontanée où la 'nature' se dépasse en l'homme qui se dépasse en Lui. » (DV 66) Plus avant, en DV 115 : « L'épistémologie rejoint [...] l'anthropogenèse dans un dépassement – qui est un achèvement – de monde et de nous-mêmes. » Voir aussi : « Vrai et faux matérialismes »

De même, c'est une connaissance interpersonnelle qu'il importe, à son avis de mieux intégrer à l'épistémologie, pour s'y intéresser comme objet particulier et en faire alors un objet on ne peut plus valable à cet égard²²⁵.

On ne saisira toute la portée de ces considérations de l'auteur qu'en fonction des trois niveaux de connaissance autour desquels s'articule sa théorie de la connaissance : une connaissance sensitive, instinctive, passionnelle, subjective ou poétique ; une connaissance rationnelle, scientifique, objective, universelle ; une connaissance métaphysique, interpersonnelle ou mystique. Connaître consiste donc en une ascension, à travers ces niveaux, par laquelle, chaque fois, le monde comme l'être humain sont davantage libérés en tendant vers un terme qui polarise (attire, aspire, aimante) le sujet humain ; ce terme n'est pas perçu autrement que par ses effets en nous et il n'est point nécessaire de le nommer (définir, sinon autrement que par ses effets en nous)²²⁶. Sans cette théorie de la connaissance et son articulation par Zundel, on ne saisit guère son effort, si

(1960), qui exhibe une « métaphysique, dépassement de soi-même » qui corrobore la place et le rôle du témoignage vécu et dont « le domaine propre [...] est *l'être qui n'est pas encore*, l'être que nous avons à devenir... » (18)

²²⁵ QHQD 62.

²²⁶ Voilà qui reformule le principe épistémologique zundélien, à savoir sa loi d'assimilation spirituelle, et souligne en même temps son principe méthodologique concernant cette sorte de définition fonctionnelle du « Troisième Terme » qu'est Dieu et, conséquemment, de toute expérience vécue.

Cette théorie de la connaissance est principalement et largement présentée dans les cinq premiers chapitres de DV 21-82, dans « La crise de la foi » (1968) et QHQD IV (« Les degrés du savoir »), 55-67. Dans *Dialogue avec la Vérité*, Zundel dédouble ce troisième niveau de connaissance en une connaissance métaphysique puis en une connaissance interpersonnelle ou mystique ; cela situe la connaissance métaphysique (du savant) à la charnière ou au seuil de la connaissance interpersonnelle ou mystique, qui s'atteste ainsi en l'éminence même de la foi – ce que les autres écrits marquent généralement mieux. Dans la suite de ce paragraphe, j'expose cette nuance à partir de *Morale et mystique*, plutôt.

constant, pour établir un parallèle ainsi que des ponts entre son lieu et celui de la « Science » ou celui de l'Art. La « Science » constitue, pour lui, en effet, « une cosmogénèse solidaire d'une anthropogénèse²²⁷ » et l'Art, une véritable création de soi²²⁸. *Morale et mystique* semble peu consacré à l'exposition du problème de la connaissance, en comparaison à d'autres écrits zundéliens ; cette exposition y est néanmoins supposée, à coup sûr, lorsque l'auteur la rappelle et la résume d'abord pour nous, avant de préciser la forme singulière du don de soi que représente la diction de soi chez les mystiques :

Nous avons souligné, ailleurs, l'accord parfait du déterminisme méthodologique de la science, qui postule un ordre intelligible, avec le respect et l'enthousiaste du chercheur, engagé dans un dialogue avec la vérité où il se perd de vue autant qu'il est comblé. Nous avons noté la promotion conférée à toute réalité observable par son entrée dans ce dialogue où elle se fait *jour* en notre esprit, passant ainsi à sa manière *du dehors au dedans*. Le désintéressement du savant nous a paru s'identifier avec l'offrande lyrique dont les chants de Tagore veulent être la coupe. Le monde cesse pour lui, comme pour l'artiste, d'être un dynamisme aveugle qui ignore les valeurs et les écrase. La connaissance pure le réengendre dans la liberté où la pensée accomplit sa pesée de lumière et d'amour. La connaissance de soi, enfin, nous a semblé couronner cette promotion créatrice en nous affranchissant de la contrainte d'exister sans l'avoir choisi : dans la mesure où elle est simplement le rayonnement du moi oblatif qui se dit en l'Autre et pour Lui, par une vie qui tient tout entière dans le don de soi²²⁹.

C'est donc cette connaissance de soi, tout à fait éminente pour Zundel, qui semble des plus centrales (déterminantes et omniprésentes) avec ses écrits.

²²⁷ DV 56.60.

²²⁸ HJ 76-81 ; DV 67.

²²⁹ MM 82-83.

Or, à y regarder de plus près, l'auteur lui-même suggère que tout ne réside pas dans cette connaissance de soi, qui demeure toujours pour nous comme seconde ou en périphérie de notre savoir comme de notre vécu. Ce serait bien plutôt de la conscience de soi dont il rendrait principalement compte à travers sa théorie de la connaissance et l'expérience du monde, de soi comme de Dieu qu'il expose conséquemment. Et cette conscience éminente s'avérerait aussi pleine qu'elle puisse l'être dans la perception même du réel. *Morale et mystique* ne le marque guère davantage que par des allusions en ce sens, dont celle, du moins, plus claire, où il affirme que « l'esprit s'atteste en nous, par une prise de conscience décisive, comme une puissance de dépassement²³⁰ ». Ailleurs, par contre, dans *La liberté de la foi*, une mise au point de l'auteur exprime précisément le statut de la connaissance personnelle par rapport à celui de la conscience humaine et nous incite à voir dans la « con-science » le fin fond de la pensée zundélienne. Voici cette explication fournie par l'auteur :

Cet effacement [de soi, dans la connaissance] n'est pas tel, cependant, que l'auteur, en se perdant de vue, perde, pour autant *la* conscience de soi. Tout au contraire, la connaissance, au sens où nous venons de préciser, implique toujours, dans n'importe quelle discipline, la connaissance de soi. Mais cette connaissance de soi reste marginale, comme en bordure du champ de vision, occupé tout entier par l'objet contemplé, où le penseur s'absorbe pour le mieux saisir et le mieux exprimer. Elle est d'ailleurs, à cet égard symétrique à la perception de la source du vrai dans la lumière qu'elle répand. On ne voit pas la source, on ne se voit pas soi-même. Mais, comme la joie de connaître et la clarté où elle respire, dérivent, à travers toute réalité pensable, de la source à qui les phénomènes doivent leur transparence, la conscience de soi atteint, de même, *son sommet* dans l'offrande de nous-même à la source, reconnue en l'attrait qu'elle exerce sur nous. On se

²³⁰ MM 114 ; cf. MM 94.103 et MM 46, qui touche à la question de la conscience historique de Jésus.

voit en elle et pour elle. On atteint à soi dans cette relation où « Je est un autre ».

On pourrait exprimer cette rencontre latérale avec nous-même dans cette formule paradoxale : On se voit quand on cesse de se regarder. Mais, nous venons d'en prendre conscience : pour cesser de se regarder, il faut être entièrement absorbé par une réalité qui sature notre capacité d'infini par la communication qu'elle nous fait d'elle même. Elle provoque ainsi un déplacement du centre de gravité de nous en elle. Nous nous remplissons d'elle, en effet, en nous vidant de nous. Le poids et la pente du réel se transfèrent de son côté. Le vrai réalisme consiste à nous joindre en elle qui est plus nous que nous-même. Notre identification avec elle devient, par là même, notre véritable identité²³¹.

Sur ce seul point des identités fort nombreuses dans la pensée zundélienne et qui tiennent à la convergence analogique des dimensions du réel (ou domaines de savoir) qu'il veut mettre en évidence²³², il semble que l'auteur pourrait se situer en ligne directe avec le projet hégélien tout en se maintenant hors de son sillon. Car avec cette « identification d'amour qui [...] fait vivre en Lui et Lui en [nous,] [l]e rêve de l'école hégélienne : affranchir l'action de sa subjectivité pour lui conférer une valeur universelle, devient [...] une réalité. Un altruisme transcendant lui [=action] communique, avec une souveraine liberté, une bonté absolue dont le rayonnement demeure une source inépuisable de vie²³³. » Que

²³¹ LF 24-25.

²³² J'en rappelle quelques unes, que mes analyses ne signalent pas : être = don (HPH 86), être = amour (QHGD 52), bien = présence (PV 17), valeur = personnalité (ITI 69), existence = extase = lumière = amour = liberté = immortalité (ITI 81).

²³³ HPH 82. Et parce que l'auteur parle des saints dans le contexte de cet extrait, il ajoute immédiatement ceci : « *Qui se donne à Dieu devient capable de donner Dieu.* »

C'est l'appel à un « altruisme transcendant », ici, qui permet à Zundel de se démarquer de l'Être-Pensée de Hegel ; il fait de même en invoquant quelque « Centre » ou « Foyer » ultime et, je présume, en parlant conséquemment de « convergence analogique » entre

...

signifient ces identités, et tout spécialement l'identité entre sujet et objet, quand on y assimile aussi bien et aussi étroitement « la pensée libre²³⁴ » de l'auteur, pensée vivante/vécue²³⁵ qui constitue rien de plus ni de moins qu'une « pesée de lumière et d'amour²³⁶ » ? Quoi d'autre qu'un courant spirituel ayant prise sur les choses comme sur nous²³⁷, quoi d'autre qu'un chant, une musique, un jeu de correspondances rationnelles ou de pures exigences intelligibles²³⁸ ? À ce compte, la conscience de soi à travers ces identifications vécues ne comporte peut-être, finalement, guère de limites puisque, dans la pensée zundélienne, un tel processus pourra toujours être tenu pour tel dans cette perception (vision) en profondeur du réel, quelles que soient les circonstances ou qu'elles apparaissent

morale, métaphysique, mystique. C'est ce que je retiens de ces deux passages où l'auteur refuse l'idéalisme et prétend pouvoir en corriger la confusion d'ordre métaphysique qui y préside et qui concerne le statut de l'objet par rapport au sujet. Cf. HPH 43-44 et ALL 47.

L'accord avec Hegel demeure tout de même notoire, parfois : en ce qui a trait à l'art objectif parce que personnel (ALL 12) et en ce qui a trait à « l'absence d'adéquation parfaite de l'extérieur et de l'intérieur » et qui est à rectifier (LF 153), ce qui semble encore être une de ces formules fétiches que Zundel reprend sans nécessairement prétendre suivre fidèlement son auteur original (« L'expérience de la mort » (1962), 22). Vue apparentée mais non exprimée clairement en rapport avec Hegel quant à notre personnalité qui représenterait la synthèse de l'être relatif et de l'être absolu (ITI 69).

C'est l'appel à un « altruisme transcendant » ou « Centre » qui permet précisément à Zundel de se démarquer de l'Être-Pensée de Hegel. Par ailleurs, à deux reprises, l'auteur refuse et prétend corriger ce qui ressortit de l'idéalisme : HPH 43-44 ; ALL 47.

²³⁴ Du titre du chapitre cinquième d'*Itinéraire* (44-54).

²³⁵ En se référant globalement à ses vues sur cette Présence : suprême Liberté, Pensée vivante, Connaissance (vécue) d'amour, Don Généreux...

²³⁶ MM 83 ; ITI 57 ; ALL 27.42.

²³⁷ ITI 73 ; HPH 57 ; ALL 37.

²³⁸ ITI 182-183 ; LF 15 et particulièrement la note correctrice additionnelle d'*Allusions* en lien avec la page 76 de l'ouvrage, qui expose, en termes épistémologiques, la vision de l'auteur quant à quelques « nécessités intelligibles » ou « harmonie » réelle et requise dans l'univers (sujet humain inclut). Mes analyses ont fait allusion à ce chant et à cette musique.

impossible d'un point de vue humain²³⁹. Chez l'auteur, le problème du mal peut en attester et, parallèlement, la Croix du Christ. On peut y découvrir ce contre-équilibre ou ces ponts toujours manquants d'un processus (jeu de correspondances) assuré d'être bien tel même lorsque mis, apparemment, en échec. Il soutient donc ceci :

Sa Pauvreté [à Jésus], à la vérité, est apte à nous guérir de nous, en nous aimantant vers le Moi divin qui imprimerait à tout notre être la gravitation solaire qui ferait de nous des fils de Lumières [...]. Mais nos résistances nous voilent Sa présence et font écran à Son action. Il faudra qu'Il les assume pour nous en délivrer, qu'Il en subisse le déchaînement à travers toute l'histoire humaine qui doit retrouver en Lui son unité, qu'Il devienne, enfin, sur la Croix dressée au carrefour des siècles, le contrepois d'amour, déchiré et sanglant, qui équilibre tous nos désordres et toutes nos folies.

Alors les yeux de quelques uns, au moins, s'ouvriront et leur cœur s'émouvra de compassion devant la Douleur infinie qui est, tout ensemble, la mesure de notre Liberté, l'expiation de nos crimes et l'attente de notre grandeur²⁴⁰.

[...] Si le mal dont nous pouvons être responsables est, à tout le moins, un refus d'être, un non-être volontaire, qui prive et découronne la création d'une dimension existentielle indispensable à son achèvement, comment combler réellement cette lacune ontologique autrement que par le pont (*pontifex*) jeté sur la brèche par l'immolation volontaire de l'Innocence même qui en est la première victime : comme une vraie mère compense la déchéance d'un fils indigne en acceptant de le réenfanter,

²³⁹ Je n'ose pas m'engager ici sur la voie de la psychologie des profondeurs, que l'auteur suit parfois. Mon propos en restera à une voie plus philosophique et théologique. J'avoue tout de même avoir été sensibilisé, par un psychanalyste chevronné, à l'idée que le discours zundélien reflète un Surmoi on ne peut plus fort, qui dépeint un équilibre en conséquence du monde (à tout le moins). Je ne saurais personnellement en rendre compte de cette façon.

²⁴⁰ MM 74 ; cf. MM 95, où l'auteur présente la mystique comme équilibrant quelques formes de conformisme moral.

tandis qu'elle vit dans l'innocence une culpabilité qui la crucifie²⁴¹.

C'est à croire, on le voit à ces vues zundéliennes impliquant quelque structure ou carence d'être, qu'il y aurait toujours, à quelque part ou de quelque manière, un ressort existentiel qui puisse rendre compte du monde (physique, humain, intérieur) comme d'une perception arrimée à quelque état de fait. Ce jeu, cette osmose du conscient avec tout ce qui s'avère ou non de cette ordre trahirait, chez l'auteur, un certain postulat (double) : celui d'un processus de la conscience se réfléchissant dans et avec son monde, suivant une structure existentielle (pouvant être) comprise comme telle dans toute son effectivité.

Conclusions intérimaires

Mon examen épistémologique actuel révèle tout le poids accordé par l'auteur à une expérience fondatrice vécue, en raison de ses caractères d'immédiateté (contact) et d'universalité concrète²⁴² (irréfutabilité et attestation) qui situent cette médiation dans son caractère incontournable (sensibilité et intelligibilité) par rapport à une totalité pressentie (harmonie). Le « vécu » s'avère ainsi, chez Zundel, une évidence de la conscience par quoi se découvrent une structure

²⁴¹ MM 75 ; cf. MM 123, sur la charité comme pont pour la reconnaissance effective du Christ ressuscité par ses témoins.

L'auteur revoit, de même, toute la perspective évolutionniste pour l'intégrer à son approche spirituelle ou « transbiologique », se risquant à rendre compte du mal comme conséquence du péché rétrospectivement et jusque dans le monde infra-humain. Voir, par exemple, LF VIII (« La création »), 67-79 et particulièrement 76-77 ; LF IX (« Le visage du mal »), 81-89 et surtout 84-88.

²⁴² Non pas au sens étymologique du terme (*concretere* : se solidifier) mais au sens où Hegel semble l'avoir utilisé (*con-crescere* : croître avec).

existentielle (personne) et un processus existentiel (pensée vécue, connaissance), par quoi aussi et surtout s'explique leur lien intime (étroit, conditionnel, « corrélatif ») et à maints égards original (renversant) chez lui. Or, c'est bien, toujours, cette conscience de soi qui reste au centre des descriptions (« existentialistes ») de l'auteur, si déterminante que semble devoir l'être la théorie de la connaissance qu'il déploie et si surdéterminante que semble devoir l'être la constitution et le statut de la personne au cœur de celle-ci. On pourrait donc saisir de la pensée zundélienne, on devrait donc prétendre avec elle à ceci, qui paraît indépassable : une explication effective, systématique et totale, d'un monde actuel, issu d'une projection²⁴³, dans l'évidence, pleine et radicale, d'une perception²⁴⁴, structurée et envahissante, d'un soi, qui « re-présente » par et pour tout cela une conscience (située).

J'ai ainsi soumis les écrits zundéliens à un examen épistémologique (2.2) et d'abord méthodologique (2.1), somme toute assez long et approfondi. Les vues de l'auteur peuvent donc correspondre à la perspective herméneutique impliquée par mon hypothèse de travail. Cette perspective se révèle tout de même des plus éminentes, systématique et totalisante, comme j'ai pu commencer à le dégager à travers ce double examen en profondeur. On pourrait donc pratiquement et théoriquement prétendre retrouver chez Maurice Zundel une (mise en forme de) problématique contextualisée (pour cela formelle) selon laquelle une éthique (située) de responsabilité – ou, spécialement chez lui, une éthique du plus pur consentement – est surdéterminée par une spiritualité

²⁴³ Moins au sens psychologique du terme qu'au sens philosophique qu'il acquiert dans l'existentialisme, heideggérien notamment (voir : *Être et temps* où l'être est « pro-jet »).

²⁴⁴ Moins au sens psychologique du terme qu'au sens philosophique qu'il prend dans une phénoménologie du « vécu », que j'accentue ici comme un jeu ou sentiment perceptuel. Je m'en explique davantage et plus personnellement dans la dernière partie de ce chapitre.

(située). On le pourrait, malgré des nuances ou des vues complémentaires toujours à apporter ; mais on le pourrait, surtout, dans la mesure où le positionnement impliqué (motivé) par ce rapport entre une éthique et une spiritualité situées (*cf.* 1) s'assimile, d'emblée et sans plus, à la conscience de soi. Cette horizon de la conscience, je l'ai décrit et expliqué dans ses tenants et aboutissants d'ordre épistémologique et méthodologique (*cf.* 2).

C'est pourquoi, cette troisième tentative de relecture des écrits zundéliens s'atteste précisément comme on veut bien la voir, l'entendre, la comprendre. Elle s'atteste exactement comme on la définit et la situe : une réussite partielle ou même totale, sinon un échec relatif ou total et ce, momentanément ou déjà définitivement. Je ne peux en rester là. Un examen plus rigoureusement critique et herméneutique, tout à la fois, est requis pour rendre compte de la possibilité d'une pareille interprétation, à vrai dire inchoative, de la pensée zundélienne (notamment).

3. Bilan herméneutique et critique

Comment puis-je rendre compte maintenant, de manière critique, de toute mon herméneutique actuelle, avec ces résultats et cette démarche qui font aboutir apparemment, chez moi comme chez Zundel, à un positionnement lié à une conscientisation ? Il m'importe d'en déterminer les conditions plus proprement mais surtout de façon plus complète et orchestrée que je n'ai pu le faire jusqu'à présent (*cf.* 2.2). Cet examen autocritique (3.1) sera ensuite élargi et appliqué à

quelques autres discours théologiques apparentés à cette troisième tentative de relecture des écrits de Maurice Zundel (3.2)²⁴⁵.

3.1 Autocritique *via* la critique du paradigme de la conscience

Des considérations épistémologiques et méthodologiques autour des questions d'un certain fondement, du savoir, de l'organisation du savoir et de l'interprétation (en général) me permettront de mieux dégager le sens et la portée du questionnement que j'ai moi-même adressé, dans ce chapitre, à l'endroit des écrits zundéliens.

Le donné du (monde) vécu

Dans la perspective (formelle) contextualisée des analyses actuelles, le monde n'est pas seulement ce qu'il représente pour nous mais aussi de nous. Notre monde est un monde humain et ce, d'abord et surtout, au sens où ce caractère lui appartient structurellement. Sa constitution est telle qu'il ne se réalise qu'en traduisant notre manière d'être, qui est toujours une manière d'être au monde. Il ne nous apparaît qu'affecté par nous, qu'avec l'intérêt qu'il représente pour nous. Il n'existe que dans et par son rapport à nous, qu'en tant que vécu. Nous faisons le monde que nous sommes comme nous sommes le monde que nous faisons ; ou, pour exclure un idéalisme pur, nous faisons exister un monde tel que nous sommes comme nous sommes ce que nous devenons avec un monde-pour-nous. Un monde vécu nous « re-présente » ; il représente cela même qui

²⁴⁵J'ai présenté, en introduction à ce chapitre, les principaux auteurs ou courants de pensée qui servent, encore ici, à exposer les éléments de cet autre paradigme (*cf.* 173-185). Et j'ai auparavant expliqué la perspective globale impliquée pour la réalisation de cet examen (*cf.* 209).

se donne toujours et d'emblée à nous, de la manière dont nous nous y donnons inévitablement : pour être. Le monde vécu ne se trouve que dans cette condition, fondamentale, faisant en sorte qu'il est donné avec nous.

Un monde sans nous, sans marque ni détermination aucune de notre part, est peut-être envisageable mais, à proprement parler, jamais concevable par nous. Car un monde en soi ne signifie rien pour nous, ni ne le peut même. Seul un monde-en-soi est possible, pour nous comme pour « qui » que ce soit où que ce soit (dans un ailleurs que chez nous).

Reconstruction d'un savoir

Nous pouvons à peiner penser un monde qui n'a rien à voir avec nous, rien de commun avec nous. Tenter seulement de l'imaginer risque de trahir un souci qui relève plus de nous que d'un tel monde vécu tout à fait autrement que nous. Il n'est de connaissance, pour nous, qu'appliquée à notre monde vécu, pour le découvrir précisément comme tel. On ne peut en déroger. Prétendre au contraire, c'est nier, c'est s'abstraire littéralement de son vécu, qui est pour chacun de nous la seule réalité et toute la réalité. Notre connaissance commence, se construit et s'arrête avec ce monde vécu qui nous constitue autant que nous le constituons.

Notre connaissance du réel se confond avec l'horizon de notre conscience. La structure du réel est telle que nous le comprenons dans l'exacte mesure où nous nous comprenons avec lui, en y étant compris (inclus et saisi, c'est-à-dire en se sentant ou en se trouvant du coup compris). Ce réel vécu comme étant toujours à notre portée et en représentant notre manière (fondamentale) d'exister, c'est notre réalité, médiatisée. Notre réalité nous apparaît toujours comme étant située et nous situant ; elle n'est pas que rationnelle mais comporte aussi bien

un caractère affectif ou intéressé. Structure du réel, structure de la conscience : tout repose et tout porte sur cette médiation incontournable d'une venue au monde par quoi se constitue le « pour nous » de ce qui existe. Si on vient au monde, notre « nature » ne s'expose donc pas à nous comme un ordre en soi ou de pure raison ; notre « nature » est un au devant de nous, une possibilité d'être, un monde vécu.

En conséquence, savoir, à ce niveau fondamental et précisément fondateur, c'est élucider les structures du réel ou de la conscience, pour en saisir l'avènement plus que l'événement. L'entreprise du savoir consiste en une reconstruction de notre réalité, humaine ou mondaine²⁴⁶. Notre connaissance doit exposer ces structures constitutives de notre monde vécu et de nous-mêmes, structures implicites ou latentes tant elles sont originaires. Et on peut certes les traduire et retraduire sans cesse, en mots et formules variés. Notre pouvoir de connaître ne réside pas d'abord ni surtout dans la constitution d'un savoir strictement rationnel sur le monde phénoménal et sur nous-mêmes. Il réside dans l'exposition d'un rapport au monde (vécu), d'une condition d'existence de l'ordre d'une manière d'être (au monde). Cette exposition, du reste, si elle peut équivaloir à une explicitation, correspond davantage à une « re-présentation » de notre conformation existentielle originare.

C'est dire que cet effort de reconstruction cible une expérience (*Erlebnis*) particulière à re-découvrir ou à re-trouver en sa nouveauté et son actualité. Pareille expérience vécue, originare et donc fondatrice, a un caractère

²⁴⁶ Je parle de réalité mondaine dans le sens de la phénoménologie herméneutique de Heidegger, où le *Dasein* mondanise. Voir son ouvrage majeur : *Être et temps...* La perspective d'une constitution du sens ou intentionnalité et celle d'une constitution ou reconstruction historique seront considérées et sommairement discutées plus loin (cf. 3.2).

typologique, une structure d'universel qu'il s'agit d'exposer ou d'explicitier. Si connaître et vivre une expérience (*Erlebnis*) finissent par coïncider dans cette reconstruction, c'est parce qu'exprimer son vécu équivaut à le mettre en forme et *vice versa* ; on en est saisi d'autant plus qu'on le saisit, en l'exprimant ou le faisant connaître. Notre savoir se trouve ainsi fondé et à fonder sur notre expérience vécue du réel ; sa fondation réside dans la référence et l'appui à l'expérience (*Erlebnis*) que nous faisons chacun de nous-mêmes comme (de) notre monde. C'est tout autre chose que de fonder en raison pure l'Expérience (*Erfahrung*) du monde phénoménal, qui est formellement la nôtre.

La reconstruction d'un tel savoir procède principalement d'une rationalité esthétique sous le chef, nouveau, de l'esprit, entendu nommément comme conscience. C'est au jugement réfléchissant d'une raison procédurale opérant dorénavant comme située (affectée, non plus pure) qu'incombe la tâche d'exposer ou plutôt de réfléchir notre réalité qu'est « du vécu » (dans la ligne du goût, du sentiment du Beau), qu'est le monde vécu (dans une ligne téléologique). Il s'agit bien de retrouver, dans chaque expérience vécue, le particulier sous quelque universel. Aux catégories formelles d'une raison pure succéderont alors celles, formelles mais contextualisées, d'une structure du vécu, seule en mesure de rendre compte de notre réalité médiatisée. Cela peut s'exprimer en termes de possibilité d'être, de condition d'existence actuelle relevant éminemment d'un « à-venir » (existential) ; cela peut s'exprimer, encore, telle une donnée (structurelle) de la conscience, une condition de réalisation de notre « de-venir » où la conscientisation implique un rationnel tout autant qu'un senti.

Ce qui cherche ainsi à s'établir, c'est un savoir herméneutique procédant comme une science de l'esprit. Un tel savoir subjectif et pour cela objectif n'est pas de l'ordre d'une rationalité pure puisqu'il tient compte de notre

rapport au monde en nous présentant comme toujours et déjà situé, dans le monde vécu et par lui. Plus souvent qu'autrement, on tend à concevoir et à réaliser un tel savoir à la manière d'un art, tant sa découverte semble dépasser une simple exposition ou explicitation et devoir intégrer les conditions de son expression et de sa communication. Il y aurait peut-être un langage spécifique de l'expérience (*Erlebnis*), susceptible de fournir aussi bien que d'éveiller un savoir sur une expérience ; de la sorte, ce qui est personnel ne serait pas totalement intransmissible ni absolument incommunicable, sinon il n'y aurait aucune expérience vécue ni aucun savoir sur celle-ci. Le problème de la connaissance réside désormais dans sa genèse, pareillement à celui du « monde » et de « soi-même » ; ce problème n'a plus rien à voir avec celui, d'ordre transcendantal, de la validité de notre savoir. Ce devient la logique des médiations, des conditions de réalisation d'une expérience (*Erlebnis*) contextualisée.

Dans ces perspectives, la question de la vérité devient celle d'une véracité, qui relève d'une découverte à faire ou à montrer (témoigner) relativement à une expérience (*Erlebnis*) d'autant plus importante qu'elle est fondatrice. La vérité renvoie à ce vécu qui s'atteste comme milieu originaire ou plutôt originant, par quoi nous sommes toujours déjà profondément structurés dans une manière d'être-au-monde, par quoi nous sommes constitués avec notre monde dans et par une manière d'être-au-monde. Faire la vérité, ce sera élucider cette condition originaire qu'est la nôtre en la faisant voir comme elle nous apparaît, précisément. Un critère de vérité-manifestation s'impose ici par-devant celui de la cohérence d'un savoir réalisé comme reconstruction. Certes, la compréhension et l'approfondissement de toute expérience (*Erlebnis*), et pareillement la connaissance de « soi » en même temps que du « monde », repose sur une cohérence du rationnel et du senti qui y sont liés. Cette cohérence demeure cependant au service de notre authenticité, qui ne peut se

réduire à la sincérité puisqu'elle appelle de la congruence. C'est qu'il faut prendre conscience de notre manière d'être-au-monde pour y correspondre effectivement à ce niveau ou en cette qualité même d'une expérience vécue (conscientisation) ; il faut, encore et toujours, devenir (plus) identique à ce qui s'avère être notre structure profonde et indépassable. On ne peut donc faire la vérité sans devenir vrai, sans que ce le soit de plus en plus pleinement et totalement (en « soi » et dans son « monde »).

En conséquence, l'erreur réside fondamentalement et principalement dans l'inauthenticité, dans une fondation en quelque sorte incongrue. Notre position effective dans l'existence peut s'avérer telle qu'elle diverge de notre structure profonde. Mais c'est moins parce que cette orientation sur notre monde vécu n'est pas explicitement reconnue, et l'inconscience domine alors, que parce qu'elle ne s'atteste pas comme telle, et nous apparaissions ainsi comme détournés de notre être profond. Une certaine culture scientifique, centrée exclusivement sur la gestion des choses, pourrait y conduire – Heidegger a parlé, plus largement, du monde du « on ». Un savoir non fondé (au sens d'une fondation) représente l'oubli de cette précompréhension de soi-dans-un-monde et tend à l'entretenir. Au lieu d'une conscientisation, on est reconduit sempiternellement dans l'errance, alors qu'il s'agit plutôt de gagner en compréhension sur ce monde toujours déjà vécu qu'est le nôtre.

Le caractère fondationnel de toute cette perspective relative à un monde vécu se trouve finalement exhibé avec la question de l'identité. Ce qu'on a alors en vue, c'est l'identité de soi et l'identité du monde en notre conscience vécue. La formule trahit bien l'ontologisation ou le devoir-être qui préside à cette compréhension où tout repose sur quelque structure d'être. La structure de notre être propre, d'une part, et celle de l'être du monde, d'autre part, peuvent être « ré-unis » et doivent être « com-pris », après coup en quelque sorte, par

notre pouvoir de connaître que l'on tient pour limité parce que situé. On n'échappe guère à une forme tacite de positivisme et à un finalisme certain avec cette suggestion d'un « sujet » puis d'un « objet » reflétés dans ce « mi-lieu » de la conscience vécue. Ces « fonds » aucunement problématiques, à prendre ou à laisser, semblent être aussi le lot d'une esthétique qui coupe court sur la question de l'identité. On pourra donc toujours soutenir que l'objectivité est proportionnelle à la subjectivité, de sorte conscience et monde vécu doivent pouvoir coïncider en nous. On pourra parler d'une identité par nous reconnaissable et pour nous toujours à réaliser, comme possibilité d'être à actualiser de façon aussi totale qu'éminente. On pourra envisager la pleine conscience de soi comme du monde en raison même du *telos* d'une harmonie totale et parfaite du réel. On pourra jouer la connaissance de soi comme celle du monde sur un mimétisme de l'être, qui confine seulement à n'avoir que la théorie de sa pratique. Mais toute cette « esthétisation » ne parvient jamais à éviter l'idéalisation d'un « sujet », d'un « objet » et de leur rapport éventuel.

Organisation du savoir

Dans ce paradigme de la conscience, les champs de savoir, déterminés en fonction d'un objet spécifique précis, tendent à se déployer comme sphères, liminaires, de savoir, par quoi un même objet peut être diversement mis en relief. Puisque le réel n'est pas que rationnel, il peut être cerné, il convient de le cerner suivant des approches susceptibles de le révéler mieux dans ses dimensions, relativement variées. Chaque sphère de savoir reflète une manière, spéciale ou particulière, d'aborder et de traiter la réalité. On le fait alors en fonction de ce que la réalité peut représenter pour nous et pas seulement de ce que nous pouvons déterminer d'elle, c'est-à-dire opérer sur elle.

L'exigence de base qui règle un savoir global sur notre réalité humaine ou mondaine demeure encore celle d'une optique (épistémologique et méthodologique) à établir pour s'y appliquer. Il s'agirait plutôt, en fait, de la rétablir toujours relativement à un projet particulier, qui est celui d'une raison qui n'est pas purement rationnelle mais bel et bien toujours déjà située (intéressée au monde, en relation d'affection au monde). Au lieu d'une simple juxtaposition des champs de savoir, c'est plutôt la complémentarité des connaissances issues de chacune des sphères de savoir qui permet d'articuler un savoir systématiquement reconstruit et applicable.

En conséquence, l'organisation des sciences ne procède plus d'abord ni surtout d'une hyperspécialisation mais d'une multidisciplinarité. On n'est plus aussi axé sur la détermination (opérationnalité) d'un savoir à l'exclusion de perspectives et approches ne correspondant pas à une optique préétablie. La multidisciplinarité fonctionne, au contraire, par relativisation et inclusion des perspectives et approches, dans le but de développer un savoir plus nuancé et systématique sur une réalité qui nous situe toujours d'emblée. Cela implique, en principe et idéalement, comme postulat, un équilibre ou du moins un contre-équilibre constant des sphères de savoir, qui fournissent des connaissances sur notre réalité relativement à un certain point de vue ou intérêt. Il en va, apparemment, du (bon) sens et de la beauté du réel, sur fond de quoi un bien puisse être éminemment envisagé et se réaliser²⁴⁷. C'est dire qu'une mentalité multidisciplinaire allie principalement rationalité théorique (sciences pures et appliquées) et rationalité esthétique (arts), à quoi une rationalité pratique (l'éthique) vient ajouter après coup ou confirmer par surcroît un caractère

²⁴⁷ Je crois bien suivre les vues de Delbos sur la beauté, en parallèle au vrai, comme symbole de moralité. J'en rapportais le propos en introduction de ce chapitre (*cf.* notes 5 et 6).

humanistique. Le réel, comme tout notre savoir, est reconstruit comme totalité et totalité à fond harmonieux d'une conscience à reconnaître comme humaine.

Ce qu'une mentalité multidisciplinaire offre comme hiérarchisation des sciences se présente comme un concert tenu pour tel malgré le jeu caractériel des disciplines entre elles. La hiérarchie des disciplines demeure toujours relative puisque la position ou le statut d'une discipline par rapport à une autre reste une question d'optique (points de vue épistémologique et méthodologie confondus) et d'optique complémentaire, un tant soit peu rectificative parce que relativisante. L'enjeu de cette situation, son ressort, ce n'est pas seulement que chaque sphère de savoir tende ainsi à s'imposer en maître, momentanément du moins, pour mettre en évidence un aspect oublié ou une dimension à (re-)découvrir de notre réalité. C'est, plus formellement, que chacune se présente dans la fixité d'un rôle propre et d'une fonction éprouvée et ce, d'autant mieux qu'elle parvient à se situer dans un rapport tangentiel avec une autre sphère de savoir. Parce que l'articulation des sciences réside dans l'attestation d'une identité scientifique vécue, elle équivaut ni plus ni moins à un perspectivisme. C'est pourquoi, tout effort critique se trouve finalement assimilé à un relativisme fonctionnel, tenu pour critique en raison du motif spécial que constitue une option d'investigation.

On peut prendre la situation de la théologie dans la modernité aujourd'hui pour exemple, sa position étant directement visée par mes réflexions actuelles. À la rigueur, son cas n'est peut-être pas si différent des autres disciplines. La tendance, par les autres disciplines, à l'exclure répond d'abord à l'exigence, pour chacune, d'établir un savoir formel quand à un objet précis ; la tendance à la considérer peut répondre ensuite au besoin d'articuler quelque dimension ou aspect manquant et donc tout à coup reconnu comme d'importance (qu'elle soit fondamentale, fondationnelle, ou non). De toute façon, la théologie elle-

même n'hésite pas à recourir aux découvertes des sciences humaines, aux avancées des sciences pures et appliquées, aux enjeux philosophiques contemporains pour se les ré-approprier à sa manière. C'est son actualité qu'elle cherche à établir ainsi. Elle prend appui sur un fonds de sens qui lui permet (d'actualiser) de riches interprétations du monde et de l'humain ; mais cela même la livre aussi à un relativisme tantôt inavoué et tantôt éclipsé par l'harmonie qu'elle défend en regard du monde comme des multiples disciplines du savoir. Au demeurant, elle en reste généralement à un rapport instrumental avec les autres sphères de savoir, usant des données qu'elles fournissent pour montrer le bien fondé de sa propre vision-du-monde (*weltanschauung*). Elle le fait dans l'intérêt qui est le sien et qu'elle manifeste comme une conviction profonde et sublime, d'une part et d'autre part, au nom de cette conviction, prétendument à la faveur de tous. Rien ne témoigne mieux de ce qu'une (prise de) position suréminente autorise. Comment s'étonner alors qu'une pareille attitude autorisante compte moins pour elle que pour tout autre discipline scientifique se voulant digne de ce nom ? Comment pareil fondationalisme, basé sur et présenté en une expérience fondatrice vécue, peut-il moins proprement instituer son identité à elle que l'identité de quelque autre sphère de savoir qui (se) connaît différemment (dans) le monde vécu sans pour autant penser le tout autrement (que de manière fondationnelle) ? Comme quoi les convictions s'apparentent bien aux goûts et demeurent, à la limite (comme en esthétique moderne), indiscutables. Si cette dynamique se trouve suffisamment bien mise en relief ici, on s'inquiétera alors d'une théologie fondationaliste qui, à son tour, scelle son propre destin au goût du jour de ses convictions.

Du sens comme interprétation contextualisée, unique et plurivoque du réel

Grâce à une théorie herméneutique monnayée en théorie de la connaissance selon laquelle notre objectivité est proportionnelle à notre subjectivité, la

connaissance que nous acquérons de notre monde vécu se reflète dans un donné constitutif de la conscience que nous pouvons en avoir. Aussi toute notre connaissance représente-t-elle une actualisation du sens. La signification que nous donnons à notre réalité n'est autre que son sens, sa valeur si l'on préfère, et ce sens structurel et fixe se trouve de quelque manière donné. Ce sens pourra bien être traduit et retraduit aussi « proprement » que l'expérience vécue semblera le permettre. Dégager par nous-mêmes le sens du réel pour nous, c'est le faire chacun à notre portée, suivant une signification relative qui peut être plus ou moins originale ; mais c'est le dégager tout de même dans sa portée pleine et totale d'un sens donné. Sous ce rapport autre et qu'on peut statuer comme (sur-)éminent, le caractère unique d'une signification contextualisée reflète simplement les possibilités mêmes d'un sens unique ou, si l'on préfère, la richesse d'un fonds de sens.

Cet état du sens au sein du paradigme de la conscience n'a rien d'anodin. Si connaître c'est (se) comprendre, comprendre semble répondre à un besoin, vital mais aussi aveugle, de sens. Tout se passe comme si on éprouvait un besoin de « faire sens » pour disposer, *ipso facto* ou à tout prix, d'un sens (« signification arrêtée »). Autrement dit, l'œuvre de la connaissance se trouve subjuguée par l'effectuation même du sens. La preuve en est faite avec la théorisation de l'herméneutique et le statut somme toute ambigu du langage, dont je traite maintenant.

D'une part, la théorie herméneutique se révèle, dans le paradigme de la conscience, comme la théorie pure et simple d'une pratique. On met en place une théorisation. On en reste à une théorie-miroir qui reflète une image de la réalité telle et apparaît comme la copie conforme, sans plus, d'une pratique. Certes, l'herméneutique peut tendre à dégager la question du sens de celle d'un « faire » d'ordre technique (explication + compréhension du sens). Elle peut

tendre, en répartie, à en faire un « en-jeu », un problème d'ordre esthétique (jeu, presque ludique, du sens). Il n'est pas dit pour autant qu'une théorie de la connaissance éclaire suffisamment le sens même d'une théorisation. Le fondationalisme qui sied encore généralement à l'herméneutique signale à quel point la théorie en ce sens trahit et entretient une zone non critique.

En outre, la théorie herméneutique fonctionne comme un ensemble théorie-pratique donné, vis-à-vis d'autres systèmes semblables. Elle cherche tantôt à les relativiser sur un plan critique et, du point de vue des différents horizons herméneutiques, au titre d'une critique extérieure et horizontale. Elle essaie tantôt de les intégrer, si possible, par effet d'approfondissement, au nom d'une typologisation de ces systèmes théorie-pratique ; le sens de la critique, dans une telle herméneutique, réside alors dans un (contre-)équilibre des perspectives et approches. D'une manière ou d'autre, peut-on constater, le relativisme critique demeure l'unique rançon de l'herméneutique. Et cette herméneutique tient, pour sa seule garantie d'un rapport effectif entre théorie et pratique, une cohérence interne et une congruence dans l'art même de questionner – sans plus. Théoriser représenterait tout ce qui est possible de faire en matière de sens, sinon tout ce qu'il y a à faire pour qu'une pratique située soit reconnue comme fondée (par quelque fondation) et donc sensée.

D'autre part, l'effectuation du sens est primée dans le paradigme de la conscience et dans la théorie herméneutique qui en relève, réduisant plus souvent qu'autrement le langage à un simple véhicule de la communication. Si une théorie herméneutique peut effectivement accorder une place centrale au langage en lui reconnaissant un rôle de médiation incontournable, il s'en faut de peu pour maintenir cette médiation à une condition de type instrumental. Une perspective fondationaliste s'en satisfait on ne peut mieux, d'ailleurs, et elle même est loin de contrecarrer cette réduction. Plus souvent qu'autrement alors,

on tient le langage pour ce qui doit permettre une communication claire, nette et transparente entre émetteur et récepteur, avec le meilleur contrôle possible d'un message (contenu formel sur le « monde vécu »). Un décodage semble demeurer le ressort inextricable de l'herméneutique de reconstruction, qu'on a beau tenir pour un art mais qu'il reste néanmoins assez difficile de ne point associer en même temps à une technique.

On peut illustrer autrement l'enjeu d'une herméneutique réduite à l'effectuation d'un (jeu de) langage où importe, tout de même, la manière dont notre parole doit répondre aux strictes finalités (communicationnelles) de la descriptivité et de l'expressivité. Puisque l'herméneutique (de reconstruction) concerne une communication à l'origine ou non, elle à trait, aussi bien, à une réception de ce qui est communiqué. Rien à notre époque ne nous en parle mieux que l'écoute et le silence, ces deux leitmotiv majeurs de la psychothérapie moderne déterminée à l'empathie. Nous assumons généralement que comprendre son vécu, en parler et l'évoquer pour autrui commence avec l'écoute et s'achève dans l'écoute. Le dialogue a alors pour condition initiale et permanente une écoute active, à la fois collée sur l'expérience vécue d'autrui et à distance d'elle, assez neutralisante et assez opérationnelle pour faire habiter l'autre en soi ou l'habiter. Dans une telle orientation herméneutique, la question du sens, au lieu de serrer de près celle du sens même d'un questionnement, s'en éloigne. Il n'est guère étonnant, d'ailleurs, qu'on tende à parler d'un langage de l'expérience (*Erlebnis*), comme s'il existait un type spécial de langage (au service) de l'affinité, (au service) de l'immédiateté malgré la médiation, (au service) d'un mimétisme de sa pensée ou de son être profond. Une différenciation typologique *a priori* du langage est par là impliquée, qui ne semble jamais étrangère à une préoccupation fondationnelle. Mais on reste livré à cet aspect plutôt pratique de réception dans une herméneutique théorisée en conséquence ; avec un rapport circulaire et mimétique entre théorie et pratique

qui semble amplement suffire, le paradigme de la conscience apparaît encore mieux comme le paradis de la suggestion et de l'osmose.

Je ferai remarquer, en terminant, quelques effets stylistiques quant à la présentation de cette troisième tentative d'interprétation des écrits zundéliens, effets stylistiques qui me semblent pouvoir caractériser mon expression et ma communication dès lors que je me situe dans ce paradigme de la conscience. D'abord, je traite des « écrits » zundéliens en n'ignorant pas tout à fait le genre et le contexte de production à chacun – sans m'engager plus dans cette avenue puisque tel n'est pas le sens de ma recherche ; ainsi les écrits sélectionnés attestent-ils de la pensée de l'auteur, à retrouver grâce à eux. Je les traitais d'ailleurs ensemble, en cherchant à compléter ou à expliquer l'un par l'autre ; à défaut, j'envisageais leur relativisation sinon leur possible contradiction comme question supplémentaire, éventuelle ou virtuelle surtout.

Ensuite, l'expression des résultats de mes analyses dans ce chapitre pose, au plan syntaxique, un sujet quelconque qui opère une activité quelconque de communication à l'égard d'un « nous » posé comme objet de cette communication (par exemple : « Zundel nous propose » ; « les écrits zundéliens nous indiquent » ; « la pensée zundélienne nous suggère »). Ma démonstration demeure ainsi symptomatique de ce genre de communication messagère et suggestive entre sujet émetteur et sujet(s) récepteur(s). Au cœur de cette démonstration survient encore un « on » qui vient compléter les résultats analytiques ou même toute une perspective de positionnement en cause. Ce « on » demeure aussi indéfini qu'il semble s'attester avec évidence en fonction d'un « plus » et d'un « commun » dans ma communication. Mais cela reste, précisément, un point aveugle, comme il s'agit de le manifester par un « je » qui cherche seul, tel un orphelin, à situer une démarche qui ne peut pas seulement être analytique, critique et herméneutique du seul fait de se vouloir

telle. J'ai donc pris soin de manifester le caractère paradoxal d'un positionnement herméneutique supportant à la fois : 1) l'usage d'un « je », en ce qui concerne ses mises en route (introductions surtout) ; 2) l'usage d'un « nous » passif et objecté (complément d'un verbe et non sujet) devant le « tu » d'un auteur ou d'une pensée reconnu(e) par des écrits, en cours d'analyses probatoires (premier volet analytique) ; 3) l'usage d'un « on », au cours de ces analyses pouvant s'avérer plus ou moins intégratives (second volet analytique) et dans mes mises au point terminales (conclusions intérimaires surtout).

Conclusions intérimaires

J'ai tenté de poser un vaste regard, formel et (auto-)critique, sur l'herméneutique que j'appliquais expressément aux écrits de Maurice Zundel (3.1), à la suite de ce qui pouvait en être mis en relief par des indications épistémologiques et méthodologiques de la part de l'auteur (2.2). Le paradigme de la conscience que je mets à jour est bien celui qui détermine la double analyse des contenus formels (1) et de leur organisation matérielle (2.1) d'abord réalisée.

Le sens de mon hypothèse de travail s'explique mieux maintenant. Avec cette troisième tentative de relecture des écrits de Maurice Zundel, je souhaitais vérifier dans quelle mesure l'auteur pouvait développer un rapport tangentiel et donc relativement fixe entre une éthique située, du type d'une éthique matérielle des valeurs, et une spiritualité située, du type d'une spiritualité de cheminement ou de témoignage vécu. Dans quelle mesure, c'est-à-dire en présumant qu'une interprétation formelle contextualisée et pour cela peut-être unique bien qu'éventuellement plurivoque soit en cause dans cette relecture.

Je peux soutenir que c'est le cas ; du moins le puis-je suffisamment si je tiens mes résultats analytiques partiellement validés pour tout à fait probants et donc sans failles majeures eu égard à mon projet herméneutique. À la rigueur, je peux négliger le caractère inchoatif du succès de ma relecture et ne plus apercevoir que cette évidence, à reconstruire toujours mieux. Un échec interprétatif, ce n'est que pour les faibles, apparemment.

J'ai traité les écrits zundéliens en conséquence. J'ai cherché à mettre en évidence mon hypothèse de relecture en prenant *Morale et mystique* comme clé herméneutique de ces écrits. Je complétais mes analyses par une expertise du côté de quelques autres écrits pouvant, à leur tour, me permettre de confirmer ou de nuancer mon propos. Un échec de (re-)lecture pouvait peut-être apparaître en filigrane. Néanmoins, je peux le tenir délibérément pour très relatif ou momentané, en raison d'une démonstration qu'il s'agit de poursuivre pour la parfaire, en raison du caractère dit intégrable des résultats moins probants. Plus profondément, toutefois, c'est parce que je me situais en réflexion (reflet) de moi-même dans ce paradigme totalitaire et fondationnel de la conscience.

Que je me prête à ces conditions paradigmatiques d'interprétation du réel comme de Zundel, ou que j'y prête Zundel, ou encore qu'il s'y prête de lui-même : ces nuances sont-elles en fin de compte aussi déterminantes qu'elles y paraissent ? Le fait est qu'on ne sort pas de cet univers de la conscience tant et aussi longtemps que le corpus zundéliens se trouve modélisé comme écrits chaque fois particuliers et situés (typologiques), censés livrer par-dessus tout un savoir (sur le monde vécu, sur soi) suivant des nuances toujours complémentaires ou parfois si nouvelles qu'elles marquent simplement une évolution – à re-tracer – de la pensée d'un auteur. Il en va toujours de la cohérence de mon objet de (re-)lecture, cohérence interne alliée au mieux à une

congruence (authenticité attestée), en même temps que de la mienne. Entre l'auteur et son discours, entre ce discours et le mien, il y a identité, à parfaire certes, mais identité déjà manifeste parce que précisément fondée sur et comme une conviction vécue. Il en va du statut d'un sujet en soi, spécialement re-situé ou éminemment manifesté lorsque mis en rapport avec un objet en soi, tout aussi bien transformé ou transmuté sous le coup, incidemment, de ce rapport nouveau. L'illusion est donc garantie, dans et par ma relecture des écrits zundéliens ; mais c'est une évidence, plutôt, qui en est la caution.

Ce qui apparaît ainsi comme paradoxal dans mon acte de relecture actuel pourra toujours être tenu pour tel et monnayé comme tel. Cela en est l'attestation la plus nettement symptomatique d'un positionnement au sein du paradigme de la conscience. J'aurai au moins soulevé, à travers les analyses et réflexions de ce chapitre, que si des conditions doivent être continuellement posées pour rendre compte d'une interprétation, il n'est pas si sûr qu'elles puissent seulement être avancées ou devancées, comme pour la fondation d'une stricte relecture – relativement personnelle. Critique et herméneutique ne peuvent qu'être faussées avec leur articulation projetée au sein du paradigme de la conscience foundationaliste.

3.2 Autocritique *via* la critique de discours théologiques apparentés

Il importe d'illustrer plus largement que l'univers de la théologie actuelle est marqué et reste même dominé par une herméneutique liée aux conditions paradigmatiques de la conscience vécue, la même ou sensiblement la même que j'ai mise en œuvre avec cette troisième tentative de relecture des écrits zundéliens. Les exemples choisis à cette fin concernent d'abord et surtout des études sur Maurice Zundel, à partir desquelles j'examine quelques projets théologiques plus généraux.

3.2.1 L'originalité et l'actualité de M. Zundel, selon R.M. de Pisón

La thèse doctorale de R.M. de Pisón²⁴⁸ offre, avec clarté et brio, une compréhension, particulière et située, du sens, donné comme fonds ou possibilité, de l'œuvre de Maurice Zundel. L'étude annonce et se déploie comme un effort pour analyser l'œuvre zundélienne, dans un intérêt d'emblée reconnu pour sa cohérence ; le sens de l'œuvre y tiendrait donc dans une large mesure, tout autant que de Pisón. En outre, l'étude expose ce qui a tout l'air d'une clé d'interprétation de la pensée zundélienne, clé maîtresse qui correspond étroitement à l'esprit du jour en répondant directement aux besoins d'aujourd'hui. Ainsi, l'auteur « vis[e] [...] à saisir ce qui constitue, au-delà de toute synthèse, le centre de son œuvre, et en explique non seulement la cohérence, mais aussi bien l'originalité et l'actualité²⁴⁹. » Cette clé d'interprétation serait, évidemment, d'après l'auteur, déjà fournie expressément par Zundel lui-même. Elle réside dans « son affirmation d'un lien indissoluble dans l'expérience de la liberté entre la rencontre de soi et la rencontre de Dieu²⁵⁰. » L'attestation d'un leitmotiv, la simple présence d'un énoncé

²⁴⁸ R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*

Je mettrai en parallèle l'autre ouvrage de l'auteur sur la pensée zundélienne : *La fragilité de Dieu...* Cette étude recueille l'ensemble des articles publiés par De Pisón depuis sa thèse doctorale et en répète intégralement le projet, avec une différence que je tiendrai pour mineure mais néanmoins très significative (représentative, symptomatique).

