

## NOTE DE LECTURE

*La Maison-Dieu*, 209, 1997/1, 121-126

Philippe CAPELLE

### PHÉNOMÉNOLOGIE ET LITURGIE

L'ouvrage de Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*<sup>1</sup>, donne à la phénoménologie française, décidément bien vivante, de franchir un nouveau pas. L'auteur nous a habitués, ces dernières années, à des contributions de premier plan, à la croisée des deux traditions philosophique et théologique. Dans le même sillage, il s'emploie ici à refonder la question anthropologique en plaçant, rien de moins, la phénoménologie devant ses possibilités ultimes. Que la phénoménologie « et elle seulement » fournisse les coordonnées permettant de disputer rigoureusement de ce qu'est l'homme, dispose-t-elle cependant de moyens suffisants pour comprendre comment celui-ci en vient à se préoccuper de Dieu ? Autrement formulé : comment, philosophiquement, la question anthropologique est-elle affectée par l'affrontement de l'homme au Dieu ? C'est au concept de « liturgie », pris au sens large de « logique qui préside à la rencontre de l'homme et de Dieu », qu'il est

---

1. *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, 239 p.

demandé la réorganisation systématique de la problématique et la ressaisie de ses concepts directeurs classiques : expérience, absolu et histoire, subjectivité et originaire, vouloir et puissance.

Le propos est magistralement conduit, avec une précision lexicale et une rigueur extrême. L'auteur relève d'abord, au sein du parcours phénoménologique de Heidegger – auteur qui lui a « donné à penser un peu plus que les autres » (p. 1) —, deux déplacements décisifs. 1. À l'époque de *Être et temps*, l'homme (le *Dasein*) est pensé comme « être-dans-monde », ouvert au monde, originairement sans portes ni fenêtres, jeté dans une étrangeté qui le gouverne et l'angoisse. Avec le tournant des années 1934-1935, Heidegger établit un nouveau dispositif où à cette structure « monde » succède la structure « terre » : demeure, patrie, proximité originaire donnée dans la tonalité de la joie et de la sérénité. 2. Mais selon la conférence de 1936 sur Hölderlin, l'« homme » n'habite plus essentiellement dans « le monde » ou sur « la terre », il existe dans l'entre-deux, entre les dieux et les réalités terrestres : « La souveraineté que le sacré exerce sur terre et ciel, sur les mortels et les divins (*Quadriparti*) fait entre eux œuvre de corrélation, et élargit singulièrement la sphère de l'immanence » (p. 19). Tel est alors, chez le dernier Heidegger, l'« archi-lieu », le lieu le plus vaste, l'ordre fondamental, autorisant à penser l'humanité de l'homme. Le réenchantement du monde qu'il instaure, s'il rejette absolument la profanité du monde, ne permet toutefois pas de prononcer le nom de Dieu : la proximité du divin et des dieux cache et révèle ensemble l'absence de Dieu.

C'est précisément ici que l'auteur, après l'avoir longuement suivi, prend congé de Heidegger. Ni le « monde », ni le jeu de la terre et du monde, ni la relation infinie de la terre et du ciel, du divin et des mortels, ne sont en mesure d'instaurer les conditions théoriques suffisantes d'une confrontation phénoménologique à un « Absolu qui soit personne et promesse de relation » (p. 25).

Le recours au concept de liturgie ne détermine pas une sortie du lieu, « monde » ou « terre », au contraire : les mains qui s'élèvent pour le sacrifice du soir, les édifica-

tions des temples ou des églises prouvent que « notre rapport à l'Absolu mobilise notre aptitude à bâtir et à habiter » (p. 26). Les belles analyses que nous offre J.-Y. Lacoste du récit de Grégoire le Grand sur « la vision de saint Benoît » (9), des phénomènes de la réclusion monastique (10) et du pèlerinage (11), cherchent à indiquer le travail de *subversion* liturgique, non pas d'élimination, du « monde » et de la « terre » — et la constitution d'un nouvel ordre de finalités. Ainsi l'architecture liturgique, sans mettre en cause les règles de la localité, se propose-t-elle comme lieu d'une « anticipation fragile » (p. 45) ; ainsi la danse liturgique ne met-elle pas en cause la corporéité lorsqu'elle transgresse ses limitations à la logique mondaine.

L'articulation requise entre ce que l'auteur appelle ici l'expérience *native* des déterminations mondaines de notre être et *l'originare* retrouvé de la relation homme-Dieu, peut être pensée au moyen du concept *d'exposition*. Plus radical que le concept heideggérien *d'ouverture* (*Erschlossenheit*) forgé pour dire l'investissement inaugural, avant tout acte de conscience, de l'homme pour le monde facticiel — le concept d'« exposition » exprime phénoménologiquement le « surcroît d'expérience fondé sur une donation divine [et] un dévoilement dont nous portons la responsabilité » (p. 51) ; il indique le franchissement depuis l'intérieur du monde, de l'horizon même du monde, par une *liberté* qui acquiesce à une relation divine et aux exigences dont elle est grosse. La liturgie se constitue ainsi de la tension eschatologique entre *l'initial* et *l'histoire*.