²⁴⁹ R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 13. Cf. *La fragilité de Dieu...*, 10.21.45.126.

²⁵⁰ R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 14. Cf. *La fragilité de Dieu...*, 9.42-43.71.82, qui fait du Dieu fragile parce que pauvre, révélé par saint François, une clé d'interprétation. Ce déplacement ne semble justifié que par une affirmation-attestation chez Zundel, à présent mise en relief par l'auteur mais sans qu'aucun motif ne nous indique le sens exact de cet intérêt nouveau, autre. On pourrait en dire autant du « Dieu différent » ou de la maternité de Dieu, que l'auteur érige, là, tout à coup, en fer de lance du discours zundélien.

continuellement et partout répété dans l'œuvre est la « base » de l'œuvre et suffit, en soi et par soi, à dégager le sens de la pensée zundélienne.

La façon dont l'auteur conçoit et traite sa clé d'interprétation et toute l'œuvre zundélienne trahit, par ailleurs, un ton et un projet tout à fait autres. L'interprétation à faire d'une œuvre comporte assurément quelque difficulté. La plus importante et la plus déterminante, pour l'auteur, consiste précisément à traiter de l'expérience vécue de Zundel. Comprendre puis communiquer cette expérience (vécue) représenterait une pierre d'achoppement, chez l'auteur, du fait de ne pas ressortir, d'abord ni surtout, d'une explication rationnelle. Un langage, répondant à sa seule fin de « faire du sens » si non simple reflet d'un fonds de sens, est alors invoqué. C'est ce à quoi il faut se résoudre avec la mise au point finale que l'auteur fait au terme de la présentation générale de son étude ; après s'être penché sur la question (difficulté) technique et élémentaire de l'établissement d'un corpus pour les fins d'une étude se voulant rigoureuse, il affirme ceci :

Une difficulté plus fondamentale réside dans le fait que Zundel, dans toute son œuvre, semble ne parler que d'une chose, l'expérience brûlante que constitue pour lui le christianisme. Et cela dans une langue extrêmement riche et fortement évocatrice, qui ne se laisse pas facilement analyser, encore moins formuler en système. Constamment, au cours de notre étude, il nous a semblé qu'entreprendre d'écrire sur l'œuvre zundélienne, c'était risquer de réduire en cendres une expérience qui n'est pas dite pour être analysée, mais seulement pour signifier à quiconque la recherche d'une pensée libératrice²⁵¹.

²⁵¹ R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 15. Avec *La fragilité de Dieu...*, l'auteur « veu[t] favoriser la rencontre avec Zundel lui-même. » (11)

C'est dire qu'avec de Pisón, le problème que constitue toute herméneutique peut et doit se résoudre dans le dédoublement de perspectives : rationnelle parce qu'analytique, d'une part, puis esthétique parce qu'effectuant spontanément du sens (effectivité), d'autre part. Qui plus est, si ces perspectives peuvent et doivent s'arrimer aussi facilement qu'il le suggère, jamais il ne précise comment, au nom de quoi, à quel titre. Aucun point de vue formel et critique n'est soulevé quant à son herméneutique, ni même en cause. Au contraire, le nœud de cette herméneutique demeure fermement serré et maintenu comme insaisissable, dans une évidence aveuglante. Pas moyen pour lui de le réfléchir, pas moyen pour nous d'y réfléchir, effectivement, si la grande difficulté à interpréter l'œuvre de Zundel tient à l'œuvre elle-même, communiquant une expérience vécue ; car cela implique que ce soit, aussi bien, selon le regard même que de Pisón porte alors sur cette œuvre. Il n'y aurait qu'à se fondre à l'évidence, littéralement. Et l'herméneutique, la sienne incidemment, s'en trouverait fondée dans et par une conscience fondatrice.

Eu égard à sa méthodologie, l'étude équivaut bel et bien à une reconstruction du sens même de l'œuvre zundélienne, comme une « re-présentation » est censée le faire. De Pisón prétend exposer fidèlement le parcours zundélien, en le reproduisant avec des accents concordants. Par surcroît, l'auteur conçoit sa méthode en fonction de paramètres qui sont moins de l'ordre de la raison que de l'introspection ou de la projection (un « senti », un « perçu »), moins de l'ordre d'une option (méthodologique, philosophique) précise que d'une attitude vécue. Comment ne pas convenir de tout cela quand il s'en explique dans les termes suivants :

La méthode que nous avons suivie visait à respecter le mieux possible le cheminement de la pensée zundélienne, à partir de son centre jusqu'à la périphérie. Pour cela il nous a fallu nous familiariser avec tout le *corpus* zundélien, nous pénétrer de ses intuitions de base et essayer d'en saisir, parfois jusqu'à les

deviner, les implications. Cette méthode nous a paru non seulement le mieux respecter l'originalité de la pensée zundélienne, mais également être la plus susceptible de mettre en lumière les raisons de son étonnante actualité²⁵².

Qu'est-ce que l'auteur met tellement en relief de son objet d'étude avec ce « centre » à partir duquel comprendre la pensée zundélienne « jusqu'à la périphérie » ? Puisqu'il voit expressément dans cet axiome (disons) « un lien d'implication réciproque entre la liberté humaine et l'expérience de Dieu²⁵³ », il s'agit presque assurément d'une structure dans l'œuvre, à titre de clé thématique d'interprétation. Ce qui est tenu pour central l'est donc, en fait, en tant qu'énoncé important, majeur, constamment apporté mais surtout d'actualité et en soi nouveau ou original ; l'expérience en vue est celle que Zundel lui-même « estime être la référence pour tout ce qu'il écrit²⁵⁴ ». Il y insiste suffisamment. Peut-être s'agit-il, aussi, d'une structure de l'œuvre de Zundel, par quoi des conditions méthodologiques et épistémologiques d'une herméneutique sont justement fournies – comme mes propres analyses tendent à le souligner. Il faut suivre toute la démarche de l'auteur pour en dégager le sens précis et déterminer, du coup, ce qu'il entend exactement du « cheminement de la pensée zundélienne » lorsqu'il l'assimile à son axiome²⁵⁵.

De Pisón entreprend de faire ni plus ni moins que la genèse d'une conviction de Zundel, selon laquelle l'expérience de la liberté humaine est expérience de

²⁵²R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 15.

²⁵³R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 13. Il en parle comme d'une évidence personnelle.

²⁵⁴R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 14. Cf. *La fragilité de Dieu...*, 8.

²⁵⁵Dans l'extrait précité de : R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 15.

Dieu. Pour « essayer de voir comment cette affirmation s'est imposée à son esprit²⁵⁶ », il analyse quelques situations de la vie de Zundel : événements plus ou moins personnels qui l'auraient amené à ne plus se suffire de la théologie néo-scholastique alors encore dominante (chapitre 1) et qui l'auraient sensibilisé à la culture de son époque ainsi qu'aux revendications contemporaines de liberté (chapitre 2). Avec ces situations tenues pour marquantes par de Pisón, des corollaires surgissent : il en va de « la nouveauté et [de] la densité de la foi chrétienne » ainsi que d'un « ultime fondement à l'expérience humaine de la liberté²⁵⁷ ». Les buts et les enjeux, pour Zundel et pour le monde moderne, sont posés, mais comme ils s'imposent ou parce qu'ils s'imposent. Évidence analytique radicalement acritique, illusion d'une herméneutique foundationaliste : le sens même des problèmes ou d'un questionnement n'a rien de si problématique puisqu'il s'agit de reconstruction d'un vécu, d'un cheminement, de situations dont l'essentiel serait de véhiculer avec eux un contexte de sens... là donné et donné comme plein (fonds).

Un diagnostic assez semblable pèse sur l'examen de ce qui représente, chez de Pisón, la clé d'interprétation ou « centre » de l'œuvre zundélienne (chapitre 3). L'analyse appliquée à l'expérience de la liberté une certaine grille, celle de la recherche de valeur – comme mes propres analyses le soulignent. Cette grille est prise pour acquise, jamais discutée – ce que mes analyses avaient, par contre, commencé à faire. Le reste suit son cours. La jonction entre expérience de la liberté et expérience de Dieu est faite parce que la recherche de valeur équivaut à la découverte de sa propre valeur, à titre de personne, et, tout à fait

²⁵⁶R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 14. Cf. *La fragilité de Dieu...*, 12-46 (chap. 1-2).

²⁵⁷R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 14.

pareillement, d'une Valeur qu'est Dieu. Une telle recherche, « menée jusqu'au bout²⁵⁸ » est donc significative en raison même de son aboutissement ; elle l'est en fonction d'un processus saisi en lui-même depuis son résultat (terme final), d'ailleurs tenu pour on ne peut plus déterminant. On perd de vue en quoi tout cela demeure relatif à nous, en nous réfléchissant précisément.

Quand l'auteur traite ensuite des implications anthropologiques (chapitre 4), théologiques (chapitre 5) et religieuses (chapitre 6) de l'expérience zundélienne de la liberté, il développe plus amplement et de façon plus organisée les différents aspects de l'expérience vécue qu'il a en vue pour Zundel. En l'occurrence, la morale zundélienne est, devient, passe à une mystique. Il s'agit bien d'aspectualisation. L'auteur présente une synthèse autre, la sienne, élaborée en fonction d'une clé thématique à retrouver et à appliquer partout. La conséquence en est qu'un amalgame de connaissances nous est livré, des connaissances qui servent à signaler, d'abord et surtout, la conception particulière et parfois nouvelle de Zundel quant à l'être humain, à Dieu, à l'existence chrétienne. Tout cela semble devoir être déterminant pour de Pisón, à titre de découverte toujours nouvelle mais de découverte d'un savoir en l'occurrence nouveau. La valeur du discours zundélien résiderait dans sa clé thématique d'interprétation qui rend disponible des contenus thématiques sur le monde, nous-mêmes, Dieu... L'auteur prouve, par le fait même, qu'une démarche méthodologique allant d'un « centre jusqu'à la périphérie » signifie et équivaut à une systématisation de la pensée zundélienne, suivant une logique aristotélicothomiste du savoir. C'est ce qui demeure remarquable dans l'entreprise de de Pisón et qui apparaît ici de manière monumentale : alors

²⁵⁸ R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 14.

même que l'œuvre zundélienne est présentée comme l'affranchissement d'une pensée néo-scolastique, l'auteur, lui, semble s'y maintenir en traitant Zundel comme si cela était possible ou requis. Un intérêt fondateur, un positionnement demeure occulté et indiscuté avec cette systématisation, dont se défend pourtant l'auteur qui affirme d'ailleurs et d'emblée le caractère non systématique de l'œuvre zundélienne²⁵⁹. C'est donc le règne de la thématization, qui ne garantit rigoureusement rien aux plans épistémologique et méthodologique ; ainsi, la manière de penser et de faire peut-elle toujours être déterminée (affectée, parasitée) d'un ailleurs plus ou moins conscient. Le souci du problème méthodologique, et alors épistémologique, chez Zundel semble tout à fait secondaire, tenu pour second.

Enfin, l'auteur propose quelques réflexions sur la place et le rôle de la grâce, de la Bible et du langage dans l'œuvre zundélienne (chapitre 7). C'est son effort pour estimer de la valeur théologique du discours (langage) zundélien qui retient mon attention ; je laisse de côté ses vues sur la grâce, qui lui semble partout présente en dépit du fait que Zundel n'en traite guère de manière explicite, ou ces vues sur la Bible qui devraient être tenues pour valables et significatives en autant qu'on aborde et traite la Bible de manière sacramentelle, comme Zundel. Sans nul doute, l'auteur applique bien les points de repères proposés par Congar et Ladrière pour distinguer le langage théologique, axé sur l'ontologie et second par rapport au langage des spirituels, plus anthropologique et anthropomorphique, du fait d'être le langage premier de l'expérience (vécue). Voici, en somme, ce qu'il en tire :

²⁵⁹R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 15, cité avec la précédente note 251. Cf. *La fragilité de Dieu...*, 11. Le même développement logico-systématique se retrouve dans le corps général de l'ouvrage, en ses chapitres 4-8 (67-170).

À supposer [...] que le langage auquel nous avons affaire dans la lecture de l'œuvre zundélienne est un *langage spirituel*, à l'admettre sans plus on risque de ne pas percevoir ce qui fait l'originalité de cette œuvre. Elle est tout entière l'expression d'une expérience brûlante, mais interprétée, non pas de cette interprétation primitive qui fait partie constituante de toute expérience, mais par le recours à une conceptualité élaborée par Zundel à partir d'une ontologie de la personne. C'est pour lui, semble-t-il, la seule ontologie susceptible de parler de cette expérience sans s'en éloigner et de garder ainsi intellectuellement l'intégrité spirituelle²⁶⁰.

Il en va, encore une fois, d'une thématization, qui sauve incidemment la chèvre et le chou au nom d'une possibilité nouvelle. Rien ne nous indique, ici, le statut de cette possibilité apparemment ouverte par Zundel – que mes analyses aussi font remarquer mais dans un souci autre que de simplement l'affirmer (comme thème). L'auteur signalera là, à nouveau, « une règle méthodologique [qui] inspire constamment sa pensée [à Zundel, et qui est] une sorte de principe de l'analogie²⁶¹ » ; en raison de ce contexte où cela est rappelé au passage et en raison de la thèse dans son ensemble, c'est sans incidence autre que thématique. Mais au moins peut-on voir à quoi l'auteur veut finalement en venir quand il conclut que « l'œuvre de Zundel nous paraît celle d'un *spirituel* qui a cherché durant toute sa vie l'expression la plus juste et la plus durable, mais aussi la plus dépouillée, de l'expérience chrétienne²⁶². » Force nous est de constater que le propos de Pisón procède toujours d'une pensée pure et d'une pensée de la totalité, dont le sens idéaliste sinon esthétique est trahi dans ce qu'il entend

²⁶⁰R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 170. L'italique est de l'auteur.

²⁶¹R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 171.

²⁶²R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 171.

mettre spécialement en place comme « une théologie du Dieu se révélant dans l'avènement de l'être humain à sa vérité²⁶³. »

3.2.2 L'actualité originelle de M. Zundel, selon F. Darbois

La thèse doctorale de F. Darbois²⁶⁴ déploie, assez magistralement mais non sans enchevêtrements et répétitions, le sens d'une expérience vécue dans son effectivité la plus pleine et notoire. L'auteur projette d'analyser l'expérience et la méthode de Zundel pour en découvrir tout l'élan et le dynamisme²⁶⁵. L'originalité de la pensée zundélienne lui semble résider précisément dans sa portée originelle ou même originante, faudrait-il dire ; il s'agirait de plonger au sein de l'expérience même de Zundel, ce « témoin » comme le marque le titre de la thèse, car « plus qu'un travail de philosophie ou de théologie, son œuvre est un itinéraire spirituel pour devenir pleinement homme en Christ en

²⁶³ R. M. DE PISÓN, *La liberté humaine...*, 171. *La fragilité de Dieu...* a cette conclusion qui court-circuite, en un éclair justement, toute la théologie, à moins que cela n'éclaire l'attachement et l'appartenance au régime de la conscience et de la suggestion : « Voilà une pensée ancrée dans une expérience personnelle de libération et qui n'est *pas proposée pour être structurée mais pour être partagée*. La structuration peut générer le désaccord, tandis que le partage nous invite à *l'interpellation*, à la recherche de chemins nouveaux pour exprimer la foi. Ces chemins nouveaux seront toujours, bien sûr, limités, mais ils *évoquent une façon différente de vivre et de penser*. » (177) C'est moi qui souligne ce que je considère comme une esthétisation de la théologie, qui compte par-dessus tout sur les « effets de sens » dont elle peut jouer presque à volonté, au nom d'une conscience d'autant plus sûre d'elle-même qu'elle éclipse ou prétend gérer ses propres fonds inconscients.

²⁶⁴ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*

J'assimile mon propre projet de mémoire de maîtrise à celui de Darbois, qui explore la pensée zundélienne avec beaucoup plus d'envergure que je ne le faisais là et ce, tant au plan du corpus zundélien que des perspectives utilisées pour l'analyse. Voir : E. POULIOT, *Expérience et théologie...*

²⁶⁵ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 13.14.348. Dans un résumé fourni avec sa thèse, Darbois dit viser à « retrouver l'émerveillement qui la fait naître », cette vie comme cette œuvre de Zundel (résumé, document photocopié, 2).

rencontrant Dieu au cœur de l'homme²⁶⁶. » Il n'est pas difficile de saisir la prétention de l'auteur à cet égard, stipulée aussi clairement et sans ambages qu'elle est soutenue sans que l'ombre d'un problème ou d'une hésitation quant aux possibilités épistémologiques et méthodologiques de son entreprise :

Le présent travail a donc été d'analyser, à *partir de l'expérience intérieure de l'auteur*, son langage et son itinéraire spirituel, *tel qu'il se dégage à travers son œuvre* pour comprendre la méthode qui sous-tend sa pensée, sans en perdre l'élan dynamique...

Une vingtaine de livres nous retracent son expérience intérieure avec ses joies et ses émerveillements, ses difficultés et ses découvertes. [...] L'histoire de l'auteur *telle qu'elle émerge* de ses écrits ainsi que de ses notices biographiques et des témoignages de ses amis permettent aujourd'hui encore de saisir la lumière intérieure qui l'habitait²⁶⁷.

Avec de pareilles évidences, le sens d'une herméneutique « psychologisante » et presque infaillible est donc donné.

Cette conviction qui affecte toute l'herméneutique de l'auteur est accentuée par son approche et son ton esthétique, projetés sur l'œuvre zundélienne. L'« art d'interpréter » de Zundel, d'ordre symbolique et relationnel, lui paraît sans doute marqué par son génie et sa poésie ; c'est ce qui en fait un véritable spirituel, qui recourt aux métaphores « permet[tant] plus de suggérer et d'ouvrir au mystère d'une présence²⁶⁸. » Obnubilé par l'expérience zundélienne

²⁶⁶ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 16. Dans son résumé, Darbois affirme que « Zundel est un témoin plus qu'un théologien ou un philosophe, un poète et un mystique avant d'être un écrivain. » (2) La suite de mon examen éclairera la portée de cette affirmation.

²⁶⁷ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 15 puis 13 ; cf. 17. Je souligne.

²⁶⁸ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 15. « L'approche de Zundel est essentiellement dynamique et esthétique, et donc symbolique et relationnelle. » (résumé, 2)

tenue dans une pure immédiateté et expressivité, collé et rivé à une « dynamique existentielle et [un] élan spirituel²⁶⁹ », l'auteur tend à la surenchère du pouvoir évocateur du langage zundélien, dont l'effectivité se jouerait presque des idées en comptant finalement pour peu les concepts qui y sont en jeu :

Au delà de l'étonnement devant la force et la beauté de son langage, nous espérons en voir respecter l'esprit sans l'enfermer dans des structures de pensée trop étroites et desséchées. [...] [Zundel] ne cherche pas tant à communiquer des choses et des idées sur Dieu, mais à transmettre un élan, à communiquer avec quelqu'un... [...] Zundel se méfie de toute approche de l'homme et de Dieu qui reste au niveau des idées, il lui préfère une approche concrète et existentielle. Pour lui la science, l'art et l'amour nous révèlent plus sûrement un Dieu de communion qu'un savoir notionnel²⁷⁰.

Zundel redonne sa place au sujet, et à l'expérience la primauté sur le discours. En cela, sa parole n'enferme pas son lecteur dans des catégories, mais l'ouvre sur le mystère du Dieu-intérieur et lui donne d'y participer lui-même²⁷¹.

C'est à la remorque de ce positionnement inconditionnel, jamais pour autant réfléchi dans ses propres conditions, que Darbois traite Zundel et son oeuvre.

Darbois fournit clairement ses clés d'interprétation de la pensée zundélienne avec son hypothèse de travail : « Notre hypothèse de recherche est que la personne comme expérience d'altérité et d'intériorité est le centre vivant autour duquel s'unifie toute l'expérience et l'oeuvre de Zundel. L'axe

²⁶⁹ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 16.

²⁷⁰ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 348 ; cf. 33.351.

²⁷¹ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 352.

communication/communion nous semble être la perspective, ‘la direction de pensée’ dans laquelle s’effectue la genèse de la personne²⁷². » Si l’auteur veut ainsi montrer la cohérence interne de l’anthropologie zundélienne, il le fait d’abord et surtout eu égard aux courants modernes sur « la recherche sur la personne dans une approche existentielle et chrétienne²⁷³ », auxquels s’ajoutent les traditions les plus variées (existentialisme d’avenues diverses, mystiques rhénane et française, philosophie et religion orientale – la liste paraît sans fin pour éclairer son intérêt envers les philosophies contemporaines ayant trait à la relation). Toute cette investigation donne de Zundel le portrait d’un penseur qui s’est effectivement situé dans le bassin de la réflexion humaine et qui peut encore intégrer ou dépasser la moindre de ses avenues et carences. Ce dont l’auteur semble seul avoir le secret dans une entreprise aussi monumentale lui permet, bien plutôt, de signaler l’originalité et l’actualité à caractère strictement contextuel de Zundel²⁷⁴. Il en va parfaitement de même de son axe interprétatif, qu’il s’évertue à présenter à la fois comme propre à Zundel et issu d’un courant majeur aujourd’hui. Son choix trahit encore son évidence, qui lui fait voir quelque correspondance, convenance ou coïncidence possible sinon nécessaire. D’une part, en effet, « l’approche [zundélienne] de la personne [...est] soutenue par une perspective de communion²⁷⁵ » ; d’autre part, « si la communication est le fait humain total [...] [i]l apparaît donc d’actualité d’utiliser ce paradigme [de la communication] pour comprendre l’articulation

²⁷² F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 15.

²⁷³ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 16.

²⁷⁴ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 16.138.270-271.348. Toute la thèse effleure continuellement des univers de pensée ; la deuxième partie le fait davantage.

²⁷⁵ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 15. C’est une « intuition » de Zundel (résumé, 37).

de la pensée théologique de l'auteur [Zundel] et pour la reformuler aujourd'hui dans des catégories nouvelles²⁷⁶ ». Darbois travaille sur les possibilités de sens de l'œuvre zundélienne, sur ces résonances multiples compte tenu d'un sens virtuel intégral, en rendre effectif.

Dans cette approche herméneutique assez fusionnelle ou confusionnelle, Darbois va appliquer à l'œuvre zundélienne – et y projeter donc – une certaine méthode de corrélation²⁷⁷. Ce ne semble pas tellement le cas, à prime abord, puisque, pour l'auteur, Zundel a une approche de la personne qui « est étroitement liée à une lecture spirituelle du sens de la vie humaine²⁷⁸ ». Cela signifierait que le langage symbolique de Zundel est « un moyen d'éveil spirituel pour permettre une rencontre personnelle » et que, « des événements bibliques comme des dogmes, il dévoile une présence, qui se dit à travers une expérience existentielle et personnelle²⁷⁹. » Mais Darbois entend tout de même mettre à découvert « le mouvement qui lui [à Zundel] permet de redonner vie à l'évangile et aux dogmes et d'illuminer d'un jour nouveau notre approche du mystère²⁸⁰ ». Son propos devient plus clair quand il assimile « [l]a démarche [de Zundel] est une dynamique bondissante entre la vie, la Bible et le dogme²⁸¹ ». Il soutiendra enfin, nettement, que Zundel essaie « d'articuler cette

²⁷⁶ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 38. Ce dernier segment souligne de nouveau l'idéal de pure traduction de l'expérience, de l'œuvre de Zundel dans l'herméneutique qu'applique Darbois.

²⁷⁷ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 37.354 ; résumé, 5.

²⁷⁸ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 15.

²⁷⁹ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 15.

²⁸⁰ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 15-16.

²⁸¹ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 14.

expérience humaine et spirituelle de la vie relationnelle avec les données de la révélation et du dogme²⁸². »

C'est effectivement la démarche suivie par Darbois dans tout le parcours de sa thèse. Quand il fait la genèse de la pensée de Zundel, il repasse d'abord les éléments majeurs de la Révélation (Trinité, Création, Incarnation, Rédemption, Église, Marie...) pour démontrer comment Zundel les a bien compris et vécus en leur orientation « personnalisante », par quoi s'attestent justement « des dimensions d'intériorité, d'altérité, de relation, de nuptialité et de présence²⁸³ » (chapitre 1). Puis l'auteur poursuit cette genèse de la naissance de l'homme à Dieu eu égard à l'expérience humaine et aux « lieux de dévoilement » ou « chemins d'engendrement des personnes »²⁸⁴ (personnalité, rencontre, liberté, univers, connaissance, parole...). Enfin l'auteur tente l'articulation corrélatrice finale de ce double examen pour montrer la naissance de Dieu dans l'homme et ce, sous divers aspects (désir, altérité, purification, illumination, joie, divinisation de l'homme) (chapitre 3).

Or, faut-il observer, tous ces enjeux et toutes ces perspectives soulevés par Darbois fusionnent et ressortissent ainsi dans la genèse de la personne, sous un mode de communication. Ce qui est manifesté partout chez Zundel, c'est « le sceau de l'intériorité et de l'altérité dans la liberté et la réciprocité de la

²⁸² F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 270. Projet de corrélation ainsi formulé dans le résumé : « Zundel part d'une analyse de l'expérience humaine pour lire l'Écriture et les dogmes, en s'appuyant sur une anthropologie de la personne comme être de relation ouvert à Dieu dans ses relations aux autres et au monde dans l'histoire. » (3)

²⁸³ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 38.

²⁸⁴ F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 348.

communication entre les hommes²⁸⁵ ». Mais Darbois conçoit et mesure cette communication dans son apogée même, comme éminemment comprise et vécue ; il fait de la communion « le fondement et la finalité de toute vraie communication²⁸⁶ ». Il le fait d'autant mieux qu'il opte pour une avenue esthétique, en érigeant le silence, l'émerveillement et la joie comme « étapes structur[a]nt notre expérience de la communication entre les hommes²⁸⁷ ». Il semble en tout cas tirer de Zundel quelque chose comme la structure dynamique et d'ordre ontologique d'une hyperconscience « de l'altérité dans l'intériorité²⁸⁸ », par quoi se traduirait pour nous l'expérience fondatrice du personnel, du relationnel, du communicationnel. Cela paraît plus clair pour l'auteur qui soutient qu'« [e]n élargissant le champ de la communication aux consciences qu'elle relie dans le mystère de l'unique présence, la pensée de Zundel recherche en fait à exprimer une expérience spirituelle en terme de métaphysique de la communication ou d'ontologie de la relation et de théologie de la rencontre²⁸⁹. » Si difficile qu'il soit de saisir exactement ce projet, sa raison d'être, elle, trahit le souci certain de l'auteur quant à l'effectivité la plus totale et pleine de la communication entre personnes :

L'intérêt de ce paradigme est qu'il est facteur d'unification à tous les niveaux de l'être [ontologique, psychologique, linguistique]. Dans sa dynamique, l'acte de communication permet donc de voir un peu plus dans son unité et dans son élan, le mystère de la personne comme un appel à dépasser les crises succédant aux

²⁸⁵F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 348.

²⁸⁶F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 34.

²⁸⁷F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 33.

²⁸⁸Sous-titre de la thèse de Darbois et élément central de son hypothèse de lecture.

²⁸⁹F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 35. Le début de la citation signale, à nouveau, un fondationalisme latent.

échecs apparents de la communication comme un appel à changer de niveau, pour aller vers une communion plus profonde, plus gratuite et plus vraie²⁹⁰.

Le paradigme de la communication de Darbois dérive donc, toujours, du paradigme de la conscience et rend son herméneutique aussi suggestive, par son appel au mystère même de la personne, que fondationaliste, par son intégration et uniformisation systématique de toutes les facettes du réel.

3.2.3 Gratuité et responsabilité chez M. Zundel, d'après R. Simon

René Simon a publié un article sur le lien entre éthique et mystique, dans lequel il aborde, entre autres et incidemment, la pensée de Maurice Zundel²⁹¹. De la pensée zundélienne, Simon relève le fait que la morale y est située au niveau même d'une mystique et suivant l'attribut nouveau de la pauvreté divine. L'idée principale qu'il en souligne est celle d'un lien intime entre l'agir et la source intérieure de cet agir, celle de « l'enracinement de l'éthique et de la morale dans la mystique²⁹² ». Or, pour Simon, cela est à comprendre, à peu de chose près, en termes d'éthique zundélienne de la responsabilité²⁹³. Le rapport avec la mystique se présenterait donc, chez Zundel, comme de l'ordre d'une surdétermination, comme don, par une spiritualité de la gratuité. Sans hésitation

²⁹⁰F. DARBOIS, *Maurice Zundel. La naissance de Dieu...*, 36.

²⁹¹R. SIMON, « Éthique et mystique »... J'avais déjà ouvert des éléments de réflexion à l'égard de cette étude dans mon introduction générale. Je considère plus important et plus significatif d'aborder à nouveau cette étude plutôt que celle, à peu près dans le même sens, de J. PALSTERMAN, « Liberté et responsabilité... »

²⁹²R. SIMON, « Éthique et mystique »..., 155 ; cf. 154-155.

²⁹³R. SIMON, « Éthique et mystique »..., 150 (affirmation hypothétique) et 158 (nuances précisées).

notable, Simon assimile la pensée zundélienne à ce genre de motif profondément spirituel de l'agir moral :

Ce que la mystique, tout comme la foi, a en propre, c'est de surdéterminer éthique, morale et sagesse pratique elles-mêmes, en les introduisant dans l'économie de la gratuité créaturale et d'Alliance en Jésus-Christ, comme il a été dit plus haut à propos de Zundel. La pensée zundélienne retrouve ici toute sa force et sa pertinence.

[...] L'économie du don et de la gratuité possède donc [...] un pouvoir de motivation et de mobilisation des énergies, qui s'enracine dans l'Amour, source de la mystique²⁹⁴.

Le verdict de l'auteur, notamment en ce qui a trait à la force et à la pertinence de la pensée zundélienne, doit toutefois s'entendre à partir de l'herméneutique qu'il applique. Or, la pensée de P. Ricoeur préside à la majeure partie de réflexions faites ici sur Zundel. D'une part, Simon en reprend les vues selon lesquelles « l'intention éthique [est] le dynamisme même de la conscience humaine », qui nécessite un « passage indispensable, par la norme [morale], [ce qui] est en même temps une mise à l'épreuve de la 'visée', parce que [sic], sur le chemin de l'effectuation, nous rencontrons la diversité, voire la divergence des intérêts et les conflits éventuels entre deux valeurs, entre deux devoirs...²⁹⁵ » C'est même de Ricoeur, découvre-t-on, qu'il semblerait falloir tenir l'idée d'une sorte de transmutation de la morale en éthique de don ou d'amour :

[O]n peut dire que l'éthique humaine, que P. Ricoeur désigne par l'expression d'« éthique commune », est appelée à passer, autant

²⁹⁴R. SIMON, « Éthique et mystique »..., 161.162.

²⁹⁵R. SIMON, « Éthique et mystique », 159. X. THÉVENOT, dans son ouvrage : *Les ailes et le souffle...*, se réfère plus d'une fois à Ricoeur, pour l'endosser : 19.44.73 et surtout 88. C'est tout de même de manière beaucoup plus générale.

que faire se peut, du régime de l'obligation à celui d'une libre « obéissance » d'amour. Dans ce passage, la loi ne perd pas sa force en ce qu'elle prescrit, mais elle voit s'estomper (relativement, tendancielle) la contrainte qui la caractérise pour faire place, autant que possible, précisément à une économie de don²⁹⁶.

À la suite de Ricoeur toujours, l'auteur continuera à accentuer la distinction entre mystique, éthique et morale pour ensuite les articuler par une sorte d'équilibre où la nécessité de faire l'une et l'autre tâche semble d'autant plus volontaire que leur incidence mutuelle garantit un agir à « la profondeur du sens humain et théologal²⁹⁷ ». Cet appel aux vues ricoeurienne sera l'occasion notamment, pour Simon, de « confronter [...] la pensée zundélienne à l'actualité de certaines approches de l'agir humain²⁹⁸ ».

L'auteur aura d'ailleurs pris la peine, en ouverture, de se situer par rapport à Zundel de la manière même dont Ricoeur propose de le faire avec son projet herméneutique. La présomption qu'il s'agit là, effectivement ou identiquement, du genre d'herméneutique que l'œuvre zundélienne permet par-dessus tout y est évidente :

L'auteur n'est sans doute plus là [parmi nous, devant nous]; le texte, par son existence même, est autonome et signe de ce fait sa distance par rapport à lui. Mais la richesse de sens et de référence du texte – et je la présuppose ici – est telle que, lecteur, je puis l'habiter pour y projeter mes possibilités les plus propres, le réanimer, non point par une reprise possessive et égocentrique, mais par une interprétation en m'exposant à lui. Je comprends le

²⁹⁶ R. SIMON, « Éthique et mystique », 157.

²⁹⁷ R. SIMON, « Éthique et mystique », 160-161.

²⁹⁸ R. SIMON, « Éthique et mystique », 151. La confirmation en sera donnée, effectivement.

texte et me comprends moi-même devant lui, en opérant une distanciation par rapport à moi analogue à la distance du texte lui-même : « Lecteur, écrit P. Ricoeur auquel je me réfère ici, je ne me retrouve qu'en me perdant ». C'est ce genre d'interprétation créative qu'autorisent la lecture et la fréquentation de l'œuvre zundélienne²⁹⁹.

²⁹⁹ R. SIMON, « Éthique et mystique », 152.

Je ne saurais faire ici le projet d'examiner rigoureusement et dans toute son envergure l'herméneutique ricoeurienne, pour rendre compte de son éthique notamment. La tâche serait monumentale. Je me contente plutôt de faire quelques remarques en écho aux problèmes méthodologiques et épistémologiques soulevés au cours de mes propres réflexions sur mon acte interprétatif. Je m'inspire ici de : P. RICOEUR, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais herméneutiques II*, Paris, Seuil, 1986, 11-35 ; P. RICOEUR, *La critique et la conviction...* ; P. RICOEUR, *Réflexion faite...* ; J. FODOR, *Christian Hermenutics. Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology*, Oxford, New York, 1995 ; A. FORTIN, « Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie », *Laval théologique et philosophique* 52 (1996), 327-338.

La narratologie développée par Ricoeur porte en proue la mise en intrigue du discours, par quoi une configuration de l'« histoire » est réalisée en tant que création de sens. C'est dans et par une innovation sémantique que la référence à un être-au-monde est fournie en même temps qu'une instance du discours est manifestée. Autrement dit, la composition réglée du message au niveau du texte a une certaine correspondance au plan de l'histoire, avec le discours en forme de récit, ainsi qu'au plan de l'agir humain, avec l'attestation d'un sujet capable de changer avec son monde (l'éthique de Ricoeur est présentée dans *Soi-même comme un autre*, Paris Seuil, 1990). Mais c'est toujours, bel et bien, la médiation des textes et des signes qui expose le discours comme possibilité même de l'« intersubjectivité » ; et c'est pourquoi la compréhension de soi et d'un monde garde un caractère d'en-avant, jamais totalisant ; du côté du sujet comme de l'objet, la « chose », toujours déjà préfigurée, reste en vue d'une refiguration. Il s'agit donc, avec l'herméneutique ricoeurienne, d'« expliquer plus pour mieux comprendre », l'explication médiatisant l'interprétation mais en imposant toujours la possibilité d'un sens autre (au-delà du sens littéral) et la désappropriation du soi (« soi-même comme un autre »). Il s'agit d'opérer dans cet arc herméneutique qui va de la précompréhension jusqu'à la compréhension, par le passage nécessaire de l'explication du texte (de ses phrases-signes et des structurations sémiotiques).

L'entreprise de Ricoeur n'a plus grand chose en commun avec les philosophies de la conscience et les théologies contextuelles, centrées sur la reconstruction historique ou reconstitution des événements pour en dégager le sens « en contexte » d'alors. En ce sens, voir, par exemple, les théologies féministes dont l'herméneutique du soupçon élaborée par E. S. FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, trad. fr. par Marcelline Brun, Paris, Cerf, 1986 ; plus largement, sur les théologies de la libération : C. BOFF, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de*

Dans la mesure où la théologie morale actuelle est représentée par un maître reconnu en la matière comme René Simon, elle demeure donc à la remorque

la libération, Paris, Cerf, 1990 ; J. DUPUIS, « Théologie de la libération », dans René LATOURELLE (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin et Paris, Cerf, 1992 ; K. FÜSSEL, « Théologie de la libération », dans Peter EICHER (dir.), *Dictionnaire de théologie*, article traduit par B. Lauret, Paris, Cerf, 1998.

Ricoeur parle de *Temps et récit* (cf. ouvrage du même titre) ; il a en vue une reconstruction du sens (en herméneutique existentialiste à la Heidegger) liée à une constitution du sens (en phénoménologie à la Husserl), infléchiée dans une pragmatique du discours (en philosophie analytique). Ce qui est sûr, c'est que Ricoeur est passé maître dans la confrontation et l'articulation dialectique de différents champs de rationalité qu'il tient pour complémentaires et intégrables dans sa philosophie (contre-équilibre). Il en résulte une vision aussi sophistiquée que nuancée des problèmes de référence et de vérité du discours offrant, comme le dit Fodor, « not some sort of grand synthesis but an uneasy tension which attempts to do justice to all sides while resisting systematic formulation » (J. FODOR, *Christian Hermeneutics...*, 12). De surcroît, Ricoeur reconnaît lui-même qu'au terme de son effort philosophique, la corrélation qu'il a tentée de développer et d'explicitier entre temps et récit, à partir de divers lieux, aboutit à des résultats paradoxaux, brouillés et pour le moins fastidieux (P. RICOEUR, *Réflexion faite...*, 48.73). Faut-il s'étonner, alors, que l'irréductible conflit des interprétations qui ressortit de la situation/vision herméneutique qui est la sienne exige à la fois critique et conviction (cf. ouvrage du même titre) ?

Des difficultés paraissent tout de même récurrentes dans ce qui se présente fatalement comme une magistrale théorisation de l'herméneutique par Ricoeur. FODOR (*Christian Hermeneutics...*) porte à notre attention ce reliquat de positivisme qui peut seul rendre compte de cette méthode ricoeurienne de corrélation on ne peut plus souple. En deçà du subtil passage de la référence à la refiguration dont fait preuve Ricoeur gît l'idée d'un sens existant indépendamment de sa référence au monde (présupposition en concordance avec la philosophie analytique anglo-saxonne et au pragmatisme américain du discours) et qui finit par se constituer en visée pure et simple, en un sens distingué et émancipé du « vécu » (indéracinable présupposition phénoménologique de son herméneutique). Toute l'entreprise ricoeurienne semble, en outre, être supportée par la fonction de l'imagination ; qui plus est, Ricoeur emprunte à Aristote l'idée selon laquelle métaphoriser implique la perception intuitive du semblable à même le semblable en même temps qu'il force la doctrine du schématisme kantien en l'appliquant non plus seulement au domaine de la perception ou de l'intuition (kantienne) mais au champ linguistique lui-même. Ainsi, l'interprétation de quelque chose de transcendantal et qui concerne une expérience pure dont l'imagination productrice a charge d'exprimer semble résulter en la possibilité d'expliquer une évidence de la conscience. Voir alors dans Ricoeur un Kant relisant Hegel est une chose. Cela en est une autre que de constater que Ricoeur se trouve ainsi justifié de parler de la fonction narrative du discours, qu'il situe au niveau du processus d'expression dans le discours en maintenant l'instance (« in-sis-tance ») du discours hors du discours. Il ramènera d'ailleurs la sémiotique à un pur outil et à une simple étape dans l'explication, à l'encontre de ce qu'y voient les sémioticiens eux-mêmes et qui est bien plus fondamental.

d'une conception particulière de l'éthique (puis de la spiritualité), là érigée en référence constante et en critère presque absolu : en raison de son potentiel théorique et pratique apparemment indépassable et on ne peut plus intégratif.

Conclusions intérimaires

J'ai pris le temps d'examiner des études s'appliquant spécialement à la compréhension de la pensée zundélienne, en me permettant d'en déborder aussi. Mon intention principale était d'illustrer largement des approches théologiques qui s'inscrivent toutes dans le paradigme fondationaliste de la conscience, comme c'est d'abord mon cas dans ce chapitre. C'est donc à titre d'autocritique, avant tout, que je porte ce regard critique sur des discours théologiques qui ont actuellement cours. Mon souci est de me situer dans l'horizon d'un projet de reconstruction du savoir, à organiser en conséquence et dont le sens demeure celui d'un fondationalisme aux prises avec un relativisme certain. C'est bien à ce prix que ma théologie (notamment) appelle un esprit critique et une perspective herméneutique, en les conjuguant cependant l'un après l'autre tant bien que mal.

Conclusions générales

Mon parcours global a consisté, encore une fois, à comprendre la pensée zundélienne en réfléchissant sur mon propre acte interprétatif. Après la formulation d'une hypothèse de travail en fonction d'un questionnement herméneutique expressément et globalement situé (précompréhension), j'ai réalisé une analyse des contenus formels liés aux termes mêmes de mon hypothèse, à savoir une éthique matérielle des valeurs et une spiritualité de cheminement et de témoignage vécus (1). Puis, j'ai vérifié mon hypothèse en analysant le rapport, fixe mais tangentiel, entre de pareilles éthique descriptive

et spiritualité ascétique si non tout simplement sublime (mystique). J'ai cherché ainsi à décrire ce que Zundel met en relief comme spiritualité de pauvreté et de générosité surdéterminant une éthique de responsabilité pour en faire une éthique du plus pur consentement (2.1). Je l'ai fait ensuite en tentant de dégager, pour Zundel, les présupposés épistémologiques et méthodologiques de la problématique formelle mais contextualisée qui y correspond et qui constitue une interprétation unique et plurivoque du réel (2.2). J'ai enfin repris ces dernières considérations pour les approfondir et présenter plus systématiquement ce qui tient du paradigme de la conscience (3.1). J'en donnais une exemplification à partir de discours théologiques apparentés (3.2).

À la différence des précédentes tentatives de (re-)lecture, celle-ci peut être tenue comme relativement réussie, avec une validation de mon hypothèse de travail qui pourrait en satisfaire plus d'un. Mais c'est à condition de n'en retenir que les résultats probants. C'est à condition de poser la possibilité d'interprétation variées comme la rançon d'une nécessaire richesse de sens de l'œuvre zundélienne. C'est à condition de donner au questionnement herméneutique le sens d'un mimétisme. Dans le sillon du paradigme de la conscience, la valeur de mon interprétation tient au positionnement méthodologique et donc aussi épistémologique que je « re-présente » du fait d'un choix assurément toujours situé, qui a tout le poids d'une option fondamentale (fondatrice).

On peut ainsi maintenir dans le sage totalitarisme de ses convictions son acte interprétatif ainsi que tout discours liant une éthique située à une spiritualité elle aussi située mais surdéterminante. Car une certaine forme de relativisme n'a pas besoin d'abdiquer face à une présomption d'absolu (fondationalisme). Si à l'heure actuelle, la théologie demeure largement influencée et déterminée par ce paradigme de la conscience, faut-il s'y résoudre pour autant ? Ne serait-

ce que pour vaincre la certitude et l'évidence d'être exempt de toute idéologie, il y a lieu de se demander si l'herméneutique ne peut pas être rendue plus herméneutique, en en rendant compte de façon plus formellement critique.

CHAPITRE QUATRIÈME

Éthique et mystique

Ma précédente tentative de re-lecture des écrits zundéliens laissait poindre un positionnement herméneutique susceptible de constituer une interprétation systématique et totalisante de notre réalité vécue, via les textes zundéliens. Le sens de cette entreprise tient cependant à quelque évidence (vécue) de la conscience, si bien que le caractère inchoatif d'une telle entreprise se trouve finalement éclipsé. Pour ne pas rester ainsi subjugué, je souhaite mieux prendre acte maintenant de cet aspect inchoatif qui est tout de même assez manifeste, partout et continuellement, dans mon entreprise interprétative¹. Je considérerai

¹ Le second volet des diptyques développés notamment au cours des analyses du chapitre troisième ne fait pas seulement état d'une interprétation éventuellement systématique et totalisante, par rapport au premier volet de celles-ci. Une difficulté à arrêter purement et simplement mon interprétation à ce que j'y découvre était en cause, aussi bien. C'est sans compter l'équivoque toujours possible qui réside dans ce second volet de mes diptyques, dans la mesure où ce que j'y relève pourrait demeurer non intégrable systématiquement – ce qui appellerait un traitement radicalement autre. J'exprimais cette éventuelle ambivalence à la note 44 du chapitre précédent ; j'en fais maintenant une réelle ambiguïté.

donc cette troisième tentative de re-lecture comme étant à son tour une réussite mitigée au point qu'une nouvelle tentative d'interprétation peut et doit même être risquée. Je fais néanmoins le pari de rechercher une structure d'ordre éthique et mystique qui soit non fondationnelle dans une autre lecture des textes zundéliens.

Hypothèse : de l'éthique comme du mystique

J'entends parler de quelque chose d'éthique et de mystique dans ce qui se donne à lire avec les textes de Maurice Zundel. Les mots à eux seuls me le garantissent ; disons que ce n'est pas de manière à me livrer d'emblée leur sens (définitif) ni même le sens (préétabli, prédéfini, donné) du réel.

De même, je ne peux guère présumer du rapport entre quelque chose d'éthique et de mystique dans les textes zundéliens, sinon qu'une telle mise en rapport peut effectivement y être examinée. Disons que l'un comme l'autre propos restent à déterminer ensemble, en un fonctionnement de pair qui en fait une véritable paire ; du moins, ce n'est pas en raison de ce que je peux d'emblée évoquer comme rapport idéalisé (formel, de principe) ni de l'ordre d'un idéal (déduit, projeté) entre quelque chose d'éthique et quelque chose de mystique.

Ce caractère inchoatif concerne d'ailleurs l'ensemble de ma démarche analytique puisque ma difficulté à interpréter les textes zundéliens persiste depuis mon tout premier chapitre. Ainsi, chaque interprétation que j'en donne et en tire se trouve continuellement court-circuitée par une autre, toujours possible, ou rendue pratiquement impossible à tenir comme telle ou sans plus. Si, plutôt, on veut n'y voir que des perspectives différentes et pouvant être complémentaires les unes aux autres, j'en appellerai au bilan du chapitre précédent quant au perspectivisme et au relativisme d'une pensée néanmoins systématique et totalisante (de la totalité). J'expliquerai plus à fond, avec ma conclusion générale, pourquoi ma démarche analytique expose, en les prenant pour acquis, des paradigmes qui sont à considérer comme radicalement différents et s'excluant donc l'un l'autre.

Il s'agit, en définitive, de prendre acte de ce qu'une intuition ou quelque autre forme de savoir peut me suggérer quant à de l'éthique et du mystique, mais toujours de l'extérieur à la lecture même de ces textes cependant, c'est-à-dire par ailleurs. Je dois prendre connaissance des textes zundéliens pour voir ce qui se donne à lire quant à de l'éthique et du mystique².

² J'ose une sorte de substantivation des termes « éthique » et « mystique » tout en leur conservant leur mode d'adjectif. Je veux marquer par là l'accent pratique de ces termes, reléguant à un second plan et à une importance seconde leur aspect théorétique, mais sans pour autant dissocier au point d'opposer purement et simplement les deux aspects. Bref, je mets en relief leur caractère déterminant plus que déterminable. Quelques considérations étymologiques et philologiques, que je tiendrai pour complémentaires, peuvent servir à justifier un tant soit peu cette caractérisation.

Ainsi, depuis qu'Aristote, dans son *Éthique à Nicomaque*, a établi le domaine spécifique de l'agir proprement humain en le distinguant de celui des sciences de la nature et de l'homme, les termes grecs d'*etikè*, *éthos* et *êthos* puis celui, latin, de *morales*, ont été référés à ce qui est de l'ordre du *technè* (technique) et principalement de la *praxis* (pratique) ; cela, par opposition au terme *épistémè* (savoir). Kant, avec ses deux premières critiques formelles de la raison, n'aura qu'accentué et limité la portée du champ éthique à ce qui relève exclusivement de la *praxis* (raison pratique), ramenant la question de la technique à l'intérieur du seul champ du savoir théorique (raison pure). La tendance à l'esthétisation, en modernité, cible plus souvent qu'autrement l'expression-manifestation de l'humain, réduisant l'agir éthique – quand il se trouve encore discuté – à quelque jeu mimétique, à quelque enjeu existentiel, à quelque démarche praxéologique (corrélation de « la théorie » et de « la pratique »). Cette tendance se révèle plutôt « aristotélisante », comme en atteste toute la théorisation d'ailleurs « ontologisante » de l'herméneutique aussi bien que nos théologies contextuelles issues d'une analyse sociohistorique et d'une critique de la culture plus ou moins positivistes.

Le mot *mystikos* désignant « mystique » provient du verbe *muo* qui signifie : fermer et, plus particulièrement, fermer les yeux. Dans un relevé historiographique à cet effet, Louis Bouyer expose que le terme *mystikos* relève d'abord d'un contexte rituel et y appartient même par dessus tout, malgré ce qu'on peut en croire en raison du travail d'historiens du christianisme. Ainsi, à un premier stage dans l'emploi du mot, déjà à l'époque hellénistique, « le secret qu'il [mystikos] vise est un secret purement rituel. Ce sur quoi les initiés doivent être comme aveugles pour ceux qui les interrogeaient, ce n'est pas sur une doctrine, une connaissance ésotérique, mais bien simplement sur les détails d'un rituel. La preuve en est que tous les philosophes grecs, à commencer par Platon, se sont ingénies, visiblement à leurs risques, à trouver un sens aux 'mystères', sans que personne ait jamais songé à les accuser d'en trahir le secret. Au contraire, il est remarquable que personne ne nous ait dit en quoi consistait, par exemple pour les grands mystères d'Eleusis, l'essentiel

...

Mes précédentes tentatives d'interprétation m'obligent à reconnaître que je ne peux pas rencontrer les exigences d'une pareille approche de lecture dans une perspective ontologique prémoderne, ni au sein de la tradition moderne formaliste de l'idéalisme allemand. Je ne le peux davantage avec la majorité des théories herméneutiques qui se sont généralement définies comme projet de re-construction, certaines accordant une importance toute nouvelle au langage mais – ai-je pu constater – à un niveau théorétique sinon mimétique.

Le problème du langage demeure certainement un point nodal. Un projet de déconstruction le pose formellement et en assure un traitement sérieux. L'entreprise reste toutefois, et strictement, anti-fondationaliste ; elle cherche à

du cérémonial, cependant qu'Alcibiade et ses compagnons furent accusées d'un sacrilège inexpiable pour en avoir, dans l'ivresse, mimé quelque chose [...]. Dans la religiosité hellénistique, ce n'est pas le 'secret' qui est proprement 'mystique', ce n'est pas le secret d'aucune ineffable connaissance religieuse, c'est le secret d'un rite dans sa pure matérialité. De fait, il s'avère de plus en plus que les mystères de l'hellénisme n'ont jamais transmis autoritativement aucune doctrine spirituelle aristocratique, au contraire de ce que supposèrent tant d'historiens influencés par le romantisme. » Puis, après avoir noté quelques possibles transpositions du terme au cours des âges, Bouyer affirme que « cette transposition [...] est toute littéraire et n'aboutit à caractériser aucune doctrine, à bien plus forte raison aucune expérience religieuse particulière. Le rituel secret des mystères frappait trop vivement les imaginations grecques pour ne pas leur fournir d'une façon toute naturelle un riche symbolisme poétique. D'où, dès Platon à tout le moins, la tendance qui ne fera que s'affirmer avec les Alexandrins, à évoquer le rituel mystérique et les termes qui s'y rattachent pour désigner les réflexions et les recherches portant sur l'énigme du monde : toute pensée métaphysique, qu'elle soit ou non religieuse d'ailleurs, et plus généralement encore toute découverte laborieuse, quel qu'en soit l'objet. » (L. BOUYER, « Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot », *Supplément de la vie spirituelle* 9 (1949), Paris, Cerf, 6-7)

Le « mystique » peut donc concerner autre chose qu'une quête onto-métaphysique des mystères chrétiens, si contemplative que soit cette quête. Il peut aussi être dégagé de la connotation moderne de processus de vie spirituelle, que ce processus soit compris comme acheminement un et universel vers Dieu ou comme cheminement unique, nécessaire autant que diversifié de vie spirituelle (intérieure). Je tiens à souligner que Bouyer rattache l'étymologie du terme « mystique » à la matérialité même d'un rite, sur la base d'une distinction typiquement aristotélicienne entre matière et forme. Parce que j'ai quitté cette épistémologie, j'aurai à appuyer autrement cet accent pratique du terme « mystique ».

désassembler les éléments constitutifs d'un ensemble pour en mettre à nu les fondations, sans beaucoup plus. Si l'approche me semble trop partielle et insuffisante pour mon propos, c'est parce qu'elle ne montre pas suffisamment ce qui se trouve par là même produit au titre de reconstruction ; l'approche ne semble guère permettre d'entreprendre clairement cet examen d'ailleurs³.

Les théories modernes du langage ne me conviennent guère dans l'exacte mesure où elles se déploient à titre de pragmatique, c'est-à-dire en fonction des usages seuls de la langue. Qui plus est, elles s'attribuent parfois une portée, voire un statut proprement philosophique⁴.

³ Je fais allusion, immanquablement, à l'œuvre de Jacques Derrida et lui adresse une critique fort globale et assurément rapide. Derrida entreprend la critique de la métaphysique dans le sillage de Heidegger, mais il le fait en fonction d'une « différance » langagière plutôt que d'une différence ontologique. Sans déprécier l'apport du déconstructionisme, l'approche me semble généralement obnubilée par sa visée même : celle de déconstruire. Ne faut-il pas aussi considérer l'envers de la médaille ? Toute déconstruction (suffisamment accomplie) produit, aussi bien, un discours dont il reste à rendre compte comme tel.

⁴ Les philosophies du langage se sont développées principalement à ce titre de pragmatique sous l'impulsion de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Incidemment, la théorie des actes de langage de John L. Austin (1911-1960) se centre sur la performativité du langage et en expose les dimensions locutionnaire (ce qu'on dit, ce dont il est dit quelque chose en parlant), illocutionnaire (ce qu'on fait en parlant) et perlocutionnaire (ce qu'on vise à faire faire, par-delà le fait même de parler). La théorie d'Austin, qui ne s'érige pas encore véritablement comme une philosophie, n'offre qu'une perspective des plus relativistes ; les simples usages ou « jeux » de langage restent, le plus souvent, liés à un contexte institutionnel étroit et jamais formellement critiqué – à savoir l'institution ecclésiale. John R. Searle (1932-) reconduit précisément cette performativité du langage en direction d'une typologie des actions langagières, sur fondation ontologique. Charles S. Peirce (1839-1914), le père de la sémiotique américaine, tient à l'exploration de la perception, par quoi l'être même du sujet parlant et du monde parlé sont tenus pour déterminants ; c'est donc à partir de ce qui ne représente tout de même pas une activité proprement langagière qu'il déploie ce qui prend finalement les proportions d'une philosophie systématique. Tout à fait autrement et bien plus modérément, Jürgen Habermas (1929-) élabore une théorie de l'agir communicationnel qui exhibe la rationalité éthique du langage, d'où son éthique de la discussion. Karl Otto Apel (1922-), quant à lui, voudra porter la pragmatique d'inspiration habermassienne à un niveau transcendantal, dans un effort presque hégélien de l'asseoir sur une norme idéale, première, irréfutable, transcendant toute situation concrète. Aussi son

Quant au structuralisme, son intérêt pour mon propos réside dans son caractère formel, centré sur la signification (sens construit et donc produit) du réel. À vrai dire, le post-structuralisme l'est davantage. Il contrecarre nettement la tendance à ériger ce système de pensée (notamment) en philosophie, sans compter qu'il n'est plus question d'y nier en pratique tout sujet quand il s'agit de traiter du « comment ça parle » dans nos organisations mentales et socioculturelles. Les domaines d'application de l'analyse (post-)structurale sont variés ; je m'en tiendrai à ce qui demeure à ma portée immédiate et qui peut convenir plus directement à la lecture des textes zundéliens que je souhaite interpréter⁵. Une sémiotique appliquée aux textes zundéliens se présente ainsi comme une sorte de méthode d'analyse – une pratique de lecture, à vrai dire – qui peut être utile à mon propos et y convenir d'assez près. J'ai, en effet, à me dégager de (pré-)définitions de contenus même formels eu égard à ce qu'il en est au juste d'une éthique et d'une spiritualité situées. L'approche sémiotique pose d'emblée que tout texte est sémantiquement vide et sémiotiquement plein, suivant une formule devenue classique. Cette voie serait d'autant plus intéressante qu'elle me permettrait d'explorer le problème herméneutique d'un sens à faire en rapport net et formel avec la question d'un certain positionnement herméneutique. De fait, le CADIR (Centre pour l'analyse du discours religieux) a développé, ces dernières années, une sémiotique centrée sur ce que j'appellerai, à ce moment-ci, un procès de signification⁶.

entreprise lui semble pouvoir prendre la pleine mesure d'une philosophie intégrale, qui ne se contente pas d'une pensée post-métaphysique comme chez Habermas.

⁵ Ceci, pour exclure, par exemple, une approche (post-)structurale appliquée à l'analyse sociohistorique (*cf.* Claude Lévi-Strauss) ou à la psychanalyse (*cf.* Jacques Lacan).

⁶ L'univers de la sémiotique issue d'Algirdas-Julien Greimas (1917-1992) a connu un éclatement assez monumental au terme des années soixante-dix, alors que sonnait presque

le glas d'une méthode analytique confinée aux possibilités minces et plutôt insatisfaisantes du carré sémiotique. La sémiotique des valeurs de l'époque décrit le parcours génératif de la signification en fonction de trois paliers de structuration du sens : le niveau élémentaire et le plus profond des valeurs sémantiques de base et du carré sémiotique ; le niveau narratif, un peu plus complexe, articulant les relations et opérations élémentaires par et dans une syntaxe narrative et une sémantique narrative (programmes narratifs ou dispositifs de transfert et de transformation d'objets-valeurs par et pour des sujets acteurs) ; le niveau discursif, plus complexe encore, rendant manifeste toutes ces structures par et dans une mise en discours d'éléments thématiques (valeurs sémio-narratives thématisées ou plan thématique) puis figurativisés (plan figuratif, grandeurs concrètes que sont les acteurs, les espaces, les temps). Rapidement, des sémiotiques se sont développées : sémiotique plus attentive, dans les parcours narratifs, à la question des modalités et de la construction des structures modales dessinant la forme des sujets ; sémiotique davantage centrée sur les grandeurs figuratives convoquées par la praxis énonciative (mise en discours), dans les parcours figuratifs ; sémiotique des passions, ouvrant sur des considérations d'ordre esthétique dans des parcours pathémiques, afin de saisir comment du sens advient à partir de l'expérience sensible du monde – ceci, pour surmonter le dualisme sujet et monde dans et par une médiation somatique et « sensibilisante », autrement dit pour retrouver les pré-conditions du sens données par les tensions mêmes du sujet et de son monde. Des sémiotiques appliquées aux domaines du geste, de la publicité, de l'architecture, de l'urbanisme émergent déjà. On ne parle donc pas pour rien d'une sémiotique du monde naturel et d'intersémioticités. Historique circonscrit de la sémiotique réalisé par L. PANIER, « Les sémiotiques d'A-J. Greimas », *Sémiotique et Bible* 104 (2001), 55-65.

À tout dire, mon propos quitte une sémiotique objectale, centrée sur la structure logico-sémantique qui tient le texte ensemble (comme texte), et se refuse à une sémiotique tensive, à caractère esthétique-phénoménologique finissant par se donner un caractère philosophique et pour cela systématique. Je me situe dans la ligne d'une sémiotique subjectale, intéressée à la mise en discours (énonciation et figurativité) qui exploite la structure dialogale faisant tenir un texte tout ensemble. Dans cette pratique de lecture de textes, je vois, en outre, pour l'instant, un lien possible avec ce que Habermas a pu mettre autrement en lumière quant à la rationalité du langage et à une éthique de la discussion.

Sur la pratique sémiotique : Algirdas Julien GREIMAS et Joseph COURTÈS, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979 ; GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes. Introduction : Théorie - Pratique*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1979 ; J.-C. GIROUD et L. PANIER, *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques*, coll. Cahiers Évangile 59, Paris, Cerf, 1987 ; W. WOGELS, *La Bible entre nos mains. Une initiation à la sémiotique*, Montréal, Éd. Paulines et Paris, Médiaspaul, 1988. Pour une sémiotique davantage subjectale, au CADIR notamment, voir : L. PANIER, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, coll. « Cogitatio Fidei » 164, Paris, Cerf, 1991 ; L. PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, coll. « Théologies », Paris Cerf, 1996 ; L. PANIER, « Une lecture sémiotique de textes : questions de théologie biblique », *Sémiotique et Bible* 56 (1989), 19-36 ; L. PANIER, « Approche sémiotique de la Bible : de la description structurale des textes à l'acte de lecture », dans Christian BERNER et Jean-Jacques WUNENBURGER (dir.), *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, P.U.F., 2002, 199-215 ; A.

...

À prime abord, on pourra tenir ce choix en faveur de la sémiotique, si nécessaire soit-il et si délibéré qu'il puisse l'être, comme une option méthodologique autre, après celle de mes précédentes tentatives d'interprétation des écrits zundéliens. On pourra y voir une prise de position au plan herméneutique, avec ses implications d'ordre épistémologique. Par le fait même, un cadre théorique et pratique prédéterminé ferait foi de tout. Voilà qui s'accorde assez mal avec ma prétention actuelle qui, sans nier tout savoir (prédéterminé) et tout aspect théorique, insiste plutôt et continuellement sur une approche éminemment pratique et déterminante de production de sens (sens construit, signification, « faire sens »). Ma démarche, dans ce chapitre, devrait aider à préciser le statut de cette option, qui n'a pas seulement quelque chose d'incontournable mais aussi d'autrement fondamental.

Dans ces conditions, il n'y aurait de positionnement herméneutique, découvert comme nécessairement lié à toute pratique interprétative avec ma troisième tentative de re-lecture, que dans et par un procès de lecture. En ce procès, je peux et dois advenir comme lecteur lisant avec ce qui se donne à lire des textes zundéliens et qui ne constituerait alors que de l'éthique et du mystique. C'est comme procès que s'ouvriraient les conditions, éthiques et mystiques, de la structuration (production-construction) d'un sujet à titre de lecteur dans et par l'articulation (production-construction) de sens à un texte. Mon propre rapport aux textes zundéliens, que j'ai à lire, se trouve déterminé par de l'éthique et du

FORTIN, « Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie »... ; J.-Y. THÉRIAULT, « Quel sujet d'énonciation pour la lettre aux Colossiens ? », dans Louis PANIER (dir.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature*, actes du colloque de Lyon (3-5 juillet 1996), Centre pour l'analyse du discours religieux, coll. « Lectio divina » 181, Paris, Cerf, 1999, 216-224. Une sémiotique tensive, à prétentions phénoménologiques, est offerte et pratiquée par Jacques FONTANILLE, *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM, 1998.

mystique tout à la fois, à titre de conditions mêmes de lecture. L'enjeu de mon travail interprétatif ne portera plus sur un sujet lecteur potentiel ni sur un sens virtuel du texte, tous deux étant à retrouver ou à actualiser de part et d'autre parce que compris comme sources pures ou (techniquement) corrélatives de sens. Décrire expressément et formellement mon interprétation des textes zundéliens comme chemin en procès, ce serait montrer comment la mise en œuvre d'une interprétation se constitue dans un rapport, fondamental, à quelque expérience du texte, à de l'expérientiel pratiquement⁷. Aussi bien dire qu'il faille, d'abord et surtout, se saisir de la manière dont un « fonder » est déterminant⁸. Il ne s'agirait certainement plus de retrouver ni de reconstruire une « expérience » déterminable ou représentable en raison des fondations qu'elle implique, en en faisant une « expérience » (un tant soit peu) prédéterminée et donc fondationnelle. Mon hypothèse de lecture consistera donc en ceci :

UNE INTERPRÉTATION SINGULIÈRE D'UN TEXTE ZUNDÉLIEN,
RÉFLÉCHIE COMME ACTE DE LECTURE, EXPOSE UN RAPPORT
INTÉRIEUR ENTRE DE L'ÉTHIQUE ET DU MYSTIQUE, MARQUANT
LES CONDITIONS MÊMES, À LA FOIS ÉTHIQUE ET MYSTIQUE, DU
DISCOURS COMME TEL.

⁷ J'opère une substantivation du terme « expérientiel » afin de marquer, de nouveau, le même accent pratique, déterminant plus que d'emblée déterminable. Je le fais, encore une fois, en dégageant relativement le terme des contenus plus ou moins formels qui ont traditionnellement servi à le définir : expérience-expérimentation, à tâtons et d'ordre empirique (*experimentum*) ; Expérience-épreuve, une et universelle (*Erfahrung*) ; expérience vécue, unique et originale (*Erlebnis*).

⁸ Cette autre substantivation, qui s'ajoute à la série en cours, souligne l'acte de fonder (*gründen*), devenu incontournable, mais surtout la manière de le faire (comment fonder). Cette question prend le pas sur celle de déterminer quel fondement (*begründen*) est requis pour un savoir explicatif du monde et de soi (fondationalisme).

Démarche de vérification de l'hypothèse

Compte tenu de ma perspective actuelle et de mon choix méthodologique, ma démarche d'analyse ne s'attardera pas à définir d'emblée, de quelque façon, les termes mêmes du rapport que je souhaite examiner. Je procéderai directement à l'analyse de ce rapport en parcourant un texte donné, de Maurice Zundel (1). Je suspendrai là la partie de l'examen des présupposés méthodologiques et épistémologiques du rapport ainsi décrit que j'avais l'habitude de réaliser à partir et en fonction des textes zundéliens eux-mêmes. J'aurai plutôt à me concentrer sur les implications de ce que je fais en lisant un texte zundélien, c'est-à-dire sur mon propre rapport au texte et donc sur les conditions de mon acte interprétatif ainsi situé (2). La raison en est que mon hypothèse de lecture demeure centrée sur un procès de signification où je suis engagé et non sur quelque savoir prédéterminé censé être fourni par les écrits zundéliens, eu égard à ces présupposés mêmes.

Au terme de ce chapitre, j'aurai montré en quoi la problématisation à la fois de l'éthique et du mystique, en fonction même de leur rapport intérieur, affecte tout le problème de l'herméneutique rivée à une conscience autopositionnelle et fondationnelle ; l'herméneutique se retourne en cette réflexivité, somme toute autocritique, de l'acte de lecture. J'aurai, par le fait même, démontré comment rendre compte d'une interprétation, à sa racine même, dans ses conditions éthique et mystique, en tant que procès de signification. Avec l'énonciation, avec la mise en discours se réalise la production-construction d'un sujet lisant comme d'un objet de lecture dans un rapport intérieur (fondamental) au texte (zundélien) à lire. L'herméneutique peut alors devenir davantage herméneutique, c'est-à-dire moins théorique ou mimétique et plus pratique ou réflexive. Cette réflexivité constituée par de l'éthique comme du mystique caractérise le rapport à l'expérience, à ce qui est expérientiel ; elle détermine

des chemins et lieux de production-construction vivante qui sont tout autre chose qu'un cheminement vécu et re-producteur d'un sens donné.

1. Analyse de l'organisation formelle des contenus

Je réaliserai l'analyse sémiotique d'un seul texte zundélien : la préface de *Morale et mystique*. Je choisis ce texte pour des raisons aussi simples qu'évidentes : entendre nettement parler des thèmes de l'éthique et du mystique dans un texte plutôt court et ne nécessitant aucun découpage de ma part parce que clairement délimité et complet en soi⁹. En voici la retranscription intégrale pour permettre de suivre plus facilement mes analyses ; afin d'accommoder la référence immédiate, j'ajoute une numérotation continue des paragraphes et des phrases :

§I ¹Dans la mesure où l'homme est libre, il peut abuser de sa liberté, c'est-à-dire, tout d'abord, contrevenir à un ordre jugé nécessaire à l'existence du groupe auquel il appartient. ²La morale, règle des mœurs, apparaît primitivement comme la contrainte *intériorisée* du groupe sur l'individu, quand il échappe à son regard. ³L'individu se trouve ainsi toujours en face du groupe, puisque, d'une certaine manière, il le porte en lui. ⁴Mais il pourrait être tenté de tricher quand il n'est pas vu. ⁵Il est bon de

⁹ Un texte plus long exigerait un découpage à justifier suivant les critères de la sémiotique. La multiplication des textes ne ferait qu'allonger l'exercice et l'allonger indûment puisqu'il ne s'agit aucunement d'une étude comparative ou systématique des écrits zundéliens. Ce choix arbitraire s'impose aussi à moi du fait que je m'initie à la pratique de la sémiotique et que je m'y intéresse dans le cadre précis d'un projet plus global de réflexion d'ordre critique et herméneutique.

On pourra accorder une certaine importance au fait que la préface de *Morale et mystique* représente un texte introductif et donc synthétique, dans un écrit majeur et sûrement central pour mon propos, de la main de Zundel. À ce titre, à ces titres, il est bien susceptible de nous aider à comprendre vraiment la pensée zundélienne. Je rappelle que ce ne sont point des raisons déterminantes pour l'exercice actuel mais seulement des indications hautement suggestives, c'est-à-dire des « impressions » qui ne prennent valeur qu'à l'épreuve de la lecture.

lui donner des témoins qui seront aussi des vengeurs en cas de transgression. ⁶Les dieux rempliront cet office. ⁷La morale a été rendue, ainsi, solidaire du *sacré*, aussi loin que l'on puisse remonter dans l'histoire. ⁸Elle est naturellement devenue d'autant plus *absolue* qu'elle avait la caution de la Divinité. ⁹Un certain *arbitraire* a pu être la rançon de cette consécration, du fait que les obligations cultuelles se superposaient aux obligations morales qu'elles devaient garantir et que la distinction entre les unes et les autres tendait à s'effacer. ¹⁰Ce qui se produisait d'autant plus facilement qu'elles étaient présentées comme émanant de la même source.

§II ¹¹*Notre* morale, pour un phénoménologue, doit répondre assez exactement à cette description et il pourra dire qu'elle est sociale, sacrée, absolue et, sous certains aspects tout au moins, arbitraire. ¹²On sait qu'elle dérive du Judaïsme, qu'elle gravite autour du Décalogue et que le Christ y tient souvent si peu de place que l'on est fondé à se demander s'il y a jamais eu une morale proprement et spécifiquement chrétienne, puisque même la pratique des « conseils », propre à la vie monastique, semble avoir été observée dans la communauté de Qumrân.

§III ¹³Le Judaïsme nous a d'ailleurs transmis la métaphysique ou, si l'on préfère, la dogmatique de sa morale. ¹⁴Cette dogmatique s'édifiait sur deux axes où devaient s'équilibrer la *transcendance divine* et l'*élection d'Israël*, dont la symbiose donnera la *théocratie* qui voulait être le gouvernement *direct* d'un peuple par la Divinité mystérieuse dont le vrai nom était inconnaisable.

§IV ¹⁵C'était une gageure. ¹⁶De fait, la transcendance divine se réduisit souvent, dans le sentiment religieux du peuple de Dieu, à un absolutisme écrasant et l'élection à un monopole en faveur d'Israël.

§V ¹⁷Nous avons hérité plus ou moins de ces notions et la morale est demeurée communément, pour nous, l'expression d'une volonté contraire à la nôtre, dont la transcendance dénonce le néant de notre existence et de nos entreprises : quand elle n'est pas invoquée pour couvrir certains absolutismes politiques ou économiques qui lui demandent de cautionner leurs privilèges.

§VI ¹⁸Il en est résulté, chez la plupart des peuples « chrétiens », une très large tolérance pour l'indiscipline des mœurs, le vol et le meurtre exceptés : pour des raisons de sécurité qui n'ont pas grand chose à voir avec la religion.

§VII ¹⁹Le marxisme a eu beau jeu d'opposer à ces résidus d'un ordre « divin », d'ailleurs mutilé, une morale de l'*exigence humaine*, décidée à supprimer toutes les aliénations par une révolution qui est « l'Histoire faite homme, percée dans son 'énigme', appropriée et conquise par les hommes », comme dit avec une émouvante sincérité André Gorz dans « *la Morale de l'Histoire* », ce livre vécu qui mérite si peu l'épithète de « matérialiste » que l'on associe d'ordinaire à toute revendication communiste.

§VIII ²⁰Il nous a semblé utile de présenter sommairement le témoignage de la *Mystique* chrétienne comme un apport essentiel au débat – qui met en question l'existence de l'humanité – entre un conservatisme étroit et inactuel et une révolution dynamique et déjà largement triomphante, qui sait ce qu'elle veut détruire mais qui est beaucoup moins sûre de ce qu'elle peut construire, comme Lénine l'a loyalement reconnu.

§IX ²¹La nouveauté de l'Évangile, qui met heureusement fin à la théocratie, porte essentiellement sur la conception de la *transcendance* divine. ²²Alors qu'elle aboutissait à l'écrasement de l'homme sous le poids du mystère et de la puissance de « Celui qui règne dans les Cieux », dans une certaine perspective vétéro-testamentaire, elle implique, dans le Nouveau Testament, une exigence imprescriptible de la grandeur humaine, en éclairant d'un jour unique l'anthropologie que nous avons à construire. ²³Elle se révèle, en effet, en Jésus, comme totale intériorité et suprême générosité, en contraste absolu avec notre extériorité passionnelle et notre esprit de possession. ²⁴Elle constitue si peu pour nous une menace, une puissance écrasante, un despotisme absolu, qu'elle ne cesse de nous aimer vers ce *dedans* où nous nous joindrons enfin nous-même, en nous identifiant avec elle, dans la réciprocité « nuptiale » qui est le thème central des écrivains mystiques.

§X ²⁵Cela comporte assurément des exigences infinies mais toutes créatrices. ²⁶La morale est éminemment accomplie mais dépassée. ²⁷Et tout l'univers se transfigure dans le rayonnement de la Divine Pauvreté dont Saint François nous rend sensible la présence libératrice dans ses plaies d'amour et dans son chant.

§XI ²⁸Il nous reste une immense espérance: à condition que nous nous hâtons de la vivre, en donnant à l'homme, en nous, toute sa stature et toute sa dignité, en prenant *réellement* en charge,

comme la radio et la télévision nous y invitent, toute l'humanité et tout l'univers¹⁰.

Je vais décrire les structures topologiques de l'éthique et du mystique dans ce texte, comme une analyse sémiotique permet de le faire *via* les parcours figuratifs et les schémas narratifs. En fait, je considérerai peu ces schémas narratifs, d'abord parce qu'il s'agit d'un texte discursif plus que narratif. Je cherche surtout à mettre en relief comment le travail des figures (le « figuratif ») recentre continuellement l'interprétation sur l'énonciation plutôt que sur la description d'un monde hors texte. J'insisterai donc, dans mes prochaines analyses, pour manifester comment les figures opèrent bien à ce titre et toujours en ce sens, au risque de rendre ma présentation plus longue. C'est qu'il importe, c'est qu'il m'importe de démarquer mon procès interprétatif actuel de mes précédentes démarches d'interprétation. Avant d'investiguer en détail l'articulation possible du texte (1.2), je propose un survol, simplement introductif et synthétique, des parcours figuratifs de l'éthique puis du mystique (1.1).

1.1 Sommaire de deux parcours figuratifs

La présentation successive du parcours figuratif de l'éthique (1.1.1) puis de celui du mystique (1.1.2) a pour but de faire ressortir rapidement ce qu'on pourrait par ailleurs appeler des enjeux décrits par le texte. Cette étape introduit à la compréhension de l'organisation formelle des contenus en tirant d'abord sur les gros fils blancs qui forment le tissu du texte zundélien – pour ainsi dire.

¹⁰ MM 7-11. Les italiques sont de Zundel. Je référerai au texte, dans mon exposition, en indiquant entre crochets les numéros de paragraphe ou de phrase.

L'exercice n'est pas assimilable à une enquête thématique puisque, comme je m'efforcerai de l'indiquer déjà à cette étape-ci, l'examen qui doit suivre (1.2) permettra de préciser le statut d'une thématisation¹¹.

Le parcours figuratif de l'éthique, à grands traits

Dans ce texte, j'entends parler de morale comme correspondant à une « règle des mœurs » [2]. Elle a donc valeur de contenus prescriptifs quant à l'agir ; elle représente des prescriptions quant à la vie en groupe. La morale tient aux autres et des autres, d'abord et surtout ; elle n'a trait à la liberté que de loin et que partiellement [« contrainte... du groupe » : 2], cette qualité demeurant relative pour l'individu lui-même [« dans la mesure où l'homme est libre : 1].

¹¹ Dans la perspective sémiotique qui est la mienne, la thématisation concerne le double processus par lequel la mise en discours opère (1) une déréférenciation par rapport au monde d'un contenu déterminé pourtant en fonction et en raison d'un monde (ou de soi, comme un en-soi), puis (2) un passage obligé vers l'énonciation dans le texte.

Il ne saurait être question, ici, d'une thématique, au sens fort du terme, c'est-à-dire comme résultat (exclusif) d'une thématisation dont la portée n'est autre qu'onto-métaphysique. C'est ce dont je suis tant préoccupé dans ma toute première tentative d'interprétation de l'œuvre de Zundel (*cf.* chapitre premier). Je ne parle pas, non plus, de valeur thématique dans le sens où la sémiotique aux premières heures du structuralisme pouvait l'entendre, alors qu'elle s'intéressait à la générativité du sens du texte – parce que c'était tout ce qui importait et qui avait été défini comme projet pour la sémiotique (sémiotique du premier Greimas, dit-on souvent). La thématisation dans le texte permettait de rendre compte du passage du niveau discursif au niveau narratif (« le thématique ») puis du niveau narratif au niveau logico-sémantique (« les valeurs thématiques »), dans un schéma vertical (de générativité) du plus complexe et concret au plus simple et abstrait. La thématisation ou le thématique doit être située, dans ma pratique sémiotique actuelle, en fonction du schéma horizontal de la mise en discours ; des figures au plan discursif organisent du thématique et reprennent à leur seul compte le narratif pour ensuite orienter toute la chaîne des signifiants sur l'énonciation.

Je pourrais recourir à la substantivation du qualificatif « thématique » pour parler « du thématique », comme je le fais, à l'occasion de ce chapitre, pour parler « de l'éthique » et « du mystique ». J'utiliserai surtout le terme « thématisation » (comme ceux d'articulation, de signification, de problématisation) dans le sens exclusif du processus que cela représente, en maintenant comme parfaitement relatif le résultat de ce processus.

Les caractères de la morale sont sensiblement les mêmes lorsqu'elle est associée à un agir codifié [« Décalogue » : 12], posée comme issue d'un code de loi provenant d'ailleurs [« du Judaïsme » et de son « Décalogue » : 12] et assimilée à un ordre social même dans une forme nuancée de « conseils » [« vie monastique », « communauté Qumrân » : 12]. Le caractère relatif d'un agir prescrit s'accroît avec le lien entre morale et subjectivité ou liberté subjective [volontés : 17]. Ce qui est prescrit comme agir reste alors des plus restrictifs [« vol et meurtre » : 18] et restreint [« indiscipline des mœurs » : 18], d'autant plus que cela est relié à un objectif plus étroit et tout à fait autre [« sécurité » : 18].

Puis, la morale n'est plus posée en termes strictement prescriptifs et subjectifs. Elle est plutôt de l'ordre de la norme ou d'une « exigence » globale [19] ; elle comporte néanmoins, encore, un aspect d'obligation et d'obligation demeurant plus négative que positive [savoir quoi « détruire » et moins quoi « construire » : 20]. Elle se trouve reliée étroitement à une condition d'existence et d'existence collective [« Histoire » : 19].

Enfin, la morale en vient à perdre tous les caractères qui ont servi à la décrire. S'il en reste quelque chose de l'ordre d'une « exigence », celle-ci est nettement et complètement dissociée de tout aspect prescriptif [« imprescriptible » : 22] et même proprement normatif puisqu'elle est reliée à une sorte de coefficient [« grandeur humaine » : 22] doublement accentué [« exigences infinies » et « toutes créatrices » : 25]. Il ne reste de la morale, il n'y a à la place de la morale qu'une tâche non pas définie mais elle-même à réaliser comme organisation [« anthropologie... à construire » : 22]. Elle ne concerne plus que sa propre opération [« éminemment accomplie mais dépassée » : 26], par quoi une organisation est conférée à qui l'opère [« stature » et « dignité » de « l'homme, en nous » : 28].

Bref, dans ce texte zundélien, le problème que représente la morale est déplacé, en étant d'abord arraché à toute définition et conceptualisation la livrant à et comme des contenus, que ceux-ci soient simplement tels (prescriptions morales) ou qu'ils équivalent à des structures idéalisées ou théorisées (normes ou principes éthiques). Il ne s'agit plus que d'une structure actuelle (structuration), d'une mise en rapport (auto-)réflexive, d'un acte constitutif. Parce que j'examine un parcours figuratif et non pas une simple collection de thèmes, je pourrais faire l'hypothèse que l'enjeu du texte, en quelque sorte, consiste à passer d'un savoir sur l'agir à une pratique de production d'un certain savoir. Je ne suis pas éloigné, par conséquent, de mon hypothèse de lecture pour ce quatrième chapitre, qui porte sur la condition éthique du discours lui-même. En attendant de vérifier expressément le tout, un survol du parcours figuratif du mystique dans ce texte sera utile.

Le parcours figuratif du mystique, à grands traits

Ce n'est que dans la dernière partie du texte qu'apparaît clairement la mystique [VIIIss]. Elle est associée à un type de discours [« témoignage » : 20] en même temps que déjà qualifiée comme type particulier [« chrétienne » : 20], si un caractère propre n'est pas marqué à son endroit [« *Mystique* chrétienne », avec la double insistance de la majuscule et de l'italique]. Dans la suite du texte, est mystique ce qui a trait à un type de discours, référant d'ailleurs à des personnes [« écrivains mystiques » : 24] ; ce discours est à suivre en fonction d'indices relatifs à un mode d'être particulier [« thème central » de « réciprocity 'nuptiale' » : 24]. C'est même sur cette modalité relationnelle que le texte semble finalement orienté [« dans la réciprocity 'nuptiale' » : 24] et organisé de façon à établir un lien avec quelque enjeu de « transcendance » [IX]. Pareillement, un « saint François » est une allusion à une spiritualité particulière, désignée par « la Divine Pauvreté » [27] ; mais c'est la modalité

même de son cas qui émerge [« dans ses plaies d'amour et dans son chant »], en concomitance avec celle d'une « présence libératrice ».

Auparavant, le texte parle d'organisation théorique [« métaphysique », « dogmatique » : 13] qui est particulière du fait d'être posée en fonction de structures bien définies et d'ailleurs doubles [« deux axes » : « transcendance divine », « élection d'Israël » : 14]. Cette organisation théorique est particulière du fait, aussi, d'être liée à une organisation, pratique, de l'existence [« théocratie » : 14 ; autour de la religion : 16]. Puis, le tout se retrouve limité sur un plan extensif en même temps qu'érigé comme en soi [« notions » et « transcendance » absolue : 17 ; plutôt « sécurité » que « religion » : 18]. Le mode de la stipulation est de mise, d'ailleurs [« C'était une gageure » : 15 ; dénonciation et invocation : 17 ; raisons émises, de sécurité : 18].

Le texte poursuit dans la ligne de la délimitation et de l'érection d'enjeux : d'une part, par un retournement complet [« révolution »] où toute organisation, théorique comme pratique, réside exclusivement et identiquement dans « l'Histoire » [19] ; d'autre part, par renversement effectif ou élimination marquée [« supprimer toutes les aliénations » : 19 ; « révolution dynamique... » axée sur l'« à détruire » plus que l'« à construire » : 20]. Y est lié l'état spécial d'un discours [« livre vécu »] dont le caractère particulier semble instaurer du spirituel (spiritualisation) ou du moins résister à une limitation et un rabaissement à une présumée qualité/modalité « matérialiste » de tout l'ensemble.

Mais avant tout cela encore, le texte parle de « sacré » [6], de ce qui marque à tout le moins quelque transcendant [des « dieux »] et le religieux ou non profane [« obligations culturelles » : 9]. L'organisation que représente le « sacré » n'est décrite qu'en assimilation avec une fonction unique, centrée sur

bien autre chose que lui-même [« office » : 6] et presque établie à titre de nécessité [« il pourrait... tricher », « Il est bon de lui donner... » : 4-5]. Le « sacré » est associé ensuite, plus ou moins dûment, à des référents religieux [« Judaïsme », « Décalogue »], dont une dénomination particulière [« Christ »] et quelques éléments connotant du spirituel [« pratique des 'conseils' ; « vie monastique » ; « Qumrân »] [12].

Bref, le texte zundélien pose la mystique comme une structure et rien d'autre. Elle constitue la forme même d'un discours, singulier. Elle ne saurait représenter un type particulier de discours, même spirituel, déterminant des fonctions (idéalisées) dans un système de pensée, établi comme expérience (pré-)déterminée. La mystique n'est surtout pas affaire de contenus, chrétiens notamment. Ces transformations tissent le texte zundélien. Une hypothèse possible pour interpréter ce texte pourrait alors consister à dégager le phénomène mystique et le discours en conséquence d'un exercice descriptif, par quoi constituer un savoir particulier. C'est de l'articulation du sens dont il s'agit plutôt si je veux rendre compte de cette structure mystique ; c'est de (l'acte de) la signification dont il faut s'enquérir avec du mystique qui équivaut à la structuration même d'une expérience-discours. Cet enjeu, si je puis ainsi dire, annonce une rencontre possible avec mon hypothèse de lecture pour ce quatrième chapitre.

Pour éclairant que soit un examen aussi sommaire des parcours figuratifs de l'éthique et du mystique, il ne permet pas d'en rendre compte dans toute l'organisation signifiante, la plus concrète d'ailleurs, de ce texte.

1.2 De ces problématiques autour de l'« éthique » et de la « mystique » à la problématisation de l'éthique comme du mystique

J'examine maintenant, par une analyse sémiotique plus serrée et détaillée, la manière dont ce texte zundélien met en rapport de l'éthique et du mystique. Je choisis de déployer mon analyse de façon syntagmatique, en traversant les traitements consécutifs qui articulent ce texte en trois types de problématiques (1.2.1 ; 1.2.2 ; 1.2.3) puis en une forme de problématisation, tout à fait autre, de ce rapport entre de l'éthique et du mystique (1.2.4).

1.2.1 Problématique de description phénoménologique de la morale et de la morale typiquement chrétienne [I-II]

Ce texte zundélien met en place un premier type d'examen de la morale et incidemment de la morale chrétienne. Mais il le met en question, ni plus ni moins. Je montre comment.

De la morale¹²

L'espace « morale » est tout d'abord désigné par un contenu, c'est-à-dire de ce qu'il comporte [« règle des mœurs » : 2]. Aucun déploiement de ces règles ni leur organisation ne vient préciser l'intérieur même de cet espace. Seule la référence à un « ordre » social [1] fournirait une indication, indirecte, en ce sens. En effet, l'espace « morale » se présente comme la duplication d'un autre espace, qui n'est pas davantage précisé au plan de ses contenus mais

¹² Je fais remarquer que mon exposition ne manifeste plus la résistance du texte à me livrer tel ou tel savoir à travers des diptyques, comme dans les chapitres précédents. Elle le fait en tant qu'analyse des parcours figuratifs, dans l'effort même pour rendre compte de l'articulation du texte comme structuration de sens.

correspond bien au caractère même de ce qui est établi ou organisé. Cet autre espace social apparaît sinon englobant, du moins premier ; il est lié à une condition générale [« existence du groupe »], comme l'espace « groupe » par rapport à « l'individu » qui y appartient en y étant inclus [1].

Je pourrais ainsi faire déjà l'hypothèse, sur ce texte, qu'un tel espace « morale » pourrait être estimé, en son intérieur, à partir d'un point d'ancrage autre, et extérieur, à l'agir humain. Ce semble d'autant plus le cas que l'espace « morale », décrit en son fonctionnement plutôt qu'en fonction de ses contenus, correspond à une superposition d'espaces distincts et opposés [« contrainte... du groupe » « sur l'individu », qui est « intériorisée » : 2], l'un englobant l'autre puisque l'individu appartient au groupe [1]. Certes, cette superposition qu'opère l'espace « morale » renverse le rapport englobant/englobé, mais c'est en raison d'une modalité particulière de l'ordre du regard [l'individu porte le groupe en lui ; il se trouve « en face du groupe » : 3]. Il n'en reste pas moins que c'est ce qui ressort du « groupe » qui fixe, aussi bien, ce qu'il en est dans « l'individu », en raison d'un lien direct et suivant une modalité psychique [« intériorisée : 2]. Tout ce qui représente un espace intérieur se trouve donc occupé et rempli par un espace extérieur¹³.

¹³ La temporalisation dans le texte va dans le même sens. Il s'agit de réaliser un présent continu, saturé et fixé en fonction d'un certain espace [« quand il (l'individu) échappe à son regard (au groupe) » : 2 ; versus : « L'individu se trouve ainsi toujours en face du groupe » : 3] ; cet espace est aussi prédéterminé [« ordre... nécessaire » du groupe : 1] qu'il semble premier [« primitivement », ordre primitif : 2]. Le temps du regard remplace celui, pourtant réalisé mais momentanément éclipsé, de l'existence du groupe [« puisque, d'une certaine manière, il (l'individu) le (groupe) porte en lui » : 3] ; une modalité du temps se superpose à une autre, produisant une fusion ou réalisant un temps originaire présupposé à titre de médiation.

Or, l'espace « morale » est lié à un espace « ordre » qui demeure assez paradoxal car il relève à la fois d'une évaluation quelconque [« jugé »] et d'une concordance telle qu'elle désigne précisément ce qui ne peut pas ne pas être ou être autrement [« nécessaire »] [1]. La superposition de ces espaces, si fonctionnelle qu'elle apparaisse, n'est pas exempte d'ambiguïté ou d'ambivalence. C'est d'ailleurs le temps d'un regard problématique, à réaliser en tout et partout ; il en va du temps d'un voir, équivalent à un savoir et à un se savoir vu, pour agir en conséquence¹⁴.

Cette cohérence fragilisée du texte ne s'explique que par la figure même de « morale ». Dès l'abord du texte, elle se trouve tendue entre sa portée référentielle, en direction d'un monde ou état du sujet à représenter et auquel correspondre, et ses valeurs thématiques, dans le sens d'un savoir possible sur le monde en général. C'est dire que je peux certes demander, relativement à ce texte, si l'agir humain est déterminé ou est à déterminer de l'extérieur, en fonction d'un lieu tout à fait autre ; mais cette hypothèse implique tout aussi bien la prise en considération du statut des structures ainsi exhibées avec ma lecture. Une articulation du texte doit tenir en suspens le statut de ce qui se structure comme espace « morale » dans le texte.

Du sacré

¹⁴ Pareillement, l'actorialisation est ciblée de façon conflictuelle [« il – l'homme – peut abuser de sa liberté, c'est-à-dire... contrevenir à » : 1 ; d'où la contrariété groupe-individu : 2]. Par contre, l'actorialisation est aussi nettement ciblée comme telle, laissant en suspens d'autres vues sur la liberté [« Dans la mesure où l'homme est libre » ; liberté abusive « tout d'abord » pour le groupe : 1]. C'est à se demander, d'ailleurs, si l'actorialisation, initialement située en terme de liberté, n'en vient pas plus à une simple harmonisation comportementale.

L'espace « sacré » est d'abord désigné en fonction de contenus qui réfèrent à l'ordre du transcendant [« dieux » : 6] puis au domaine du religieux ou non profane [« obligations cultuelles » : 9]. Ces contenus sont identifiés de façon générale et plurielle, hormis une mention de la condition commune du transcendant et qui ne fait que le marquer plus nettement encore comme ordre proprement dit [« Divinité » : 8]. Aucune indication quant à l'organisation, au fonctionnement ou à la hiérarchie interne de cet espace n'est fournie.

L'espace « sacré » se trouve ainsi relativement peu décrit en lui-même, comme l'espace « morale ». Il l'est plus amplement quant à la place et au rôle qu'il remplit vis-à-vis l'espace « morale » (comme je le montre ci-dessous). Je pourrais alors faire entre autres hypothèses que l'espace « sacré » reste déterminant vis-à-vis un autre espace bien qu'il se présente, purement et simplement, prédéterminé. Dans ce texte, l'espace « sacré », si déterminé soit-il à l'intérieur de lui-même, n'offrirait guère de perspective quant à son fonctionnement *ad intra* ; mais cela ne l'empêche pas d'avoir un impact certain *ad extra*. Pourquoi la figure du « sacré » renvoie-t-elle à un effet, à un fonctionnement pareil, sans qu'on ait tellement à établir son objet qui paraît d'ailleurs préétabli ? C'est plutôt vers le comment de la chose que me porte mon effort actuel d'articulation du texte.

De la consécration de la morale

Il a été posé, avec l'articulation possible de ce qui ouvre le texte, que l'espace « morale » est constitué, tel un lien étroit et effectif, comme la superposition d'un espace intérieur délimité [« individu », en sa marge de liberté et son psychique] par un espace extérieur limité mais tout de même englobant [« groupe », en son ordre et contrainte]. Cela se poursuit avec l'espace « sacré », qui représente un troisième espace outre ceux du « groupe » et de

« l'individu » ou, si l'on préfère, un deuxième espace outre celui de « morale ». L'espace « sacré » est posé en lien effectif et même commun avec l'espace « morale » [« solidaire » : 7]. Il a une fonction similaire, relative au voir et au contraindre [« office » de « témoins » et « vengeurs » : 5-6] ; en raison de cette fonction même de rendre possible et effectif un voir et un contraindre, l'espace « sacré » opère à son tour comme superposition de l'espace « morale » [ce qui est confirmé aussi par « les obligations culturelles (qui) se superposaient aux obligations morales » : 9]. Il s'agit ainsi d'une fonction redoublant une opération par ailleurs instaurée et en cours dans un autre espace, pour assurer ce même voir et ce même contraindre [4-6 ; confirmé aussi par les « obligations morales qu'elles (obligations culturelles) devaient garantir » : 9]. Je peux reconnaître une homologation des structures de ces deux espaces (isotopie) dans cette sorte d'uniformisation, au plan fonctionnel, des espaces « sacré » et « morale ». Le « sacré » renchérit l'espace « morale » en l'envahissant et leur assimilation s'opère [morale devenant absolue : 8 ; « distinction entre les unes et les autres (obligations) tendait à s'effacer » : 9]¹⁵.

Les espaces « morale » et « sacré » étant précisément « solidaire(s) » [7], leur rapport, dans le texte, est posé d'autant plus étroitement qu'il ressort d'une co-dépendance, en termes d'intérêts communs ou de visée partagée et finalement unique. Mais ce n'est là qu'une hypothèse seconde ou relative puisque ce

¹⁵ De la même manière, la temporalisation, dans la précédente partie du texte, cherchait à établir un présent continu et saturé. Ici, la discontinuité d'une éventualité ou d'une virtualité [« il pourrait être tenté de tricher quand il n'est pas vu » : 4] est ramenée à une continuité de l'éventuel [palliatif prévu, grâce à ceux « qui seront aussi des vengeurs en cas de transgression » : 5] comme du virtuel [« office », du transcendant, instauré : 6]. Cette fixation du temps comme présent plein, comme résultat [« ainsi » : 7] apparaît nettement en corollaire à tout ce qui peut représenter un temps passé déterminable [« aussi loin que l'on puisse remonter dans l'histoire » : 7]. Les temps sont uniformisés dans le sens d'une pleine continuité de l'instant ; ils sont déterminés pour corroborer l'instant réalisé (résultat).

rapport comme ces espaces eux-mêmes renvoient à quelque stipulation première [« Il est bon de lui donner (à l'individu)... » : 5 ; « caution de la Divinité » pour l'absolutisation par corroboration de la morale : 8]. Ces stipulations évoquent chacune un ordre préétabli, comme celui nécessaire au groupe [1] ou caractérisant proprement le transcendant [« Divinité : 8], mais qui n'est à constater qu'en une effectivité, qu'en terme de résultante [morale et sacré qui « (ont) été rendu(s) » solidaire(s) : 7 ; obligations (con-)fondues « d'autant plus facilement qu'elles étaient présentées comme émanant de la même source » : 10].

S'il y a une hypothèse sur l'hypothèse du rapport entre « morale » et « sacré » dans le texte, tout ce qui s'y trouve démontré ne peut et ne devrait donc être considéré qu'en conséquence. C'est dire que je ne dois tenir d'hypothèse sur le monde (comme sur le texte) qu'en prenant en compte comment fonctionnent, et fonctionnent ensemble, ces figures « morale » et « sacré ». La mise en relief du statut d'énoncés à caractère référentiel (m')orienté, à tout le moins, vers la valeur thématique de ces figures. L'explication sur le « morale » en lien avec le « sacré » soutirée du texte n'est soutenable qu'à titre d'hypothèse, sur le monde certes mais sur le texte aussi. Car ce n'est pas seulement un certain savoir qui est exhibé et impliqué par cette structuration du texte ; c'est un faire (faire-savoir, faire-croire, faire-faire, au plan narratif) dont il n'est effectivement rien dit, rien énoncé à ce point du texte. Je peux faire l'hypothèse, sur le texte, qu'une simple explication ou hypothèse descriptive du « morale » en lien avec le « sacré » reste insuffisante parce qu'éclipsant autre chose de plus radical¹⁶.

¹⁶ Exactement dans le même sens, d'ailleurs, la temporalisation ne fait état que d'un type de présent redondant, dont le passé est toujours déjà (!) le garant et où l'avenir n'a aucune consistance réelle ou propre. On est loin d'un présent créateur de nouveauté, qui peut seul

Bilan transitoire : une problématique descriptive de la morale consacrée

Je résumerai mon propos jusqu'à présent en considérant la structuration particulière que le texte opère avec un éclaircissement majeur en ce sens [11].

Cet éclaircissement est réalisé avec l'identification du type de structuration à l'œuvre jusqu'à ce point du texte. Un narrateur fait connaître la modalité des énoncés qu'il produit [« pour un phénoménologue », la morale « (répond) assez exactement à cette description et il pourra dire... »]. Ce qui a été mis en place dans le texte autour des figures « morale » et « sacré » (notamment) correspond à « cette description » maintenant mentionnée et mise en évidence comme énonciation énoncée¹⁷.

C'est là une confirmation de mes hypothèses de lecture, jusqu'à présent. Pour comprendre l'espace « morale » dans son rapport à quelque espace « sacré », il faut, en effet, saisir qu'il en va d'une certaine détermination de la morale. Cette détermination même implique toutefois un lieu qui puisse l'expliquer et que l'on peut adopter pour interpréter justement cette catégorisation et ce mouvement de superposition jusqu'à la fusion (configuration). Quelque chose de « notre morale » se trouve ainsi décrit avec les énoncés phénoménologiques.

éminemment équivaloir à de l'action ; il semble n'y avoir de place que pour le temps fixe, réalisé, déterminé, d'un « savoir » – versus l'acte ou l'expérience de savoir.

De même, au plan actoriel, l'agir humain (la liberté), posé de façon conflictuelle et progressivement assimilé à un comportement nécessaire régularisé [1-3], l'est plus encore comme activité assimilatrice et non moins conflictuelle à laquelle sied du relativisme ou du purement stratégique [« Un... arbitraire... rançon de cette consécration » : 9 ; de la sorte, la *praxis* s'assimile à de la *technè*].

¹⁷ La temporalisation passe d'ailleurs à un présent [« répondre... à cette description »] lié au futur possible, à la possibilité même d'une énonciation [« il pourra dire »].

Du reste, l'espace-temps « notre morale », qui résulte de superposition plutôt confusionnelle, est structuré par la comparaison, le rapprochement, l'assimilation même d'une morale chrétienne [comme ce sera indiqué en 12] à une morale générale catégorisée¹⁸. En raison même de cette modalité descriptive, il est fait état de catégories déterminant ainsi l'espace-temps « notre morale » [« sociale, sacrée, absolue... arbitraire »]. Comme pour l'espace « morale » et l'espace « sacré » [1-10], des contenus définissent cet espace-temps « notre morale ». Comme avec l'espace « sacré » et l'espace « morale » [1-10], ces contenus s'organisent ensemble, pareillement et de façon cohérente, au sein d'une même « description » en cours [cf. 1-10]. L'homologation des deux espaces « sacré » et « morale » est reconnaissable ; la structuration de l'un de ces espaces s'explique de la même manière pour l'autre espace (isotopie).

En faisant complètement abstraction de tout ce qui vient court-circuiter cette problématique de description phénoménologique, la mise en discours construit donc cet objet, pour le moins idéal, d'une morale-type. La problématique élaborée autour de la figure « morale » en lien avec la figure « sacré » correspond à une typologie dont la cohérence est conférée par une phénoménologie particulière ; le texte ne me permet pas d'édifier « la » phénoménologie mais uniquement cette configuration particulière en direction d'une certaine phénoménologie.

Bilan global : inconsistante description de la morale chrétienne

¹⁸ C'est ce que la « description » pourrait mettre en place, au plan actoriel.

Or, concrètement, dans ce texte zundélien, rien de tout ce qui peut s'articuler en termes phénoménologiques ne tient vraiment pour décrire l'espace-temps « notre morale (chrétienne) » [II : 11-12].

Suivant une modalité de description, en effet, l'espace-temps « notre morale » se trouve déterminé par des contenus ; il se trouve aspectualisé en contenus déterminés le caractérisant [« elle est sociale, sacrée, absolue et... arbitraire » : 11]. L'aspectualisation se poursuit, à titre semblable [« On sait que... » : 12] ; d'autres contenus ou aspects tout aussi déterminés s'ajoutent [liaison avec le Judaïsme, le Décalogue, le Christ : 12]. Cette modalité descriptive demeure encore en cause eu égard à une « pratique des 'conseils' », aspect apparemment spécial mais qui peut aussi « avoir été observé » ailleurs [12].

Or, les premiers aspects, ainsi rapprochés et mis ensemble, dénotent tantôt des liens de compatibilité [être « sacrée » comme « absolue », être « sociale » et, « sous certains aspects tout au moins, arbitraire »] et tantôt des liens paradoxaux sinon contradictoires [être « sociale » aussi bien que « sacrée », « absolue » aussi bien que « arbitraire » : 11]. Des aspects supplémentaires multiplient et cumulent, sans plus, les points ou centres de référence d'où caractériser l'espace-temps « notre morale » en sa qualité de « chrétienne » [« elle dérive du Judaïsme » ; « elle gravite autour du Décalogue » ; « le Christ y tient... (quelque) place » : 12].