Le débat avec Hegel et son eschatologie de l'histoire, dès lors inévitable, est remarquablement mené (44-52). Même si l'esprit de la *Phénoménologie* n'est pas étranger à la chair et au sang, si rien de concret de lui est inconnu, même si l'essentiel y est l'« advenu » et l'eschatologie encore de ce monde, l'« exposition » liturgique ne saurait concéder au Savoir absolu qu'il donne le dernier mot de la connaissance théologique. L'objection, forte, se fixe dans les termes suivants : de ce que l'Absolu soit venu à la manifestation, et de ce que cette manifestation pèse sur l'être même de celui qui s'en saisit, le devenir de ce que

nous sommes et de la théologie elle-même reste en réalité radicalement exposé. C'est en absorbant l'événement de la résurrection du Christ dans l'événement de la Croix que Hegel a dessiné la figure de la clôture phénoménologique de l'histoire ; il a du même coup anéanti l'écart entre deux économies : celle d'une eschatologie réalisée (la Croix) et celle de la promesse toujours ouverte (la Résurrection). Contre Hegel donc, le concept d'expérience doit être articulé sur celui d'« inexpérience » qui dénonce, au plus fort, l'incapacité d'accéder à une plénitude eschatologique d'expérience.

La liturgie peut être ainsi comprise comme la « veille » dans la nuit, c'est-à-dire non point le lieu symbolique du doute ou de l'incertitude, mais l'affirmation d'un savoir « exposé » qui *juge* toute annexion de Dieu au champ de la connaissance affective. Elle repose alors comme telle la question du statut de la subjectivité et de la conscience : l'une et l'autre sont-elles pertinentes, et à quelles conditions, pour rendre compte de la relation entre l'homme et l'Absolu ? (p. 180). En recourant ici à la classique notion d'*âme*, l'auteur n'abandonne certes pas l'espace expérientiel de la conscience, mais il vise à nommer une passivité plus essentielle que toute activité intentionnelle dont la phénoménologie de Husserl a laissé le modèle théorique le plus élaboré (55-58). Ce qui, dans la même veine, est appelé *abnégation* liturgique n'épargne pas non plus la revendication nietzschéenne de la volonté de puissance (59-60) : close sur ce qu'elle veut et rien que ce qu'elle veut, vouloir-être et pouvoir-être de vie à partir d'elle-même, la volonté de puissance se ferme à la possibilité de la surdétermination d'un vivre, celui que réserve l'attente eschatologique.

Désappropriation, pauvreté, mieux, la *kénose*, désignent alors la seule figure conceptuelle capable d'articuler les requêtes de la question anthropologique (61-73). Impensée dans toute l'histoire de la philosophie ou presque, cette figure ne manque pas de cohérence spéculative sur les plans ontologique et phénoménologique : elle indique la constitution d'un *nouveau rapport au réel* où l'inessentiel, c'est-à-dire l'appropriation subjective, est radicalement

mis entre parenthèses, et où est rendu possible (aussi bien dans le culte, dans l'érémitisme que dans la vie séculière) l'accueil d'un *vivre* par-delà cette « vie ». Exposée à la promesse, « kénotique », la liturgie radicale ou la « réduction liturgique » ne se déploie ainsi que dans la folie d'une liberté. D'où un « humour » constituant de la liturgie qui débusque chez les sages du monde la prétention impossible du « dernier mot » (p. 218). D'où, à l'encontre de Hegel, la légitimité d'une « critique liturgique des concepts » inspirée tout à la fois a) par l'irréductible d'un Dieu qui, comme tel, *donne* à penser, b) par la force de la « représentation » face aux requêtes du « concept », c) par la position d'expérience totale de l'« enfant » qui ne vit que tourné vers le père. Toute l'architecture phénoménologique de « la question de l'homme » tentée ici se fonde donc sur un refus qui atteint toute la tradition de la « réflexion » : l'homme en question ne saurait se résoudre à/dans la question posée par l'homme.

L'on n'a guère pu relater ici la totalité des analyses solides et foisonnantes qui accompagnent ce que l'on peut appeler une nouvelle percée phénoménologique. Rassemblant, avec une stupéfiante maîtrise, les thèmes les plus récents de la phénoménologie postheideggérienne, J.-Y. Lacoste donne à la liturgie un véritable statut phénoménologique. L'on regrettera, de ce point de vue, que l'ouvrage n'ait pas reçu un intitulé plus évocateur de la tentative qu'il engage : « Phénoménologie et liturgie » par exemple...

Ce reproche mineur étant fait, l'on terminera par trois observations. 1. Le concept de « passivité » ici élaboré aurait sans doute mérité une confrontation systématique avec la reprise heideggérienne de la notion de *Gelassenheit* (sérénité) et le surgissement originel auquel elle entend faire droit. 2. La revendication du parcours phénoménologique heideggérien ne saurait éviter la relecture des textes du jeune Heidegger sur la *Phénoménologie de la religion* (1918-1922) [GA 60, Klostermann], notamment sur la « mystique médiévale » et l'attitude de « compréhension phénoménologique originaire » – textes publiés en décembre 1995, auxquels donc notre auteur n'a pu avoir

accès à temps. 3. L'on diagnostiquera quand même dans l'ensemble de l'entreprise, répétons-le, magistrale — un coup de force philosophique. Une phénoménologie de la liturgie, conduite comme telle, ne saurait se rapporter *immédiatement* aux données de la sphère chrétienne, sans se justifier sur la nature du saut qu'ainsi elle opère et sur le type d'inspiration qu'elle y recueille. À la voie courte, l'on pourra préférer la voie longue qui passe *aussi bien* par une phénoménologie de la « liturgie » non chrétienne. Celle-ci ne saurait constituer un préalable ou un détour facultatifs : la spécificité phénoménologique du « liturgique » chrétien et son statut philosophique n'en apparaîtraient que mieux. Une telle voie, J.-Y. Lacoste est l'un des rares philosophes, assurément, à pouvoir la parcourir.

Philippe CAPELLE