Je peux faire une hypothèse quant à l'inconsistance de cette aspectualisation. À l'encontre de la description phénoménologique d'abord réalisée [I : 1-10], son résultat même ne correspond qu'à des contenus ou caractères accolés et divers. D'une part, si l'espace-temps « notre morale » peut être déterminé, il l'est ici d'ailleurs, par ailleurs [« pour un phénoménologue : 11] ; il l'est en tant que

morale-type [dans « *notre* morale », la qualification passe alors au second plan par rapport à « morale » et n'a rien de tellement déterminant puisqu'elle dénote alors un simple nous collectif et guère décrit]. La cohérence qui en ressort est bel et bien celle de cette modalité descriptive, par conséquent ; voilà ce que structure initialement le texte et je dois d'abord l'articuler en ce sens [cette morale-type « doit » y répondre ou correspondre : 11]. D'autre part, l'espace-temps « notre morale » ne peut pas être rigoureusement ni surtout totalement déterminé ainsi, de l'extérieur ; elle correspond effectivement « assez exactement » à une telle description [11 ; la série d'aspects particuliers amenée ensuite le confirme : 12]. Même avec toute cette aspectualisation, aucune cohérence ni évidence ne sont finalement posées dans le sens précis d'un espace-temps « morale » spécialement chrétien [« se demander s'il y a jamais eu une morale... spécifiquement chrétienne » : 12].

À toute fin pratique, de l'inconsistance est structurée dans le texte. Par exemple, l'espace-temps « notre morale » a pu être déterminé sous la modalité de description « pour un phénoménologue » [12 ; cf. : I : 1-10] ; mais ce doit l'être autrement et plus radicalement encore pour qu'en soit attestée la qualité spécifique et que ce le soit non plus par détermination extérieure mais de l'intérieur même de cet espace-temps [« on est fondé à se demander s'il y a jamais eu une morale proprement et spécifiquement chrétienne » : 12 ; cette formule pourrait d'ailleurs fournir la structure de l'espace-temps « *Notre* morale »]. Autre exemple : ce qui peut être tenu pour « propre à la vie monastique » peut très bien ne point s'avérer si propre parce que cela détermine un caractère commun [« observé » aussi en « Qumrân » : 12]. En conséquence, la superposition plus ou moins complète d'espaces distincts [« vie monastique » ; « communauté de Qumrân »] n'est que la démonstration de ce que rend possible et maintient la modalisation descriptive phénoménologique. La preuve ne porte pas du tout sur la nature même, et donc spécifique, de ces

deux espaces puisqu'un verdict assez ambigu demeure quant à ces ordres [cf. : « un ordre jugé nécessaire à l'existence du groupe » : 1]. Qui plus est, l'aspect en fonction duquel cette superposition est réalisée [« pratique des 'conseils' »] représente certes un point commun, mais une telle modalité descriptive n'en rend cependant pas compte comme tel, de l'intérieur ; elle ne permet d'en rendre compte que de l'extérieur et donc autrement, en tant que contenu prédéterminé. Autrement dit, la figure de la spiritualité, là manifestée, peut ne correspondre qu'à cela même qui se trouve déterminable autrement, de l'extérieur, par de la phénoménologie, par de la psychologie, etc. Par exemple encore : des espaces-temps plus ou moins totalement superposés ajoutent littéralement à la description d'une « morale... chrétienne » [« Judaïsme », « Décalogue », « Christ »]. Ce ne change rien que ces espaces-temps soient de plus en plus délimités et spécifiques, pour un effet de superposition d'autant plus concentrique ; le centre des centres ainsi déterminés demeure, lui-même, plutôt indéterminé, tant en son contenu/intérieur [appellation générale de « Christ », sans désignation de Jésus-Christ] qu'en sa fonction [place même du Christ, laissée presque vide]¹⁹.

À tout dire, je ne suis pas en mesure de développer une hypothèse de lecture dans les limites de cette première section du texte zundélien. Si je peux expliquer cette partie du texte zundélien en fonction d'une problématique de description de la morale chrétienne, l'inconsistance même de toute cette problématique laisse en suspens ce qui doit, déjà ici, tenir tout ensemble ce texte. L'analyse des deux parcours figuratifs ciblés et de leur rapport n'est pas

¹⁹ L'actorialisation pourrait indiquer la désignation d'un rôle ou d'une place, pour ensuite situer « Christ » par inclusion et conformité, c'est-à-dire sans possibilité de l'associer à une action véritable.

sans présenter cette hypothèse explicative quant à la morale chrétienne comme devant être re-problématisée ; mais rien n'est encore indiqué, ni structuré, sur le comment et le sens que devrait prendre cette problématisation. De façon claire et nette, cette hypothèse explicative ne concerne pas du tout un rapport intérieur, entre de l'éthique et du mystique, par quoi les conditions mêmes de ma lecture (discours interprétatif) sont réfléchies formellement. Bien sûr, une lecture paradigmatique de ce texte aurait vite montré que cette difficulté n'est qu'apparente. En effet, c'est au terme du texte seulement que je serai en mesure d'élucider l'instance d'énonciation, qui fait tenir tout ensemble ce texte ; alors seulement, je serai en mesure de lever une hypothèse de lecture sur toute cette section. J'en reste néanmoins à ma lecture syntagmatique et donc plus linéaire du texte, tel que convenu initialement. Je prends acte, cependant, de ce que cette première section du texte zundélien est loin de poser les bases, principes et paramètres initiaux pour traiter du rapport entre de l'éthique et du mystique. Ce n'est pas rien... spécialement pour un esprit linéaire comme le mien !

Je résumerai comme suit l'état – pour ainsi dire – des figures de « morale » et de « sacré » à ce point-ci du texte zundélien. D'une part, si la figure « morale » recèle d'abord ces traits déterministes de règles (prescrites) des mœurs fonctionnant comme contrainte sociale et sacralisée, elle n'est guère susceptible de dire quelque chose de « proprement et spécifiquement (chrétien) » à ce propos ; rien en ce sens n'est davantage garantie du seul fait de situer ou même de (dé-)nommer le tout un peu plus spécialement, par référence (historique) particulière. D'autre part, la figure « sacré », si elle réfère à un pur transcendant, d'ordre divin, auquel associer des règles cultuelles fixées [« sacré »], prolonge l'horizon religieux de façon plus définie encore [« Judaïsme » ; « communauté de Qumrân » : 12] et en vient à évoquer une discipline spirituelle qu'instaure quelque chose comme un ordre chrétien [« pratique des 'conseils' » caractérisant « la vie monastique » ou même

« Qumrân », le tout en tant que lié à « Christ » : 12]. En somme, la figure « morale » concerne encore une régulation de l'agir, suivant une modalité extérieurement déterminante, et la figure du « sacré » tient au (cadre) religieux et s'apparente à une discipline spirituelle ascétique, qui ont tout d'une détermination de l'extérieur. Mais ce qui se trouve ainsi thématiquement opère précisément comme déréférentialisation. Qui plus est, ces thématiques renvoient à un écart certain par rapport à l'horizon philosophique particulier qui leur donne valeur ou validité ; elles n'ont de sens qu'en orientant vers une énonciation qui peut seule structurer pareil écart interprétatif²⁰.

La suite de mon analyse étalera deux manières, autrement problématiques, de traiter de pair quelque moralité et spiritualité (1.2.2 et 1.2.3).

1.2.2 Problématique théorético-pratique de la morale chrétienne [III-VI : 13-18]

²⁰ La temporalisation dans le texte illustre tout autrement cette problématique qui se veut toujours déterminante mais moins déterministe quant aux figures, par moi ciblées, et à leur rapport. Dans le cours même d'une description phénoménologique [I : 1-10 ; 12], un présent plein, fixe et continu s'établissait, en reprenant tout à son compte un passé qui n'en était que la copie antérieure et par avance confirmatif. Voilà que l'écart entre un tel présent et un passé révolu s'accroît, la fixation et la dominance de ce présent n'étant point totalement écartés : la morale « dérive du Judaïsme » encore existant alors mais il est éloigné ou rendu lointain ; la morale « gravite autour du Décalogue » ainsi encore attesté mais en la distance d'un mouvement géostationnaire et dans le vide d'une orbite ; enfin, l'intemporalisation de « Christ » fait largement perdre un point d'accrochage dans une ligne de temps fixée [12]. Plus encore, le « souvent » d'une description ou savoir apparenté à ce qu'offre un phénoménologue sur la morale liée à « Christ » représente presque la saturation d'un temps réalisé (cette description) en contraste à un ancrage, vidé ou ruiné, dans un passé garant du présent [y a-t-il « jamais eu » une morale chrétienne]. Et l'identification de quelque point révolu dans ce temps [« communauté de Qumrân »] ou de quelque continuum [« vie monastique »] ne compense pas à cette rupture et vidange des temps passé et présent. Un futur (actoriel) s'immisce tout de même pour interroger le présent [« il pourra dire que... » et « se demander si... »], qui ont la forme d'un présent altéré : 11.12].

Un second examen de la morale chrétienne est mis en place dans ce texte zundélien. Et de nouveau, l'examen est formellement mis en question.

De la morale

L'espace « morale » est dénommé « sa morale » [13]. Il se trouve ainsi référé au « Judaïsme²¹ ». Cet espace renvoie encore à un contenu déterminé mais bien plus établi ou d'autant mieux organisé que précédemment [*cf.* I]. Il renvoie à un code de lois, à un agir codifié en règles systématiquement définies et, indistinctement, à une source (divine) de prescription [*cf.* 12 : « Décalogue »].

L'espace « morale » [en 17] est ensuite désigné généralement [« la morale »], à nouveau [*cf.* 2.7.11]; mais c'est en tant qu'espace commun et ordinaire [« communément »] relié à un « pour nous », non comme généralisation ou abstraction qui en ferait un type [I-II]²². L'espace « morale » correspond à ce contenu, strictement formel, de la prescription même [« expression d'une volonté »]; il y correspond surtout, le prescrit ou toute prescription matérielle demeurant occulté(e), sans être exclu(e) nommément.

Enfin [18], l'espace « morale » est inversé, est retourné négativement [« indiscipline des mœurs »]. Ainsi, la prescription formelle qui en venait à le caractériser spécialement [*cf.* 17] n'a plus place ni lieu. L'inversion consiste encore en ce que l'acte de prescrire, qui constituait l'espace « morale », a fait place à la réponse même, d'obéissance ou de désobéissance, à une prescription

²¹ Au plan actoriel, le Judaïsme opère cette passation car il « a... transmis » cette vue.

²² Au plan actoriel, la passation se poursuit en mettant en relief un récipiendaire et sa passivité : « Nous avons hérité » ; (la morale représente) « pour nous » (chrétiens).

[« (in-discipline »]. Au plan de la prescription matérielle, l'espace se trouve presque vidé [« le vol et le meurtre exceptés »]²³.

Si l'espace « morale » se trouve ainsi mis en relief suivant différents accents, l'accentuation exclusive du caractère formel de cet espace prescriptif se produit au détriment de son contenu matériel tout autant qu'il ruine, finalement, cet espace lui-même. Ce qui reste de contenus déterminés ne relève guère plus de l'espace « morale » comme tel [« pour des raisons de sécurité »]. Il ne subsiste, de cet espace, qu'une couche (aspect réduit) qui rappelle « un ordre... nécessaire à l'existence du groupe » [cf. 1] mais de façon beaucoup plus limitée et pointue, tant au plan collectif qu'individuel [« sécurité »]. De même, l'espace « morale » apparaît plutôt transformé ; il devient celui d'une dérégulation et d'une désobéissance généralement réglées [« une très large tolérance pour l'indiscipline des mœurs »]. Tout se passe comme étalage d'une couche de couleur sur un espace donné, cette couleur devenant prédominante et caractéristique.

La question se pose, par conséquent, de comprendre comment un même espace peut s'affirmer ou encore devenir paradoxal au point de se ruiner du simple fait d'être mis en perspective selon tel ou tel accent (dominant). Pour articuler la seule figure de « morale » dans ce texte, mon hypothèse de lecture ne peut donc exclure de rendre compte, aussi, de la possibilité de cette accentuation, fort variée sinon problématique, au sein de l'espace « morale ». Il s'agit, en outre, d'en rendre compte comme d'une possibilité là actualisée dans le texte ; je dois l'articuler dans l'arrimage de l'aspectualisation d'abord réalisée de l'espace

²³ L'actorialisation consiste toujours en une transmission ou passation, posée cette fois en sa résultante même : « Il en est résulté ».

« morale » (cf. Bilan global : 1.2.1), qui fonctionne davantage maintenant comme adjonction paradoxale. C'est tout autre chose, alors, que d'expliquer l'adoption consécutive de grilles ou de paradigmes philosophiques pour différentes déterminations de la morale.

De la métaphysique ou dogmatique

Avec l'espace « métaphysique » ou « dogmatique » [13] est posé un espace en soi plus étoffé et organisé que le « sacré » [cf. I-II] ; c'est maintenant un espace conceptuel, théorique ou de savoir qui englobe, à la fois et autrement, du divin [« sacré » versus « transcendance divine »] et une socialité humaine [« groupe » versus « élection d'Israël »]. Aucun contenu précis ne décrit pourtant cet espace « métaphysique » ou « dogmatique », mais seulement deux structures [« axes »] établies et distinctes [« transcendance divine », « élection d'Israël »] [14]. La simple combinaison de ces structures continue de faire état d'une organisation religieuse, ici particulière [le religieux en §I versus la religion judaïque]. Ce qui est ainsi stipulé, d'une part, comme « transcendance divine » sera alors dénommé généralement, à nouveau, comme « Divinité » ; ce l'est toutefois sans nom propre connu ou connaissable, conformément à l'espace théorique auquel cela renvoie mais par contraste [« dont le vrai nom était inconnaissable » : 14]. De même, ce qui est d'autre part stipulé comme « élection d'Israël » se voit dénommé de manière générale ou indéfinie [« un peuple » : 14].

Ces structures se trouvent ensuite [16] altérées, à la fois réduites et polarisées. Chacun des axes se trouve ré-orienté dans une unique direction (vers un terme) et un seul sens (en fonction de tel terme) [« la transcendance divine se réduit... à un absolutisme... et l'élection à un monopole... d'Israël »]. Par ailleurs, des dénominations réductrices ou du moins particularisantes surviennent : « Dieu », nommé à titre propre et unique, et « (le) peuple de

Dieu », nommé spécialement et de façon unique en écho à la condition (s)élective d'Israël comme (seul) peuple.

Enfin [17], l'espace « dogmatique » ne correspond plus qu'à des contenus conceptuels plutôt partiels ou morcelés [« ces notions »]. L'axe de « transcendance » n'équivaut guère plus à une structure comme telle. Il s'agit davantage d'une qualité ou d'un principe, parmi d'autres associés à une faculté déterminée [« une volonté... dont la transcendance »] ; bien entendu, c'est là une faculté à la fois déterminée, comme émotivisme, et indéterminée, comme arbitraire/rationnel. Ce qui peut encore s'apparenter à un « axe » fonctionne ainsi comme la négation de tout ce qui n'appartient pas à ce pôle ou n'en relève pas [« dénonce... notre existence et... nos entreprises »]. L'autre structure constitutive de cet espace disparaît, d'ailleurs. Elle n'a, du moins, pas de consistance propre, si elle demeure reconnaissable « communément » ou si encore elle peut s'attester en fonction de quelque monopole et volonté en cela même non nettement désignés [« absolutismes politiques ou économiques qui lui demandent (à cette volonté transcendante)... »].

Ceci établi, je peux très bien rapprocher l'espace « dogmatique » ou « métaphysique » de l'espace « morale » puisque tous deux fonctionnent de façon semblable, en étant rendus paradoxaux parce que différemment accentués et finalement ruinés. En effet, l'espace « dogmatique » ou « métaphysique » comporte des structures transformées par déformation progressive : « transcendance divine » [14.16] et « absolutisme écrasant » [16] et volonté transcendante [17] puis « élection d'Israël » [14.16] et « monopole en faveur d'Israël » [16] et « absolutismes politiques ou économiques » [17]. De plus, cet espace opère comme déséquilibre structurel ; il en va de sa structuration en fonction d'un seul de ses axes ou, si l'on préfère, par déstructuration

progressivement exclusive. Cela peut encore être assimilé à la superposition, prédominante, d'un axe sur tout autre.

Toute cette accentuation réductrice de l'espace « dogmatique » ou « métaphysique » recèle toutefois une différence notable par rapport à celle de l'espace « morale ». Auparavant, le caractère formel de la prescription morale tendait à prendre le pas sur toute prescription de caractère matériel, en l'éclipsant plus ou moins. Ici, c'est plutôt la substantialisation ou l'idéalisation des axes formels ou structures qui a cours avec l'espace « dogmatique » ou « métaphysique » : « transcendance divine » [14.16] puis « absolutisme écrasant » [16] puis volonté transcendante [17] ; « élection d'Israël » [14.16] puis « monopole en faveur d'Israël » [16] puis « absolutismes politiques ou économiques » [17]. Pareillement, une substantialisation ou matérialisation des termes ou pôles, là désignés, a cours : « (transcendance) » divine » [14.16] puis « Divinité » [14] puis « Dieu » [16] et enfin plus de mention spécifique autre qu'une volonté transcendante [17] ; « (élection d')Israël » [14.16] puis « un peuple » [16] puis « (le) peuple de Dieu » d'un Israël monopolisateur [16] et enfin pas d'autres mentions que le « communément » [17] et les « peuples (dits) 'chrétiens' » [18]. Dans ce segment du parcours figuratif du mystique, l'accentuation est nettement réductrice ; elle a de quoi étonner.

En conséquence, si j'ai une hypothèse à faire quant à (la portion de) ce texte qui a une certaine cohérence, ce doit en être une de lecture, c'est-à-dire qui puisse rendre compte (de la possibilité) d'une certaine accentuation relative, étrange si non problématique, au sein de cet espace « dogmatique » ou « métaphysique ». Le sens d'une telle hypothèse, c'est de poser sommairement ce problème ; mais encore faut-il le poser sans faire fi de cette structuration autre, par rapport à une description aspectualisante, que le texte met aussi en place mais comme discours unique. Une articulation à ce point radicale du texte est requise s'il

n'en va pas seulement d'une autre structuration, simplement après l'aspectualisation de l'espace « morale » relié au « sacré ».

J'entends mener à bien cette tâche avec l'analyse du rapport entre les figures en cause à ce point du texte zundélien. Quel est le rapport, mais en fait et surtout, comment articuler le rapport entre cet espace « morale » déterminé, comme code d'agir on ne peut mieux étoffé et établi, et cet espace « dogmatique » ou « métaphysique » organisé, comme ordre théorique comptant des structures à caractère religieux ?

D'une dogmatique ou métaphysique de la morale chrétienne

Le texte fait état d'un rapport linéaire, unilatéral ou unidirectionnel et sans aucune médiation, entre la figure de l'éthique et celle du mystique auxquelles je m'intéresse [« gouvernement *direct* d'un peuple par la Divinité » : 14]. Cela implique un équilibre entre les termes impliqués [axes qui s'équilibrent : 14].

Ce rapport linéaire passe ensuite à un parallélisme par quoi l'unidirectionnalité et l'absence de médiation produisent une polarisation ; tout devient fonction de termes en soi [de « la transcendance divine » « à un absolutisme écrasant » ; de « l'élection (d'Israël) » « à un monopole en faveur d'Israël » : 15]. L'équilibre initial des termes ne consiste plus qu'en un déséquilibre d'orientation unilatérale, par conséquent ; c'est toujours au profit du terme en cause qu'opère ce rapport et cela, sans regard à l'orientation de l'un vis-à-vis l'autre (parallélisme).

Enfin, le rapport entre les figures en vue en devient un d'opposition, exclusivement unilatéral [« une volonté contraire à la nôtre » : 17]. Puisqu'il en va d'une orientation contradictoire, ce rapport s'impose, médiation ou pas [ça

« dénonce le néant de notre existence et de nos entreprises » comme ça peut « couvrir certains absolutismes politiques ou économiques qui... demandent de cautionner leurs privilèges » : 17]. Un tel rapport n'est pas simplement léonin, cependant. Il équivaut, finalement, à sa possible négation ; il n'a rien de tellement essentiel, rien de radical [« (des raisons de sécurité) qui n'ont pas grand chose à voir avec la religion » : 18].

Je peux ainsi remarquer en quoi le rapport entre les figures que je prends en considération dans ce texte zundélien se définit autrement ici. Le lien de solidarité auparavant exhibé quant à ces figures [*cf.* I-II, dont 7] se précise comme rapport linéaire et de contre-équilibre [14]. L'effet d'absolutisation par corroboration d'abord exhibé quant à la liaison de ces figures [*cf.* I-II, dont 8] se précise comme rapport parallèle et de similitude dans le sens d'une absolutisation [15]. De même, l'arbitraire déjà soulevé eu égard au rapport entre ces figures [*cf.* I-II, dont 9] se précise à titre de relativisme, qui peut s'avérer complètement ruineux en raison d'un rapport d'opposition contradictoire [17-18]. Je peux donc constater les précisions que fournit une certaine description par accentuation des figures (conjointes) de « morale chrétienne », par rapport à une description phénoménologique qui en offre une aspectualisation. Une re-définition de ce rapport constitue une transformation dans ce texte qui forme un tout. En rendre compte comme tel et non comme simple étalage de descriptions différentes et discontinues me permet d'articuler ce texte dans une certaine cohérence, ne serait-elle que factice.

L'espace « morale » n'est pas lié à un espace strictement « sacré » ou « mystique ». Il se trouve associé à un espace organisé plus large, d'ordre théorique et posé comme allant de pair avec lui [« la métaphysique ou... la dogmatique de sa morale » : 13]. Je peux reconnaître là une isotopie avec l'espace « morale » qui s'instaure, dans une description phénoménologique, en

rapport à « un ordre jugé nécessaire à l'existence du groupe » [I : 1] ; ici cependant, le caractère théorique d'un espace venant déterminer celui de la « morale » est clairement énoncé. Ce lien, entre un espace « morale » et un autre nettement théorique, articule donc autrement l'espace « morale » tout de même situé en ligne avec une description phénoménologique [le fait de « sa morale » : 13]. Cette liaison maintenant contrastée met en relief une perspective théorético-pratique²⁴.

Les figures de l'éthique et du mystique se trouvent, d'ailleurs, là inscrites comme espaces fort élargis. L'espace « dogmatique/métaphysique » est, d'emblée, largement posé dans sa double structure [les « deux axes » de « la transcendance divine et l'élection d'Israël » : 14]. Cette structure déterminée de « la transcendance divine » aurait pu correspondre plus strictement à la figure du mystique ; mais elle représente seulement une partie constitutive d'un espace d'envergure tout à fait autre, où elle s'insère. L'espace « morale », lui aussi, est d'emblée élargi par delà les seules règles des mœurs, sans cesser de connoter la gestion et la régulation [« gouvernement », « théocratie » : 14]. Cet élargissement indique à quel point l'espace « morale » comme l'espace « transcendance divine », ou « sacré » aussi bien, ne sont pas serrés de très près ni même proprement dès lors qu'ils relèvent justement d'un ordre théorique les posant autrement : c'est-à-dire de manière idéale, en vertu et à titre de principe, comme savoir (déterminé). Il en va d'un recadrage et d'une recatégorisation des figures de l'éthique et du mystique, opérés dans le texte comme (un narrateur le ferait en présentant une) perspective théorético-pratique.

²⁴ L'actorisation et l'analyse narrative montreraient chacune comment et pourquoi cette mise en perspective s'effectue.

À son tour, le rapport « direct » entre (les figures) de l'éthique et du mystique se trouve posé a priori, à un niveau strictement théorique. Il en va alors d'une organisation principielle, large et complexe [« théocratie » : 14], déterminée par la conjonction de structures qui apparaissent ainsi et d'autant plus comme du même ordre [« la *transcendance divine* et l'*élection d'Israël*, dont la symbiose donnera la théocratie » : 14]. La modalité de cette conjonction demeure toutefois imprécise [« symbiose »] et son caractère fusionnel et ambidirectionnel contraste avec le rapport linéaire et unidirectionnel [« direct »] néanmoins posé avec la distinction d'un ordre théorique, ferme et établi [« Cette dogmatique s'édifiait sur deux axes (devant) s'équilibrer » : 14]. Ce contraste n'arrive pas seul d'ailleurs car même l'ordre théorique explicité échappe, en son centre (de référence), à toute précision ou connaissance déterminée ; sa condition propre, de savoir, achoppe [« Divinité mystérieuse (dont le vrai nom était inconnaisable) » : 14]. Tout se passe donc comme si ce rapport s'expliquait sur un plan théorique qui n'est pas sans écueils ou sans trous noirs. L'horizon d'un savoir déterminant mais supporté tant bien que mal pose tout à coup cette perspective théorético-pratique comme fondationnelle et pourtant, et pour cela problématique. Quant à dire ce qui tient ici le texte malgré un écart dans ce qui s'énonce, je n'en peux rien dire encore, sinon que postuler une instance d'énonciation qui permette d'en rendre compte.

Ce rapport « direct » et en équilibre ne demeure guère tel lorsque considéré, ensuite, sur le plan des faits et non plus idéalement, en principe ou de droit [« C'était une gageure. En fait » : 15-16]. Déséquilibre et parallélisme sont plutôt de mises, à cet égard [« absolutisme écrasant » d'une part et « monopole en faveur d'Israël » d'autre part : 16]. Que se passe-t-il donc pour que ce rapport change ainsi ? Et que se passe-t-il donc pour que l'ordre théorique préétabli ne concorde pas avec un ordre plus pratique (concret) et conséquent ? Une modalité affective est en cause [« dans le sentiment religieux (du peuple de

Dieu) » : 16]. Cette modalité semble absente dans une description phénoménologique de la consécration de la morale ou pouvait y rester occultée [I-II]. Elle concerne bel et bien la conjonction des structures d'abord présentées comme « symbiose » au plan théorique [14] ; cette conjonction se trouve substantialisée ici, en l'affectivisation du rapport « direct » qui en devient un d'immédiateté [« sentiment » et religion, religion de sentiment]. Cette modalisation affective ne fait pourtant que re-définir les points aveugles d'un horizon théorique alors infléchi ; l'élaboration théorético-pratique n'est pas déniée pour autant mais simplement manifestée en l'interférence qui la caractérise. On pourrait parler d'un positionnement existentiel (espace affectif ou thymique) garantissant un ordre théorético-pratique qu'il perturbe, qu'il affecte néanmoins et sérieusement. Il semble ainsi, encore, qu'une fondation théorético-pratique supporte les évidences/écueils de ses propres fondations.

C'est lorsque le rapport entre (les figures) de l'éthique et du mystique devient éminemment contradictoire [V : 17] et s'annihile finalement [VI : 18] que se dessine le mieux un écart au sein même de ce qui s'énonce comme perspective théorético-pratique. L'espace « morale » équivaut à une modalité [« expression »] associée à un autre espace lui-même posé en termes émotivistes [volonté(s)] et ne représentant donc plus vraiment un espace théorique, d'autant plus qu'il correspond à un pur arbitraire [« une volonté contraire à la nôtre » : 17]. Les espaces « morale » et « métaphysique/dogmatique » opèrent simplement sur cette base de l'affect ainsi intégré. Le rapport « direct » entre ces espaces en devient un de coïncidence. D'où l'impression du pareil au même, à travers un espace « morale » ou toute autre médiation sans consistance véritable et propre. On a affaire ainsi [17b] : à une transcendance équivalant à un aspect caractériel de la volonté, comme structure formelle et fonctionnelle sans plus ; transcendance exclusivement en cause de sorte que la question d'équilibre n'est plus en jeu et

que l'absolutisation, même du relatif, a beau jeu ; transcendance qui vient éradiquer tout ce qui n'y correspond pas strictement, mais qui peut aussi bien être instrumentalisé en servant de justification à des ordres/idéologies politiques et économiques.

Par conséquent [en 18], une attitude en rien déterminante mais néanmoins fonctionnelle [« tolérance »] peut faire foi de tout, ou presque [« le vol et le meurtre exceptés »], vis-à-vis un espace « morale » alors redéfini en termes d'enjeu strictement subjectif d'obéissance ou non [« l'indiscipline des mœurs »]. Pareillement, l'espace éminemment substantialisé de « religion » serait le réinvestissement des simples « obligations cultuelles » [cf. I : 9] en vertu de la prédominance d'un « sentiment religieux » [IV : 16] ; le tout devient un système en soi et pour soi. Pareilles fondations portent l'immédiateté et la coïncidence entre « morale » et « religion » à un degré inégalé de facticité (au double sens de fait et faux/imité/artificiel) [« pour des raisons de sécurité qui n'ont plus grand chose à voir avec la religion »]. Avec toute cette structuration théorético-pratique infléchie sur une certaine base esthétique et qui conduit à un relativisme ruineux pour le rapport entre « morale » et « religion », un écart ne cesse de se creuser dans ce qui s'énonce – sans qu'il me soit possible encore de lever une hypothèse de lecture qui puisse rendre compte de ce (geste) raté.

Bilan

En définitive, on pourra expliquer, à partir de ce texte zundélien, en quoi une problématique théorético-pratique de la morale chrétienne [III-VII] concorde plus ou moins avec une description phénoménologique de celle-ci [I-II]. On constatera les accents nouveaux selon lesquels une telle morale est re-définie. On pourra se faire une idée de la perspective spécifique, nouvelle, originale, complémentaire (etc.) à quoi cela renvoie. On pourra ainsi considérer le texte

comme présentant, à ce moment-ci, une perspective plus explicitement théorique pour cerner une morale d'incidence « pratique », où peut toujours interférer une condition existentielle d'ordre esthétique.

Or, l'analyse des parcours figuratifs de l'éthique et du mystique ne m'oriente pas dans une ligne d'interprétation du texte qui en reste à un niveau informatif sur le texte et sur le monde. Ce qui se trouve décrit ou défini dans le texte de « l'éthique » et de « la mystique » et de leur rapport ne tient pas à une valeur correspondante quant à quelque chose « du réel ». Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'une problématique théorético-pratique de la morale chrétienne ne réfère finalement pas à grand chose de réel – elle non plus, après une description phénoménologique de la morale et assimilatrice de la morale chrétienne. La thématization autour de cette autre perspective théorético-pratique tire, à son tour, un trait, de dénégation, sur toute référentialisation. La thématization offerte n'a cependant rien de définitif, rien de valable en soi. Ce dont parle le texte, en effet, c'est d'une sérieuse difficulté à décrire ou à définir ainsi une morale chrétienne, qui semble rester évanescence – si elle n'est pas inexistante, comme cela est auparavant suggéré lors d'une description phénoménologique [I-II]. Au moment même où l'ordre théorique s'érige clairement dans le texte, le savoir qui semblait pouvoir être alors fourni, de pair avec l'actuelle thématization, ne représente rien de très certain – et encore moins de définitif – sur le fait de la morale chrétienne. Toute cette thématization renvoie donc, encore, à autre chose qu'elle-même et où réside déjà le sens (orientation) du texte zundélien.

À tout dire, je ne suis guère en mesure, encore, d'articuler cette seconde section du texte zundélien autrement qu'en signalant un écart au sein de l'énonciation dans cette partie du texte. Cet écart, je le décris d'abord comme exposition d'une hypothèse explicative de la morale chrétienne mais en tant seulement que

cela représente une structuration théorético-pratique de cet « objet » (morale chrétienne) qui est justement mise en échec. Certes, une lecture paradigmatique lèverait au plus vite le caractère presque abscons de cette lecture syntagmatique que je mène actuellement ; j'éclairerais alors d'emblée cette section à partir d'une instance d'énonciation que la dernière section du texte s'emploie proprement et spécialement à structurer. C'est au creuset d'une lecture syntagmatique que je souhaite plutôt révéler toute l'insuffisance et toute l'abstraction d'une problématique théorético-pratique de la morale chrétienne, à la suite d'une description phénoménologique de celle-ci. Mon travail interprétatif, celui-là même qu'exige toute figure dans le texte, montre surtout, pour l'instant, le sens (orientation) pratique d'une énonciation ; je fais œuvre d'interprétation dans et par une thématization qui retourne toujours d'une énonciation en opérant sans cesse une déréférentialisation par rapport au monde.

Je remarque, en outre, que cette section du texte zundélien est la seule qui ne fasse pas état d'une énonciation énoncée (*cf.* le précédent bilan transitoire à propos d'une description phénoménologique de la morale consacrée). La suite de mon analyse le confirmera. Dans cette partie du texte, l'absence d'énonciation énoncée peut être tenue pour caractéristique d'une problématique théorético-pratique, même lorsqu'elle se trouve infléchie par une condition existentielle ou esthétique qui semble laisser un moi ou un « senti » s'exprimer.

À ce point de ma lecture syntagmatique, je ne peux donc encore tenir pour confirmée ni infirmée l'hypothèse de lecture que je pose en ouverture de ce chapitre. Comme la précédente, cette partie du texte ne se structure pas en fonction d'un rapport intérieur entre de l'éthique et du mystique, de telle sorte que les conditions mêmes du discours s'en trouvent explicitées. À plus forte raison, cette section ne thématise rien en ce sens.

1.2.3 Problématique éminemment pratique de l'éthique humaine [VII : 19]

Est-ce que l'impossibilité de rendre compte d'une morale chrétienne est enfin prise en compte avec le troisième examen à cet égard, mis en place dans ce texte zundélien ? Peut-être, mais ce n'est pas sans remise en question.

De l'éthique

L'espace « morale » ne correspond guère plus à une régulation ou à une certaine mesure de l'agir humain [« règle des mœurs » : I-VI]. Il équivaut à une condition de l'humain, à une condition pour qu'il y ait de l'humain [« *exigence humaine* »]. Cet espace est désigné en fonction d'une structure unique et unidirectionnelle, relevant unilatéralement d'un pôle humain et le visant seul [« morale de l'*exigence humaine* »].

En outre, l'espace « morale » reste associé à une obligation qui ne s'apparente plus que de très loin à la « contrainte du groupe sur l'individu » [cf. 2]. Cette obligation a une forme et une portée collective, une origine et une fin commune [« revendication communiste »]. Formellement subjective, l'obligation n'est plus du tout du ressort de la prescription ou de l'obéissance à ce qui vient d'ailleurs [« toutes les aliénations » à bannir]. Elle concerne du volontaire [« décidée »] unifié et aucunement différentiel [versus le dualisme volitif conflictuel d'« une volonté contraire à la nôtre, dont la transcendance... » : 17], du volontaire centré sur une tâche [« supprimer toutes les aliénations »].

Je peux ainsi expliquer, assez rapidement, cette seule figure de l'éthique en termes de retournement de perspective, radical et complet parce qu'opéré dans et depuis l'horizon humain. Une « morale de l'*exigence humaine* » en est une

qui se donne comme telle, elle-même et pour elle-même. Nul besoin d'un quelconque ordre extérieur, comme un « ordre divin » ; une simple « exigence », comme ordre à construire et fixée en fonction de l'horizon humain, suffit. Nul besoin de transcendance quelconque et extérieure, comme avec une « transcendance divine », d'autant plus quand toute structuration semblable et véritable est niée et exclue pour quoi que ce soit d'autre ; une immanence suffit, à titre d'exigence proprement et strictement humaine. Le règne de l'obligation issu d'une « théocratie » [cf. 14] est, en quelque sorte, remis sur ses pieds ; « une révolution » peut représenter la condition nécessaire pour l'avènement de l'humain, qui y est tout entier affecté²⁵. La cohérence de la vision ainsi mise en place n'est pas très difficile à saisir et à reconnaître. Là n'est donc pas le véritable problème avec cette figure de l'éthique, qui prend autrement forme ici dans le texte.

Si j'ai une hypothèse de lecture à faire déjà quant à cette seule figure, elle pourrait avoir trait aux possibilités d'une réelle transformation, paradoxalement opérée, depuis une morale prescriptive des mœurs à de l'éthique centrée sur une obligation totale et exclusive de faire l'humain. En effet, pour passer de l'une à l'autre, il n'a fallu que poursuivre la réduction commencée avec la première, dans une problématique théorético-pratique [III-VI] aussi bien qu'avec une description phénoménologique [I-II] ; il a fallu pousser à bout la vidange d'un ordre cosmologique ou théorique établi et établi de l'extérieur. Pour cela, il a suffi de tabler sur les mêmes paramètres de l'obligatoire et du volontaire, de l'obligé et du voulu, pour les unifier et les uniformiser comme jamais, à un

²⁵ Au plan actoriel, ce qu'instaure assez facilement un acteur est l'envers de ce qu'il trouve ou reçoit dans un état de délabrement [« Le marxisme a eu beau jeu d'opposer à ces résidus d'un ordre 'divin', d'ailleurs mutilé »].

point de jonction d'emblée commun ou collectif – auparavant, le texte ne le faisait pas d'emblée, c'est tout. Mon hypothèse ne porterait donc pas tant sur la cohérence d'un système de pensée ou du monde mais sur sa nouveauté, notamment ici comme espace « morale » mitigé. Aussi bien dire qu'une « morale de l'*exigence humaine* » est paradoxale et pour cela nouvelle, comme quoi ce qui s'énonce proprement à ce titre peut et doit alors s'y suffire/résoudre pleinement.

Du spirituel

Aucun espace « sacré » [cf. I] n'est reconnaissable comme tel, hormis peut-être « l'Histoire » qui est sacralisée ou désacralisée, mystifiée et démythifiée on ne saurait trop dire. Pas non plus d'espace « métaphysique/dogmatique » qui soit reconnaissable comme tel, de pair avec un axe déterminé de « transcendance divine » [cf. III.V]. C'est l'axe d'une immanence explicite, plus que d'une transcendance même tacite, qui se trouve dénommé [« *exigence humaine* »] dans un espace surtout pratique [« morale de l'*exigence humaine* » comme « *Morale de l'Histoire* »]. En outre, ce que « l'Histoire » a de mystérieux l'est à titre d'enjeu rationnel et logique susceptible d'être résolu de la sorte [« percée dans son 'énigme' » versus 14 : « Divinité mystérieuse »].

Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'espace « spirituel » brille par son absence. Tout ce qui pourrait y correspondre se trouve posé et recatégorisé en termes qui l'évacuent clairement et de façon à évacuer tout ce qui se présente comme extérieur à l'espace d'« une morale de l'*exigence humaine* ». Cela reste cohérent avec une transformation réductrice, qui se poursuit par le renversement complet et définitif d'un espace « spirituel » par un espace « éthique » (remplacement par éradication).

Si je peux m'expliquer l'absence d'un tel espace sans trop de difficultés et sans trop m'étonner, j'ai toutefois une hypothèse à faire pour rendre compte de ce que la figure du spirituel n'est pas éliminée pour autant, bien au contraire. Certes, quelque chose de spirituel est entrouvert avec la négation même d'une modalité « matérialiste », qui décrit l'actuel espace « éthique » entre autres (je reviens là-dessus ci-après, avec les nuances à faire). Parce que cet espace « éthique » est précisément délesté de son caractère prescriptif qu'il tient d'un ordre supérieur et premier à corroborer, il perd déjà sa structuration originale pour ressembler davantage à un espace « spirituel ». Si cela se produit encore en perpétuant la réduction des espaces, il en va toutefois de l'évacuation d'un espace par un autre et par la vidange de l'espace de « sacré » ou de « métaphysique/dogmatique ». Le renversement est tel que l'espace « éthique » prend la place d'un espace « spirituel » et en tient lieu finalement (remplacement par substitution).

La figure du spirituel semble donc, ici, produire des enjeux à la fois de sacralisation et de désacralisation, de mystification et de démythification, de théorisation et de mise en pratique, de transcendance et d'immanence. Une hypothèse possible pour articuler cette figure pourrait concerner la détermination des conditions mêmes du fonctionnement du « spirituel ». Ce fonctionnement ne coïncide certes pas avec la superposition plutôt confusionnelle d'espaces [I-II] ou leur discrimination et leur inflexion toujours possible [III-VI]. Dans une certaine mesure, ce qui s'énonce là encore de paradoxal et de nouveau pourrait suffire à ce seul titre.

D'une éthique humaine en la dénégation du spirituel

Que l'espace d'« une morale de l'*exigence humaine* » comporte changement de niveau et renversement, soit. Cet espace relève ainsi d'un horizon proprement

et strictement humain, aucunement de l'extérieur de cet horizon et sans vue sur l'extérieur de cet horizon mais rigoureusement humain (versus « règle des mœurs »). Cet espace procède d'une pareille exigence et la produit comme son fruit principal et unique en son genre.

De façon semblable, et je peux y voir une isotopie avec ce que je viens d'exprimer, l'expression-titre : « *la Morale de l'Histoire* » indique aussi un renversement en même temps qu'un changement de condition de ce qui peut être tenu comme extérieur, en principe sans rapport. En effet, une condition (sur-)déterminante est marquée, qui ne connote plus ces maximes, préceptes et leçons de vie comme c'est plutôt le cas dans l'expression originale : la morale de l'histoire. Cette condition ne réfère plus à simples éléments déterminés par autre chose ou simplement fournis de pair avec autre chose, souvent sans qu'on en connaisse trop la cause (déterminante) ; c'est le cas, effectivement, de maximes, préceptes et leçons de vie livrés avec une histoire. On a, plutôt, l'Histoire qui produit une morale aussi bien que la Morale qui produit l'Histoire, comme si chacune pouvait devenir la condition ou la source de l'autre en étant chaque fois réinvestie autrement.

Je peux ainsi comprendre qu'un rapport circulaire et intérieur est en cause et le demeure avec une « Histoire » que produit l'homme et qui produit l'homme comme « Histoire » précisément [« l'Histoire faite homme..., appropriée et conquise par les hommes »]. Apparemment, dans un rapport semblable, les termes peuvent jusqu'à s'identifier, dans les limites d'un horizon humain.

Ce rapport est sans précédent dans le texte. Rien jusque là ne correspond à une telle identité, en pratique établie [« révolution » ; « révolution dynamique » : 20] et de manière aussi effective [« l'Histoire faite homme, percée... appropriée et conquise » ; « une révolution... largement triomphante » : 20]. La

défaillance monumentale d'une perspective théorético-pratique contraste joliment : avec la « théocratie » [III-IV], le rapport direct et linéaire entre des structures aucunement identiques y est, en théorie, à maintenir en contre-équilibre ; en pratique cependant, l'équilibre y est battu en brèche avec des structures qui assimilent leur sens respectif en un rapport d'exclusivité. Un constat semblable est à faire en « morale » et « religion » chez les « peuples 'chrétiens' » [V-VI] : un ordre théorique émotiviste, assimilé à quelque volonté et arbitraire, pose un rapport d'immédiateté et de coïncidence pour une structure incidemment redoublée ; le tout s'avère, en pratique, fort factice et des plus relativistes. Quant au rapport de solidarité entre des espaces « morale » puis « sacré » [I-II], leur apparente coïncidence consistait ni plus ni moins en une confusion due à la fusion de ce qu'ils représentent comme ordres.

Ce qui s'énonce constitue, pour l'essentiel, une critique du dysfonctionnement de la théorie, alors qu'elle s'élève en vues et principes non fondés. L'espace particulier d'« une morale de l'*exigence humaine* » et celui, plus global, d'une « révolution » opèrent comme limitation de la théorie en fonction même de la pratique. Ce ne concerne en rien le pairage et la complémentarité d'ordres, pour cela différenciés [*cf.* « la dogmatique (d'une) morale » : 13]. Il s'agit d'avoir la théorie de sa pratique. Pour (s')identifier (à) un horizon humain, il faut s'en tenir à un rapport circulaire – pour cela intérieur – entre l'ordre théorique et l'ordre pratique.

Mais ce qui s'énonce avec cette problématique éminemment pratique de l'éthique humaine comporte aussi des points aveugles au plan critique. Le règne de l'obligation y perdure, ni plus ni moins. Quand bien même ce règne est-il retourné à un horizon humain, il connote un ordre, qui a son absolu [« exigence humaine » et « revendication communiste » connotant la même contrainte de tous pour tous ; « l'Histoire », comme détermination absolument

historique de l'homme]. L'éviction du spirituel n'est pas tant en cause (j'y reviens) que le fait de ne se donner ainsi, toujours, que la théorie (en reflet) de sa pratique, en dégageant des obligations au titre éminent de conditions pratiques. Là encore, une certaine défaillance du théorique est en cause, surtout quand un motif ou une motivation le supplante et vient le déterminer [« une révolution... qui sait ce qu'elle veut détruire mais qui est beaucoup moins sûre de ce qu'elle peut construire » : 20 ; cf. « décidée à supprimer... »]. Une pensée linéaire élevait, en sa théorie même, des absolus en soi [I-VI] ; une pensée binaire [VII], opérant par opposition terme à terme et par renversement quant à une pensée linéaire, n'absolutise pas moins une pratique à la fois garantie et cautionnée par une cohérence théorique. C'est cette théorisation de structure idéologique que je peux articuler dans cette section du texte zundélien, sans pouvoir alors tout y ramener ce qui s'énonce là.

Au creuset de cette critique formelle dans une problématique d'éthique humaine émerge une autre dimension, herméneutique (de re-construction) celle-là. Cette autre dimension accentue effectivement l'écart dans l'énonciation elle-même. Le rapport circulaire entre des termes pouvant s'identifier dans un horizon humain instaure de véritables médiations. Des structures fonctionnelles sont mises en place : « une morale de l'*exigence humaine* » se réalise « par une révolution » et du coup comme telle ; « les hommes » se réalisent par et dans « l'Histoire » qui est leur ; « *la Morale de l'Histoire* », c'est-à-dire réalisée dans et par « l'Histoire ». Cela n'a aucune commune mesure avec des structures stipulées, sans médiation intégrée, comme c'est le cas d'une « théocratie » d'abord tout à fait posée en théorie puis appliquée (en pratique) avec de nécessaires ou inévitables accommodations [III-IV ; par extension : V-VI]. Même une énonciation énoncée en fonction d'une « description » phénoménologique de la morale consacrée [I-II] n'intègre pas cette condition de la médiation de manière aussi complète et déterminante

qu'une énonciation énoncée *via* une modalité proprement esthétique [« comme (Gorz) dit avec... sincérité » ; « comme Lénine l'a... loyalement reconnu » : 20]. En outre, un simple ouvrage, rapporté pour quelque énoncé ou à titre de quelque « revendication communiste » générale, devient lui-même un espace spirituel [« livre vécu »].

Les médiations en cause avec ce rapport circulaire semblent maintenir la dimension herméneutique en lien, plutôt assez étroit, avec une phénoménologie. Ce qui serait à décrire irait de pair avec une certaine substantialisation des médiations : la « révolution » devenant « l'Histoire », elle-même hypostasiée ; la dénomination universelle [« homme »] passe à celle plus particulière mais encore générale [« les hommes »] avant de devenir une nomination propre [« André Gorz »]. Un objet [« livre »] se trouve assimilé à un objet substantiel plus nettement subjectif [« vécu »].

Or, ce qui s'énonce là, et qui marque un écart quant à cette substantialisation, concerne plutôt le statut des médiations en cause. Ce qui tient lieu de médiation ne le fait pas en vertu d'une référence déterminée mais bien, essentiellement, parce que fonctionnant comme telle. La thématization relative à la figure de « morale humaine » opère de pair avec une référentialisation niée dès lors qu'évoquée. Le lot d'une certaine pensée et activité déterminée [matérialisme « que l'on associe d'ordinaire à toute revendication communiste »] ne se trouve pas identiquement réalisé [« qui mérite si peu l'épithète de 'matérialiste' »] avec ce que présente une énonciation énoncée [« comme dit... André Gorz ». En cela même, la thématization (s')oriente vers une énonciation (énoncée), si tant est qu'elle le fasse en raison d'un mimétisme certain [« comme dit avec une émouvante sincérité... »]. L'objet « livre » se trouve ainsi redéterminé comme médiation effective mais d'un mode autre [« livre vécu »], qui relève d'ailleurs d'une condition esthétique. Je peux donc articuler, dans cette section du texte

zundélien, une dénégation du spirituel, qui nie le tout en en évoquant/érigeant pourtant le désir. Si ce désir reste là encore informe, c'est en raison d'une énonciation énoncée assez paradoxale et qui, du reste, ne concerne plus du tout une morale chrétienne. J'ignore toujours ce qui s'énonce en écart (de quelle instance d'énonciation s'agit-il en définitive ?), mais cela me permet d'articuler, en conséquence, une herméneutique éminemment pratique parce que (de structure) mimétique – et comportant en outre un aspect critique, comme j'en prenais acte auparavant²⁶.

Bilan

²⁶ Quelques considérations rapides sur la temporalisation dans ce texte peuvent aider à situer différemment les enjeux de cette problématique éminemment pratique de l'éthique humaine, après les deux autres types de problématique mis en place dans le texte. Un présent plein, continu et fixé pour de bon désignait une description phénoménologique de la morale consacré [I], temporalité qui éclate complètement lorsqu'il s'agit de décrire une morale spécifiquement chrétienne [II]. Puis, une problématique théorético-pratique de la morale chrétienne se rive à un passé marqué par la potentialité [« a... transmis », « s'édifiait » ; « devaient (s'équilibrer) », « donnera », « voulait être » : III] et connotant la fixation la plus évidente [« (avoir) hérité », « est demeuré » : V], même lorsque abordé plus effectivement [« (se réduisit) souvent » : IV ; « Il en est résulté » : VI]. Il en va donc, bel et bien, d'un passé étriqué et stagnant, sans effets novateurs véritables tant pour le présent que pour l'avenir dont il reste totalement détourné [« conservatisme étroit et inactuel » : VIII, 20]. Une problématique éminemment pratique de l'éthique humaine [VII] renverse ce passé pour en faire une actualité, c'est-à-dire une manifestation du passé jusque dans un présent saisi par quelque effectivité [« a (eu) beau jeu », cours de l'histoire, attestation continue d'un « livre » et reconnaissance d'un « vécu »]. C'est dire à quel point le passé n'est pas tout à fait dépassé tandis que le présent est en quelque sorte rempli, comme tout jeu qui occupe le temps, sans être tellement arrêté ou fixé. Il s'agit seulement d'effectuation et de prédominance [« révolution dynamique et déjà... triomphante » : 20] d'autant plus évidentes que les traces du passé-en-cours sont enrayées [« ce qu'elle (révolution) veut détruire » : 20]. Cette éradication seule occupe tout le présent précisément, sans jamais accorder la moindre consistance à un avenir proprement structurant d'ailleurs [ça porte « beaucoup moins... (sur) ce qu'elle peut construire » : 20]. Une stricte actualité désigne donc cette problématique-ci de l'éthique humaine, parlant de travers et au travers du spirituel ; sa mise en discours expose un présent qui est sa seule, son unique et sa totale garantie.

En suivant le parcours des figures de l'éthique et du spirituel, j'ai relevé, entre elles, un rapport circulaire et pour cela intérieur, qui n'a pas son pareil jusque là dans le texte zundélien. J'ai pu mettre en lumière une problématique éminemment pratique de l'éthique humaine alors qu'une condition spirituelle y est à la limite reconnaissable, ne serait-ce que comme espace encore vacant. Le bât ne tarde pas à blesser puisque cette problématique d'une éthique humaine, en rien de caractère théologique, ne garantit pas pour autant que l'éthique perde tout caractère d'obligation ni qu'elle demeure coupée une fois pour toute de tout espace spirituel – disons condition spirituelle. Tout compte fait, une pareille problématique n'élève toujours qu'une hypothèse explicative sur le réel, sur l'éthique humaine en l'occurrence ; elle n'est donc guère en mesure de signaler beaucoup plus quant à une condition spirituelle, ainsi assimilée à un « vécu » (attendu que c'est précisément ce « vécu » qui réduit généralement toute condition spirituelle à une « vie intérieure » déterminable... en termes psychospirituels ; d'où la possibilité d'une dénégation du spirituel alliée, voire s'aliénant à la psychologisation somme toute matérialiste de la spiritualité...).

En fin de compte, comment fonctionne, suivant quelles structures opère toute cette problématique que je qualifie d'éminemment pratique eu égard à une éthique humaine ? Une logique binaire fait en sorte d'y perpétuer autrement ce qu'elle renverse continuellement. Plus radicalement et plus formellement cependant, cette problématique s'articule de façon double, depuis une perspective critique puis depuis une autre, herméneutique, établie tout à fait par ailleurs. Mais je ne peux articuler le tout qu'en raison et en fonction même d'une structure (et d'un fonctionnement) mimétique. C'est pourquoi il y importe tellement d'avoir toujours la théorie de sa pratique... comme si poser cette équation suffisait pour garantir une pratique et une théorie en conséquence (théorie-reflet).

Malgré ces considérations interprétatives du texte zundélien, on pourra avoir l'impression que cette troisième section ajoute simplement aux précédentes une perspective nouvelle parce que différente. Mais qu'est-ce ce qui tient donc ce texte tout ensemble et permet d'en rendre compte de manière globale ? Comment expliquer que rien encore du texte comme de mon analyse ne semble encore l'organiser en une cohérence générale ? La lecture (sémiotique) syntagmatique que j'ai choisie de mener pour ce texte explique cette situation et elle l'accroît même. Je redirai qu'une lecture paradigmatique rencontrerait vite ces attentes en indiquant, d'un coup d'œil initial, une hypothèse qui peut contribuer à interpréter finalement ce texte. Je pourrai le faire avec la dernière section du texte, qui met en place une réflexivité herméneutique n'ayant plus rien en commun avec l'« esthétisation » de l'herméneutique de cette troisième section. D'ores et déjà, ma lecture syntagmatique marque que c'est bien au creuset de l'énonciation et de l'instance à postuler en conséquence que peut s'articuler ce texte (notamment). C'est cette manière de décrire, même en creux, son rapport au réel qui demeure la plus pratique, sinon la seule concrète.

Au demeurant, l'hypothèse qui préside au travail interprétatif dans ce quatrième chapitre est en attente de vérification. Assurément, je reste en marge d'un rapport intérieur entre de l'éthique et du mystique, pour dégager les conditions en conséquence de mon discours, incidemment.

1.2.4 Problématisation chrétienne singulière de l'éthique et du mystique [VIII-XI : 20-28]

Une quatrième et dernière forme de « problématique », autour de l'éthique comme du mystique, est mise en place dans ce texte zundélien. Mon analyse clarifiera à quel point il ne s'agit pas d'une forme de « problématique »

spécifiquement chrétienne mais plutôt d'une forme singulièrement chrétienne de problématisation.

De l'éthique

Dans cette section du texte, la figure de l'éthique est introduite comme espace à postuler, c'est-à-dire comme modalité concrètement située pour désigner le genre humain à la fois comme caractère (qualité) possible et ensemble réalisé [« existence (ou non) de l'humanité » : 20]. Aucun contenu rigoureusement déterminé, aucune régulation ou obligation d'ordre moral ne coïncide plus avec un espace formel, sinon global, dont le fait ne constitue point une preuve ou un état en soi – mais un projet. Pareillement, un savoir sur l'être humain est posé comme étant à réaliser [« anthropologie... à construire » : 22] et c'est cette conception qui remplace un espace (à contenu) substantiel et d'ailleurs dénommé à titre (d')universel [« homme » : 22] ; l'homologation des structures de l'espace, quel qu'il soit, (isotopie) est bien reconnaissable. Cette conception concerne une structure étrangement formelle, qui coupe autant qu'elle reste coupée de tout contenu déterminé permettant de définir ou de délimiter un espace en conséquence [« exigence imprescriptible de la grandeur humaine » : 22]. En effet, avec cette structure s'expose la relation établie avec un senti ou affect (pourtant) sien et propre, qui ne produit ni ne maintient rien de tel, bien au contraire [« extériorité passionnelle » : 23]. Pareillement, avec cette structure s'expose la relation motivée et réductrice (intéressée et déterministe) qui ressort d'une attitude existentielle substantialisant l'aucunement matériel [« esprit de possession » : 23].

Ce que je peux expliquer, et assez facilement, de cette figure de l'éthique se résume au dépassement total de l'espace « morale/éthique » tel qu'il a pu être différemment mis en place jusque là dans ce texte zundélien. Il ne s'agit plus du

tout de déterminer, de quelque façon que ce soit, ce qu'il en est de cet objet que représenterait un agir d'ordre moral. Plus rien d'un espace déterminé ou prédéterminable [« La morale est... dépassée » : 26].

Exprimer ce que n'est plus l'espace « morale/éthique » ne saurait suffire. Mais que puis-je expliquer de cet espace s'il en va par-dessus tout de sa seule réalisation, même la plus excellente et complète [« La morale est (éminemment) accomplie » : 26] ? Si accomplissement et dépassement brisent précisément toute référence à une morale/éthique d'obligation(s) incidemment, j'ai à articuler cette thématization dans le sens fondamental qu'elle pose [« (morale) éminemment (accomplie) mais (dépassée) »], comme quoi il en va d'une condition pour un espace à réaliser et donc à postuler. C'est en raison de cette simple structure, qui n'a rien d'idéal ou de théorético-pratique comme l'est tout objet déterminé [cf. I-VII], que cette thématization reste si difficile à expliquer de façon cohérente. Une hypothèse de lecture de ma part ne peut que chercher à rendre compte de ce dont retourne toute cette thématization qui fait de l'éthique un espace à faire, une simple structure.

Du mystique

Quand la figure du mystique se trouve finalement introduite à ce titre, elle s'apparente à un espace « spirituel », et discursif, comme il en est déjà posé dans le texte [« témoignage de la *Mystique* chrétienne » : 20 ; cf. « livre vécu » non « 'matérialiste' », à portée spirituelle : 19]. C'était, là d'abord, par dénégation et sans dénomination aucune, laissant un tel espace vacant ; c'est maintenant un espace particulier qui se trouve mis en place, [mystique (spécifiquement) chrétienne], à moins qu'une dénomination plus formelle ne le caractérise précisément en sa dimension spirituelle [« *Mystique* (incidemment) chrétienne »]. Et maintenant, une isotopie (homologation de structures de

l'espace, quel qu'il soit) est reconnaissable avec un « livre vécu », sur quoi est prononcé le statut de condition spirituelle (tacite). En outre, « humanité » comporte le même double sens du genre/caractère (humain) et de son extension (ensemble des humains, en particulier). On pourra, si on le veut, tenir la majuscule dans cette expression pour significative.

Si un savoir est toujours en cause, c'est sa production-construction même qui est marquée [« la conception de la *transcendance* divine » : 21] ; elle l'est en dissociation d'une conceptualisation et d'une réalisation initiales [« fin (de) la théocratie » : 21 ; association à un espace établi et circonscrit de « dogmatique/métaphysique » : cf. 13-14]. Une seule et unique structure est d'ailleurs posée, voire retenue, en ne se trouvant pas assujettie à l'établissement d'un certain lien avec un autre élément pareillement déterminé qui tend à en faire une double structure idéalisée [outre la mise en italique qu'on pourra tenir pour significative dans l'expression de « *transcendance* divine », rien, comme en 14, d'une structure en soi de « *transcendance divine* », à lier à une autre semblable de « *élection d'Israël* », exposées et reliées en principe puis en pratique (de droit et de fait : III-IV) ; pas non plus de transcendance posée comme qualité ou principe en soi, et donc parmi bien d'autres, puis relié(e) à une faculté plus ou moins déterminée, de volonté : 17].

Cette structure est ensuite posée comme des plus simples ou fondamentales, telle une structure d'autonomie (et) de donation, qui exclut une certaine modalité idéale thymique, d'ordre fondationnel [« totale intériorité et suprême générosité » : 23]. En effet, l'intériorité en cause ne peut aucunement être caractérisée ou déterminée comme senti, vécu ou affect car c'est précisément ce qui maintient en extériorité [« extériorité passionnelle » : 23]. Elle ne concerne pas davantage une intériorisation psychologique, qui lui reste semblable du fait d'avoir pour ressort la pression/suggestion de l'extérieur [cf. 2 : « contrainte

intériorisée »]. Mais il ne peut être question de motif de générosité ou de motivation allocentrique, même suréminent(e) ; ce ne représente que l'inversion de conditions mimétiques affectives, à l'autre bout de ce palier toujours pareil à lui-même des attitudes existentielles déterminées comme égocentrisme et réduction [« esprit de possession » : 23].

Par conséquent, je ne peux guère expliquer la figure du mystique sinon en ce qu'elle ne correspond pas à un espace d'emblée constitué avec ses contenus, même formels, que ce soit en regard d'un transcendant décrit par une phénoménologie quelconque [« sacré » : I] ou défini de façon théorético-pratique [« *transcendance divine* » en « métaphysique/dogmatique » : III-VI]. L'assimilation de la figure actuelle à une spiritualité particulière, dont les contenus restent déterminables en termes psychoaffectifs de vie intérieure et par quelque constitution structurelle profonde ou idéale en ce sens (« avoir l'être »), n'est pas davantage possible. Avec cette figure du « Mystique », une simple structure est manifestée, sorte d'axiomatique qu'il me reste à mieux saisir – avec l'analyse, ci-après, du rapport entre de l'éthique et du mystique.

Tout ce que je peux articuler dans le texte concerne donc une cohérence relative dans une thématization sans pareil dans le texte. Plus rien d'un objet déterminé n'est en cause mais uniquement une structure d'autonomie (et) de donation, en la production-construction d'un savoir et selon une modalité discursive certaine. Je peux constater, en outre, que cette création/production-construction d'espace(s) n'a rien de commun avec leur superposition (*cf.* I-II) ou leur adjonction paradoxale (*cf.* III-VI) ou encore leur substitution par renversement (*cf.* VII).

De l'éthique comme du mystique

À prime abord [22], un lien de conséquence unit la structure du mystique à celle de l'éthique [« elle (*transcendance* divine) implique (une exigence imprescriptible de la grandeur humaine) »]. Ce lien est posé, précisément, en raison d'une élaboration théorique. Cette tâche est élucidée ou rendue réalisable comme telle en mettant en cause (ce) qui en est à la fois objet et sujet [« en éclairant d'un jour unique l'anthropologie que nous avons à construire »]. C'est dire que la base même de cette tâche n'est pas plus un objet qu'un sujet (pré-)déterminé²⁷.

Puis [23], ce lien structurel consiste en un *tenir contre* et sans commune mesure [« en contraste absolu »] à ce qui ne serait qu'un espace structurellement déterminé, thymique incidemment [*cf.* « extériorité passionnelle », « esprit de possession »]. Pareil rapport « absolu » est précisément posé tandis qu'il est question d'attestation ou de communication effective, dont la base et la mesure ne relève pas de cet espace structurel déterminé [« (Elle) se révèle, en effet, en Jésus »]. En définitive, la médiation concerne ce simple nom, sans aucune autre dénomination et donc sans qualification substantielle. À ce plan même de la manifestation, il n'est clairement de médiation, dans le texte, qu'avec déconstruction [*cf.* II : 12, où l'appellation de foi et donc d'un certain savoir (« Christ ») est soumise dans le cadre d'une description phénoménologique qui ne parvient pas à en rendre compte finalement ; *cf.* VII : 19, où des individus (« André Gorz », « Lénine ») sont nommés de pair avec une oeuvre et une qualification thymique].

²⁷ Au plan actoriel, un acteur d'ailleurs remplit une tâche en parallèle, justifiée aussi en fonction de (ce) qui est en cause [« Il nous a semblé utile de présenter sommairement le témoignage de la Mystique chrétienne comme un apport essentiel au débat – qui met en question l'existence de l'humanité – entre... » : 20].

Ce rapport est ensuite [24] posé, effectivement, non pas en fonction de quelque objet ou sujet (déterminés) mais bien d'un acte [« nous (joindre)... nous-même », « nous (identifier) avec elle (c'est-à-dire : *transcendance* divine) »]. D'une part, et cela renvoie encore à une isotopie, le sens (direction) de ce rapport est donné avec le mouvement de l'intérieur et sur l'extérieur que représente la structure d'autonomie de donation et qui a servi à définir, de façon manifeste, la « *transcendance* divine ». D'autre part, ce sens est dégagé sur un plan pratique comme pur rapport, de l'intérieur, à un acte ainsi déterminé seulement en fonction de condition de possibilité [« ne cesse de (nous) aimer vers ce *dedans* »] ou d'impossibilité et donc de non-sens [« Elle constitue si peu pour nous »]. Le tout est alors posé, en quelque sorte par contrefait, en fonction des causes d'une activité procédant de l'extérieur et comme telle, pour cela de manière unilatérale et exclusive [« une menace, une puissance écrasante, un despotisme absolu »] ; du reste, la base et la justification réside dans la volonté, en tant que caractère psychologique/phénoménologique ayant trait au sentiment surtout, au simple pouvoir faire et au pur arbitraire.

Je dois convenir, en définitive, que, dans le texte zundélien, rien ne désigne un rapport (extérieur) à des objets avec lesquels entrer en conjonction ou en établir une, en terme de détermination ; rien ne réfère à des espaces de ce genre, d'ordre éthique et mystique notamment et par quoi quelque sujet et quelque objet sont à relier par une détermination quelconque. Si aucune structure idéale (anthropologique ou ontologique) n'est, là, rendue disponible à titre de savoir, alors il n'y a plus rien de commun avec la reconstruction d'espaces de cet ordre dans une problématique de description phénoménologique (I-II : conjonction déterminative entre « individu », « groupe », « règle des mœurs ») ou dans une problématique d'élaboration théorético-pratique logique (III-IV) sinon émotiviste (V-VI : « peuple », « Dieu », « indiscipline des mœurs »). À ce point du texte, pour le signifier tout de suite, le rapport entre de l'éthique et du

mystique ne concerne que les conditions mêmes d'un acte – qui est ni plus ni moins ce rapport sujet-objet, de l'intérieur (j'y reviens en parlant plus loin de l'énonciation). Mais encore faut-il, justement, que cet acte de construction (du) théorique ne consiste plus en une construction partielle et réductrice [« dans une certaine perspective vétéro-testamentaire » : 22], produisant des résultats fixés et des objets tout aussi fixes [« Alors qu'elle aboutissait à l'écrasement de l'homme », « 'Celui qui règne dans les Cieux' » : 22]. Toute augmentation comme toute diminution d'espaces (pré-)déterminés retournent ainsi, nommément, de ce qu'une théorie doit expliquer, et refléter finalement, autre chose qu'une pratique ; cela procède aussi bien et tient en proportion [« sous le poids » : 22] de ce qui a – la moindre ou l'ultime – valeur de pur savoir (ignoré ou caché) [« du mystère » : 22] et de pure pratique en conséquence (un pouvoir, en somme) [« de la puissance » : 22].

Je ne peux que porter attention à la thématization nouvelle de ce (pur) rapport à un acte. Ce ne correspond plus, entre autres, à un lien logique de conséquence en vertu d'une pensée linéaire permettant de stipuler un rapport « direct » depuis une « métaphysique /dogmatique » (cf. III-VI). Le lien de conséquence qui sert à exprimer ce pur rapport marque plutôt ce titre de condition d'une construction à réaliser (production), condition une et commune d'une tâche qui est proprement nôtre [« en éclairant d'un jour unique l'anthropologie que nous avons à construire » : 22]. Du reste, si cette condition a un caractère spécial (unique), ce n'est pas en vertu d'un sentiment, quelle qu'en soit l'ampleur, mais d'un espace-temps singulièrement nouveau [« dans le Nouveau Testament » : 22].

Qui plus est, ce pur rapport, associé à une simple structure non prédéterminée, même en termes affectifs, est thématized comme un *tenir contre* et sans commune mesure [« en contraste absolu » : 23]. Ce ne laisse pas de place à un

rapport « direct » infléchi en toutes sortes d'orientations unilatérales et exclusives en raison de quelque motivation (attitude de tenir pour ou contre) issue d'un sentiment religieux (*cf.* IV-VI). Ce ne fait pas davantage de place à un rapport circulaire clôturant sur l'identique à soi-même en raison d'une spiritualité vécue, même implicitement, en ses motifs propres et éminents (*cf.* VII, en y rappelant l'enjeu, persistant, de conjonction déterminative entre « homme-s », « Histoire », « exigence humaine »). Au demeurant, la pensée binaire qui préside nommément à l'inflexion révolutionnaire d'une pareille spiritualité (déniée) (*cf.* VII : 19a) ne peut en rien servir à exprimer ce pur rapport. D'une part, la simple inversion d'un danger perçu et ressenti, d'un pouvoir de contrôle et de décision unilatéral et exclusif [« une menace, une puissance écrasante, un despotisme absolu » : 24] ne poserait toujours qu'un motif, renversant sinon suréminent. D'autre part, bilatéralité et inclusion ne suffisent pas à expliquer ce pur rapport ; marqué plutôt comme polarité, il opère à titre d'attirance et de réunion, en faisant devenir autre avant tout –comme si cette polarisation, à tout le moins non exclusive ni unilatérale, résidait en l'acte même de se transcender plus qu'en l'état de ressemblance qui peut y correspondre [aimantation, se joindre, s'identifier avec].

Que cette thématization constitue une voie tout à fait autre que celles précédemment ouvertes dans le texte (*cf.* 1.2.2 : III-VI ; 1.2.3 : VII), cela se trouve aussi confirmé par rapport à une problématique de description phénoménologique (*cf.* 1.2.1 : I-II), avec des catégories qui rendent cette thématization-ci inassimilable à celle-là. Tantôt exprimé en termes de modalité topique (lieu, au sens formel et structural du terme) [« *dedans* » : 24], ce rapport ne désigne alors nullement un objet ou un sujet (déterminés). Or, une description phénoménologique le fait expressément et exclusivement, en traitant notamment le tout en termes de « contrainte *intériorisée* du groupe sur l'individu » [2].

Par ailleurs, ce rapport est thématiqué de manière oxymorique, comme modalité relationnelle parce qu'unitive précisément [« réciprocity 'nuptiale' » : 24 ; au plan structural où peut seul être considérée la forme du contenu, un tel oxymore, de style proprement mystique, représente bien plus qu'une figure de style qui évoque simplement, au plan de l'expression et de sa forme, un mariage qui n'en est pas tout à fait un]. Cette seconde modalité, relationnelle et unitive, coïncide finalement avec la première, elle topique ; elle lui donne la forme d'un contenu [« ... dans la réciprocity 'nuptiale' » : 24]. Mais en définitive, c'est la possibilité d'un acte de l'intérieur qui est nommément posée, acte non « objectivable » (mesurable, déterminé) et qualifié, en cela et pour cela, de tout à fait créateur [« exigences infinies mais toutes créatrices » : 25 ; le terme « création » doit demeurer dans les limites des modalités ci-avant exposées, sinon on risquera de l'assimiler à une notion cosmologique onto-métaphysique, ce que mes analyses ne supportent pas]. Cette possibilisation (ouverture propre de possibilités) n'a rien d'un phénomène, même psychologique. Par là se trouve exclue, dans le texte, une description phénoménologique qui ne fait que fournir cette forme de contenu-objet (*cf.* I-II), quitte à procéder conformément à une condition esthétique (vécu : *cf.* VII). Et une explication dans la ligne d'un simple mouvement affectif (émotivisme : *cf.* III-VI) ne décrit pas davantage cette possibilisation.

À son tour, cette thématisation autour de l'éthique et du mystique, ainsi que du rapport qui y préside, apparaît comme telle et sans autre valeur dans le texte zundélien. Ce n'est pas, toutefois, par quelque incohérence ou défaut de cohérence, comme c'était le cas jusqu'ici (*cf.* finale des analyses précédentes en 1.2.1, 1.2.2 et 1.2.3). D'abord, la thématisation se signale nettement et expressément [« ... le thème central des écrivains mystiques » : 24], comme nulle part ailleurs dans le texte. Qui plus est, toute cette thématisation-ci y est opérée tandis que le savoir, qu'il soit d'ordre théorique ou plutôt factuel, se

trouve précisément ramené à une pratique de construction incidemment [« anthropologie... à construire », « en Jésus » : 22-23]. C'est dire que ce qui a valeur thématique, dans le texte, peut avoir valeur de savoir mais seulement à titre secondaire. Autre chose, de fondamental, est en cause avec cette thématisation-ci. Plus explicitement que jamais dans ce texte, en effet, il en va d'une pratique de construction à fonder [« Elle constitue si peu pour nous... qu'elle ne cesse de... » : 24] et à fonder proprement comme telle, c'est-à-dire de l'intérieur, avec l'acte constitutif d'un « objet » dans un « sujet » et d'un « sujet » pour un « objet » [« ce *dedans* où nous nous joindrons... nous-même, en nous identifiant avec... » : 24].

Cette manière de fonder fait du discours un mode d'être [« dans la réciprocité 'nuptiale'... : 24], éminent peut-être [« des... mystiques » : 24] mais surtout fondamental et radical car il marque une condition de parole [« écrivains » : 24 ; « témoignage » : 20] plus que de savoir sur des objets et des sujets déterminés. Qui plus est, cette condition de parole renvoie à des personnes [« écrivains » : 24]. De même, « l'Évangile » [21] ne peut opérer comme message et donc simplement comme contenus quand le savoir (conceptualisation) fait place à la « conception » [21], incidemment à la déclaration un tant soit peu euphorique [« qui met heureusement fin... » : 21] et principalement à la signification même (production-construction du sens) de l'écrit [« Nouveau Testament » versus le sens préétabli et donc déterminé d'« une certaine perspective vétéro-testamentaire » : 22] ainsi que de faits tels que « Jésus » [23].

Si l'élucidation de ce fonctionnement thématique (thématisation) ramène au premier plan l'énonciation dans cette dernière section du texte zundélien, tout ceci reste marqué par l'inscription claire, mais à rendre effective, d'un « nous » [« (anthropologie que) nous avons à (construire) » : 22 ; « (Elle constitue) si

peu pour nous », « nous nous joindrons enfin nous-même, en nous identifiant avec... » : 24 ; cf. « Notre morale : 11 ». Qu'une pratique de production-construction de savoir, qu'un lieu de parole soit constitutif de ce « nous » est à même d'indiquer ce qui peut éventuellement tenir le texte tout ensemble dans cette problématisation de l'éthique et du mystique. Une instance d'énonciation est encore à postuler tant ce « nous » reste une fonction du texte, en tant que structure de l'intérieur d'un acte de discours.

Cela me permet de saisir encore mieux l'écart, au plan de l'énonciation, que j'ai pu maintes fois remarquer jusque là (cf. I-VIII) dans le texte zundélien. C'est l'écart eu égard à une problématique de description phénoménologique de « (notre) morale... spécifiquement chrétienne » [12 ; cf. 1.2.1 : I-II]. C'est l'écart eu égard à une problématique théorético-pratique logique ou émotiviste de « la morale... demeurée communément, pour nous » [17 ; cf. 1.2.2 : III-VI]. C'est l'écart eu égard à une problématique éminemment pratique de l'éthique rigoureusement et strictement humaine [cf. 1.2.3 : VII]. La spécificité chrétienne, notamment aux plans de la morale et de la spiritualité, n'est plus l'enjeu ni même un enjeu quand, finalement dans ce texte, l'énonciation survient en exposant les conditions mêmes du discours. Cette forme, éthique et mystique, du discours sur « Jésus » [23], depuis le « Nouveau Testament » [22], eu égard à « la *transcendance* divine » [21 ; IX] (etc.) déplace ailleurs et transforme tout autrement ce qui n'en finissait pas, jusque là [VIII-XI], de correspondre seulement à des enjeux relatifs à des contenus objectifs et subjectifs déterminés. Il ne s'agit plus d'un propos sur une « morale/éthique » et une « mystique » prédéterminées.

La suite et finale du texte zundélien (X-XI) expose la même structure éthique et mystique du discours, lorsqu'il se trouve effectivement réalisé à ce plein titre. Ce que j'ai pu exposer à cet égard, dans cette dernière partie du texte (VIII-IX),

l'a été à partir d'une thématization qui, en surface, ne semble guère poser clairement les conditions à la fois éthique et mystique (de l'acte) du discours. Voici que ces conditions sont thématisées d'une manière telle que leur singularité tient moins de l'originalité que de formes (sémiotiques) concrètes.

[X] Ce qui a trait notamment à du mystique, d'une part, ne réfère à rien d'un espace fini, (pré-)défini, (dé-)limité et ne correspond à rien d'une nécessité ou d'une détermination quelconque [« Cela comporte assurément des exigences infinies » : 25]. Le caractère fondamental d'une possibilisation d'espace est justement posé, à saturation d'ailleurs [« (exigences infinies) mais toutes créatrices » : 25]. D'autre part, ce qui a trait à de l'éthique est posé en termes de conduite ou de pratique de vie réglée [« La morale » : 26]. Il s'agit simplement d'un espace relais (intermédiaire, étape) puisqu'il peut et doit à tout le moins devenir autre [« mais dépassé » : 26]. À cet espace déterminé ne succède pas ni ne s'y substitue un autre espace déterminé, plus au fondement d'une régulation de la conduite ; d'ailleurs, le texte zundélien a auparavant exposé (*cf.* I-VII) à quel point ceci relève essentiellement d'un ordre théorique, logique et positivo-descriptif, en fonction de quoi répondre de soi et à tout. Seul est exprimé le caractère d'une pratique [« accomplie » : 26] à laquelle se rapporter au plus haut point et par-dessus tout [« éminemment (accomplie) » : 26]. C'est bien là la thématization d'une structure dans sa forme la plus stricte, sans incidence référentielle. Auparavant encore, le texte zundélien n'en exposait que des approximations : rapport de solidarité par association (I-II), rapport direct d'immédiateté (III-VI), rapport circulaire de médiation (VII). Mais dans ces sections du texte, le rapport entre « éthique » et « mystique » reste toujours pensé à partir de variables (pré-)déterminées ; c'est pourquoi le rapport exposé reflète chaque fois un lien défini (déterminé) entre théorie et pratique.

Le caractère fondamental d'une pratique éthique est thématiqué en fonction d'un espace qui, s'il paraît purement matériel et organisé, doit pouvoir devenir autre [« Et tout l'univers se transfigure » : 28]. Un espace semblable, déterminé mais certes autrement, n'est pas introduit dans le texte. Seule une structure est posée, qui en exprime une condition de production [« dans le rayonnement de la (Divine Pauvreté) » : 27]. Cette structure n'est thématiquée – non posée – comme telle qu'en fonction d'un acte de discours qui en est, à son tour et à sa manière, la condition de production [« dont Saint François nous rend sensible la présence libératrice dans ses plaies d'amour et dans son chant » : 27]. L'isotopie entre l'espace « morale » [26] et l'espace « univers » [27], par quoi leur homologation peut être constatée en raison même de leur structuration identique, ne fait aucun doute. Dans un cas comme dans l'autre, l'espace peut et doit devenir autre, non pas simplement en étant remplacé par un espace semblable mais en étant retourné à une structure fondamentale qui le fait opérer comme condition (possibilisation, production) vis-à-vis un autre espace ; et celui-ci entre, à son tour, dans le même processus et fonctionnement (rapport).

Plus nettement que jamais dans le texte, cette thématisation autour de l'espace « univers » pose un rapport de l'intérieur d'un acte comme structuration (pensée) ternaire et, pour cela, en raison même du langage (médiation). Une pratique constitutive, de caractère fondamental, ne se précise pas autrement. D'ailleurs, une structure mystique [« Divine Pauvreté » : 27] et une structure éthique [« présence libératrice » : 27] n'y gagnent pas en détermination de contenu mais plutôt de leur fonction. Qui plus est, je peux reconnaître une isotopie en cette dernière partie du texte, qui valide cette articulation : d'une part, « Divine Pauvreté » et « l'univers (transfiguré) » avec cette « présence libératrice » [27] et, d'autre part, une « *transcendance* divine » correspondant à une structure d'autonomie de donation et « nous » amenant « vers ce *dedans* » [IX]. L'une et l'autre thématisations procèdent d'un discours certes particulier,

voire singulier [« dans la réciprocité ‘nuptiale’... des écrivains mystiques » : 24 ; « dans plaies d’amour et dans son chant (à Saint François) » : 27].

C’est dire que, dans ce texte, « l’univers » n’est pas un symbole renvoyant à plus que lui-même, comme dans une structuration (pensée) linéaire articulant un rapport direct entre « éthique » et « mystique » (*cf.* III-VI) ; « l’univers » n’est pas davantage un symbole telle qu’une structuration (pensée) binaire l’articule dans un rapport simplement circulaire et mimétique (*cf.* VII). C’est dire, aussi, que « le rayonnement de la Divine Pauvreté » ne s’assimile pas à l’état d’un rapport ou d’une relation ontologiquement (pré-)déterminée, par quoi tout rapporter à une source ou pouvoir nous y rapporter et nous y ramener inéluctablement [*cf.* émanation et source, dans le contexte d’une description phénoménologique de I, 10 ; on pourrait réduire cette dernière partie du texte, et surtout cette finale, aux vues, inverses, de participation et retour à une source ; bel exemple pour constater que l’application d’une démarche interprétative fondationnelle et esthétique, comme celle dans mon chapitre précédent, est contrecarrée par (le niveau même d’) une lecture sémiotique].

Au terme du texte zundélien [28], je peux d’autant mieux articuler cette (pratique) mystique de conjonction et de saturation des espaces pour en faire, précisément et chaque fois, des (lieux de) pratiques éthiques. Je le peux en élucidant d’autant mieux encore l’instance d’énonciation, qui tient tout ensemble ce texte et me permet de l’articuler dans le sens (direction), pratique, d’une énonciation.

Entre l’espace d’un « nous » et un espace aussi vaste que complexe de vision, de sentiment, de désir et d’objets en conséquence [« une immense espérance »], un rapport strictement conditionnel est posé [« Il nous reste (une immense espérance) : à condition que... »]. Ce rapport ne se trouve donc pas garanti et

encore moins acquis d'emblée. Il peut, aussi bien, en devenir un de possibilités ouvertes proportionnellement (possibilisation) à cet espace « espérance », à saturer. C'est dire que le fait même de ce rapport ne signifie rien de plus qu'une idée ou qu'un principe théorique. Il en va d'un rapport – disons – effectif, sans quoi il n'est plus ou ne tient guère plus et pas davantage les espaces en cause. Leur conjonction et saturation demeurent l'indice structurel d'une (pratique) mystique dans un projet thématique comme tel.

Le rapport conditionnel est posé [« la vivre (cette espérance)] et précisé [« en donnant... en prenant... en charge »] tandis que les espaces en cause sont thématiques en fonction de conditions modales [« toute sa stature et toute sa dignité », « *réellement* »]. D'une part, l'espace du « nous » n'est plus tel ; à sa place, une instance d'énonciation dont aucun contenu même formel ne peut justement faire état puisqu'il en va d'une pratique par quoi articuler « objet-sujet » de l'intérieur mais dans l'altérité [« nous nous (hâtons) de la vivre, en donnant à l'homme, en nous »]. D'autre part, l'espace « espérance » est changé radicalement pour n'équivaloir qu'à une pratique éthique [« en prenant... en charge »] par quoi structurer la saturation d'espaces éventuels [« toute l'humanité et tout l'univers », c'est-à-dire « l'homme » dans l'extension et la saturation du « nous » de même que « l'univers » dans son intégration à « l'humanité » modalisée « comme... radio et... télévision »].

En conséquence, ni l'un ni l'autre terme ne fonde, ici, ce rapport en fonction de quelque caractère déterminé. Seule une structure en donne la mesure, même thymique (« stature » : importance, corps considéré dans sa taille ; « dignité » : sentiment de respect à l'égard de soi ou d'autrui). C'est dire aussi que « vivre » constitue ce rapport et le constitue de manière fondamentale au titre seul de pratique, c'est-à-dire en l'acte de se rapporter de l'intérieur à un « nous » comme (à une) « espérance ». C'est pourquoi, encore, je ne peux articuler ce

texte jusqu'en sa finale que pareillement, en postulant une instance d'énonciation qui demeure le foyer d'une structuration éthique et mystique des espaces ; aussi sont-ils concrets parce que modalisés (médiation du langage). Force m'est de reconnaître que je n'interpréteraï le texte (dans sa finale) que de l'extérieur et de manière fondationelle incidemment si j'assimilais ce « vivre » à l'effectivité d'un rapport « vécu », ce qui implique un rapport tributaire d'objets et de sujets prédéterminés en raison même d'une esthétique (cf. problématique éminemment pratique de l'éthique humaine : VIII). Il s'agirait alors de reconnaître simplement l'humain en soi, en s'en donnant le moins une idée, plutôt que de « (donner) à l'homme, en nous, toute sa stature et toute sa dignité » ; il s'agirait alors d'expliquer tout le réel, quitte à le faire de façon mimétique et dans la profonde conviction d'une responsabilité à l'égard de vis-à-vis, plutôt que de « prendre *réellement* en charge (tels des acteurs de et dans la parole) toute l'humanité et tout l'univers (à construire en s'y rapportant de l'intérieur)²⁸ ».

Bilan

²⁸ Un mot sur la temporalisation dans le texte peut permettre de comprendre autrement les « enjeux » de toute cette structuration du réel, qui ne concerne guère la définition d'un rapport entre des réalités (quel rapport ?) mais bien plutôt et par-dessus tout la manière même de se rapporter au réel (comment s'y rapporter ?). À l'encontre d'un passé fixé jusque dans le présent ainsi figé par ce qui ne lui appartient pas en propre [« aboutissait », « qui règne » : 22 ; cf. III-VI], un présent est marqué, positivement d'abord, comme actualité novatrice [« La nouveauté de l'Évangile » : 21] et, plus négativement, comme rupture avec un présent mais non sans histoire/passé [« qui met... fin à la théocratie » : 21 ; cf. VII : actualité purement effective et passé enrayé ou à enrayer complètement ; rupture dans la continuité avec du « vétéro-testamentaire » et « le Nouveau Testament » : 22]. Ce présent novateur réside dans un futur qui est loin de détourner du présent puisqu'il l'ouvre, à titre de virtualité et de réalisation tout à la fois [« (nous nous) joindrons enfin..., en (nous) identifiant » : 24 ; « Il... reste », « espérance », « (que nous nous) hâtons de la vivre, en donnant » : 28]. Ce futur de possibilités, comme modalité même du présent et rien d'autre, confirme et renforce le caractère de structuration éthique et mystique du réel, à commencer par nous-même.

Dans cette dernière partie du texte zundélien, l'analyse des parcours figuratifs de l'éthique et du mystique a permis de mettre en relief l'acte de discours dans sa structure éthique et mystique. Un rapport de l'intérieur de cet acte équivaut à considérer un « fondamental » qui se structure dès lors qu'on se rapporte à l'acte de discours. Cela revient à parler d'un rapport intérieur entre ce qui peut apparaître comme une structure éthique et une structure mystique du discours présenté comme tel. Une pratique éthique comme mystique se trouve ainsi posée, dans le texte, en des figures qui n'orientent définitivement pas sur ce qu'il advient ou doit advenir d'un espace donné (« morale/éthique », « sacré/dogmatique/spirituel ») ; seul y compte ce dont retournent ces espaces (notamment), c'est-à-dire une pratique. Il ne s'agit donc plus du tout de réunir « éthique » et mystique » en tant qu'objets d'un discours qui les (pré-)déterminent toujours et uniquement comme tels. Il ne s'agit plus de réunir « éthique » et « mystique » de l'extérieur, et pas davantage à l'intérieur même d'un milieu ou cercle exclusif.

Cette problématisation de l'éthique et du mystique diffère nettement des problématiques mises de l'avant jusque là, dans le texte zundélien (et dans l'ensemble de cette thèse), autour de l'« éthique » et de la « mystique ». Évidemment, cette différence tient en partie aux contenus mêmes des thématizations. À ce plan, des problématiques un tant soit peu idéalistes, centrées sur des contenus le plus souvent formellement déterminés et référant à un monde hors texte, n'ont rien en commun avec une problématisation de l'éthique et du mystique, qui n'élucide que des structures révélant les conditions mêmes d'un acte de discours.

Mon articulation du texte ne me permet pas, cependant, de m'en tenir à ces seules thématizations car j'ai alors à m'interroger sur ce qui tient tout ensemble ce texte aux types variés de problématiques. Dans la dernière partie de ce texte,

l'énonciation et l'instance à postuler en conséquence est au centre de toutes mes hypothèses pour articuler une structure éthique et mystique du discours en acte. Une thématization en est faite même au terme du texte zundélien. Auparavant, dans la majeure partie du texte, je postulais cette instance comme en différé par rapport à une autre qui semblait occuper le premier plan. Une sorte d'écart à même l'énonciation signalait à quel point des ensembles de catégorisations rationnelles typiquement déterminantes, tributaires d'approches spécifiques, n'exprimaient jamais bien – de façon adéquate, suffisante, radicale... – le « chrétien » en matière d'« éthique » reliée au « mystique ». Une hypothèse de lecture en direction de l'énonciation s'impose partout de ma part. C'est seulement à partir du moment où le texte cesse de fonctionner comme s'il n'en était rien ou qu'il devait en aller autrement, c'est lorsqu'une instance d'énonciation est justement à produire comme telle, dans ses hypothèses mêmes (sur des « objets »), que du « chrétien » se trouve enfin énoncé parce que conformément construit.

Dans ce texte zundélien, la problématisation chrétienne de l'éthique et du mystique réside dans la forme même de l'acte de discours, forme relative à l'énonciation et singulière par surcroît. C'est pourquoi elle diverge complètement et radicalement de toute problématique autour de l'« éthique » et de la « mystique », développée en fonction d'un caractère « chrétien » particulier, d'une qualité « chrétienne » spéciale ou, plus strictement encore, en termes de contenus « chrétiens » (pré-)déterminés. Je ne suis plus soumis à une herméneutique déterminée, mimétique même, pour constater cette caractérisation non chrétienne de l'« éthique » – ou en élaborer une qui soit

chrétienne, en contrepartie. J'entre dans un procès de lecture, qui est aussi bien un procès herméneutique²⁹.

Conclusions intérimaires

Via la sémiotique et conformément à cette approche, j'ai procédé directement, sans détour par une analyse des contenus, à l'analyse de l'organisation formelle des contenus d'un texte de Maurice Zundel. J'y ai suivi, en effet, les figures de l'éthique et du mystique tout au long du texte pour décrire leur parcours figuratifs et les différents rapports en fonction desquels le texte les met en discours. Dans cette analyse centrée exclusivement sur la dimension discursive du texte et spécialement sur la spatialisation dans le texte, j'ai pris soin d'y rendre manifeste la figurativité, c'est-à-dire le travail même des figures en direction d'une instance d'énonciation à postuler. Je présentais cette orientation particulière de la sémiotique actuelle comme une option méthodologique de ma part avant tout, après ma troisième tentative d'interprétation des écrits zundéliens (*cf.* chapitre précédent).

Dans cette analyse sémiotique d'un texte zundélien choisi d'ailleurs sans raison exceptionnelle, j'ai pu vérifier cette part de mon hypothèse de lecture qui préside à tout ce quatrième chapitre. J'y ai articulé un rapport intérieur entre de l'éthique et du mystique, marquant les conditions mêmes, à la fois éthique et mystique, du discours comme tel. Ma lecture syntagmatique, procédant en

²⁹ Je souligne qu'une conception tout à fait nouvelle de l'herméneutique est en cause avec ce qu'expose mon analyse maintenant. Je l'expliquerai principalement en terme de réflexivité au point suivant (*cf.* 2). J'aurai d'ailleurs tendance, dans ce qui suit, à ne plus substantier le terme « herméneutique », comme pour commencer à me démarquer de cette *Wirkungsgeschichte* (histoire des effets ou action/travail même de l'histoire) qui a tant servi à la définir.

fonction des séquences et enchaînements du début jusqu'à la fin du texte, me permet de vérifier nettement l'hypothèse de ce rapport après trois différentes manières d'établir autrement un rapport plus ou moins semblable entre « éthique » et « mystique ». La perspective d'un rapport intérieur y semble mise en place au creuset des autres, celles-ci préparant celle-là qui peut alors en être progressivement dégagée. Il n'en demeure pas moins que la question des conditions du discours, quel qu'il soit, se trouve posée dès le début du texte, d'une manière implicite et déterminante mais aussi de pair avec celle de l'énonciation et d'une instance en conséquence. Une lecture paradigmatique, procédant de la prise en considération des oppositions dans le texte et du travail sans cesse accompli sur ses valeurs sémantiques, aurait mieux montré à quel point on peut toujours entrer n'importe où dans un texte, pour l'analyser. Pareille lecture aurait permis, en outre, d'élucider plus rapidement et différemment que c'est toute la perspective de ce rapport intérieur entre de l'éthique et du mystique qui structure effectivement l'ensemble de ce texte zundélien.

Or, j'ai fait d'une pierre deux coups apparemment puisque l'analyse sémiotique de ce texte me permet de vérifier déjà toute mon hypothèse de lecture. Selon l'hypothèse formulée au départ de ce quatrième chapitre, un rapport intérieur quant aux conditions du discours comme tel est exposé dans et par une interprétation précisément réfléchie comme acte de lecture d'un texte zundélien (notamment). J'ai articulé ce texte de Maurice Zundel en y mettant en relief quatre formes de problématiques autour du rapport, en conséquence modulé, entre « éthique » et « mystique ». La dernière d'entre elles pourrait apparaître comme l'hypothèse-sommet du texte, comme la solution des précédentes autres dans le sens ouvert par ces autres, alors qu'il n'en est rien. Mon travail d'interprétation de ce texte se résout dans l'articulation même du texte, dans la description de son fonctionnement. Ainsi, je n'ai fait qu'articuler le texte en

fonction d'un rapport de l'intérieur d'un acte de discours, avec ses conditions éthique et mystique ; ce fonctionnement du texte, c'est cela seul qui me donne le sens de mon interprétation, en direction d'une hypothèse de lecture. En contraste, j'articulais trois hypothèses explicatives, en fonction d'un rapport de l'extérieur à ce qui ne représente qu'un certain type de discours en conséquence (re-)présenté dans ces objets de l'« éthique/morale » et de la « mystique/dogmatique/sacré » ; c'est ce contresens de l'interprétation du texte comme de la réalité qui se trouve sans cesse questionné par l'articulation que j'ai à faire de ce texte, c'est-à-dire par l'hypothèse de lecture que j'ai à lever quant au texte de Zundel pour y structurer du « sens ».

Ce retournement du sens même de l'interprétation par l'analyse sémiotique du texte actuel de Maurice Zundel, j'ai pu manifestement le déployer jusqu'à présent (1). Cela requiert néanmoins des considérations plus amples et surtout plus formelles. C'est la raison d'être du prochain examen qui portera sur mon geste interprétatif et la (mise en forme de) problématisation de l'éthique et du mystique par là impliquée (2). Aussi bien dire tout de suite que je vois cet examen herméneutique critique comme différant radicalement de celui des chapitres précédents ; au lieu de tenir l'une et l'autre dimensions en soi, au lieu de s'en tenir à un type d'herméneutique puis de critique chacun défini séparément et à réunir après coup, cet examen en est un herméneutique-critique, en sa qualité de réflexivité. L'analyse de la dernière section du texte zundélien choisi a d'ailleurs commencé à mettre en relief cette condition.

2. Bilan herméneutique-critique

Je situe d'abord, brièvement, ce propos final dans l'ensemble de ma démarche interprétative (2.1) avant de l'exposer de long en large (2.2) et d'en donner une exemplification possible (2.3)³⁰.

2.1 Problématisation ou mise en forme de discours

C'est de manière et dans un esprit tout à fait différents de mes précédentes tentatives d'interprétation que j'ai à rendre compte de mon geste interprétatif, mis en œuvre avec cette analyse sémiotique d'un texte zundélien.

Auparavant, dans ces autres démarches interprétatives, une analyse des contenus (formels ou non, selon le cas) (1) préparait l'analyse de l'organisation des contenus (formels ou non) dans l'œuvre zundélienne (2.1). Cette dernière analyse était complétée par un double examen, épistémologique (2.2.1) puis méthodologique (2.2.2), qui se voulait plus formel et devait élucider une certaine mise en forme de thématique ou de problématiques typiques et particulières, selon le cas encore (2.2). Suivait un bilan herméneutique et puis critique (3), destiné à exposer de nouveau ces présupposés de façon beaucoup plus complète et systématique (3.1, en l'occurrence).

L'examen que j'amorce maintenant ne fait pas écho à une enquête préalable, au niveau des contenus mêmes de l'œuvre zundélienne, quant à des présupposés épistémologiques et méthodologiques censés avoir trait à mon seul et propre

³⁰ Je me réfère évidemment aux ouvrages en sémiotique identifiés en début de ce chapitre pour réaliser la prochaine exposition (*cf.* 301-308).

geste interprétatif. Je fais donc fi de ce double examen, rendu inutile sinon insensé par ma démarche interprétative actuelle, comme j'ai fait fi, au début de ce chapitre, d'une analyse de contenus (même formels), inutile et insensée en raison des exigences mêmes d'une analyse sémiotique.

L'inutilité ou encore le non-sens de ce double examen préalable se trouve déjà indiqué par mon analyse sémiotique du texte zundélien choisi. En effet, l'articulation du texte allait de pair avec la problématisation de mon propre acte interprétatif. Ce prochain bilan exposera le tout plus systématiquement, à titre de mise en discours. C'est dire, pour anticiper mon propos, que je ne cherche plus à dégager une position en soi, herméneutique ou épistémologique-méthodologique, de Zundel. Pareillement, je ne cherche pas à corroborer, par rapport à l'auteur, une certaine position impliquée par une grille d'analyse extérieure et tenue pour cela objective mais tout de même censée y appartenir tacitement ou pouvoir s'y appliquer éventuellement. J'ai à montrer comment ce genre de problématique est dépassé pour s'accomplir autrement, comme problématisation *via* l'analyse sémiotique³¹.

³¹ Il n'est pas dit que je ne pourrais reprendre certains énoncés de Zundel, qui semblent plus expressément appuyer le retournement du sens de l'interprétation ici en cause. Il faudrait du moins, à chaque fois, dépasser l'énoncé et analyser en profondeur sa structure dans chacun des textes, à titre de mise en discours, dans la ligne d'une énonciation. Ce serait, en quelque sorte, reprendre à zéro tout le travail de ce chapitre. Je pense à des formulations comme les suivantes, que j'ai laissées en suspens dans mes autres chapitres et qui mériteraient d'être revisitées : des thèmes qui illustrent une méthode (ITI 11) ; l'affirmation selon laquelle « [l]a plus haute mystique est aussi celle qui est le plus apte à transformer le réel » (« Vers quelle pauvreté » (1964), 144 ou encore CVH 131) ; la loi d'assimilation spirituelle, où « *l'altérité de l'objet n'est accessible qu'à l'altruisme du sujet* » (HPH 29.42) ; le principe selon lequel « ne pas disjoindre l'expérience de l'homme et l'expérience de Dieu et (...) les comparer au même niveau » (HJ 13) ; analyse autour de la formule : « 'je' est un Autre » (JEA 23 ; « La souffrance de Dieu » (1962), 194 ; « La pauvreté de Dieu » (1963), 40 ; « Dieu n'est pas propriétaire » (1977), 9).

2.2 Autocritique depuis le paradigme du langage

Je dresse un bilan de l'acte interprétatif dans mon analyse sémiotique d'un texte zundélien. Ce bilan expose le sens (direction) méthodologique ainsi que les conditions épistémiques de mon geste interprétatif³² à travers le sens même d'un certain fondement ainsi que celui du savoir, à travers le sens donné à une organisation du savoir ainsi qu'à l'interprétation.

L'accès même au(x) lieu(x) du monde et de soi

L'approche sémiotique que j'adopte pour mon analyse d'un texte zundélien me fait mettre entre parenthèse la référence à un « monde » et à un « sujet » au-delà du texte. Ce n'en représente pas la négation pure et simple ni même relative, au profit d'un nominalisme classique, d'un formalisme à l'aube de la modernité ou encore d'un structuralisme des premières heures. Il en va d'abord et surtout d'une exposition de l'accès, pratique bien entendu, au monde et à soi. J'en fais le point de départ de ce bilan, pour le démarquer des précédents.

Il n'est rien en deçà ni au-delà du langage, dans et par quoi se constitue un monde pour nous et par nous tout autant que nous-mêmes au monde. Notre rapport au monde et à nous-mêmes n'est toutefois en rien isolable ou déterminable en soi. La relation entre le monde (vécu) et nous-mêmes (conscience) est seule première et pour cela originaire ; elle l'est au titre d'acte de parole, dont l'opérativité même signale la médiation radicale du langage. Le

³² « Méthodique », c'est-à-dire relatif à une pratique et un chemin ou démarche, ce qui ne représente pas nécessairement une « méthode » en tant que liée à une philosophie et la garantissant ; « épistémique », c'est-à-dire relatif à une *épistémè*, ce qui ne représente pas nécessairement une construction théorique ou un savoir organisé en tant que reflétant ou référant à un certain « monde » – où réside le vrai.

langage est constitutif du rapport avec cet autre, ni plus ni moins, du monde et de soi. Un accès au monde et à soi est donné dans et par le langage ; mais le langage barre l'accès à l'« en soi » du monde et de soi. Dès lors qu'un rapport aussi direct que pur à ceux-ci ou entre ceux-ci est exclu, une compréhension décentrée du monde et de soi devient seule possible. Le langage empêche ainsi de les traiter uniquement en les réduisant à des espaces définis et donc définissables, déterminés et donc déterminables. Du lieu seul du langage peuvent être compris des « mi-lieux » qu'on peut chercher à déterminer mais non sans frais.

S'il existe bel et bien un « monde » qui n'est pas « nous », si « nous » existons avec tout un « monde » en « nous » et hors de « nous », cela n'apparaît qu'avec trop d'évidence commune. L'objectivité ou l'extériorité du « monde » et de « soi » ne font pas de doute, comme la « con-science » du « monde » et de « soi » peut prendre des nuances infinies ; mais même à ce plan de leur manifestation, il faut encore et toujours en dire quelque chose. (De nos jours, la perspective psychanalytique lacanienne aura particulièrement explorée cette indicibilité de la Chose dont il faut néanmoins parler parce que cela même fait parler.)

Du savoir comme pratique signifiante

Une approche sémiotique me force à renoncer à traiter d'abord et surtout de ce dont on parle dans un texte. J'ai à me concentrer uniquement au comment on parle dans le texte, cette manière de parler ne renvoyant pas à la forme de l'expression dans le texte mais bien à la forme des contenus. Toutefois, l'attention aux structures en profondeur et non en surface du texte ne représente pas seulement ni simplement un intérêt plus ou moins marqué ou facultatif de ma part (option) pour l'énonciation dans le texte, plutôt que pour des énoncés.

Cela implique un certain rapport herméneutique, c'est-à-dire réflexif, au texte. De ce rapport, fondamental parce qu'intérieur au texte à lire précisément, retourne la manière dont on parle par le texte ; c'est en raison même de ce rapport qu'est mise en cause la manière dont je parle de ce texte, dans et par l'articulation que j'en fais. Mon analyse sémiotique d'un texte zundélien me permet ainsi d'exposer la structure de l'acte de lecture, comme pratique critique, comme manière de fonder mon interprétation en acte, comme geste interprétatif réfléchissant un lieu et chemin expérientiels.

Il ne s'agit plus du tout, par conséquent, de « structures » du texte telles qu'en fonction d'elles seules, nous pourrions décrire, comme des « objets » un tant soit peu extérieurs, ce qui correspondrait alors à un monde vécu donné (« structure » de la conscience). Il ne s'agit plus du tout de « structure » interprétative, notamment de rapport au texte, telle qu'on puisse et doive l'exposer un tant soit peu comme « objet », en termes d'Expérience fondée (*Erfahrung*) ou encore fondatrice (*Erlebnis*). Et cela représente beaucoup plus qu'une simple tentative d'interprétation, dite expérimentale (*experimentum*). C'est contre toute norme fondationnelle et empirique que se découvre et que se pose l'exigence intérieure – éthique et mystique – de l'interprétation, car, de la sorte, l'interprétation consiste en une pratique de lecture et non de description de quoi que ce soit d'autre. La moindre idéalisation du rapport aux « choses » et alors des « structures », ainsi déterminées ou élevées en norme (idéale), en reste à une problématisation anti-herméneutique.

Mon analyse sémiotique atteste d'une problématisation formellement herméneutique du savoir, quel qu'il soit. Ce genre d'analyse ne met pas à ma disposition, sans plus, des connaissances évidemment déterminées sur le monde vécu ou sur la conscience qu'on peut en avoir ; elle en signale incidemment, mais en tant qu'une mise en discours expose tout savoir à sa racine, comme

pratique signifiante. Ma lecture du texte montre, en pratique, comment la thématization demeure une catégorisation jamais définitive du réel, contrecarrant même toute référence à une réalité dite objective (non langagière). En même temps, toute thématization s'y présente comme ne comptant guère en elle-même et surtout pas pour elle-même puisqu'elle retourne d'une énonciation. Si l'énonciation ne peut consister à situer simplement des énoncés que je pourrais alors traiter à titre de communication de connaissances (déterminées), c'est parce que toute la mise en discours demeure précisément une hypothèse de lecture de ma part. Ma pratique interprétative se limite ainsi à faire une hypothèse sur l'acte même de lecture et non sur des objets (autour) de cet acte ; elle s'expose comme ne constituant rien d'autre qu'une pratique signifiante. L'interprétation, comme production de sens et parce qu'elle demeure radicalement telle, n'ouvre que sur une prétention au savoir.

Il ne s'agit plus alors, dans l'interprétation, d'une reconstruction de notre réalité humaine pour atteindre, conséquemment, un savoir toujours plus explicite et conscient sur notre monde vécu. L'interprétation ne réside pas en une effectuation du sens, d'un sens tacite ou implicite, si infinies que soient manifestement les nuances à l'égard du monde vécu. Peut-être la construction d'un savoir relatif à notre conformation existentielle originaire consiste-t-elle en une « re-connaissance » vécue, qui décide en quelque sorte de l'effectivité ou non de notre rapport aux réalités phénoménales de notre champ d'expérience (*Erlebnis*). Pareille « re-connaissance » représente, en apparence seulement, une connaissance moins abstraite que celle selon laquelle un rapport « objectif » au « réel » (non herméneutique) est allégué.

C'est le savoir d'un non-savoir qui est définitivement mis en relief avec une pratique signifiante comme la sémiotique. De la signification est opérée en tant

qu'il en va précisément d'une rationalité du langage et d'une radicalisation du problème méthodologique. D'une part, l'exercice de la sémiotique s'assimile à une pragmatique, en raison de quoi la parole a une opérativité susceptible d'être formalisé selon quelque usage de la langue ou quelque prétention à la vérité. Mon analyse sémiotique d'un texte zundélien, quant à elle, expose la mise en discours que constitue toute interprétation. D'autre part, la sémiotique ne représente qu'une pratique réglée de lecture et s'assimile difficilement à une méthode, qui demeure liée à une épistémologie et incarne donc une approche philosophiquement située. Mon analyse d'un texte expose les conditions éthique et mystique du discours, zundélien notamment ; à tout dire, ma lecture met en place une éthique du rapport à mon objet-texte, où se construit une position de lecteur (instance) dans et par le texte à articuler. C'est dire que ma pratique de lecture procède moins d'une ignorance à l'égard des contenus du texte (connaissances) que d'une détermination dans et par mon propre acte de lecture. Une telle pratique sémiotique se déploie ainsi en herméneutique (auto-critique), où le théorique n'a strictement qu'une fonction critique de « la pratique » ; des *épistémès* relaient un positionnement herméneutique qui réside dans la pratique même du discours, c'est-à-dire dans une pensée postmétaphysique. Aussi mon analyse sémiotique se trouve-t-elle continuellement retournée en direction du problème méthodologique radical de la signification (énonciative), ce qui appelle une théorie en conséquence ; ma pratique de lecture, elle, reste incidemment liée à la sémiotique, qui répond à une exigence méthodique minimale.

L'enjeu ne réside plus, faut-il le dire, dans des catégories de la raison censées décrire le fond ontologique des choses, sinon des « structures » du « réel », dans une pensée de la totalité – totalisante et tendancieusement totalitaire. Théorie de l'être et théorie de la connaissance sont à dépasser. Il ne s'agit plus d'accorder une préséance voire une prééminence à une rationalité soit

théorique, soit pratique, soit esthétique. Il ne peut plus s'agir simplement de leur harmonie ou de leur contre-équilibre dans un rapport qui reste idéaliste, instrumental ou mimétique encore. L'exigence critique ne se résout pas en une aptitude théoricienne ni en une attitude existentielle ; l'une comme l'autre confinent tantôt au relativisme critique (des approches s'équivalent ou non, se corroborent ou non, se complètent plus ou moins), tantôt à l'apologétique pseudo-critique (des approches positivistes, plus ou moins nettement en guerre). La question de méthode n'en est pas une d'option, nécessaire et incontournable, et encore moins de choix arbitraire sans incidence ; le problème de méthode ne réside même pas dans une condition d'objectivité du savoir, d'un savoir un tant soit peu positiviste alors. Une approche méthodologique donnée ou une perspective théorique donnée ne représente pas, ne constitue pas d'emblée ni pleinement, en soi, un positionnement herméneutique. C'est en raison de tout cela que, trop souvent, l'herméneutique n'est pas suffisamment herméneutique.

Tandis que ma pratique sémiotique met en relief le caractère conditionnel du savoir, elle s'associe à une science du langage qui, à titre de moyen ou de voie méthodique et non de système philosophique, détermine une condition herméneutique – indéterminable comme une herméneutique établie, comme ordre herméneutique. Est rendue possible une herméneutique linguistique³³ qui permet de formaliser ce qui semblait résister à toute formalisation dans un art d'interpréter. Elle (s')expose, d'une part, (comme) une intercommunication structurée – suivant des conditions éthique et mystique – où objectivité et

³³ En faisant remarquer qu'il convient mieux d'y entendre une substantivation du qualificatif « herméneutique », maintenu tel en raison d'une condition langagière. La substantialisation de l'herméneutique comme du langage est à prévenir.

subjectivité sont garanties parce que coïncidant. En même temps, ce procès herméneutique recourt à une instrumentation analytique ayant seulement une fonction et un statut heuristiques. Par mon analyse sémiotique d'un texte zundélien, j'articule, en effet, une singulière mise en discours qui demeure une simple hypothèse de signification d'un texte lu. Je décris ainsi le discours en construisant un modèle interprétatif pour un texte donné, à partir d'un simple schéma heuristique. La manière dont ce schéma est lui-même « travaillé » dans un texte produit un effet de sens dont l'essentiel réside dans sa validation par le texte. C'est donc à cette structuration dans et par le langage le plus ordinaire, c'est à ce fonctionnement du langage comme mise en discours que renvoie une pratique signifiante comme celle de la sémiotique axée sur l'énonciation. Le langage y apparaît comme une médiation incontournable, certes, mais néanmoins tout à fait inassimilable à aucune autre (l'histoire, les institutions, l'expérience même...); car le langage constitue une exigence de fondement, une manière formelle de fonder ce qui peut incidemment tenir lieu de savoir.

Dans ces perspectives, une herméneutique philologique basée sur une science de l'esprit et comprise comme art – presque divinatoire – d'interpréter est dépassée. Il ne s'agit plus de garantir proportionnellement l'objectivité et la subjectivité du savoir au frais d'une objectivation du langage. La spécification des langages (poétique, philosophique, scientifique...) peut ne répondre qu'à un besoin et à un idéal, tout à la fois, de le traiter en fonction seulement de messages (contenus), ce qui l'instrumentalise en le réduisant à des techniques mimétiques de communication. Il n'en va plus de l'application de modèles interprétatifs censés décrire le contenu même d'un écrit ou un « monde » en soi et ce, en raison de la valeur descriptive (en un sens positiviste) de ces modèles tout autant que de leur fonctionnement hypothético-déductif (logique). Il ne saurait en aller de combinaison de méthodes et d'accumulation de grilles interprétatives dites objectives (en un sens positiviste), pour mieux découvrir le

sens d'un texte ou du monde vécu. L'interprétation ne peut radicalement consister en une démonstration de la genèse d'un savoir ou bien encore de sa stricte validité ; elle ne saurait consister en une démonstration didactique ou encore rhétorique répondant aux fins, stratégiques par conséquent, d'une communication orchestrée (enseignement, « discours » spécialisé...)

Que devient la question de la vérité dans une pratique signifiante comme la sémiotique que j'exerce ? Elle se déplace du côté d'une théorie de la signification bien entendu, en direction du comment fonder une interprétation. Faire la vérité, c'est la dire formellement d'abord, en et comme une prétention à la vérité. C'est rendre compte, plus exactement, de l'interprétation d'un texte (en l'occurrence) comme mise en discours et à ce titre seul ; une (prise de) parole réalise du vrai dans une hypothèse, de lecture, en fonction d'un texte, toujours à construire au plan de sa signification. Aussi un critère de vérité-pertinence est-il au centre d'un pareil procès herméneutique (auto-)critique. Cette pertinence est à entendre plutôt strictement comme la conformité du sujet à son objet, c'est-à-dire en fonction et en raison du rapport intérieur entre l'un et l'autre pôle. Mon analyse d'un texte zundélien n'a cessé de me confronter, d'ailleurs, à quelque illusion de cohérence quant aux objets de mon investigation (« éthique » et « mystique »). En effet, le vrai dans une thématization donnée ne s'arrête pas à ce qui se trouve déterminé, comme résultat d'une certaine perspective ou construction ; il apparaît comme un semblant de vérité en une cohérence située certes, le tout restant orienté par et vers une (instance d')énonciation. Ma pratique de lecture signale à quel point le statut de vérité demeure, pour quoi que ce soit dans une pratique signifiante, un problème structurant ; car elle expose comment et pourquoi un lecteur (vivant) aussi bien qu'un texte (articulé) ne se construisent qu'avec l'acte de parole, c'est-à-dire dans et par un acte interprétatif déterminant – réfléchi, comme je le préciserai plus loin.

La question de la vérité ne réside plus alors dans celle d'une découverte de notre monde vécu, une découverte qui en est la manifestation autant que l'explicitation enfin transparentes. Il ne suffit pas de faire la vérité sur notre expérience (*Erlebnis*) pour manifester ou en arriver à plus de cohérence et de cohérence vécue, en raison d'une certaine épistémologie encore tenue pour normative. Il ne s'agit pas d'une reconstruction de notre savoir, d'une élucidation des structures de notre conscience pour (re-)produire ce qui risque toujours de ne demeurer qu'un effet d'une congruence. Il n'en va pas d'une authenticité fonctionnant comme témoignage vivant et valable par soi sinon en soi ; de vrai il n'est alors qu'en raison d'une vision (perspective) tenue elle-même pour déterminante ou bien en raison d'une expression du vécu qui est par là même reconnu et reflété mais sans plus. Plus particulièrement, l'interprétation vraie d'un texte ne réside guère dans la projection ou la reproduction du vécu. C'est de façon trop large et surtout de manière encore trop informelle qu'on fait alors de la pertinence une question d'actualité, d'applicabilité effective, de justesse relativement appréciable, d'opportunité circonstancielle ou même utilitaire de telle approche ou de tels résultats.

Dans une pratique signifiante, l'erreur concerne l'absolutisation du savoir plus que d'un type de savoir. Le savoir, qui s'entend généralement de connaissances déterminées sur « soi » et sur le « monde », tend à se présenter autrement et donc à se maintenir comme autre qu'une pratique signifiante. On l'érige en lui-même et pour lui-même, ce qui éclipse et fait oublier sa condition propre de pratique signifiante. Des connaissances seront tenues pour fondées ou pour relatives ; notre ignorance sera enrayée tandis que notre précompréhension du monde et de nous-même sera sans cesse à re-construire ; le progrès, sous quelle que forme que ce soit, sera lié à quelque évidence dont celle d'une finalité. Aussi le savoir édifie-t-il une certitude, même passagère ou fragile, et un pouvoir. Or, croire que l'on sait correspond plutôt, et précisément, à cette

manière fondamentale de se rapporter au savoir dans une pratique signifiante ; comme quoi il s'agit aussi et à tout le moins de savoir que l'on croit³⁴. À sa racine, l'erreur consiste donc en une faute, en raison de quoi l'on rate sa cible : le savoir autant que le croire. Ainsi, l'erreur représente bien plus qu'une défaillance logico-déductive (l'erroné) ou même existentielle (l'errance).

Il importe, enfin, d'être le plus au clair possible quant au statut à accorder au sujet en relation avec son objet dans une pratique signifiante. Si mon analyse sémiotique d'un texte zundélien expose finalement de simples structures éthique et mystique du discours, ces structures concernent toujours et uniquement le rapport d'un dit sujet et à son dit objet. Ma pratique de lecture montre d'ailleurs comment, à n'importe quelle partie du texte, une instance d'énonciation permet d'articuler ce qui constitue une mise en discours, cette instance et cette mise en discours ne représentant précisément qu'un postulat et qu'une hypothèse quant à ce qui se construit dans et par mon interprétation, elle-même énonciation. L'instance d'énonciation demeure un poste de lecture non pas tant à combler qu'à structurer en prenant la parole, comme la mise en discours demeure une forme du sens à articuler (signification) comme parole. De sujet (lecteur et interprète) il n'existe, il n'advient, il ne se construit plus exactement qu'en son hypothèse de lecture, qu'en une énonciation. D'objet (lu et interprété) il n'est constitué, il n'est produit et construit qu'en son

³⁴ Je suis parvenu à ces considérations sur le croire et le savoir à partir de mon travail d'analyse sémiotique et des réflexions en conséquence sur mon geste interprétatif. J'ai été informé par ma directrice de thèse, au moment où je lui soumettais ces pages, que Michel de Certeau avait déjà longuement traité du sujet, il y a quelques décennies. Pour approfondir cette question à partir de cet auteur, on pourra consulter, par exemple : M. DE CERTEAU, « La faiblesse de croire », *Esprit* 4-5 (1977), 231-245 ; L. PANIER, « Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau », dans Claude GEFFRÉ, (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991, 41-59.

articulation, qu'en une signification (en acte). Ce rapport seul de sujet-objet correspond à la structure dont il est question dans une pratique signifiante : une exigence de validation d'un sujet dans et par son acte de lecture comme d'un objet en un tel acte de lecture ; une pertinence entendue comme la conformité d'un sujet absent parce qu'informe à un objet manquant parce que lui aussi informe tant et aussi longtemps qu'il n'y a pas acte déterminant (réflexif) de lecture ; une identité qui retourne d'une identification seule et donc première. Une pratique signifiante expose donc en quoi et comment une anthropogénèse ainsi qu'une structuration d'objet, c'est-à-dire une construction d'objet constituant aussi bien sa production comme objet signifiant, sont à la fois rendues possibles et réalisables. C'est bien de cette condition mystique (notamment) du sujet dans son rapport à son objet que mon analyse sémiotique actuelle et, plus globalement, ma pratique de lecture font état.

Il ne s'agit plus du tout d'un idéal de « sujet » et d'« objet », un tant soit peu absolutisés parce que posés pour eux-mêmes et donc déterminables en eux-mêmes. Leur « relation », non plus, ne peut davantage être elle-même objectivée, comme s'il suffisait de lier des termes d'emblée constitués dans un « mi-lieu » ou un après coup censé révéler ou apporter un caractère nouveau aux termes en cause. Une identité de fond (fondationalisme) ne préside pas à une identification éventuellement requise ou souhaitable, ce processus d'identification étant par surcroît tenu pour déterminable en soi. Dans la détermination du statut du « sujet » et de l'« objet ainsi que de leur « relation », tout idéalisme pur mais aussi tout positivisme sont exclus, en plus de toute « esthétisation », dès lors que le langage se trouve justement statué, comme rationalité et médiation sans pareille. Tout compte fait, ai-je voulu le montrer sur différents points, du statut de langage dépend la dichotomie ou non entre sujet et objet, entre pensée et action, entre être et parler...

Organisation entre modes de production

À proprement parler, il n'existe pas différentes pratiques signifiantes puisqu'il en va toujours et partout d'un seul et même acte langagier de *semiosis*. Considérer une diversité à cet égard requiert d'en parler en termes de modes de production. Notre réalité est humaine, en rien absolue ; elle est construite par nous et pour nous, et nous-mêmes avec elle, en raison de la condition langagière qui est la nôtre et qui ne représente d'ailleurs rien d'un mode absolu. Nos modes de production ont un sens (direction) tout à fait autre, inverse en quelque sorte, de tous ces champs ou sphères de savoir s'appliquant chacun(e) à leur « objet » ou encore à telle ou telle dimension d'un même « objet » ainsi défini. Nos modes de production mettent en relief notre propre rapport au réel plutôt que des certitudes à l'égard du réel. De façon générale, ce rapport (langagier) peut être réfléchi comme tel, théoriquement suspendu ou encore « esthétisé » ; dans ces cas-ci, ce rapport se trouve plus ou moins nettement objectivé, c'est-à-dire tenu pour extérieur, sinon intériorisé (au sens psychologique du terme).

De même qu'il est un savoir « originant », savoir d'un non savoir précisément, qui s'atteste au travers d'un savoir dérivé, ainsi existe-t-il une opérativité structurante, celle de la parole, qui s'atteste au travers d'une opérationnalité dérivée, celle du pouvoir converti en savoir – ou réciproquement : du savoir converti en pouvoir. Si la situation apparaît de manière inverse au plan de la manifestation, elle n'est pas radicalement différente pour autant. Car de même qu'un savoir déterminé et organisé comme champ ou sphère d'investigation du réel nous semble premier et bien plus évident par rapport à une pratique signifiante constitutive, ainsi l'efficacité et l'efficience du pouvoir que confère le savoir ne s'imposent-elles, dans l'Occident moderne, que sous une modalité

technique instrumentale. Réfléchir (sur) son propre rapport au réel décide d'un mode de production de notre réalité humaine.

Nos modes de production ne sont reconnus et maintenus tels que de pair avec un esprit interdisciplinaire, qui apparaîtra alors d'autant plus différent et même éloigné d'une mentalité multidisciplinaire. La multidisciplinarité édifie un savoir déterminé et, qui plus est, global quant à un « objet » reconstruit en ses aspects ou dimensions ; ce savoir global atteste et résulte tout à la fois d'une convergence sinon d'une complémentarité des connaissances, ainsi intégrées. L'interdisciplinarité, elle, émerge avec l'éclatement du savoir et en procède ; un savoir global ne représente qu'un idéal des plus théoriques, en contraste net avec des modes de production révélant une pratique avant tout signifiante et pour cela déterminante. Avec la multidisciplinarité, une activité concertée de diverses disciplines est mise en branle pour que celles-ci concourent au mieux à des fins (pré-)déterminées ; l'intégration systématique des activités et de leurs finalités correspond à un équilibre hypothétique et des visées problématiques en elles-mêmes ou entre elles toutes. La rançon du progrès demeure une osmose et une polarisation des champs ou sphères d'activités. Avec l'interdisciplinarité, il y a rapprochement, seulement, en vertu du rapport formel à un même objet que représente un mode de production donné ; chaque champ ou sphère d'activité est révélé(e) (au sens photographique du terme) à sa polarité dans un système qui est bien un tout en soi mais jamais le tout – lui-même impossible à envisager, comme réalité, et même à postuler, comme idée de la raison. La caution du progrès est une problématisation de ce que l'on représente chacun, comme champ ou sphère de savoir, en termes de pratique signifiante et de mode de production ; cela permet un réinvestissement systémique au pluriel.

En outre, la multidisciplinarité mise sur la compétence professionnelle, qui implique une formation à acquérir (qualification) en vertu d'une seule et même

identité scientifique d'emblée constituée (théoriquement parlant) ; des qualités humaines peuvent doubler et enrichir le tout. L'interdisciplinarité compte sur la compétence langagière, qui ne s'acquiert ni ne se perd puisque constitutive de l'humain. L'actualisation de cette compétence engage dans la voie d'une « conformation » structurante du sujet aussi bien que de son objet, en vertu de leur rapport même ; et quelle que soit le mode de production qui est le nôtre, une identité scientifique singulière reste tout à faire. En multidisciplinarité, la globalisation n'évite guère la hiérarchisation des disciplines ; elle tend à l'« esthétisation » de leur organisation interne autant que d'ensemble, toute cette organisation pouvant refléter quelque chose du réel qui est ainsi montré en sa profondeur et en son caractère sublime. Y correspond on ne peut mieux une perspective ou approche holistique, qu'incarne la psychosynthèse par exemple. En interdisciplinarité, s'il y a hiérarchisation des disciplines, elle demeure strictement fonctionnelle, dans une perspective qui n'est que systémique d'ailleurs et donc anti-mimétique et anti-totalisante. Ce peut être le sens de la proposition habermassienne d'une philosophie post-métaphysique *platzter*, qui distribue des places en donnant à chaque discipline sa place.

La situation de la théologie, qui concerne étroitement tout mon propos, pourrait alors se décrire comme suit. Elle cessera de s'édifier comme un système de pensée, unifié de l'extérieur par une philosophie particulière et à répéter pour assurer la transmission d'un contenu-dépôt de foi. Au contraire, le discours théologique se constituera enfin et clairement comme une pratique signifiante, en donnant lieu à ce mode de production du discours croyant au pluriel. Les théologies pourront mettre en place des cadres épistémiques différents avec une notion du « sujet » peut-être différente, mais elles chercheront toutes à rendre compte de leur geste interprétatif et du sujet interprète par là impliqués. Elles seront ainsi unies de l'intérieur grâce à leur réflexivité herméneutique qui (les) expose (comme) le savoir d'un non savoir, c'est-à-dire en fonction du croire.

D'autres modes de production pourront ne pas tabler ainsi sur le croire, ce qui ne signifie aucunement qu'ils n'en ressortent pas puisqu'il en va d'une pratique signifiante – et, toujours, on croit savoir et il urge même de savoir que l'on croit. C'est dire que la foi, dans l'univers de la théologie d'abord, cessera d'être réduite à un savoir et un savoir spécifique ou même suréminent, suivant une modalité particulière ou encore spéciale du savoir. La foi se présentera mieux en la structuration même de tout savoir, faisant du savoir une modalité du croire. Les théologies représenteront tout à fait un discours humain sur Dieu, avec leur objet intérieur qui demeure rigoureusement de condition éthique et mystique et auquel se « con-former » (pertinence) ; la théologie ne cherchera plus alors à justifier sa valeur, dite plus qu'humaine, en fonction d'un ordre quelconque qui la précède et qui semble lui conférer une place de fait ou de droit.

Si les théologies se font radicalement humaines, ce n'est pas dans n'importe quel sens et à n'importe quel prix cependant. Là encore, c'est de l'intérieur et non de l'extérieur que l'unité peut seule se faire. Les théologies ont à rendre compte du croire entre sujets de parole, ce qui n'a absolument rien à voir avec de la persuasion liée à la certitude de la valeur d'un « objet » (pré-)déterminé. Leur pertinence est liée à la parole, à la parole prise pour être rendue à elle-même – comme acte, en son opérativité – en autrui – d'où un s'entendre, qui est ce dialogue tout à fait constitutif. En ouvrant cette place qui révèle (au sens photographique du terme) la condition croyante en un acte de parole réfléchi et en l'indicibilité paradoxale du réel langagier, c'est la possibilité de tous ces modes de production qu'elles entrouvrent. Il ne s'agit plus alors d'une théologie qui cherche à imiter, de surcroît, les autres sciences humaines pour y tenir la seule place qu'elle a encore la possibilité d'occuper dans l'univers du savoir. Le ressort n'est plus celui d'une compétence – professionnelle, humaine ou suréminente – qui permet de prendre la parole soit pour la garder, en

sauvegarder ainsi des contenus de vérités absolutisés, soit pour la faire jouer, en un mimétisme de la communication (sur) des affects (écoute empathique). Comment ne pas y reconnaître, aussi bien, la foi-confiance qui esthétise toute crédibilité et est sise sur une indicibilité plutôt fictive du réel (de l'inédit en fait et sans plus). Il ne s'agit pas davantage d'intégrer les résultats, méthodes, approches, et perspectives des sciences humaines pour les faire servir à ses propres raisons et fins, qui lui viendraient d'ailleurs ou les sublimerait toutes. Rien, par conséquent, d'un rapport instrumental aux autres sciences humaines, tenues par ailleurs pour des pairs égaux et rien d'un lien d'assimilation (intérieurité esthétisée ou psychologisée), par quoi la théologie perpétue sa propre désintégration à l'envers d'une intégration quelconque. On pourra se demander, du reste, si on n'a pas affaire à la pointe de l'iceberg seulement, avec des sciences humaines qui dérivent encore très généralement des sciences pures et rendent ainsi la constitution de sciences de l'esprit encore plus difficile et incertaine.

Le défi d'une théologie spirituelle ne peut donc être relevé de n'importe quelle manière dans le contexte actuel. Il ne peut suffire d'ériger en normes les contenus de cette spécialisation qu'est « la spiritualité » en théologie. On prendrait ainsi, au mieux, la « mystique » (contemplation infuse) comme axe pour le renouvellement de la théologie ; mais ce serait toujours au risque et aux frais d'une esthétique, par quoi lier et unifier de manière mimétique et fondationnelle, l'ordre théorique en théologie (dogmatique, théologie fondamentale...) à celui de la pratique (pastorale, catéchèse...). Si l'on saisit le moins ce dont retourne le discours théologique comme pratique signifiante et mode de production – et j'espère seulement y avoir contribué un peu –, on comprendra à quel point tout cela rate encore complètement les conditions éthique et mystique de tout projet théologique. Tout le sens (direction) de la théologie est dévié, sa nature, absolutisée, son caractère,

déformé. Mais le défi d'une théologie spirituelle ne sera pas davantage relevé en faisant de ladite spécialisation en spiritualité le principe organisateur d'un genre ou style théologique nouveau et à souhaiter. Tout l'enjeu théologique serait ainsi ramené à des effets de sens en qui émet et en qui reçoit l'enseignement théologique (plan de l'expression). Encore une fois, si l'on saisit le moindrement la manière radicale de situer le discours théologique, on comprendra à quel point cela rate l'acte de discours formalisé à partir de la forme même de ses contenus.

De la signification comme interprétation singulière, réfléchie en acte de lecture

Le sens même de l'interprétation dans ma pratique de lecture sémiotique, c'est celui d'une réflexivité quant à une pratique herméneutique ainsi déterminante. Je me structure, comme lecteur, dans et par mon acte d'énonciation, au même titre d'instance qui a dû produire ce chemin d'un texte écrit ou à lire. Autrement dit, un lecteur se construit dans et par ses hypothèses de lecture d'un texte, qui donnent le texte comme parcours à faire ; de la sorte, le sujet interprète du texte est interprété par le texte qu'il est à articuler. La production de sens d'un texte constitue un procès du sens comme de l'interprète. Celui-ci a à rendre compte d'un modèle de signification qu'il doit mettre en place pour articuler un sens au texte ; avec cette mise en discours aussi singulière qu'auto-critique, le sujet interprète se donne à être dans et par son acte d'énonciation, en (une) pratique et (ainsi) de manière réflexive. La cohérence ainsi manifestée n'est que l'actualisation d'une compétence langagière, fondamentale parce que simple fonction d'un rapport intérieur à un acte ; cette compétence constitue, aussi bien, une structure anthropologique (langagière). Le problème demeure toujours celui d'un positionnement herméneutique, formalisé grâce à une théorie du langage qui remplit précisément et uniquement cette fonction de

critique formelle du procès de soi-même dans (un rapport intérieur à) ses objets – dans et par son énonciation, si on considère le tout du point de vue d'un acte. Un sens herméneutique concerne la prise de parole par un lecteur dans la rationalité autocritique du langage ; c'est le sens d'une pratique signifiante réflexive quant à ses propres conditions de production de sens et qui détermine ainsi un lecteur en acte.

Dans ces conditions, il ne s'agit plus de théorisation de l'art d'interpréter, sinon d'une technique en ce sens, par quoi s'organise la projection de ses propres questions sur un texte en reflétant le tout en conséquence, comme positionnement herméneutique (pré-)déterminé (une conviction, par exemple). Il ne saurait pas davantage en aller d'une simple effectuation du sens, un sens à décoder si tant est qu'il exprime et décrit un vécu, un sens à communiquer ou à recevoir si tant est que l'écoute ou le silence sont la condition même de tout dialogue. Bien au contraire, c'est le dialogue qui est la condition de possibilité et de réalisation de l'écoute et du silence. Un « s'entendre » et « s'entendre avec... sur... » signale mieux cette situation d'intercommunication, cette structure (fondamentale) de dialogue qui consiste en une pratique signifiante actualisant une compétence langagière. La structuration du sens est telle que s'accomplisse un devenir autre ensemble (procession) et non pas simplement un devenir comme tel autre en présumant habiter en lui ou le faire habiter en soi (projection-réception mimétique). Pareil lieu d'intersubjectivité ne procède pas d'une référence extérieure quelle qu'elle soit à un lecteur-interprète puis à auteur ou encore au « monde » via l'écrit-texte laissé par un auteur.

Bien entendu, une réflexivité herméneutique ne s'entend que d'une pratique signifiante qui implique, comme articulation d'un sens, la perte du sens. Il devient plus clair qu'il n'en va pas, avec la sémiotique, d'un savoir théorique présumé et susceptible de s'appliquer au texte par une instrumentation

méthodologique à cette stricte fin. Il est vrai que ceci m'oblige à faire fi virtuellement de mes connaissances par ailleurs acquises, attendant de constater ce que le texte met effectivement en place de ces dites connaissances encyclopédiques et comment cela est fait. À tout dire et en pratique, c'est la manière dont les choses sont dites dans un texte qui trace, seule, la voie d'une signification du texte. C'est pourquoi l'analyse sémiotique procède en fonction de la forme des contenus du texte, dans la suspension de tout sens-référence qui pourrait se trouver au-delà du texte. Une pure théorie du signe, qui rapporte un signifiant à son signifié pour en faire une référence extra-linguistique, se voit définitivement abrogée. Avec la sémiotique, les mots ne réfèrent pas directement à quelque chose d'autre par-delà le texte, hors texte ; les mots représentent uniquement des cases vides qui ne prennent tel ou tel contenu qu'avec leur usage dans le texte. Ce contexte pragmatique fait en sorte que les termes sont tissés par des jeux d'oppositions ou de ressemblances entre eux tous. Aussi le sens, en lui-même, représente-t-il simplement un effet de différence ; il s'agit de le saisir, il n'est possible d'en saisir quelque chose qu'avec l'analyse de la chaîne des signifiants dans un texte. La description des parcours narratifs et figuratifs d'un texte maintient donc sans cesse le travail de signification tandis que le sens du texte est précisément différé. Si l'articulation même d'un sens ne peut être dépassée du côté d'un savoir défini ou encore définitif sur quoi que ce soit d'« objectivable », c'est parce que le savoir d'un non-savoir est seul en cause avec cette pratique signifiante et réflexive, dont le sens (direction) exclusif est celui d'un rapport intérieur à un acte d'énonciation.

Ma pratique sémiotique montre à quel point la perte du sens est irrémédiable et doit être tenue pour telle. Mon analyse sémiotique fonctionne en montrant continuellement cette résistance du texte à livrer son sens – (tout) le sens du texte. En effet, je dois, pour lire le texte, renoncer à toute possession d'un savoir sur celui-ci, sur son auteur et sur son contexte sociohistorique de

production (genèse du texte). C'est moins par décision arbitraire cependant, suivant une certaine option méthodologique qui irait en l'occurrence dans la ligne de la sémiotique ; c'est plutôt en raison du problème méthodologique, qui renvoie à (un procès) de la signification. Avec l'analyse des parcours figuratifs, la sémiotique formalise cette mise en œuvre de la signification, qui suspend indéfiniment le sens pour orienter vers une énonciation. Ainsi les figures demeurent toujours l'indice du non représentable dans un texte, tout ce qui peut avoir un caractère référentiel devant être dépassé du côté d'une thématization. Qui plus est, les figures ne représentent pas d'abord ni surtout une simple thématization, relative parmi d'autres, mais elles restent l'indice du non thématizable. C'est pourquoi l'exposition d'une mise en discours, c'est-à-dire de la manière dont des choses sont dites dans un texte donné, n'équivaut jamais à rien comme un sens fixé (déterminé) du texte. Il s'agit d'une hypothèse de lecture, qui a pour objet (non-objectivable) un acte de lecture enfin montré et montré comme structure sujet-objet (rapport intérieur). Pareille hypothèse de lecture ne peut en rien remplacer le texte, comme une sémantique du discours le suggère si bien ; elle n'a de sens que comme représentation d'un univers sémantique dans son organisation thématique (thématisation) et figurative (figurativité)³⁵. C'est donc dire qu'il manque à jamais quelque chose au texte

³⁵ Il faudrait situer pareillement le niveau narratif de l'analyse sémiotique de texte, que j'ai délibérément ignoré dans ma démarche interprétative et ce, pour la limiter. Je dirai seulement que ce niveau narratif concerne cette logique programmatique qui met en forme de récit des objets valeurs ou modaux à acquérir par un (sujet) acteur pour qu'il soit constitué tel ou confirmé comme tel. Les parcours narratifs dans un texte ne renvoient donc qu'à la transformation des états de ces acteurs dans et par leurs objets valeurs ou modaux. Cela n'a rien à voir avec une mise en intrigue (narratologie) ni avec une quelconque architecture narrative de la communication humaine – centrée plutôt sur l'expression même et donc sur les genres des textes (narrativité) ; dans un cas comme dans l'autre, le récit fonctionne comme cadre ou support d'un message dont la forme serait de quelque intérêt, le récit comme tel étant alors considéré comme un effet de conscience. En sémiotique, le récit est un fait de discours, ni plus ni moins, en raison d'une constitution langagière et d'une structure anthropologique en conséquence ; c'est la forme même du récit, c'est-à-dire

relativement au « monde » censé l'avoir produit ; de même, il manque quelque chose de l'auteur relativement au texte qui est pourtant le sien ; mais encore, il manque toujours quelque chose de l'interprète comme du texte relativement à l'interprétation qui en est offerte. Cet écart rend possible la lecture ; il se maintient dans le discours en produisant de la signification et en donnant ainsi une place à faire (instance d'énonciation). Cet écart est la signature de notre condition langagière, par quoi se constituent des objets significatifs – et non simplement déterminés, définis – pour des sujets de parole.

La perte irrémédiable du sens même d'un « texte-objet », du « monde » ou de « soi » avec ses multiples « relations » ne conduit pas pour autant à un relativisme du sens. Le texte (notamment) n'est pas du tout l'état d'un sens en latence mais un objet à lire ni plus ni moins ; la manifestation textuelle n'équivaut pas à un contenu de sens là délivré mais correspond uniquement à une exigence de signification balisée. Le texte établit un fonctionnement significatif ou dénie celui qu'on voudrait peut-être lui imposer au premier abord. Ce fonctionnement du texte n'attend pas sa formulation thématique (thématisation) pour être mis en œuvre et même en place. En ce tout, en cette totalité de signification du texte, je construis du neuf dans cet écart interprétatif de la lecture dans l'exacte mesure où tout du texte contribue à sa signification et rien d'autre (immanence ou clôture du texte). Rien, encore une fois, d'un sens qui serait celui-là voulu par un auteur bien situé ; rien, en tout cas, d'un sens placé au travers de mon interprétation et qui chercherait à traverser la mienne pour s'y dépasser ou la contester (conflit des interprétations). Par mon

de simples structures narratives dans un objet comme le texte, qui participe à l'articulation de plus en plus complexe et singulière du sens dans un texte (générativité du sens à travers les niveaux élémentaire, narratif et discursif du texte).

analyse sémiotique d'un texte zundélien, je décris le plus rigoureusement possible les règles intrinsèques de fonctionnement du texte ; je parcours un chemin que fait faire le texte. Ce que je rencontre alors si constamment comme illusions de cohérence, ce que je découvre comme une sorte de déconstruction permanente de thématiques bien sensées, tout cela constitue finalement, pour ma lecture, un véritable procès de signification. Comme lecteur, j'ai à céder au texte plutôt que de faire céder le texte à une (grille d')analyse tribulaire de ces illusions de savoir que j'ai tendance à lui imposer presque irrésistiblement. Pouvoir posséder le sens du texte devient impossible, pouvoir contrôler l'articulation même du texte est révolu dès lors que l'exigence même de toute signification est assumée et conduite. Rendre compte de son interprétation de manière réflexive tient donc d'un désir et tel un désir, celui d'un objet significatif pour un sujet de parole. Mais ce désir ne s'entend nullement d'une détermination psychoaffective, d'un point de vue formel aussi extérieure à un « sujet » qu'à un « objet » ; il en va d'une condition éthique et mystique du réel, d'une structure du parler, par quoi sujet et objet se constituent dans un rapport intérieur tant l'un manque toujours à l'autre comme à lui-même.

Ces diverses précisions quant à la réflexivité herméneutique et au procès de la signification préviennent et contrecarrent même toute vue sur une actualisation du sens, quitte à la tenir en vertu d'une richesse de fonds de sens. Il ne saurait plus s'agir de dégager un sens à un texte, aux choses de ce monde puis de soi pour ensuite ré-exprimer le tout d'une façon plus variée mais, à son tour encore, particulière et pour cela originale. Il ne saurait plus s'agir d'expliquer quoi que ce soit de ces « objets » pour ensuite les comprendre plus largement ou plus profondément. Il ne saurait plus s'agir d'articuler après coup – de l'extérieur – exégèse puis (une) herméneutique, pour ajouter son propre commentaire à de nombreux autres, c'est-à-dire, plus exactement, pour monnayer presque au goût du jour un message ou des résultats rendus disponibles surtout par des experts.

Dans la mesure où une herméneutique philologique reste centrée sur une sémantique et de ce fait sur la communication des états conaturaux des choses en vertu du système de signes dont on dispose avec le langage (par réduction instrumentale), on manque à la réflexivité herméneutique. On y manque toujours avec une herméneutique insuffisamment pragmatique, trop simplement contextuelle ou encore trop issue de la phénoménologie pure, dans la mesure où tout cela relève d'un projet logico-sémantique. Une (approche) herméneutique linguistique, axée sur une théorie du langage entendue comme science de la signification, a du moins cette radicalité d'une orientation autocritique, pour décrire une *semiosis* (signification) et cibler le caractère fondamental de l'acte de lecture.

Comme je l'ai fait dans mes précédentes tentatives d'interprétation des écrits de Maurice Zundel, je soulignerai, en terminant, quelques effets stylistiques que j'ai adoptés pour ce chapitre parce qu'ils me semblent plus étroitement associés à la perspective herméneutique en cause. D'abord, c'est à un « texte » zundélien et à un seul parmi d'autres que je me suis appliqué, sans chercher la corroboration de mon interprétation ailleurs dans « l'œuvre », dans d'autres « ouvrages » et « écrits » de l'auteur ou non. Les limites de mon analyse et le sens que j'en ai dégagé, comme acte de lecture réfléchi, accentuent ainsi le statut du texte dans mon exercice ; le texte est à prendre comme objet à construire en raison même de la résistance de tout texte à livrer un « sens » fixé. Cette résistance, je l'exprime toujours mais non plus sous la forme (expressive) de diptyques clairs et nets, comme dans mes chapitres antérieurs ; cette résistance est à reconnaître dans la manière même dont je construis mes hypothèses de lecture et les maintiens telles, en la négation constante d'un savoir prédéterminé et tenu alors pour seul déterminant.

Ensuite, j'ai pris soin d'exprimer mes analyses comme dégageant des indications « dans le texte », dans la confrontation même du texte maintenu comme objet à construire. J'ai évité délibérément de m'exprimer comme si le texte lui-même disait ceci ou cela, du simple fait de véhiculer le message de son auteur à titre de monument-témoin (« écrits ») de cet auteur et de son monde (vécu) ; ceci revient à hypostasier en quelque sorte le texte par son objectivisation même. Par ailleurs, l'usage du « je » s'est généralisé dans mes mises en route (introductions) et mes bilans (conclusions) mais aussi et tout particulièrement dans le cours de mes analyses. À l'encontre de mes chapitres précédents, je ne produis plus le même effet d'écart virtuel initial entre des positionnements herméneutiques déterminés : celui, empirique, d'un « je » situé par rapport à celui, théorique, d'un « il (est) » ou d'un « nous (devons) » ou encore d'un « on (peut suggérer) » ; d'ailleurs, je ne pose plus un écart finalement résolu entre ces positionnements en raison d'une harmonisation reconnue et alors parachevée, en raison d'une correspondance théorique rendue pratique (manifeste, attestée, reflétée). La généralisation de l'usage du « je » dans ce chapitre-ci manifeste cette place à prendre autant qu'à faire, par moi d'abord et incidemment, comme sujet lecteur. « Je » advient avec l'énonciation en cause, sans autre statut autocritique que celui qui le lie, à titre d'hypothèse de lecture, à une falsification assurée par la médiation seule et unique du texte ; car il ne saurait plus s'agir d'application vérificatrice de quelque cadre et grille absolus par rapport au texte, par quelque stratégie divinatoire d'interprétation qui plus est.

Conclusions intérimaires

Tant et aussi longtemps que le savoir ne s'entend pas d'une pratique signifiante et de modes de productions qui fonctionnent de l'intérieur, en une réflexivité qui constitue l'herméneutique la plus rigoureusement autocritique (2.1), il y a

danger de méprise, il y a risque de réduction faussant toutes les perspectives, approches et enjeux imaginables, quant à ce qu'il importe d'élucider comme énonciation. Seule l'énonciation, bien entendu, permet de comprendre, de l'intérieur, la structure éthique-mystique de la mise en discours (1).

2.3 Autocritique *via* la critique de discours théologiques apparentés

Il serait utile, à ce moment-ci, de recourir à quelques exemples pour illustrer plus largement une théologie déployée en herméneutique réflexive et se présentant alors comme pratique signifiante centrée sur un acte de lecture. À rigoureusement parler, cela m'amènerait toutefois à explorer toujours la voie des recherches actuelles (autour) du Centre pour l'analyse du discours religieux (CADIR), que j'ai moi-même suivie dans ce chapitre. La tentative confinerait plutôt à la redondance.

Cette situation pourrait être interprétée comme un plaidoyer inconditionnel en faveur de la sémiotique, qui risquerait d'ailleurs de conduire directement à son absolutisation parce que ne prévoyant aucune alternative. Qui ne s'engagerait pas dans la voie de la sémiotique serait définitivement incapable de poursuivre et de mener à terme le projet d'une réflexivité herméneutique, comme il est en question pour l'instant. La pratique réglée de lecture que représente et rend possible la sémiotique permet, actuellement, de manifester l'ouverture d'un sens (direction) nouveau de la théologie.

Il n'est pas dit pour autant que la sémiotique en demeure à jamais la voie unique et stricte. Les deux projets que je soulignerai maintenant pourraient peut-être, sous certaines réserves ou après quelques révisions, représenter des exemples et des voies possibles en ce sens ; je les signale seulement pour ne pas clore mon propos définitivement par la sémiotique et montrer, comme par

contraste, ce que la sémiotique propose d'autre et de plus « formalisé » – sans en discuter longuement ni plus amplement.

2.3.1 La méthode pastorale de Maurice Zundel, selon M. Donzé

S'il faudrait certes revoir ce que Marc Donzé propose pour expliquer la méthode pastorale de Zundel, son effort peut être de quelque intérêt dans la mesure où il en reste bel et bien à une théorie des systèmes³⁶. Ce ne semble guère le cas. Pour Donzé, « [l]a pastorale de Zundel est essentiellement un acte de communication sur l'homme et sur Dieu. C'est du moins l'aspect principal qui ressort de ses écrits, de ses conférences, de ses homélies³⁷. » Outre le fait que cela explique à son avis l'importance du narratif dans son œuvre³⁸ et confère à Zundel son actualité et sa crédibilité³⁹, Donzé entreprend d'appliquer là la logique de communication de Paul Watzlawick « à la manière avec laquelle ça parle entre Dieu et l'homme dans la perspective zundélienne⁴⁰ ». Il situe ainsi la problématique méthodologique comme pragmatique de la communication ; il la situe incidemment, d'ailleurs, par simple intérêt pour « un outil d'analyse quelque peu fiable et reconnu⁴¹ ». Il resterait à justifier en quoi cette décision ne relève pas, pour lui, des nécessités d'une philosophie de la

³⁶ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel », dans *Maurice Zundel. Un christianisme...*, 235-250.

³⁷ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 236.

³⁸ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 235-236.238.

³⁹ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 238.242.245.

⁴⁰ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 236-237.

⁴¹ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 236.

conscience ; les axiomes de la logique de communication là appliqués, voire accolés à l'œuvre zundélienne le suggèrent toutefois.

Le premier axiome, selon lequel on ne peut pas ne pas communiquer, stipule que la relation entre l'homme et Dieu, même lorsque non thématifiée, laisse des traces. Si l'unique problème est alors l'interprétation de ces traces, le statut de tout ceci semble renvoyer, à en croire Donzé, à des évidences de la conscience, à des nécessités existentielles qui correspondent, chez Zundel, à la capacité d'infini de l'homme et la présence de Dieu. Le troisième axiome reprend cette nécessaire et inévitable communication en fonction du temps et la déploie comme ponctuation de la séquence des faits. Encore là, il lui suffit de relever la dialectique zundélienne du passage (du moi biologique au moi oblatif, par exemple) et son orientation vers un futur en accomplissement, à titre de « séquence de croissance et de vie⁴² ». Si Donzé refuse d'assimiler cette séquence à une logique de dépassement, c'est parce que toute logique de communication se trouve exclue par ce qui ne consisterait alors qu'un régime de la loi ou du mérite. Mais pour palier à cette explication, l'auteur recourt cependant à une esthétique du dialogue et de la rencontre, suivant un mimétisme (méta-)communicationnel qui n'offre qu'une « réflexion » des partenaires en cause ; ceux-ci sont bien « en jeu », dans une sorte d'osmose, leur statut n'étant jamais établi et articulé formellement⁴³. Par conséquent, Donzé fait de Zundel « un théologien du dynamique et du futur », en contraste d'abord à quelque « théologien du passé et du statique⁴⁴ » ; il le fait

⁴² M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 245.

⁴³ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 244.

⁴⁴ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 245.

apparemment en parfaite conformité avec un existentialisme heideggérien ou à une herméneutique gadamérienne, qui reconduisent la temporalité sur la voie de l'ontologie et de l'esthétique – peu ou jamais sur une base éthique, comme la critique a pu le relever quant à ces herméneutiques et phénoménologies.

C'est certainement eu égard au problème du langage que l'approche reprise par Donzé, ou sa manière de la reprendre, révèle un idéalisme en même temps qu'une base esthétique dont on aurait pu croire pouvoir se passer. Selon le second axiome de cette logique, la communication implique un contenu et une relation qui sont indissociables, bien que la relation soit plus « prégnante » (déterminante, fondamentale) que le contenu car « elle le qualifie et le crédibilise⁴⁵. » Pour Donzé, cela revient toutefois à traiter de « métacommunication », par delà tout langage et même si on ne l'exclut pas tout à fait, puisque « la communication entre Dieu et l'homme [...] est d'abord expérience, qui, ensuite ou parfois en même temps, se parle [et que] [c]ela est conforme à toute théologie de la conversion, qui est rencontre avant que de trouver les mots pour balbutier la teneur de l'événement⁴⁶. » La méthode inductive attribuée à Zundel par Donzé se confond finalement à de l'introspection ou de la projection du plus « profond de l'expérience humaine là où, précisément, se rencontre Dieu », un foundationalisme étant fortement suggéré par « la correspondance merveilleuse entre les plus hautes aspirations de l'homme et ce qu'est Dieu, en soi et pour les hommes⁴⁷ ». Il devient difficile de concevoir que la qualification de cette relation (dans la générosité, la

⁴⁵ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 239.

⁴⁶ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 239.

⁴⁷ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 240.

gratuité, l'amour)⁴⁸, n'ait point simplement un caractère surdéterminant. L'auteur s'attardera d'ailleurs, ensuite, au type de langage requis pour exprimer une relation vécue, par-delà tout contenu conceptuel. Ce langage sera garanti par la congruence de Zundel lui-même, par quelque attitude de respect ou d'émerveillement ou quelque effet du locuteur sur l'auditeur (condition d'ordre esthétique)⁴⁹. Ce langage sera assurément analogique plutôt que numérique, suivant le quatrième axiome concernant les modes de la communication et qui fait de ce dernier un mode précis mais non approprié pour exprimer du relationnel (sémantiquement parlant)⁵⁰. La dichotomie entre contenu conceptuel et relation ineffablement vécue est accentuée plutôt que d'être formalisée comme, dans et par un acte de discours.

Quant au fait que la communication représente un échange symétrique ou complémentaire, selon qu'il est fondé sur l'égalité ou la différence, et qu'il faut un heureux dosage de ces deux aspects pour une communication saine (cinquième axiome), il suffit à Donzé d'affirmer que pour Zundel, « la communication fondamentale est faite de dialogue dans le respect absolu de l'autre⁵¹ ». En ne manifestant pas le besoin de réfléchir sur la possibilité d'une telle perfection d'attitude, Donzé ne prévient pas suffisamment le leurre d'être au clair avec soi-même dans une clarté existentielle hors de toute emprise inconsciente ; il n'évacue pas un psychologisme qui confirmerait le caractère totalisant d'une conscience capable de tout expliquer par une argumentation *ad*

⁴⁸ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 240.

⁴⁹ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 242.

⁵⁰ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 246.

⁵¹ M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 247.

hoc, idéaliste et systématique. On le voit nettement au moment où Donzé applique cet axiome à notre relation à Dieu, pour expliquer en cela l'approche zundélienne :

Dieu tient donc tour à tour (ou en même temps) la position haute, celle du créateur, du miséricordieux, du vivifiant, et la position basse, celle de l'offrande et de l'agenouillement. C'est la condition d'une communication dialoguante, dont les psychologues montrent qu'elle est une alternance de la position haute et de la position basse. L'homme, dès lors, se trouve mis dans la possibilité de la position basse, en ce sens qu'il reçoit la vie, la parole, le pardon, et de la position haute, en ce sens que sa réponse humblement sollicitée comporte une importance réelle et décisive pour Dieu. C'est une conjonction, d'une justesse inattendue, du symétrique et du complémentaire⁵².

Le moins que je puisse dire, c'est que les conditions éthique et mystique du discours sont éclipsées au profit d'énoncés sur la communication.

2.3.2 La théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas

Jürgen Habermas élabore, dans le sillon de la théorie critique et de la critique de l'idéologie, une théorie de l'agir communicationnel qui reconstruit les conditions de possibilité de l'intercompréhension langagière. Tout discours renferme une base de validité que doit admettre tout locuteur visant l'entente avec autrui. L'agir stratégique, contrôlé par ses fins seules ou par quelque visée de succès, n'est alors qu'un dérivé, parasite d'ailleurs, de l'activité communicationnelle. La triple rationalité kantienne (rationalités pure, pratique et esthétique) se trouve ramenée à des prétentions à la vérité (objective, normative, subjective) qu'érige le discours en tant qu'agir communicationnel.

⁵² M. DONZÉ, « La méthode pastorale de Zundel »... , 248-249.

Il serait utile d'indiquer comment et dans quelle mesure un projet comme celui de Habermas contribue déjà au renouvellement de la théologie dans le sens ici mis en relief par la sémiotique. Cela déborde certes mon propos puisqu'il faudrait d'abord faire la preuve de cette application effective dans un discours théologique actuel pour ensuite y estimer le sens d'une réflexivité herméneutique ainsi que sa formalisation comme pratique signifiante et opérativité et de la parole. L'intérêt de cette pragmatique serait qu'elle en est une formelle, qui reconstruit de façon immanente et strictement réflexive les éléments de rationalité de toute entente (accord intersubjectif). Elle éclaire, en outre, la question herméneutique de la signification (sens construit) en fonction de la rationalité même du langage et d'un langage qui exhibe ainsi son caractère éthique (éthique de la discussion). Un présupposé de « réussite » demeure néanmoins latent dans le projet habermassien, comme dans toute pragmatique digne de ce nom, puisqu'il faut toujours considérer que les prétentions à la vérité soient effectivement honorées (en pratique validées)⁵³.

Conclusions intérimaires

Ce dernier bilan herméneutique-critique aura montré à quel point la théologie ne peut pas ne pas être complètement et autrement restructurée si tout savoir est

⁵³ Voir, entre autres : J. HABERMAS, « Connaissance et intérêt », *La technique et la science comme 'idéologie'*, trad. fr. par Jean-René Ladmiral, Paris, Denoël et Gonthier, 1973, 133-162 ; J. HABERMAS, « Première considération intermédiaire : agir social, activité finalisée et communication », *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1 : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. fr. par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, 283-345 ; J. HABERMAS, « Le changement de paradigme chez Mead et Durkheim : de l'activité finalisée à l'agir communicationnel ; Excursus : les trois racines de l'agir communicationnel », *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2 : *Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. fr. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987, 72-87 ; J. HABERMAS, « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », *De l'éthique de la discussion*, trad. fr. par Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, 95-199.

à re-situer radicalement comme pratique signifiante, si toute organisation du savoir est à entendre en son articulation radicale de modes de production d'objets, si tout projet de sens est un procès de signification dans une réflexivité enfin formalisée. J'avais le souci de souligner ainsi ce sens (orientation) de la pratique et d'une pratique déterminante parce que réflexive. Ce n'est pas autrement que la théologie reste à faire. Elle sera et plus critique et plus herméneutique tout à la fois, en prenant distance face à tout système métaphysique du penser. Au lieu de se satisfaire du savoir, elle consacrer ses efforts à une pratique de conformation à ses propres conditions éthique et mystique, c'est-à-dire au procès d'identité du théologien et de la théologienne.

Conclusions générales

La démarche interprétative de ce quatrième parcours a sensiblement divergé de celles que je suivais dans les trois précédents. Faisant fi d'une analyse des contenus (formels) qui était le point de départ de ma démarche antérieurement, je me suis engagé d'emblée et directement dans une analyse de l'organisation (formelle) des contenus (1). Ceci était requis et rendu possible par l'approche sémiotique adoptée ; mais j'adoptais aussi l'approche compte tenu de ce que je pouvais dégager de l'échec plus ou moins notoire de mes autres tentatives d'interprétation des écrits de Maurice Zundel. J'ai ainsi examiné le parcours qui structure les figures de l'éthique et du mystique dans un texte zundélien choisi. Cependant, mon approche sémiotique du texte zundélien ne m'a pas conduit à un examen des présupposés épistémologiques et méthodologiques chez Zundel. C'était là un autre renversement dans ma démarche. Au lieu de chercher à définir une présumée problématique-type de l'auteur, j'avais à exposer la problématisation de l'éthique et du mystique en ce qu'elle constituait plutôt pour moi lecteur lisant ce texte (2).

Mon hypothèse de travail, formulée au commencement de cette quatrième tentative d'interprétation d'un texte zundélien, se trouve validée mais, bien entendu, en tant qu'hypothèse de lecture. Je ne me mettais pas à la recherche de définitions autres de « l'éthique » et de « la mystique » ni d'un rapport à établir en conséquence, comme s'il s'agissait toujours de simples objets (déterminés) du texte et pour ainsi dire livrés par lui. J'étais strictement à la recherche de structures dans le texte, d'un texte pris dans son intransitivité et qui fournit ainsi les conditions mêmes d'émergence de la signification. En d'autres termes, je recherchais une structure herméneutique autocritique que j'ai validée à titre de conditions intérieures, éthique et mystique, du discours. Ces conditions sont intérieures l'une à l'autre en ce qu'elles ne sont pas objectivables et ne renvoient pas à une entreprise hypothético-déductive.

Qui plus est, en raison de l'hypothèse de lecture vérifiée, mon geste interprétatif donne du texte zundélien une interprétation singulière, qui est mienne plutôt que « objectivement zundélienne ». Je problématise mon acte de lecture tandis que le texte zundélien structure du sens. Ma pratique sémiotique de lecture me permet de formaliser de la signification. La mise en discours expose ce rapport sujet-objet ; sa description est œuvre de réflexivité. C'est de cette manière qu'il est possible d'élucider enfin en quoi ma pratique théologique peut être radicalement éthique et spirituelle. Ce qu'on désigne alors, traditionnellement, comme « théologie morale » et « théologie spirituelle » ne représente donc qu'une expression autre – dérivée, en fait – de l'acte théologique produit et validé par la spiritualité et mettant en oeuvre, par le fait même, une éthique de la parole⁵⁴.

⁵⁴ J'ai fait une présentation sommaire et encore très incomplète de ces aspects dans : É. POULIOT, « La spiritualité au cœur de l'écriture théologique : un rapport nouveau qui

permet de redéfinir l'acte théologique lui-même », dans CAMIL MÉNARD et FLORENT VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 56, 1996, 381-406.

CONCLUSION

Ma question était celle du rapport entre l'éthique et la mystique. Je l'adressais à l'œuvre, au discours de Maurice Zundel. À cet égard, j'ai défini une problématique de façon progressive et toujours liminaire à travers les quatre moments de ma recherche. Mon questionnement s'est ainsi déployé par la formulation et l'exploration de quatre hypothèses, de structure semblable. Je rappelle ces hypothèses dans l'ordre où je les ai développées et examinées :

UNE INTERPRÉTATION SUBSTANTIALISTE, UNE ET UNIVOQUE DE L'ŒUVRE DE MAURICE ZUNDEL EXPOSE UN RAPPORT FIXE ET LINÉAIRE ENTRE MORALE ET MYSTIQUE, AVEC PRÉÉMINENCE PRINCIPIELLE DE CELLE-CI, CE QUI MARQUE UNE SPÉCIFICATION DE LA MORALE PAR LA MYSTIQUE.

UNE INTERPRÉTATION PUREMENT FORMELLE, COMMUNE ET UNIVOQUE DES OUVRAGES DE MAURICE ZUNDEL EXPOSE UN RAPPORT FIXE ET COLINÉAIRE ENTRE ÉTHIQUE ET SPIRITUALITÉ, MARQUANT UNE DÉTERMINATION IMPLICITE DE L'ÉTHIQUE PAR LA SPIRITUALITÉ.

UNE INTERPRÉTATION (FORMELLE) CONTEXTUALISÉE, UNIQUE ET PLURIVOQUE DE LA PENSÉE DE MAURICE ZUNDEL EXPOSE UN

RAPPORT PLUTÔT FIXE MAIS TANGENTIEL ENTRE ÉTHIQUE(S) ET SPIRITUALITÉ(S), MARQUANT EXPRESSÉMENT UNE SURDÉTERMINATION DE TELLE ÉTHIQUE PAR TELLE SPIRITUALITÉ.

UNE INTERPRÉTATION SINGULIÈRE D'UN TEXTE ZUNDÉLIEN, RÉFLÉCHIE COMME ACTE DE LECTURE, EXPOSE UN RAPPORT INTÉRIEUR ENTRE DE L'ÉTHIQUE ET DU MYSTIQUE, MARQUANT LES CONDITIONS MÊMES, À LA FOIS ÉTHIQUE ET MYSTIQUE, DU DISCOURS COMME TEL.

De ces quatre hypothèses, les trois premières ont été plus ou moins confirmées – infirmées, si l'on préfère – tandis que la dernière se trouve validée mais pas du tout au même titre où les précédentes ont pu l'être (dans une certaine mesure). J'en résumerai les résultats à partir de la triple articulation qui a structuré ma thèse et qui l'éclaire différemment : éthique et mystique ; herméneutique et critique ; acte de lecture et acte théologique. C'est ce que je tiens effectivement pour la contribution principale de ma recherche.

Éthique et mystique

L'articulation expresse de ma recherche concerne évidemment le rapport entre éthique et mystique. Il m'aura cependant fallu dépasser plus d'une conception de l'une et l'autre pour cesser, tout d'abord, de les définir comme extérieures l'une à l'autre. Leur rapport même était alors à décrire subséquemment, en termes de relation (pré-)déterminée. C'est pourquoi il semblait tellement possible d'exposer nommément une qualification de la morale et/ou de l'éthique chrétienne. Une certitude était à établir, une évidence était à reconnaître avec cette qualification, somme toute déterministe et pour cela requise. Mes trois premiers efforts pour expliquer le propos zundélien à cet égard l'ont montré et de façons différentes :

- Un premier chapitre a été consacré à l'examen d'une morale du bien et des vertus dans son lien avec une mystique des mystères. La morale et la mystique peuvent alors être définies suivant le paradigme de l'être (ontologie). D'une part, le bien est déterminable, comme biens en soi et règles de conduite (des mœurs) en conséquence ; la vertu exprime autrement le même principe d'un accord à cet égard. Tout à fait d'autre part, les mystères, qui concernent notre être et l'être divin par-dessus tout, sont établis indépendamment de nous et se présentent comme dogmes ; ils nous sont cachés jusqu'à leur révélation et leur contemplation. Or, des biens moraux tout autant qu'un fait moral spécifiquement chrétiens peuvent être déterminés en raison d'une prééminence de l'être/Être, à (re-)connaître – outre la grâce. Quand, de la sorte, la mystique se trouve au principe de la morale, celle-ci en reçoit donc une qualification d'espèce tout à fait à part certes, mais qui confirme toujours un rapport fixe et linéaire entre un savoir sur l'être eu égard à un savoir sur l'agir.

- Un second chapitre a servi à examiner une éthique formelle du devoir dans son rapport avec une spiritualité formelle de l'acheminement de toute âme s'unissant à Dieu. Éthique et mystique peuvent alors être redéfinies suivant le paradigme du Sujet. D'une part, la liberté est la condition de possibilité de l'agir moral, qui représente alors ce devoir de l'autodétermination en toute autonomie ; la réalisation d'une plénitude morale pointe vers un bien Souverain, qui représente une autre condition de possibilité dans le sens (direction) même de ce qui rend digne d'être heureux. Tout à fait d'autre part, la vie intérieure est la condition fondamentale et donc première, bien que d'emblée non manifeste, de la vie spirituelle ; la vie intérieure se réalise selon un itinéraire spirituel semblable pour tous et ses étapes décrivent le chemin obligé de l'âme s'unissant, par identification progressive, à un Dieu somme toute inconnaissable. Or, une éthique chrétienne ne peut être

déterminée qu'en fonction de l'humain, qu'en s'enracinant dans l'humain ; si l'éthique chrétienne doit être à tout le moins humaine, ceci peut très bien impliquer que l'éthique (humaine) est implicitement chrétienne. C'est donc formellement un fait (*Faktum*) que la spiritualité explicite l'ouverture même, ni plus ni moins (pré-)déterminée, d'une condition éthique en raison et en fonction d'un inconditionné ; ainsi, un rapport fixe et colinéaire entre un savoir sur l'éthique et un savoir sur la spiritualité est-il en cause.

- Un troisième chapitre a été l'occasion d'examiner une éthique matérielle des valeurs en lien avec une spiritualité de cheminement et de témoignage vécu. Dans ces circonstances, des éthiques et des spiritualités contextuelles, formellement situées mais en contexte, peuvent être redéfinies suivant le paradigme de la conscience. D'une part, toute forme concrète de vie morale produit et se reflète dans des valeurs morales ; les conditions de réalisation d'une éthique la déterminent toujours particulièrement, comme celle d'un certain groupe. D'autre part, des cheminements spirituels attestés nommément comme témoignage vécu donnent forme à une vie spirituelle et en représentent des formes variées ; les conditions de réalisation d'une spiritualité la déterminent toujours particulièrement, comme une tradition spirituelle qui met de l'avant certaines valeurs et pratiques/exercices en ce sens. Or, une éthique (humaine) donnée peut être surdéterminée par un motif d'ordre spirituel ; de la sorte, une éthique expressément, voire éminemment chrétienne peut émerger, avec des valeurs relativement nouvelles ou éventuellement approfondies. Un type particulier, sensiblement original, d'éthique chrétienne peut donc être (re-)produit avec la (ré-)appropriation effective de valeurs éthiques et spirituelles ; celles-ci se trouvent ainsi re-déterminées, ni plus ni moins – jusqu'à re-déterminer un mode/type de vie, incidemment. En cela, un rapport plutôt fixe mais surtout tangentiel entre une éthique et une spiritualité situées est mis en jeu.

Je n'ai pu considérer un rapport entre éthique et mystique, à proprement parler d'ailleurs, qu'à partir du moment où je définissais l'une et l'autre comme intérieures l'une à l'autre. Leur constitution la plus propre ne les pose pas, même alors, telles des structures un tant soit peu (pré-)déterminées. Le rapport entre éthique et mystique, c'est une simple structure ; l'un et l'autre termes (pôles) n'ont de consistance qu'en leur mise en rapport et cette structuration permet de les articuler suivant leur fonctionnalité, tout simplement constitutive. Il est possible, ainsi, d'élucider l'acte de discours dans sa forme, dans sa structure éthique et mystique ; cela devient requis, même. Un lieu déterminant reste à réfléchir, une opérativité reste à décrire pour articuler proprement et effectivement éthique et mystique. Ce fut là ma démonstration finale, qui se démarque tout à fait des précédentes :

- Dans le quatrième de mes chapitres où j'assumais le paradigme du langage, l'examen du rapport entre de l'éthique et du mystique a été conduit en les soustrayant chacun d'emblée à tout savoir (pré-)déterminé ; un certain caractère pratique était initialement relevé pour l'un et l'autre termes, à défaut de sens bien (pré-)défini. J'avais alors à aborder leur mise en rapport dans un procès de sens, c'est-à-dire comme production-construction de sens d'où quelque chose comme un savoir est rendu possible et réalisable ; ce faisant, le caractère pratique de l'éthique et du mystique était posé « par défaut » pour les fins de mon analyse. Éthique et mystique se sont ainsi révélées (au sens photographique du terme) comme les conditions mêmes du discours et des conditions à rapporter l'un à l'autre, l'une par l'autre, l'une comme l'autre. Ce rapport intérieur entre éthique et mystique – à proprement parler – conduit à exposer ce dont retourne tout discours, en tant qu'acte de discours. Et un acte de discours en est un tout à fait déterminant (pour le sujet lecteur comme pour l'objet interprété) ; il ne se réfléchit comme tel, c'est-à-dire comme rapport à son propre acte, qu'à partir de ses

conditions éthique et mystique. Il s'agit bel et bien là de conditions pratiques, exclusivement déterminantes – au lieu d'être un tant soit peu (pré-)déterminées, comme pour devenir ensuite expressément ou encore éminemment déterminantes – parce qu'elles le sont ensemble, formellement (statut de simple structure). C'est donc une exigence pratique, une manière de se rapporter au réel en (en/le/s'en) parlant que détermine de l'éthique comme du mystique¹.

¹ On me permettra de souligner la difficulté récurrente à dire cette structure (simple), en cause dans mon propos.

Au terme de ma recherche et à ce point de ma conclusion générale, je renonce à dire, par exemple, que « j'aborde strictement le rapport entre éthique et mystique », que j'aborde l'un et l'autre « strictement en fonction de leur rapport même » ; j'ai préféré une formule plus explicite et dynamique, celle de « leur mise en rapport » effective. Il me semble que ces premières formules risquent encore trop de suggérer que ce rapport puisse, un tant soit peu, être exposé en lui-même et pour lui-même. Parler seulement d'« un rapport » ou « du rapport » en ce sens ne représente-t-il pas déjà une substantialisation, sinon une idéalisation, de ce qui ne peut que constituer un « (se) rapporter » ? Comment ne pas extérioriser ce rapport, pour en éviter toute (pré-)détermination ?

La difficulté reste la même avec ces formules d'un « rapport intérieur entre éthique et mystique » ou entre « ces conditions elles-mêmes ». Comment ne pas suggérer une réunion de « conditions » finalement doubles, voire dédoublées ? Comment cesser de suggérer un état de ces « conditions » tel qu'on puisse les tenir enfin unies à un moment donné et par quelque processus en fait extérieurement déterminé (psychologisation, mimétisme...) ? On peut voir le sens (direction) d'un « rapport intérieur » et des « conditions pratiques », qui pointent vers le rapport même à un acte ; mais l'indiquer ne constitue pas encore une garantie pour la réalisation de ce « rapporter ».

Mais encore, parler de « rapport à un acte » ne règle pas automatiquement la difficulté. L'histoire de la philosophie montre que statuer et articuler sujet – acte – objet demeure une tâche périlleuse. J'en reflète la peine, à mon tour, puisque l'extériorisation de l'« acte », de l'« agir », de l'« action », de l'« activité » est au cœur du problème examiné avec cette question du rapport entre éthique et mystique. Je me suis risqué à l'exprimer, finalement, comme « manière ou exigence pratique de se rapporter au réel en (en/le/s'en) parlant » de sorte que « de l'éthique comme du mystique » soit tenu pour déterminant. Je préciserai au point suivant que ce caractère déterminant est celui d'une réflexivité.

La difficulté à saisir cette structure éthique et mystique pourtant simple tient peut-être de ce qu'on risque de l'assimiler à un genre par rapport à des espèces différenciées de structures, comme s'il s'agissait d'une « structure » un tant soit peu prédéterminée et saisie par ailleurs comme un universel abstrait. Rien d'une structure langagière, en somme.

En définitive, prendre acte du rapport intérieur entre éthique et mystique disqualifie en quelque sorte la question d'une qualification de la morale et/ou de l'éthique chrétienne. C'est dire qu'on peut nommément, mais incidemment, entreprendre ce genre de (pré-)détermination de la morale et/ou de l'éthique – voulue, reconnue, s'imposant – comme chrétienne. Toute cette problématique en reste toujours, cependant, à l'illusion d'un rapport « intérieur » entre « éthique » et « mystique ». Et l'illusion fonctionne on ne peut mieux car toute cette problématique semble permettre de cerner et de préciser justement ce rapport intérieur. En fin de compte, elle n'y contribue qu'improprement et tout à fait en apparence, empêchant même d'accéder à une problématisation conforme de ce rapport.

Une seconde articulation dans ma recherche met précisément en évidence ce problème, qui concerne le sens (direction) réflexif de cette problématisation.

Herméneutique et critique

Pour comprendre le rapport intérieur entre éthique et mystique, il m'aura fallu, de nouveau, dépasser d'abord une manière de situer le tout de l'extérieur. Dans la perspective d'une qualification de la morale et/ou de l'éthique chrétienne, je le faisais à partir d'un horizon métaphysique incidemment critique ou encore herméneutique, articulant l'une et l'autre approches un tant soit peu de l'extérieur. Chacune peut alors être assimilée à une méthode déterminée et, le plus souvent, à une philosophie particulière, qui pourront éventuellement se substituer l'une à l'autre ou se compléter. Mes trois premières tentatives d'interprétation du propos zundélien en font diversement état :

- En un premier temps, « morale et mystique » peut être tenu pour une investigation pré-herméneutique aussi bien que pré-critique de ma part.

Mon discours y est mis au service d'une théorie de l'être, sans rapport propre au discours. Le sens de l'être est révélé, il est à trouver parce que caché ; le réel peut représenter un problème comme tel, mais la difficulté et la préoccupation principales restent sa définition substantielle. Dès lors, tout discours réside dans l'édification de thématiques (éléments puis ensembles thématiques) essentialistes, selon une logique syllogistique et en fonction des catégories mêmes de l'être que détient la raison (substantialisée). C'est pourquoi la rhétorique n'a, alors, guère retenu mon attention : elle ne concerne que la forme externe (niveau de l'expression) d'un discours, en l'occurrence essentialiste, et ne renvoie que par surcroît, c'est-à-dire de l'extérieur, à la valeur pragmatique d'un tel discours, en en faisant une sorte d'accident de l'acte de discours. Aussi bien dire que la valeur essentielle du discours est la connaissance : une connaissance vraie, où la vérité concerne cette adéquation (d'ordre prédicatif) au réel établi et fixé de toute éternité ; une connaissance sûre, en outre, basée sur l'expérience empirique et à tâtons (*experimentum*) du monde de sorte que toute la matière et la forme du savoir sont fournies de l'extérieur du sujet connaissant – qui n'est qu'une *tabula rasa*. Avec un savoir entièrement prédéterminé sur le monde, l'acte de connaître supplante l'activité, instrumentale, du discours et risque ainsi le fondamentalisme.

- En un deuxième temps, « éthique et spiritualité » représente une investigation critique mais non herméneutique de ma part. Mon discours y est mis au service d'une théorie de la connaissance, elle aussi sans rapport propre au discours. Le seul sens du réel qu'il nous est possible d'établir, c'est son sens pour nous, puisqu'une dimension complète du réel (le réel en lui-même, en Dieu et pour Dieu, peut-on dire) nous échappe ; décrire notre réalité phénoménale doit être notre préoccupation unique parce que cette réalité peut seule constituer un problème (formel) pour nous,

exclusivement en cause. Dès lors, tout discours réside dans l'élaboration de problématiques (éléments et ensembles problématiques) formelles, selon une logique au moins semblable et en fonction de catégories exclusivement rationnelles (formes mêmes de la pensée, strictes opérations de la raison, rationalités). Si la valeur pragmatique du discours n'a alors guère retenu mon attention, c'est parce que cela semblait pouvoir ne représenter qu'une pure formalité, au sens péjoratif du terme. C'est dire que la valeur du discours est celle d'une connaissance sûre parce que valide, où la vérité concerne la cohérence interne d'un savoir fondé (en raison) et relatif (uniquement) à l'Expérience une et universelle (*Erfahrung*) du monde qui est le nôtre. De la sorte, la théorie de la connaissance intègre formellement l'Expérience, légitimant un savoir dans les limites du monde phénoménal ; mais une raison pure a beau se poser ainsi toujours à l'intérieur du monde phénoménal, il n'en demeure pas moins qu'elle se maintient elle-même un tant soit peu de l'extérieur avec tout l'*a priori* d'un sujet connaissant idéal, jamais désaffecté/perturbé. Avec un savoir ainsi déterminé sur le monde phénoménal l'acte de connaître supplante l'activité, toujours instrumentale, du discours et risque le formalisme.

- En un troisième temps, « éthiques et spiritualités » aura consisté en une investigation herméneutique, d'incidence relativement critique, de ma part. Mon discours y est mis au service d'une théorie de l'herméneutique qui intègre le discours, cette fois, mais par le biais et au titre propre d'une esthétique. L'actualisation du sens est en jeu dans un réel riche de sens ; notre réalité n'est problématique qu'à ce titre si bien que le problème (semi-formel) demeure celui d'une situation d'effectuation du sens, d'un sens à retrouver, à révéler, à reconstruire parce que toujours donné d'une certaine façon. Dès lors, tout discours réside dans le développement de problématiques en contexte (situées), en fonction de médiations et suivant

une logique fondationnelle qui peut aussi bien s'exprimer comme narrativité ; de la sorte, des structures phénoménologiques ou narratives relativement déterminées constitueront des fondations. Le discours tire sa valeur, théorique et opérationnelle, de la genèse même de la connaissance, en cette reconnaissance qui peut surdéterminer une connaissance particulière. Une vérité-manifestation est en cause, qui allie congruence et cohérence dans une expérience vécue (*Erlebnis*) et un tant soit peu fondatrice. Il reste qu'on ne peut se situer ainsi à l'intérieur du monde vécu, pour le décrire en reflet de la conscience, qu'en raison d'un mimétisme du langage, qui donne sur l'extérieur du langage et tient donc de l'extérieur puisque tenu pour celui-là même de l'être. Même le plus pur relativisme (détermination relative) auquel peut conduire ce mimétisme requiert quelque fondation pour expliquer au moins l'effectivité d'un jeu du sens, de l'extérieur encore. Avec un savoir, un savoir-faire et un savoir-être relativement déterminés quant au monde vécu, l'acte de connaître risque le fondationalisme en soutenant et se confirmant sans cesse par la fonction à tout le moins instrumentalisée (action, opération) du discours.

Je n'ai pu effectivement comprendre le rapport intérieur entre éthique et mystique – à proprement parler – qu'en situant le tout de l'intérieur, dans un horizon post-métaphysique décentré. La prise en compte de l'acte de discours en exposait très précisément les dimensions herméneutique et critique, formellement indissociables et rendues inassimilables à des méthodologies déterminées ou irréductibles à quelque philosophie particulière (vision-du-monde). Une conception tout à fait nouvelle du geste herméneutique et du geste critique, en raison de leur rapport étroit parce que de l'intérieur, était mise en place. J'ai fait l'apprentissage de cette réflexivité avec ma quatrième tentative d'interprétation du propos zundélien :

- « Éthique et mystique » représente, de ma part, une investigation herméneutique-critique (je reviens sur cette conjonction, ci-après). Mon discours s'exerce là comme pratique herméneutique qu'une théorie de la signification éclaire proprement et sans autre titre. L'articulation du sens ou signification s'entend de la production-construction de sens, dans et par notre réalité langagière ; le réel est problématique au plus haut point puisque sa signification même est à faire, n'ayant ainsi rien d'« un sens » auquel référer parce qu'acquis à quelque niveau ou de quelque point de vue que ce soit. Dès lors, tout discours problématise le monde comme soi-même suivant la médiation unique et sans pareille du langage, dont la rationalité même constitue des exigences de réflexivité. De la sorte, des structures langagières s'actualisent en acte de discours, par quoi un « je » se structure dans et par son discours ; cette structuration se réalise comme pratique signifiante réflexive. Le discours se révèle (au sens photographique du terme) avec sa valeur opératoire d'une validation du savoir, de quelque type ou caractère qu'il soit. La vérité concerne étroitement une pertinence, rigoureusement ramenée à la conformité du sujet à son objet (en tant que non prédéterminés). Le rapport même à l'expérience (non prédéterminée) est donc à engager pour tel, de l'intérieur. Ainsi formalisé, l'acte de discours élucide le statut de notre savoir tout en le rendant possible et réalisable, comme itinérance, sans confiner à un structuralisme anti-sujet.

Tout compte fait, une problématisation du discours de l'intérieur de ses conditions propres (éthique et mystique) implique l'articulation des dimensions herméneutique et critique du discours. Ces dimensions se révèlent (au sens photographique du terme) intérieures l'une à l'autre. C'est bien ainsi que le discours est rendu possible comme tel, en le considérant enfin de manière réflexive ou, si l'on préfère, en et pour sa réflexivité. Or, ceci ruine l'effort de qualification de la morale et/ou de l'éthique chrétienne, qui ne représente rien

d'autre qu'un discours second ou dérivé par rapport à un discours plus originaire (au sens où Heidegger distinguait l'un et l'autre). Si on veut et peut encore poursuivre cet effort, ce sera seulement en termes de problématiques logico-sémantiques plus ou moins déterministes, qui procèdent d'une manière ou d'une autre de l'extérieur des exigences propres du discours.

C'est dire, aussi bien, qu'en éclipsant d'autant mieux l'exigence de réflexivité de tout acte de discours, on se leurre davantage sur ce qui fait, de l'intérieur, l'unité du discours (et du discours théologique notamment, mais j'y reviens avec ma troisième articulation). Pour n'aborder ici que ces dimensions herméneutique et critique de ma thèse, le discours qu'elle constitue dans son ensemble représente une patiente recherche de réflexivité, par quoi lier de l'intérieur l'attitude critique à l'acte herméneutique. Certes, la mise en œuvre de cette réflexivité n'est effective et saisie qu'avec mon dernier chapitre de thèse. Rendre compte de mon interprétation a consisté, finalement, à construire mon objet dans le rapport même – éthique et mystique – où je peux en parler, dans et par une énonciation (acte de parole de structure éthique-mystique). Dans ce dernier chapitre, j'assume à nouveaux frais la déconstruction amorcée dans les premiers et la résistance, continuellement constatée, de mon objet (cette œuvre, ces ouvrages, ces écrits, le texte) à supporter un type d'interprétation après – extérieure à – une sorte d'exégèse. Ce serait donc perdre de vue le sens et l'essentiel de ma thèse que d'assimiler ces premiers chapitres à de simples « prétextes » à une thèse qui résiderait seulement dans le dernier de ces chapitres. Ma thèse opère la problématisation du geste interprétatif, ainsi rendu à sa réflexivité. Cette thèse explore un irrémédiable conflit des interprétations, eu égard au discours zundélien et à la question du rapport entre éthique et mystique nommément ; il s'agissait de rendre manifeste ce conflit des interprétations et surtout d'articuler de l'intérieur un seul et même esprit herméneutique-critique – versus une (mentalité) herméneutique + une

(mentalité) critique. Voilà qui implique de véritables déplacements, épistémologiques et méthodologiques aussi bien qu'existentiels.

Une troisième articulation dans ma recherche met en relief le sens (direction) même du geste interprétatif, dans mon acte théologique notamment.

Acte de lecture et acte théologique

Ma recherche met en relief deux approches différentes de lecture, qui se révèlent, à l'épreuve, tout à fait en contraste l'une par rapport à l'autre. De l'une à l'autre, de l'une tenant contre l'autre, j'en arrive à situer et à définir à nouveaux frais un geste interprétatif qui réalise son unité de l'intérieur.

- Mes trois premiers traitements du propos de Maurice Zundel représentent une approche de (re-)lecture qui n'équivaut pas tout à fait ni radicalement à un geste interprétatif puisqu'il en va plutôt d'un geste « critique », de détermination. En effet, l'ensemble de ma démarche, dans ces premiers chapitres, a consisté à réaliser une analyse de contenus, en tant qu'ils sont toujours bel et bien prédéterminés, pour préparer celle de leur organisation, en ce qui concerne des termes primés notamment. Leur rapport devait être examiné objectivement et vérifié chez Zundel lui-même pour être ensuite corroboré par une enquête d'ordre méthodologique et épistémologique, dans le sens d'une vision-du-monde correspondante.
- C'est dire que le lecteur, sujet suffisamment constitué et que j'assume être d'emblée, le lecteur n'établit qu'un rapport instrumental (extérieur et de l'extérieur) avec son objectif, lui aussi tenu pour déjà déterminé de quelque façon. Une certaine méthode, posée comme condition de l'objectivité, permettra ainsi de comprendre une vision-du-monde, un auteur, sa pensée,

son monde vécu, entendus comme visée référentielle ou normative. Même s'il s'agit seulement de se comprendre soi-même, ce ne semble toujours possible qu'en un vis-à-vis similaire, avec un type de lecteur en conséquence ; l'objectivité éclate peut-être largement en mettant de l'avant les conditions d'une subjectivité située, un relativisme peut cependant maintenir des semences d'objectivité en terme de fondations ou en vertu d'un mimétisme. De toute façon, le geste demeure d'ordre « critique » puis, de manière seconde (et de l'extérieur), d'ordre « herméneutique » car l'objectivation constitue la distance critique à instaurer dans une interprétation et à en attendre. Mon geste interprétatif se réduit alors à un processus sémantique apparenté à un jeu de (re-)construction ou à un exercice de bricolage ; mon geste fonctionne, à la limite, comme application de grilles d'analyse référentielle. Le texte n'est qu'un monument brut, un résultat à interpréter ; il demeure un véhicule, un canal (médiation instrumentale), un objet déjà suffisamment constitué pour être dépassé dans le sens même d'un objectif à retrouver par-delà.

- Par contre, mon quatrième et dernier effort à l'endroit du texte zundélien exhibe le geste interprétatif que constitue une pratique herméneutique parce qu'autocritique, le sens critique en étant un radicalement et entièrement herméneutique. L'ensemble de ma démarche dans ce chapitre final l'indique bien. Faisant alors fi d'une analyse initiale de contenus, j'instaure une analyse de l'organisation formelle de ces contenus dont « le sens » est suspendu, dont le caractère déterminé est tenu pour secondaire. Une organisation sémantiquement vide et sémiotiquement pleine de ces figures (cases vides en quelque sorte) balise et structure de la signification dans et par le texte. D'examen méthodologique et épistémologique il n'est requis alors que pour réfléchir formellement (sur) les conditions d'un acte

interprétatif qui recèle quelque cadre méthodique et épistémique au seul titre de modèle strictement interprétatif (non normatif).

- C'est dire alors qu'il me reste à accéder au sujet lecteur que je peux devenir et qui n'est en rien d'emblée constitué, mais tout autant à un objet de lecture qui ne représente pas davantage un simple objet d'emblée constitué ou à interpréter après coup. C'est là tout le problème méthodologique de l'acte de lecture, de la signification, qui concerne précisément une condition intersubjective (dialogale). Il suffira, il importera que la pratique de la lecture soit réglée en une démarche ou une grille heuristique (non normative) par quoi rendre compte du procès même d'articulation sujet-objet. Ceci demeure toutefois une structure « inobjectivable », comme le sont d'ailleurs tout sujet et tout objet. Le geste interprétatif porte sur ce rapport sujet-objet, rapport réflexif d'un lecteur investi dans ses propres hypothèses de lecture et eu égard à un texte opérant comme strict objectif de lecture. Une attitude critique n'a rien de second ou d'extérieur dans ce geste interprétatif ; je peux dire qu'elle en est l'exigence, accomplie de l'intérieur, de réflexivité, sans référence ni norme formelles extérieures de l'ordre de l'intention de l'auteur, de sa pensée, de tel ou tel monde vécu. Je peux ainsi dégager les conditions de possibilités de mon acte de lecture : un lecteur compétent, effet premier et principal de la lecture, et une résistance du texte, effet persistant d'une pertinence requise à travers une énonciation – et non pas en vertu d'énoncés.

Élucider le sens réflexif du geste interprétatif, en une unité enfin réalisée de l'intérieur, montre d'autant mieux en quoi ma recherche peut avoir largement consisté, d'abord, en l'imposition de paradigmes philosophiques et de grilles d'analyse à l'endroit de l'œuvre de Maurice Zundel. Cette première série d'efforts y assimilant plus ou moins Zundel pour en assurer une interprétation

valable, c'est-à-dire « critique ». Cet art de l'herméneutique, art moins sublime qu'art éminent de questionner, a cependant été transmuté, dans ma recherche, à partir du moment où j'ai pu saisir mon geste interprétatif de manière réflexive. Je pouvais, à la fin, accomplir ce geste en raison et en fonction d'une compétence langagière structurante, qui est celle de la lecture. Il en va de l'acte même de philosopher. Ce retournement met en relief, cette fois, à quel point une précompréhension déterminée, comme celle que je prenais soin d'établir au commencement de chacun de mes chapitres, peut très bien fonctionner de façon et en un sens critiques tout à fait second, parce que de l'extérieur (premiers chapitres), ou bien plutôt et très exactement par réflexivité, de l'intérieur (dernier chapitre). J'aurai consacré ma recherche au complet, et toute son exposition, à la difficile élucidation de ce problème, qui appartenait déjà à l'élémentaire état de la question et à la rudimentaire problématique que je présentais au point de départ. Je dirai clairement, à présent, que c'est l'ensemble de ma recherche qui constitue cet état de ma question conduisant à une démarche progressive de définition et de radicalisation d'une problématique (problématisation) ; aussi ma thèse s'éclaire-t-elle pleinement avec l'acte de lecture donnant seule la mesure, de réflexivité, et révélant l'enjeu, de l'intérieur, du geste interprétatif.

Je renchéris sur cette difficulté à élucider le sens réflexif du geste proprement interprétatif. Les quatre moments de ma recherche mettent en relief des déplacements dans la compréhension et la définition, par moi d'abord, de cette dite problématique du rapport entre éthique et mystique. On pourrait certes n'y voir, avec les premiers chapitres spécialement, qu'une mise en perspective de points de vue ou d'approches variées et au fond complémentaires. Ce serait d'ailleurs assez conforme à cette tradition, parfois assimilée au travail herméneutique (*Wirkungsgeschichte*), de chercher à retrouver indéfiniment chez nos prédécesseurs à peu près les mêmes problèmes qui sont aujourd'hui

les nôtres, avec des solutions alors en latence et qui requerront une légère adaptation à notre situation. Encore une fois, ce genre de « perspectivisme » herméneutique, censé assurer une certaine unification des horizons ou sinon entretenir un relativisme pur et simple, a été transmué, dans ma recherche, à partir du moment où j'ai pu mettre en œuvre un geste interprétatif en sa réflexivité même. Ce retournement indique qu'il ne suffit pas de se situer à l'intérieur d'un espace – philosophique, qu'il soit herméneutique ou non – pour fonctionner formellement de l'intérieur, en cela même qui constitue le geste interprétatif. Ainsi, mon exposition a pu donner franchement l'impression d'une lente désintégration avec ces dits déplacements ; mais la voie de résolution ne se trouve pas dans le sens d'une (ré-)intégration totalisante et presque abusive. Peut-être faut-il justement avoir exploré tour à tour ces déplacements et les reconnaître en paradigmes somme toute incompatibles et irréconciliables pour saisir enfin (avec mon dernier chapitre) comment faire de l'intérieur l'unité de nos diverses compréhensions du monde et de nous-mêmes. Car c'est d'une énonciation dont retournent toujours toutes nos compréhensions ; c'est une instance d'énonciation qui tient toujours tout ensemble telle ou telle de ces compréhensions. J'aurai ainsi moi-même traversé les dehors de l'objectivité et du méthodologisme, qui ont en bonne partie hanté le développement de ma problématique (chapitres premiers). Cela aura été ma manière de souligner l'importance d'une problématisation qui enracine bien un propos en la créativité fondamentale du sujet parlant ; pour en marquer la carence, je proposais initialement la fragilité d'un état de la question assez élémentaire et d'une problématique fort rudimentaire².

² Cette recherche pourrait ainsi en appeler un autre, semblable et en quelque sorte complémentaire, pour montrer d'emblée (plutôt) ce dont retourne toujours la créativité dans l'univers formellement et proprement humain. Il me semble avoir pu souligner, avec l'aboutissement de ma démarche, que cette créativité s'entend d'une opérativité

Le risque de se leurrer par rapport au discours appartient à la théologie, aussi bien. Si le discours y paraît interprétatif, ce n'est pas toujours et pour autant de manière radicale, à ce titre d'acte de lecture ou d'œuvre de signification. Il est vrai, cependant, que ma démarche investigatrice a tardé à l'exposer nettement et pleinement puisque je n'exposais cette question qu'à l'étape finale de mon bilan (herméneutique et critique). La question fut en cause, d'abord, au moment où je tentais de situer et de définir « la théologie » dans l'ensemble ordonné du savoir, compte tenu de cadres théoriques et pratiques relevant de divers paradigmes. Ce fut en cause, ensuite, avec l'exemplification de mon propre geste théologique à partir de discours théologiques appliqués spécialement à celui de Maurice Zundel puis, plus largement encore, à partir de discours théologiques abordant spécifiquement la question d'une morale/éthique d'inspiration mystique chrétienne. Un retournement de perspective s'impose. La pointe de toute ma démonstration représente plutôt un enjeu majeur et premier dans ma recherche et ce, plus que je ne l'envisageais au départ de mon entreprise et bien plus je ne pouvais l'envisager au cours de mon travail, jusqu'à mon quatrième chapitre. Ce retournement dans mon investigation est celui-là même du geste interprétatif proprement dit. Si je suis ainsi conduit à une problématisation du (discours) théologique, c'est parce que faire encore et toujours de « la théologie », prédéterminée de quelque façon de l'extérieur, ne garantit pas pour autant de « faire la théologie », qui est tout à faire et à faire de l'intérieur.

- Jusqu'au quatrième de mes chapitres, mon acte théologique est resté rivé à un discours déterminé par des énoncés qui comptent par-dessus tout parce

langagière qui n'a rien à voir avec une inventivité de quelque acabit que ce soit, dont celle qui appartient à un mimétisme fondationnel aussi aveugle qu'aveuglant.

qu'ils rendent possible et disponible un savoir. Les visées d'explication et d'enseignement de mon acte théologique pourront toujours se trouver par ailleurs confortées : que ce soit par des stratégies de communication importées et autrement éprouvées ou encore par ces vues décisives de l'ordre de la conviction profonde, à la limite indiscutables parce que du ressort du « vécu » ainsi directement reflété. La théologie apparaîtra plus humaine en recourant davantage et en s'harmonisant d'autant mieux aux sciences humaines, quitte à reprendre leurs propres dépendances quant aux sciences de la nature et à entretenir un rapport instrumental avec toutes afin de mieux s'aménager un statut ou un rôle par delà. Loin de sortir la théologie d'une conceptualisation presque boulimique et de l'édification continue de (méga-)systèmes de pensée, l'effort pour reprendre, assumer et intégrer des modes de pensée contemporains n'en sera alors que plus soutenu. L'actualité pour certains évidente, l'opportunité (« pertinence ») toute circonstancielle, la spécificité toute matérielle de la théologie occultera d'autant plus les allégeances, théoriques et pratiques (philosophiques) d'un geste interprétatif maintenu en un caractère fort second. C'est à raison qu'il importera tellement de s'enquérir de la spécificité chrétienne d'une morale et/ou d'une éthique, éclipsant d'autant mieux à quel point cela n'est possible et réalisable qu'en fonction d'un rapport formellement extérieur (établi de l'extérieur) entre « éthique » et « mystique ».

- Avec le dernier de mes chapitres, mon acte théologique s'est trouvé retourné dans son sens interprétatif, qui le constitue proprement. Le discours théologique est mis de l'avant comme énonciation structurante ; il est ramené à cet acte de lecture qui centre tout entier sur (l'œuvre de) la signification du réel. Ainsi situé et défini, l'acte théologique correspond plus nettement à ce mode de production d'un savoir incidemment et il

(s')expose, peut-être comme nul autre ne peut le faire, (en) sa propre réflexivité de pratique signifiante. Dans l'univers postmoderne de discours éclatés de toute part, le discours théologique peut ainsi contribuer à l'œuvre de discours autres qui ont à se comprendre et à se présenter eux-mêmes en cette condition langagière. Mon acte théologique trouve ainsi sa propre unité de l'intérieur, comme acte produit et validé par la spiritualité et constituant, par là même, une éthique de la parole. L'importance en est que le discours théologique et la question (du rapport entre) éthique et mystique soient liés, et ressaisis enfin, de l'intérieur. Concrètement, alors, la « théologie morale » comme la « théologie spirituelle » ne concernent qu'une détermination seconde, spécifique ou non, d'objets (« la mystique » ou « la spiritualité », « la morale » ou « l'éthique ») ; à la racine, « éthique-et-mystique » renvoie aux conditions mêmes de l'acte théologique, d'une théologie en procès dans la stricte « forme-de-ses-contenus ».

L'ensemble de ma démarche, considérée surtout transversalement (d'un moment à l'autre de ma recherche), aura consisté à faire faire un chemin, qui fut incidemment le mien. Faire le récit de mon propre cheminement existentiel ou doctoral ne m'intéresse guère et pas davantage faire l'histoire de perspectives ou d'approches philosophiques et théologiques. J'ai plutôt soumis un parcours, épistémologique et méthodologique (et existentiel), qui met en relief des déplacements réels et décisifs dans l'effort d'élucidation de la structure du geste interprétatif. L'unité de ce parcours fait d'ailleurs de l'unité de ma thèse. Des déplacements en quelque sorte irréversibles constituent tout ensemble un itinéraire, celui-là même de l'itinérance en fin de compte. Or, séjourner dans cette itinérance, c'est habiter (dans) un « croire », là où le savoir reste second ; plus exactement, on peut entrer dans un savoir mais pas vraiment dans un « croire » puisqu'on n'en sort jamais, sinon en un geste interprétatif dérivé de ce « croire ». On pourrait comprendre toute mon entreprise, dans cette

thèse, comme une exode du savoir, non sans résistance de ma part, pour pénétrer peu à peu et de l'intérieur mon geste interprétatif : en revenant, en retournant, par réflexivité, à cette itinérance jamais tout à fait quittée et qui demeure précisément un lieu (de l')éthique comme (du) mystique.

C'est l'articulation de mon acte théologique comme acte de lecture qui me permet, ainsi, de comprendre mon geste interprétatif en l'écart – énonciatif – de celui-là même de Maurice Zundel. Ma contribution à cet égard aura consisté à dépasser un traitement du discours zundélien qui reste réducteur en même temps qu'une compréhension qui demeure normative. On affirme et convient aisément du caractère non systématique de l'œuvre ; on le formule et ne s'y tient guère, cependant. J'ai d'abord montré ma situation d'interprète qui en reste ou revient sans cesse à une simple (pré-)détermination du discours zundélien, alors qu'il s'agit notamment de reprendre à tout nouveaux frais ce qui ne peut plus s'exposer ou s'expliquer comme qualification de la morale et/ou de l'éthique chrétienne. Sans aucun doute, ce retournement manque aussi aux études mêmes majeures sur cette œuvre ; elles continuent à la présenter en une systématisation un tant soit peu « déterministe » mais toujours tacite, sous l'égide de la personne/présence/relation ou de la Trinité, ou encore de l'expérience libératrice de Dieu puis de la pauvreté/désappropriation³. Il importe au plus haut point, en abordant le discours zundélien, de ne pas se suffire, pour l'expliquer et ainsi le faire comprendre, d'ériger des données thématiques (de l'ordre d'énoncés ou de contenus déterminés) en clé herméneutique. J'aurai indiqué comment le discours théologique zundélien

³ Peut-être pourrait-on tenter de ré-investir, à nouveaux frais, ce que les thèses doctorales et les mémoires de maîtrise sur l'œuvre de Zundel ont mis en évidence, ce que rapportent respectivement : F. DARBOIS (1994) et E. MERCIER (1994), P. MAHEUX (1992), R. M. DE PISÓN (1990) et E. POULIOT (1988), M. DONZÉ (1981).

fonctionne de manière systémique, c'est-à-dire proprement et rigoureusement anti-systématique ; en exposant ainsi sa pertinence au titre même d'acte de lecture/écriture (grâce à une pratique sémiotique incidemment), je prétends qu'il reste et urge plutôt de montrer comment ces pseudo-clés herméneutiques peuvent concerner la forme profonde (de l'acte) du discours. Et bien entendu, la structure éthique et mystique que j'ai pu élucider n'est pas une nouvelle clé herméneutique ; elle renvoie tout au plus à une exigence herméneutique comme critique, à cette condition de la réflexivité.

C'est dire et redire que je ne fournis pas, de l'œuvre de Maurice Zundel, une interprétation objective, à caractère normatif ou valable à ce titre. Au contraire et conformément à une pratique réglée de lecture sémiotique, aucun système de valeurs n'est offert pour juger ou évaluer des énoncés zundéliens ou de quelque vision-du-monde en conséquence. Ma lecture sémiotique de Zundel donne à penser et à croire, en une énonciation qui renvoie à ce geste de l'interprétation, concrètement signifiant, et qui engage toute une anthropogénèse. Il s'agissait, en fin de compte, de démontrer comment, et alors pourquoi, Maurice Zundel opère effectivement une structuration plutôt qu'un simple questionnement concernant le rapport entre éthique et mystique. La réflexivité fait éclater tout questionnement « déterministe » ; la réflexivité requiert et équivaut à cette articulation de l'intérieur – structure éthique-mystique – de l'acte de discours.

Je tiendrai cependant pour seconde ma contribution, si contribution effective il y a, quant à ce que peut représenter cette autre articulation, herméneutique et sémiotique, dans ma recherche. L'ensemble de ma démarche atteste, dans mon cas d'abord, que cette articulation de la sémiotique à l'herméneutique ne s'impose pas comme prise de position délibérée ni même comme choix nécessaire et incontournable. Il s'agit, tout simplement, d'une démarche méthodique. Je ne suis certainement pas le premier à montrer ainsi la pertinence

de la sémiotique pour un projet herméneutique et critique. J'aurai peut-être contribué à la faire entendre progressivement de l'intérieur de ces exigences herméneutiques et critiques (réflexives) qu'il m'a fallu, le premier, élucider, bien patiemment et parfois péniblement. Ma prétention n'a donc rien d'une conviction qui pourrait convaincre quiconque regarde la sémiotique à distance ; ma prétention est celle d'une exigence de conversion incontournable, mais d'abord et avant tout en ce retournement réflexif de ma pratique théologique – parce que je me construis bel et bien ainsi, en m'identifiant.

Je parlerais avec hésitation d'une contribution à la sémiotique en ce qui concerne la théorie en ce sens, contribution qui serait surtout appréciable à l'intérieur même de l'univers de la sémiotique et donc pour les sémioticiens actuels chevronnés. Je soulignerais néanmoins l'éclairage que j'apporte à la pratique sémiotique par ma recherche. Cet éclairage peut intéresser surtout, je pense, quiconque s'initie à la sémiotique – comme ce fut mon cas dans toute cette recherche – ou quiconque s'y intéresse encore de l'extérieur. J'aurai montré à quel point cette pratique réglée de lecture permet non seulement d'aborder de n'importe où un texte mais d'y « travailler » en le traitant en macrosystèmes aussi bien qu'en microsystèmes, à travers des figures qui fonctionnent toujours de l'intérieur du texte. Les parcours figuratifs font ainsi opérer la lecture, et le lecteur bien entendu, en cette articulation d'une figurativité « ex-tensive », entre déréférentialisation et thématization, en direction d'une énonciation. Il me semble que cela aide à saisir, et à mettre en pratique, comment tout texte balise la signification (production-construction de sens) pour un lecteur à advenir dans et par sa propre lecture irrémédiablement soumise au texte. L'enjeu demeure bel et bien éthique et mystique.

J'identifierai trois limites majeures à ma recherche actuelle et les mesurerai en fonction de ce qu'elles ouvrent elles-mêmes comme projets éventuels.

En faisant éclater le questionnement ayant trait à une qualification de la morale et/ou de l'éthique chrétienne, j'offre encore bien peu de considération quant à la question de l'identité chrétienne. Or, cette question se trouve au creuset de celle qui m'a préoccupé ici. Il resterait alors à approfondir cette question, qui est loin d'être rendue caduque puisqu'elle peut, au contraire, être relancée à tout nouveaux frais. Si le « devenir chrétien ou chrétienne » prend le pas sur « l'être chrétien », ma recherche pourrait y faire écho en matière de structuration éthique et mystique du discours, en ce devenir lecteur.

Pour réaliser ma recherche quant au rapport entre éthique et mystique, je me suis limité à la question d'une morale spécifiquement chrétienne. Je mettais d'emblée de côté ce qui peut représenter l'envers de la médaille, notamment le rapport entre action et contemplation. Il me semble qu'il y aurait lieu d'élucider ce problème en le reprenant aux frais de l'acte de discours et de ses conditions éthique et mystique. Car il reste à faire beaucoup pour sortir la question du monde monastique, qui n'en est pas le garant et la norme ni le gardien et le dépositaire. On pourra interroger, en outre, la manière dont on relie généralement aujourd'hui ce qui s'apparente plus à une psychospiritualité, d'une part, et, d'autre part, engagement communautaire, social et/ou politique. Cette relation semble, en effet, devoir en constituer l'attestation maîtresse et le témoignage le plus certain pour nos contemporains : à croire qu'il s'agit simplement de mettre en place une nouvelle forme de religion, non sans valeur mais peut-être au goût du jour. Qui sait ce qu'on gagnerait à investir autrement, en ces conditions rigoureusement éthique et mystique de réflexivité, une pensée-action déjà largement « nouvel âge ».

Ma recherche actuelle s'est concentrée sur une sémiotique du texte, avec l'impression, à accueillir, qu'il conviendrait bien d'en arriver à un projet de sémiotique générale. Certes, cette impression reste une impression si on saisit

l'enjeu herméneutique de la sémiotique tel que j'ai pu le présenter à mon tour. Il n'en reste pas moins qu'il y a avantage à développer une perspective plus large et englobante quant à une sémiotique du réel, de l'art, des images, etc., comme certains s'efforcent déjà de le réaliser. Cela soulève certes la pertinence d'une sémiotique du discontinu (par rapport à une sémiotique tensive, par exemple). J'en fus moi-même le représentant dans ma recherche actuelle parce que j'en dégageais finalement un sens radicalement, voire rigoureusement herméneutique. Or, on ne peut ignorer qu'à l'intérieur même de l'univers de la sémiotique, le débat persiste quant à un sens phénoménologique, voire plutôt pragmatique, de la sémiotique. S'il faut continuer à y réfléchir, il me semble faire valoir les conditions éthique et mystique d'un débat pour être utile.

La question du rapport entre éthique et mystique exige un retournement complet de nos pratiques théologiques. Cette thèse en représente le chemin, depuis le projet d'une qualification de la morale et/ou de l'éthique chrétienne à celui d'une élucidation des conditions de l'acte théologique. Parcourir ce chemin s'est avéré non sans risque et s'est même révélé comme un parcours aussi inattendu que déroutant. Il est apparu, en effet, que la réflexivité « dérive » la « théologie » pour en (re-)faire une pratique de vérité, en direction et sur la base même du « croire » et non plus d'un savoir arrêté et possédé.

L'évangile n'est-il pas signifiant, la « Bonne Nouvelle » n'opère-t-elle pas en vérité, telle une œuvre de parole qui guérit ? L'œuvre de Jésus, Verbe de Dieu fait chair, n'est-elle pas de nous sauver, gracieusement et en faisant de nous des fils et des filles de Dieu, pour qu'« [e]ntende qui a des oreilles [car] à celui qui

a il sera donné, et il sera dans la surabondance ; mais à celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera retiré⁴. »

⁴ Mt 13, 9.12 (TOB). Pour une lecture sémiotique de cette péricope, voir : J. CALLOUD et F. GENUYT, *L'Évangile de Mathieu (II). Lecture sémiotique des chapitres 11 à 20*, Centre Thomas More – Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR), Paris, Bosc France, 1997, 32-39 ; J.-C. GIROUD, « Parler clair, parler simple, parler vrai », *Sémiotique et Bible* 72 (1993), 19-40.

Bibliographie

1. Ouvrages relatifs à Maurice Zundel

1.1 Livres de Maurice Zundel

- 1926 (sous le pseudonyme de Frère Benoît), *Le poème de la sainte Liturgie*, Saint-Maurice (Suisse), Oeuvre Saint-Augustin.
- 1934 *Le poème de la sainte liturgie*, Saint-Maurice (Suisse), Oeuvre Saint-Augustin et Paris, Desclée de Brouwer (version complètement remaniée de l'ouvrage de 1926). Autres éditions : 1936, 1939, 1942, 1946, 1954. Publié aussi dans la collection *Goûtez et Voyez* n° 3, avec adaptation par Dieudonné Dufrasne, Paris, Mame et Éd. du Moustier, 1991. Traductions allemande, tchèque, italienne, espagnole, anglaise.
- 1935 *Notre Dame de la Sagesse*, coll. *Les cahiers de la Vierge* n° 12, Paris, Cerf-Juvisy ; Paris, Cerf, 1951 ; coll. *Foi vivante* n° 192, Paris, Cerf, 1979, 1995 et 1998. Traduction anglaise.
- 1936 *L'Évangile intérieur*, Saint-Maurice (Suisse), Oeuvre Saint-Augustin et Paris, Desclée de Brouwer. Autres éditions : 1939, 1942, 1946, 1951, 1991 ; coll. *Méditations*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977 [remanié] ; Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 1986 et 1997. Traductions allemande, espagnole, croate, anglaise.
- 1938 *Recherche de la personne*, Saint-Maurice (Suisse), Oeuvre Saint-Augustin et Paris, Desclée de Brouwer ; Paris, Desclée, 1990.
- 1941 *Allusions*, Le Caire, Éd. Le Lien ; Paris, Desclée, 1989 ; Québec, Éd. Anne Sigier et Paris, Cerf et Saint-Maurice (Suisse), Oeuvre Saint-Augustin, 1999.
- 1944 *L'homme passe l'homme*, Le Caire, Éd. Le Lien ; coll. *Idées et christianisme*, Paris, La Colombe, 1948.
- 1947 *Itinéraire*, coll. *Idées et christianisme*, Paris, La Colombe.
- 1949 *Recherche du Dieu inconnu*, Paris, Éd. Ouvrières ; Paris, Association des Amis de Maurice Zundel, 1986.
- 1951 *Rencontre du Christ*, Paris, Éd. Ouvrières.
- 1954 *La pierre vivante*, Paris, Éd. Ouvrières (autre édition de luxe, numérotée de 1 à 500, 1954) ; coll. *Foi vivante* n° 311, Paris, Cerf, 1993.

- 1956 *Croyez-vous en l'homme ?*, coll. Bibliothèque Ecclesia n° 23, Paris, Fayard ; Paris, Association des Amis de Maurice Zundel, 1987 ; coll. Foi vivante n° 288, Paris, Cerf, 1992 et 1998.
- 1960 *La liberté de la foi*, coll. Credo, Paris, Plon ; Paris, Association des Amis de Maurice Zundel, 1986 ; Saint-Maurice (Suisse), Oeuvre Saint-Augustin, 1992.
- 1962 *Morale et Mystique*, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Éd. Anne Sigier, 1986 et 1999.
- 1964 *Dialogue avec la vérité*, Paris, Desclée de Brouwer ; Paris, Association des Amis de Maurice Zundel, 1986 ; Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
- 1965 *Hymne à la joie*, coll. Points d'appui, Paris, Éd. Ouvrières ; Paris, Association des Amis de Maurice Zundel, 1987 ; Québec, Éd. Anne Sigier, 1992.
- 1967 *L'homme existe-t-il ?*, coll. Points d'appui, Paris, Éd. Ouvrières.
- 1971 *Je est un Autre*, Paris, Desclée de Brouwer ; Québec, Éd. Anne Sigier, 1986 et 1997.
- 1976 *Quel homme et quel Dieu ? Retraite au Vatican*, Paris, Fayard ; Saint-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin, 1986 et 1995.
- 1987 *Ta parole comme une source. 85 sermons inédits de Maurice Zundel*, vol. 1, Québec, Éd. Anne Sigier et Paris, Desclée. Sermons enregistrés à Genève et à Lausanne entre 1953 et 1975.
- 1987 *Avec Dieu dans le quotidien. Retraite à des religieuses*, Saint-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin. Retraites aux religieuses de l'Oeuvre Saint-Augustin à Saint-Maurice [Valois], en novembre 1953. Traduction anglaise.
- 1989 *Ouvertures sur le vrai*, Paris, Desclée. Texte inédit datant de 1939.
- 1989 *Ton visage, ma lumière. 90 sermons inédits de Maurice Zundel*, vol. 2 (suite de : *Ta parole comme une source...*) Paris, Desclée.
- 1990 *Émerveillement et pauvreté*, Saint-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin. Autre édition en 1993. Retraite à des Oblates bénédictines de la Rochette en 1963. Traduction anglaise.
- 1990 *Je parlerai à ton coeur*, Québec, Éd. Anne Sigier. Retraite aux franciscaines du Liban du 3 au 10 août 1959.
- 1990 *Silence, parole de vie*, Québec, Éd. Anne Sigier. Retraite aux franciscaines du Liban du 20 au 27 juillet 1959.
- 1995 *Vie, mort, résurrection*, Québec, Éd. Anne Sigier.

Pèlerin de l'espérance, Québec, Éd. Anne Sigier. Billets publiés dans le bulletin de la paroisse du Sacré-Cœur, à Lausanne, entre 1947 et 1974.

2001 *La Vérité, source unique de liberté. Articles de Maurice Zundel*, vol. 1, Québec, Éd. Éd. Anne Sigier. Articles parus entre 1965-1971.

Dans le silence de Dieu, vol. 2, Québec, Éd. Anne Sigier. Articles parus entre 1948-1964.

Un autre regard sur l'Eucharistie, coll. Trésors de la spiritualité chrétienne, Paris, Le sarment/Fayard.

1.2 Inédits

1927 *L'influence du nominalisme sur la pensée chrétienne*, thèse de doctorat en philosophie, Rome, Angelicum, 1927.

1932 *Le mystère de la connaissance*, texte conservé à l'Association des Amis de Maurice Zundel, 1932.

1.3 Articles de Maurice Zundel

1925 « L'option fondamentale », *Revue des Jeunes* 15 (1925), Paris, 485-499.

1926 « Visions de Requiem », *Nova et Vetera* 1 (1926), Fribourg, 25-39.

« La Vierge Mère », *Les Causeries* (mai) (1926), Fribourg, 210-219.

1927 « Caro Verbum facta est », *Studium* 3 (1927), Rome, 121-124 [Cf. PSL 369-376].

« Le géant du silence », *Les Causeries* 3 (1927), Fribourg, 120-123.

1932 « L'esprit de paix », *Bulletin catholique international* 75 (1932), Paris, 97-103.

1933 « Le problème du chômage », *Revue internationale de la Croix-Rouge* 169 (1933), Genève, 5-17.

« L'esprit des vœux », *La Vie spirituelle* 169 (1933), Paris, 29-35 [Cf. PSL 411-424].

1934 « L'appel de l'Esprit », *La Vie intellectuelle* 27 (1934), Paris, 81-85.

« L'âme de la psalmodie », *La Vie spirituelle* 180 (1934), Paris, 133-137 [Cf. PSL 399-407].

« Le problème de l'amour », *Les Facultés catholiques de Lille* 9 (1934), 172-177 [Cf. RP 359-374].

- 1935 « L'oeuvre d'Edmond Joly », *La Vie intellectuelle* 35 (1935), Paris, 167-171.
 « La question préalable », *La Cité française* 1 (1935), Paris, 12-13.
- 1936 « Conversion à l'humain », *La Vie intellectuelle* 44 (1936), Paris, 350-352.
- 1937 « La tradition vivante », *La Vie spirituelle* 209 (1937), Paris, 146-149 [Cf. *RP* 277-283].
 « Infra actionem », *La Vie intellectuelle* 48 (1937), Paris, 341-358 [Cf. *RP* 235-263].
 « L'amour sacrement », *Problèmes de la sexualité*, coll. Présences, Paris, Plon, 1937, 237-280 [Cf. *RP* 49-120].
- 1938 « La personne de la vérité », *La Vie intellectuelle* 55 (1938), Paris, 326-338 [Cf. *RP* 17-47].
- 1939 « La révélation de Dieu et de l'homme en la Croix, source de vie », *Nouvelle Revue apologetique* 641 (1939), Paris, 200-209.
- 1943 « L'Église catholique dans son expression byzantine », *Le Lien* 6-7 (1943), Le Caire, 178-180.
- 1944 « L'essence de la liberté », *La Revue du Caire* 72 (1944), 20-25.
- 1945 « Y a-t-il un homme idéal ? », *Enquête sur l'homme idéal*, coll. La Sève, Le Caire, Ste-Marie de la Paix, 1945, 21-23.
 « Les droits de l'homme », *La Revue du Caire* 78 (1945), 3-16.
- 1946 « Le complexe métaphysique de Lady Macbeth », *Revue des conférences françaises en Orient* 5 (1946), Le Caire, 286-293.
 « L'amour sans bandeau », *La Revue du Caire* 90 (1946), 45-67.
 « Lettre du Père Zundel », *Le Lien* 6 (1946), Le Caire, 38-39.
- 1948 « L'humanité d'un saint », *La Longeraie* 1 (1948), Morges-Suisse, 3.
- 1949 « Incarnation et vie chrétienne », *Masses ouvrières* 41 (1949), Paris, 1-16.
- 1950 « Les respect des passions », *La Vie spirituelle* 82 (1950), Paris, 595-609.
 « La rue Monsieur », *Les Bénédictines de la rue Monsieur*, Strasbourg-Paris, Éd. F.-X. Le Roux, 1950, 207-209.
 « Théologie de la peine humaine », *Idées et Forces* 6 (1950), Paris, 1-4.
 « L'arbre de vie », *Masses ouvrières* 53 (1950), Paris, 1-6.

- 1951 « L'oraison sur la vie », *Les Cahiers camélitains*, vol. II (1951), Paris, 62-67.
 « Le métier c'est ce qui unit », *L'École primaire* 4 (1951), Sion-Suisse, 118-119.
- 1953 « La pierre vivante », *Masses ouvrières* 89 (1953), Paris, 3-6 [Cf. PV 145-157].
- 1955 « Silence et présence », *Au Cénacle* 13 (1955), Paris, 3-6.
- 1956 « Le personnalisme de la foi », *Les Mardis de Dar el-Salam*, Paris, Vrin, 1956, 135-143.
- 1959 « Le privilège du maître primaire », *La Nouvelle Revue pédagogique* 1 (1959), Paris, 1-2.
- 1960 « Les avatars du déterminisme », *Choisir* 7 (1960), Genève, 16-19.
 « Le réalisme évangélique de la liturgie », *La technique et l'homme* (Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français), Paris, Fayard, 1960, 229-235.
 « D'un condamné à mort au souverain bien », *Choisir* 9-10 (1960), Genève, 23-25.
 « Vrai et faux matérialismes », *Choisir* 14 (1960), Genève, 15-20.
 « Le réalisme sacramentel de la liturgie », *Foi vivante* 3 (1960), Bruxelles, 23-25.
 « Le coeur maternel de Dieu », *Foi vivante* 4 (1960), Bruxelles, 170-172.
 « Le vrai visage de Dieu », *Foi vivante* 5 (1960), Bruxelles, 200-204.
 « Découverte de Dieu, découverte de l'homme », portefeuille de quatre livrets de l'*Avent de Saint-Séverin*, Paris, Cité Abraham – Association Philippe Neri, 1960.
- 1962 « Être ou ne pas être », *Choisir* 29 (1962), Genève, 15-18.
 « La dignité de la vie prénatale », *Choisir* 35 (1962), Genève, 21-22.
 « L'expérience de la mort », *Choisir* 36 (1962), Genève, 17-23.
 « Accepter d'être origine », *Foi vivante* 11 (1962), Bruxelles, 85-88.
 « La souffrance de Dieu », *Foi vivante* 13 (1962), Bruxelles, 193-196.
 « L'ère de Noël », *Choisir* 38 (1962), Genève, 20-22.
- 1963 « La théologie de Jean XXIII », *Le Lien* 4 (1963), Le Caire, 5-16.
 « La Sainte Vierge, témoin et révélation du Christ », *La Vie spirituelle* 109 (1963), Paris, 539-550.

- « Un personalisme divin », *Choisir* 50 (1963), Genève, 13-15.
- « La réalisation de la personne par le célibat féminin », *Le célibat laïc féminin*, coll. Cahiers Recherche et Rencontres, Paris, Éd. Ouvrières, 1963, 106-113.
- « Physiologie et psychologie de la tendresse », *Le célibat laïc féminin*, coll. Cahiers Recherche et Rencontres, Paris, Éd. Ouvrières, 1963, 114-118.
- « La pauvreté de Dieu », *Foi vivante* 14 (1963), Bruxelles, 38-42.
- « Du visible à l'invisible », *Foi vivante* 17 (1963), Bruxelles, 162-166.
- 1964 « La joie chrétienne », *Foi vivante* 19 (1964), Bruxelles, 185-189.
- « 'Les mots' de Sartre », *Foi vivante* 19 (1964), Bruxelles, 116-120.
- « Vers quelle pauvreté ? », *Foi vivante* 20 (1964), Bruxelles, 140-145.
- « La faim », *Masses ouvrières* 213 (1964), Paris, 15-25 [Cf. *HJ* 82-93].
- « Noël en nous », *Bulletin de la paroisse catholique de Neuchâtel* 6 (1964), 12-13.
- 1965 « Un monde qui n'existe pas encore », *Choisir* 64 (1965), Genève, 2-3.
- « Vérité et liberté », *Le Lien* 1 (1965a), Le Caire, 1-16.
- « Vérité et liberté », Éd. Le Réveil, Beyrouth, 1965b (conférence éditée sans pagination).
- « La cosmicité humaine », Éd. Le Réveil, Beyrouth, 1965 (conférence éditée sans pagination).
- « L'expansion démographique et le contrôle des naissances », Éd. Le Réveil, Beyrouth, 1965 (conférence éditée sans pagination).
- « Le vide créateur », Éd. Le Réveil, Beyrouth, 1965 (conférence éditée sans pagination).
- « Liberté intérieure et révélation », *Foi vivante* 22 (1965), Bruxelles, 28-35.
- « L'Église, présence d'amour et de service », *Perspectives de catholicité* 4 (1965), Bruxelles, 205-211.
- 1966 « L'homme existe-t-il ? », *Les Conférences du Cénacle* 2 (1966), Beyrouth, 7-25.
- « Nos origines humaines sont en avant de nous », *Les Conférences du Cénacle* 2 (1966), Beyrouth, 27-43.
- « Pourquoi je crois en Dieu », Éd. Le Réveil, Beyrouth, 1966 (conférence éditée sans pagination).

- « To be or not to be », *Spectrum* (Revue des étudiants de Fribourg), octobre 1966.
- 1967 « Quête de l'homme, expérience de Dieu », *Choisir* 87 (1967), Genève, 21-23.
- « Pilule et célibat », *Choisir* 93-94 (1967), Genève, 10-12.
- « Les patries contre l'humanité ? », *Choisir* 95 (1967), Genève, 10-12.
- 1968 « La crise de la foi », *Choisir* 101 (1968), Genève, 14-17.
- 1969 « 'Quelque chose' ou 'quelqu'un'. Le respect de l'enfant », *Parents et Maîtres* 62 (1969), Paris, 8-10.
- 1971 « Que l'homme soit ! », *Choisir* 138 (1971), Genève, 2-3.
- « L'homme tient Dieu dans sa main », *Choisir* 144 (1971), Genève, 19-22.
- 1974 « Jacques Maritain, un homme vierge », *Nova et Vetera* 49 (1974), Fribourg, 1-2.
- 1976 « J'enrage quand on dit : Dieu permet le mal », *Choisir* 193 (1976), Genève, 4-17.
- « La clé du Royaume », *Choisir* 200-201 (1976), Genève, 3-7.
- « La flamme de Noël », *Choisir* 204 (1976), Genève, 1.
- 1977 « Dieu n'est pas propriétaire », *Choisir* 207 (1977), Genève, 8-11.
- 1978 « Le triomphe de la vie », *Choisir* 219 (1978), Genève, 11-15.
- 1981 « Dieu, première victime », *Choisir* 256 (1981), Genève, 5-7.
- « Eucharistie et fraternité », *Échanges* 154 (1981), Paris, 9-10.

1.4 Retraites et conférences de Maurice Zundel

Allocutions ronéotypées : notes prises par des participants, transcriptions d'enregistrements. Disponibles auprès du père Bernard de Boissière, s.j., 42, rue de Grenelle, 75007 Paris (France) ; par courrier électronique : de-boissiere@wanadoo.fr.

1.5 Articles de journaux et billets de Maurice Zundel

- 1917 « La grève de Chippis en Valais », (...), juin 1917.
- 1918 « Hors de l'Église pas de salut », *L'Écho Vaudois*, 30 novembre 1918.

- 1921 « L'Église et le suffrage féminin », *Le Courrier de Genève*, 9 octobre 1921.
 « Le Pain de Vie », *L'Écho Vaudois*, 9 octobre 1921.
- 1923 « La conférence d'Henri Ghéon », *Le Courrier de Genève*, 8 février 1923.
 « À propos de l'assemblée pastorale de Lausanne », (...), novembre 1923.
- 1924 « Le protestantisme en face des conversions », *Le Nouvel Essor*, Neuchâtel, 16 février 1924.
 « Le parti de la vérité », *Le Courrier de Genève*, 2 mars 1924.
 « La force d'expansion du catholicisme », *L'Écho Vaudois*, 29 mars 1924.
 « L'idée mère de la très sainte liturgie », *Le Courrier de Genève*, 7 avril 1924.
 « La liturgie de la Semaine Sainte », *Le Courrier de Genève*, 14 avril 1924.
 « Optimisme chrétien », *Le Courrier de Genève*, 12 mai 1924.
 « Un évêque du premier siècle : Saint Ignace d'Antioche », *L'Écho Vaudois*, 31 mai 1924.
 « Le sens catholique », *Le Courrier de Genève*, 6 juin 1924.
 « Notre métier d'homme », *Le Courrier de Genève*, 6 juin 1924.
- 1925 « Georges Valois », *Le Courrier de Genève*, 15 mars 1925.
 « La conférence de Georges Valois », *Le Courrier de Genève*, 18 mars 1925.
 « Intégrisme », *Le Courrier de Genève*, 12 avril 1925 [Cf. PSL 189].
 « L'esprit du protestantisme en Suisse », *Le Courrier de Genève*, 31 mai 1925.
 « Offertoire », *Le Courrier de Genève*, 15 juin 1925 [Cf. PSL 109-114].
 « L'offrande liturgique », *Le Courrier de Genève*, 29 juin 1925 [Cf. PSL 118-127].
 « Chant d'offertoire », *Le Courrier de Genève*, 13 juillet 1925 [Cf. PSL 123-129].
 « Préface », *Le Courrier de Genève*, 26 juin 1925 [Cf. PSL 130-143].
 « Sanctus », *Le Courrier de Genève*, 9 août 1925 [Cf. PSL 136-139].

- « Judica me », *Le Courrier de Genève*, 30 août 1925 [Cf. PSL 25-28].
- « Confiteor », *Le Courrier de Genève*, 20 septembre 1925 [Cf. PSL 29-33].
- « Les fleurs du rosaire », *Le Courrier de Genève*, 4 octobre 1925.
- « Le Baiser Liturgique », *Le Courrier de Genève*, 18 octobre 1925 [Cf. PSL 34-37].
- « Introït », *Le Courrier de Genève*, 8 novembre 1925 [Cf. PSL 38-41].
- « Kyrie Eleison », *Le Courrier de Genève*, 22 décembre 1925 [Cf. PSL 42-46].
- « Gloria », *Le Courrier de Genève*, 6 décembre 1925 [Cf. PSL 47-52].
- 1931 « La mission de l'abstinence chrétienne », *Le Réveil*, Genève, 20 novembre 1931.
- 1932 « L'esprit de paix », *Le Courrier de Genève*, 7 novembre 1932.
- 1933 « La croisade de l'Esprit », *Le Courrier de Genève*, 29 mai 1933.
- « La femme et le foyer », *L'Écho illustré*, Genève, 11 septembre 1933.
- 1935 « Le cri de l'Alverne », *Sept* (Journal des dominicains), Paris, 18 octobre 1935 [Cf. RP 247-250].
- « Les mains invisibles », *Sept* (Journal des dominicains), Paris, 22 novembre 1935 [Cf. RP 239-242].
- 1936 « L'Humanité de Dieu », *Sept* (Journal des dominicains), Paris, 5 janvier 1936 [Cf. RP 251-254].
- « Le devoir de la liberté », *Sept* (Journal des dominicains) Paris, 31 janvier 1936 [Cf. RP 231-234].
- « Quel est le Nom de ton Dieu ? », *Le Courrier de Genève*, 10 avril 1936 [Cf. RP 243-246].
- « Le Parti de la Vie », *Le Courrier de Genève*, 10 avril 1936; 25 avril 1936 [Cf. RP 235-238].
- « Les droits de l'homme », *Le Courrier de Genève*, 7 juin 1936.
- « Fenêtres », *Le Courrier de Genève*, 18 juin 1936 [Cf. RP 215-222].
- « La découverte de Dieu », *Le Courrier de Genève*, 29 juin 1936.
- « Quand deux sont trois », *Le Courrier de Genève*, 25 avril 1936 [Cf. RP 255-258].
- « L'idée Suisse », *Le Courrier de Genève*, 2 août 1936.
- « Capitalisme », *Le Courrier de Genève*, 25 août 1936 [Cf. RP 227-230].

- « L'Espagne et nous », *Le Courrier de Genève*, 1 septembre 1936.
- 1945 « Une civilisation inhumaine », *Le Journal d'Égypte*, Le Caire, 28 septembre 1945.
- 1950 « Savez-vous regarder le monde ? », *À la page*, France, 4 mai 1950.
- 1951 « Marie, Basilique du silence », *Le Rosaire*, Fribourg, janvier 1951.
- 1961 « Sexualité et personnalité », *L'Orient littéraire*, Beyrouth, 5 août 1961.
« L'au-delà c'est au-dedans, c'est parce que la vie est inconnue, que la mort est pour nous un abîme », *L'Orient littéraire*, Beyrouth, 16 septembre 1961.
- 1963 « La Cathédrale intérieure », *La Gazette de Lausanne*, 16-27 janvier 1963.
« Mémorial de Louis Massignon », *Les Cahiers de Dar el-Salam*, Le Caire, (...) 1963.
- 1968 « Dialogue avec les non-croyants », *L'Écho*, Lausanne, 12 octobre 1968.
« Fête du Christ-Roi, présence au monde », *L'Écho*, Lausanne, 26 octobre 1968.
- 1969 « Le sacerdoce, état de pauvreté », *L'Écho*, Lausanne, 26 juillet 1969.
- 1974 « Le soleil de Pâques », *L'Écho*, Lausanne, 6 avril 1974.
- 1975 « Et la Vie l'emporta », *L'Écho*, Lausanne, 21 juin 1975.

1.6 Anthologies de textes de Maurice Zundel

- ABELA, Paul, *L'Eucharistie. Éviter les malentendus*, Versailles, St-Paul, 2002.
- BOUR, Pierre, *Braises ou pages choisies de Maurice Zundel*, Paris, Éd. du Levain, 1986 et 1992.
- DEBAINS, Paul, *Un autre regard sur l'homme. Paroles choisies*, Paris, Le sarment/Fayard, 1999.
- DEBAINS, Paul, *Le problème que nous sommes. La Trinité dans notre vie*, Paris, Le sarment/Fayard, 2000.
- DONZÉ, Marc, *L'humble présence. Inédits de Maurice Zundel*, coll. Buisson Ardent, vol. 1, Genève, Tricorne, 1985.
- _____, Marc, *Témoin d'une présence. Inédits de Maurice Zundel*, coll. Buisson Ardent, vol. 2, Genève, Tricorne, 1987.
- _____, Marc, *Prier 15 jours avec Maurice Zundel*, coll. Prier 15 jours, Montrouge, Nouvelle Cité, 1997.

Du GUÉRAND, France, *À l'écoute du silence*, Paris, Escoubès du Guérand – Diffusion Téqui, 1977 ; Paris, Téqui, 1979 et 1986.

GIRARD, André, *Vivre l'Évangile avec Maurice Zundel. Dieu, le grand malentendu*, Versailles, St-Paul, 1997.

_____, *Vivre l'Évangile avec Maurice Zundel. L'homme, le grand malentendu*, Versailles, St-Paul, 1997.

_____, *L'athéisme, le malentendu*, Versailles, St-Paul, 2002.

1.7 Écrits sur Maurice Zundel

ARNALDEZ, Roger, « Morale et mystique chez Maurice Zundel », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un réalisme mystique*, actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris, 30-31 mai-1er juin 1986, Paris, Beauchesne, 1987, 259-277.

BOUR, Pierre, « Le respect des passions », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un réalisme mystique*, actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris, 30-31 mai-1er juin 1986, Paris, Beauchesne, 1987, 207-228.

CHAIGNE, L., « Le visage et les étapes d'un pionnier : Maurice Zundel », *Ecclesia* 250 (1970), 37-40.

CLÉMENT, Olivier, « Maurice Zundel, Nicolas Berdiav et la spiritualité de l'Orient chrétien », *Berdiav; une philosophe russe en France*, Paris, Desclée de Brower, 1991, 141-168.

(Collectif), *Maurice Zundel. Un réalisme mystique*, actes du colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris, 30-31 mai-1er juin 1986, Paris, Beauchesne, 1987.

(Collectif), *Maurice Zundel*, actes du 2^e colloque Maurice Zundel à Bordeaux, 11-12 mars 1989, document ronéotypé.

(Collectif), *Zundel : un mystique de la condition humaine*, dans *Écrits du Canada français*, 71, 1991.

(Collectif), *L'actualité de Maurice Zundel*, actes du séminaire d'approfondissement tenu à Annecy, 27-30 mai 1994, document photocopié.

(Collectif), *Maurice Zundel. Un christianisme libérateur*, actes du colloque de Paris des 7-8-9 mars 1997 à l'occasion du centenaire de sa naissance, Québec, Éd. Anne Sigier, 1997.

- (Collectif), *Une foi libératrice*, actes du colloque de Louvain-la-Neuve du 18 avril 1997, à l'occasion du centenaire de sa naissance, Québec, Éd. Anne Sigier, 1998.
- DARBOIS, François, *Relation, gratuité et émerveillement*, mémoire de maîtrise présenté à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg, juin 1990.
- _____, *Le mystère des personnes*, mémoire de DEA présentée à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg, juin 1991.
- _____, *Maurice Zundel, la naissance de Dieu dans l'homme. Un témoin de l'altérité dans l'intériorité*, thèse de doctorat de théologie catholique, présentée à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, mars 1994. Publié sous : *Oraison sur la vie...*
- _____, *Oraison sur la vie. Naissance de Dieu en l'homme chez Maurice Zundel*, Québec, Éd. Anne Sigier, 1997. Texte non intégral de la thèse doctorale.
- DONZÉ, Marc, *La pensée théologique de M. Zundel. Pauvreté et libération*, Genève, Éd. du Tricorne et Paris, Cerf, 1981; Paris, Cerf et Saint-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin, 1998.
- _____, « Maurice Zundel (1897-1975) », *Chosir* 247-248 (1980), 1-3.
- _____, « Un théologien et un mystique pour notre temps: Maurice Zundel, témoin de la présence », *Documents épiscopat* (Bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France) 12, Paris, secrétariat général de l'épiscopat (France), 1989, 1-12.
- _____, *Maurice Zundel ou l'ami du silence*, coll. Arc-en-ciel, série rouge n° 2 Chiry-Ourscamp, Éd. du Serviteur, 1990.
- _____, *La pauvreté comme don de soi. Essais sur Maurice Zundel*, Paris, Cerf et Saint-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin, 1997.
- _____, « La méthode pastorale de Zundel », dans (Collectif), *Un christianisme libérateur*, actes du colloque de Paris des 7-8-9 mars 1997 à l'occasion du centenaire de sa naissance, Québec, Éd. Anne Sigier, 1997, 235-250.
- DONZÉ, Marc (dir.), *Regards croisés sur Maurice Zundel*, actes du colloque de Neuchâtel du 24-25 janvier 1997, à l'occasion du centenaire de la naissance de Maurice Zundel, Paris, Cerf et Saint-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin, 1998.
- DU BOS, Charles, « Le poème de la sainte liturgie par Maurice Zundel », *Approximations*, série VII, Paris, 1937, 249-266.
- HABACHI, René, *Trois itinéraires, un carrefour : Gabriel Marcel, Maurice Zundel et Teilhard de Chardin*, coll. Bibliothèque philosophique, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1983.

- _____, « Maurice Zundel : une anthropologie ouverte », *Études* 367/4 (1987), 393-395.
- _____, « L'exceptionnel est parmi nous: Maurice Zundel », *Repères* 12 (1985), 19-25
- _____, *Théophanie de la gratuité. Philosophie intempestive*, Sainte-Foy, Éd. Anne Sigier, 1986, 76-83.
- _____, « La Parole », *Communio* 12/1 (1987), 108.109.
- _____, « Immanence et Transcendance chez Maurice Zundel », *Une philosophie ensoleillée ; essais sur la relation*, coll. Prosôpon, Paris, Cariscript, 1991.
- _____, *Quatre aspects de Maurice Zundel*, coll. Prosôpon, Paris, Cariscript, 1992.
- _____, « Dieu par l'homme et l'homme par Dieu. Transcendance et immanence (par delà immanentisme et extrinsécisme) », dans (Collectif), *Actes du colloque Maurice Zundel à Bordeaux*, 11-12 mars 1989, document photocopié, 57-72.
- _____, « Anthropologie et révélation chez Maurice Zundel », dans (Collectif), *L'actualité de Maurice Zundel*, actes du séminaire d'approfondissement tenu à Annecy, 27-30 mai 1994, document photocopié, 3-10.
- _____, *Panorama de la pensée de Maurice Zundel*, Québec, Éd. Anne Sigier, 2003.
- JEAN-NESMY, Claude, « Une théologie de la pauvreté: Maurice Zundel », *Christus* 6 (1978), 372-374.
- LATTEUR, Emmanuel, *Les minutes étoilées de Maurice Zundel*, Québec, Éd. Anne Sigier, 2001.
- LUCQUES, Claire, *Maurice Zundel. Esquisse pour un portrait*, Paris, Médiaspaul et Montréal, Éd. Paulines, 1986.
- _____, *Maurice Zundel. Dans la nostalgie de l'éternelle beauté*, Québec, Éd. Anne Sigier, 1991.
- MAHEUX, Paolo, *Sous le sceau de la relation ; un témoin pour aujourd'hui : Maurice Zundel*, thèse de maîtrise ès arts en théologie présentée à l'École des gradués de l'Université Laval, Québec, septembre 1992.
- MARÉCHAL, A., « Vie profonde du Père Zundel », *Choisir* 193 (1976), 1-3.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, Ramón, *La liberté humaine et l'expérience de Dieu chez Maurice Zundel*, Montréal, Bellarmin et Paris, Desclée, 1990.

- _____, « Maurice Zundel : un hombre de fe en diálogo con su cultura », dans *Verdad y Vida* 190-191 (1990), 223-238 (cf. premier chapitre de la thèse : *La liberté humaine...*).
- _____, La dimensión personal en nuestra relación con Dios : la religión según el pensamiento de Maurice Zundel », trad. fr. par Mireille Marbec sous le titre de : « La dimension personnelle dans notre relation à Dieu. La religion selon la pensée de Maurice Zundel » (document photocopie disponible auprès de l'auteur), dans *Nova et Vetera* 29 (1990), 123-133.
- _____, « Le Dieu qui est 'victime'. Le problème du mal dans la pensée de Maurice Zundel », *Science et Esprit* 43 (1991), 55-68.
- _____, « El Dios 'pobre' : la influencia de San Francisco de Asís en la vida y en el pensamiento de Maurice Zundel », trad. fr. par Mireille Marbec sous le titre de : « Le Dieu Pauvre. Influence de Saint François d'Assise dans la vie et la pensée de Maurice Zundel » (document photocopie disponible auprès de l'auteur), dans *Verdad y Vida* 196 (1991), 473-489.
- _____, « 'Il nous faut changer de Dieu'. La réforme de l'Église selon Maurice Zundel », *Église et Théologie* 23 (1992), 31-47.
- _____, « La fragilité de Dieu selon Maurice Zundel; du Dieu du Moyen Âge au Dieu de Jésus-Christ », dans Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui*, actes du 30^e congrès de la Société canadienne de théologie, tenu à Montréal du 15 au 17 octobre 1993, coll. Héritage et projet 54, Montréal, Fides, 1994, 213-237.
- _____, « Devenir homme est le chemin de l'expérience de Dieu », *Nouvelle revue théologique* 117/4 (1995), 536-551.
- _____, *La fragilité de Dieu selon Maurice Zundel. Du Dieu du Moyen Âge au Dieu de Jésus-Christ*, coll. « Recherches », Nouvelle série 32, Saint-Laurent (Québec), Bellarmin, 1996. (L'auteur indique, dans sa bibliographie, trois études sur Zundel qu'il a publiées en espagnol et qui ne sont pas répertoriées ici ; traduction française disponible auprès de l'auteur.)
- _____, *Création et liberté : essai d'anthropologie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 1997.
- _____, *The Religion of Life : The Spirituality of Maurice Zundel*, Montréal Médiaspaul, 1997
- _____, *Du regard à la contemplation : Itinéraire de la vie dans l'Esprit*, coll. Brèches théologiques 38, Montréal, Médiaspaul, 2002.
- MERCANTON, J., « Morale et mystique », *La Gazette de Lausanne*, 20-21 octobre 1962.

- MERCIER, Éric, *Libération et Personne. Approche du fondement de la morale dans la pensée de Maurice Zundel*, thèse de licence en théologie morale, Faculté de théologie de l'Université pontificale grégorienne, Rome 1994.
- PALSTERMAN, Jean, « Liberté et responsabilité chez Maurice Zundel », dans (Collectif), *Maurice Zundel. Un christianisme libérateur*, actes du colloque de Paris des 7-8-9 mars 1997 à l'occasion du centenaire de sa naissance, Québec, Éd. Anne Sigier, 1997, 101-121.
- POULIOT, Étienne, *Expérience et théologie chez Maurice Zundel*, mémoire de maîtrise, Université Saint-Paul, Ottawa, 1988.
- ROUILLER, François, *Le scandale du mal et de la souffrance*, Saint-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin, 2002.
- SENECH, « Le poème de la sainte liturgie », *Revue des jeunes* 4 (1927), 353-358.
- SIMON, Pierre-Henri, « Dialogue avec la Vérité », *Le Monde* (La vie littéraire), 3 février 1965, 8.
- SIMONETTA, Catherine, *Renoncement et narcissisme chez Maurice Zundel*, Saint-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin, 2002.
- VINCENT, Gilbert, *La liberté d'un chrétien : Maurice Zundel*, Paris, Cerf, 1979 ; Paris, Cerf et Saint-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin, 1999.

2. Ouvrages généraux cités

- ADNÈS, Pierre, « Mystique : II – Théories de la mystique chrétienne – B. XVI^e-XX^e siècles », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-, col. 1919-1939.
- AGAESSE, Paul et Michel SALES, « Mystique : III – La vie mystique chrétienne », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-, col. 1939-1983.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.
- AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1993.
- BALTHASAR, Hans Urs von, « Théologie et sainteté », *Dieu vivant* 12 (1984), 17-31.
- BOFF, Clodovis, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990.

- BOUYER, Louis, « Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot », *Supplément de la vie spirituelle* 9 (1949), Paris, Cerf.
- CALLOUD, Jean et François GENUYT, *L'Évangile de Matthieu (II). Lecture sémiotique des chapitres 11 à 20*, Centre Thomas More – Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR), Paris, Bosc France, 1997, 32-39.
- CLEDIÈRE, Jean et Daniel ROCHER, « *Erfahrung* », « *Erlebnis* », « *Begründen* », « *Gründen* », *Dictionnaire français-allemand*, Larousse, Paris, 1975.
- COLIN, Pierre, « Le kantisme dans la crise moderniste », *Le modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980, 9-81.
- CONGAR, Yves-Marie, « Langage des spirituels et langage des théologiens », *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961* (Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg), Paris, P.U.F., 1963, 15-34.
- DEBLAERE, Albert, « Mystique : II – Théories de la mystique chrétienne – A. La littérature mystique au Moyen Âge », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-, col. 1902-1919.
- De CERTEAU, Michel, « La faiblesse de croire », *Esprit* 4-5 (1977), 231-245.
- DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969
- DAUZAT, Albert, Jean DUBOIS, Henri MITTERAND, « Expérience », *Dictionnaire étymologique et historique du français*, Larousse, Paris, 1993.
- DOLLINGER, Philippe, « Strasbourg et Colmar. Foyers de la mystique rhénane », *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961* (Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg), Paris, P.U.F., 1963, 3-13.
- DUPUIS, Jacques, « Théologie de la libération », dans René LATOURELLE (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin et Paris, Cerf, 1992.
- DUPUY, Michel, « Spiritualité : II. La notion de spirituel », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-, col. 1160-1173.
- FESTUGÈRE, André Jean, *La révélation d'Hermès Trismégiste. III : Les doctrines de l'âme*, coll. « Belles Lettres », Paris, Gabalda, 1986.
- FODOR, James, *Christian Hermeneutics. Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology*, Oxford, New York, 1995.

- FONTANILLE, Jacques, *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM, 1998.
- FORSCHNER, M., « Histoire de l'éthique », *Dictionnaire de Morale*, édition adaptée et augmentée sous la direction de Philibert Secretan, avec la collaboration de Nathalie Frieden-Markévitch et de Raul Suarez de Miguel, Fribourg (Suisse), Éd. Universitaires Fribourg et Paris, Cerf, 1983.
- FORTIN, Anne, « Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie », *Laval théologique et philosophique* 52 (1996), 327-338.
- FÜSSEL, Kuno, « Théologie de la libération », dans Peter EICHER (dir.), *Dictionnaire de théologie*, article traduit par B. Lauret, Paris, Cerf, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. fr. Étienne Sacre et révisé par Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1976.
- _____, « Kant and the question of God », *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, trad. ang. par Joel Weinsheimer, New Haven et London, Yale University Press, 1999, 1-17.
- GAMWELL, Franklin I., *The Divine Good. Modern Moral Theory and the Necessity of God*, New York, Harper Collins Publishers, 1990.
- GELPI, Donald L., *The Turn to Experience*, New York, N.J. et Mahwah, Paulist Press, 1994.
- GIROUD, Jean-Claude, « Parler clair, parler simple, parler vrai », *Sémiotique et Bible* 72 (1993), 19-40
- GIROUD, Jean-Claude et Louis PANIER, *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques*, coll. Cahiers Évangile 59, Paris, Cerf, 1987.
- GREIMAS, Algirdas Julien et Joseph COURTÈS, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
- GRONDIN, Jean, *Emmanuel Kant. Avant/Après*, Paris, Criterion, 1991.
- GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes. Introduction : Théorie - Pratique*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1979.
- HABERMAS, Jürgen, « Connaissance et intérêt », *La technique et la science comme 'idéologie'*, trad. fr. par Jean-René Ladmiral, Paris, Denoël et Gonthier, 1973, 133-162.
- _____, « Première considération intermédiaire : agir social, activité finalisé et communication », *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1 :

Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, trad. fr. par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, 283-345.

_____, « Le changement de paradigme chez Mead et Durkheim : de l'activité finalisée à l'agir communicationnel ; Excursus : les trois racines de l'agir communicationnel », *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2 : *Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. fr. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987, 72-87.

_____, « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », *De l'éthique de la discussion*, trad. fr. par Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, 95-199.

HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

HÖFFE, Otfried (dir.) « Éthique (variée) », « Méthode de l'éthique », « Morale (variée) », « Histoire de l'éthique », *Dictionnaire de Morale*, édition adaptée et augmentée sous la direction de Philibert Secretan, avec la collaboration de Nathalie Frieden-Markévitch et de Raul Suarez de Miguel, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires et Paris, Cerf, 1983.

JACQUENOD, Raymond, *Nouveau dictionnaire étymologique. L'origine de 20 000 mots français*, Allieur (Belgique), Marabout, 1996.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, trad. fr. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980.

_____, *Critique de la raison pratique*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, trad. fr. par Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985.

_____, *Critique de la faculté de juger*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, trad. fr. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1985.

_____, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction nouvelle avec introduction et notes de Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1981.

_____, *La religion dans les limites de la raison*, trad. fr. par J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1965.

LÓPEZ-GAY, Jesús, « Mystique : I – Le phénomène mystique », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-, col. 1893-1902.

MacINTYRE, Alasdair, *After Virtue* (2^e éd.), Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1984.

- PANIER, Louis, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, coll. « Cogitatio Fidei » 164, Paris, Cerf, 1991.
- _____, « Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau », dans Claude GEFFRÉ, (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991, 41-59.
- _____, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1996.
- _____, « Les sémiotiques d'A-J. Greimas », *Sémiotique et Bible* 104 (2001), 55-65.
- _____, « Approche sémiotique de la Bible : de la description structurale des textes à l'acte de lecture », dans Christian BERNER et Jean-Jacques WUNENBURGER (dir.), *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, P.U.F., 2002, 199-215.
- PESCH, Otto Hermann, « La théologie de la vertu et les vertus théologiques », *Concilium* 211 (1987), 105-128.
- _____, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, trad. fr. par Joseph Hoffman, Paris, Cerf, 1994.
- POULIOT, Étienne, « La spiritualité au cœur de l'écriture théologique : un rapport nouveau qui permet de redéfinir l'acte théologique lui-même », dans CAMIL MÉNARD et FLORENT VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 56, 1996, 381-406.
- RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du Christianisme*, trad. fr. par Gwendoline Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983.
- RICOEUR, Paul, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais herméneutiques II*, Paris, Seuil, 1986, 11-35.
- _____, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- _____, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit/Le Seuil, 1995.
- ROBERT, Paul, *Le Petit Robert 1*, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, rédaction dirigée par A. Rey et J. Rey-Debove, Paris, Le Robert, 1978.
- RODIER, Georges, « La morale aristotélicienne », *Études de philosophie grecque*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957, 177-217.

- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *En mémoire d'elle, Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, trad. fr. par Marcelline Brun, Paris, Cerf, 1986.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Francis, *Fundational Theology*, New York, Crossword, 1984.
- SIMON, René, « Éthique et mystique », *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément* 198 (1996), 151-162 ; conférence publiée aussi dans (Collectif), *L'actualité de Maurice Zundel*, actes du séminaire d'approfondissement tenu à Annecy, 27-30 mai 1994, document photocopié, 74-83.
- SOLIGNAC, Aimé, « Mystère », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-, col. 1861-1874.
- _____, « Spiritualité : I. Le mot et l'histoire », dans M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-, col. 1142-1160.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *La politique n'est pas tout*, Paris, Cerf, 1988.
- THÉRIAULT, Jean-Yves, « Quel sujet d'énonciation pour la lettre aux Colossiens ? », dans Louis PANIER (dir.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature*, actes du colloque de Lyon (3-5 juillet 1996), Centre pour l'analyse du discours religieux, coll. Lectio divina 181, Paris Cerf, 1999, 216-224.
- THÉVENOT, Xavier, *Les ailes et le souffle. Éthique et vie spirituelle*, Paris, Cerf/Desclée de Brouwer, 2000.
- TRACY, David, « Recent Catholic Spirituality : Unity amid Diversity », dans Louis DUPRÉ et Don E. SALIERS (dir.), *Christian Spirituality. Post-Reformation and Modern*, New York, Crossroad, 1989, 143-171.
- _____, « Dialogue and the Prophetic-mystical Option », *Dialogue with the Others. The Inter-religious Dialogue*, Louvain, Peeters Press, 1990, 95-123.
- TURNER, Denys, *Eros and allegory : medieval exegesis of the Song of Songs*, Kalamazoo, Mich. et Spencer, Mass. : Cistercian Publications, 1995.
- _____, *The darkness of God : negativity in Western Christian mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- VANDENBROUCKE, François, « Le divorce entre théologie et mystique », *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950), 372-389.
- WOGELS, Walter, *La Bible entre nos mains. Une initiation à la sémiotique*, Montréal, Éd. Paulines et Paris, Médiaspaul, 1988.

3. Ouvrages généraux non cités

- APEL, Karl Otto, « La Moralité de monde vécu peut-elle assurer à la ‘Théorie critique’ un fondement normatif ? », *Penser avec Habermas contre Habermas*, trad. fr. Marianne Charrière, Paris, Éditions de l’Éclat, 1990, 7-55.
- _____, *Le Logos propre au langage humain ou la portée philosophique de la théorie des actes de langage*, trad. fr. Marianne Charrière et Jean-Pierre Connetti, Paris, Éditions de l’Éclat, 1994.
- _____, *Éthique de la discussion*, trad. fr. Mark Hunyadi, coll. Humanités, Paris, Cerf, 1994.
- AUSTIN, John Langshaw, *Quand dire, c’est faire*, trad. fr. par Gilles Lane, coll. Essai 235, Paris, Seuil, 1970.
- BELLEMARE, Rosaire, « Foi, expérience, théologie », dans Élisabeth LACELLE et de Thomas P. POTVIN (dir.), *L’expérience comme lieu théologique*, coll. Héritage et projet 26, Montréal, Fides, 1983, 31-46.
- DELORME, Jean, « Exégèse, sémiotique et lecture de la Bible », *Lire Greimas*, sous la direction d’Eric Landowski, coll. Nouveaux actes sémiotiques, Limoges, PULIM, 1997, 143-166.
- _____, « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible », *Sémiotique et Bible* 102 (2001), 3-28.
- DILTHEY, Wilhelm, « Origines et développement de l’herméneutique » (1900), *Le monde de l’esprit*, trad. fr. par M. Remy, tome 1, Paris, Aubier, 319-340.
- MÉNARD, Camil et Florent Villeneuve (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, actes du Congrès 1995 de la société canadienne de théologie, coll. Héritage et projet 56, Boucherville, Fides, 1996.
- FORTIN, Anne, « Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines : herméneutique et narratologie », *Laval théologique et philosophique* 49 (2), juin 1993, 223-231.
- _____, « Exégèse et théologie : le paradigme herméneutique comme lieu de réconciliation entre exégètes et théologiens », *Science et Esprit* 68 (1996), 273-287.
- FORTIN, Anne et Anne Pénicaud, « Augustin lecteur des Écritures », *Sémiotique et Bible* 104 (2001), 3-23.
- GRONDIN, Jean, *Emmanuel Kant. Avant/Après*, Paris, Criterion, 1991.

- HABERMAS, Jürgen, « La théorie de la rationalisation chez Max Weber », *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1 : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. fr. par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, 159-281.
- _____, « Deuxième considération intermédiaire : système et monde vécu », *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2 : *Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. fr. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987, 125-216.
- _____, « Considération finale ; les tâches d'une théorie critique de la société », *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2 : *Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. fr. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987, 410-444.
- _____, « Conscience morale et activité communicationnelle », *Morale et communication*, trad. fr. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986, 131-204.
- _____, « Signification de la pragmatique universelle » (1976), *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. fr. R. Rochlitz, coll. Philosophie d'aujourd'hui, Paris, P.U.F., 1987, 329-411.
- _____, « L'activité communicationnelle. Entretien entre Jürgen Habermas, Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte, Arno Widman », *Les Cahiers de Philosophie* 3 (1987), 59-100.
- HEIDEGGER, Martin, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Questions I et II*, trad. fr. par Kosta Axelos et al., Paris, Gallimard, 1990, 23-83.
- _____, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. fr. J. F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992.
- HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique » (1937), *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. fr. Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1974, 16-90.
- HORKHEIMER, Max et Theodor W. ADORNO, « Le concept d' 'Aufklärung' » (1947), *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, trad. fr. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, 21-57.
- LABARRIERE, Pierre-Jean, « Une éthique de la naissance ou la naissance de l'éthique. L'anthropologie spirituelle de Maître Eckhart », *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992, 47-67.
- MARTIN, François, « Devenir des figures ou des figures au corps », *Sémiotique et Bible* 100 (2000), 3-13.

- MONGIS, Henri, *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique*, Phaenomenologica, La Haye, 1976.
- NELSON, Paul, *Narrative and Morality: A theological Inquiry*, Pennsylvania, University Press, 1987.
- PANIER, Louis, « Une lecture sémiotique des textes : questions de théologie biblique », *Sémiotique et Bible* 56 (1989), 19-36.
- _____, « Compte-rendu de l'ouvrage de J. Fontanille : Sémiotique du discours », manuscrit photocopié, 9 p.
- _____, « Les marques d'énonciations dans l'épître aux Galates. Essai d'organisation et d'interprétation », dans Jean-Pierre LÉMONON (dir.), *Regards croisés sur l'épître aux Galates*, Lyon, PROFAC, 2001, 123-136.
- PÉNICAUD, Anne, « La lecture biblique en groupe », *Sémiotique et Bible* 94 (1999), 3-20.
- RICOEUR, Paul, « Pour une phénoménologie herméneutique », *Du texte à l'action. Essais herméneutiques II*, Paris, Seuil, 1986, 39-136.
- _____, « De l'herméneutique des textes à l'herméneutique de l'action », *Du texte à l'action. Essais herméneutiques II*, Paris, Seuil, 1986, 137-236.
- SCHWEIKER, William, *Mimetic Reflections. A Study in Hermeneutics, Theology, and Ethics*, New York, Fordham University Press, 1990.
- STOBBE, Hans-Günther, « Herméneutique », dans Peter EICHER (dir.) *Dictionnaire de théologie*, trad. fr. par A. Disselkamp, Paris, Cerf, 1988, 282-287.
- TRACY, David, « L'herméneutique de la désignation de Dieu : hommage à Claude Geffré », *Interpréter. Mélanges offerts à Claude Geffré*, trad. fr. Maryse Falandry, Paris, Cerf, 1992, 49-67.
- THIEL, John. E., *Nonfoundationalism*, USA, Fortress Press, 1994.
- VINCENT, Gilbert, « La condition herméneutique d'une éthique théologique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990), 162-181.