Pour une phénoménologie de la foi. Lecture de Jean-Yves Lacoste.

écrit par Arthur | 13 décembre 2023



«*Ultime problème ontologique,* auquel l'humanité se trouva très tôt acculé – savoir le *problème de la signification réelle de l'idée de Dieu*.»[1]

« Le problème de Dieu contient manifestement le problème de la raison "absolue" comme source téléologique de toute raison dans le monde, le problème du "sens" du monde. »[2]

---

[1] Edmund Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, trad. Ph. Ducat, P. Lang et C. Lobo, Paris, PUF, 2008, p. 266.

[2] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §3, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 14.

Introduction

« Croire ». Voilà un mot qui, pour certains, peut entrer en contradiction directe avec la pensée. C'est en ce sens qu'on l'oppose classiquement au savoir. Par croyance, nous entendons très simplement la croyance en Dieu, la croyance en un texte et donc en une Parole. Sous nos latitudes, et selon le choix de notre travail, cette croyance dont nous parlons désigne la foi chrétienne. Pourtant, s'associant avec la pensée, la foi a pu produire de grandes œuvres de l'esprit : toute la période scolastique doit ici servir d'exemple irrécusable. De même, le temps faisant son œuvre, il est apparu que la foi, souvent, guidait les actes de la pensée. « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme » affirmait François Rabelais dans son *Pantagruel* : la conscience doit ici prendre la valeur de la foi (et la critique littéraire confirme que c'est en ce sens que l'auteur l'entendait).

La philosophie a donc maintes fois récusé l'idée reçue selon laquelle foi et savoir doivent s'opposer. Or par philosophie nous entendons bien souvent « métaphysique », ou « ontologie » à votre guise. Du kantisme à la phénoménologie, il semble que la métaphysique a progressivement perdu du terrain. L'avènement de la phénoménologie a permis de dénoncer cet entrelacement ontothéologique. « Droit aux choses-mêmes », voilà une formule qui semble ne devoir rien à la foi. L'Absolu, avec lequel le croyant tend à entretenir une relation, peut-il être contenu dans le monde ? est-il une chose ? Ces questions sont épineuses mais révèlent un éloignement entre pensée et foi. Que peut justifier un tel schisme ? Dans sa volonté minutieuse de rationaliser le monde, de « faire apparaître l'apparaître »[1], la foi est tombée dans l'oubli. Mais cela reste parfaitement compréhensible : comment saisir ce qui n'apparaît pas ? Pire : comment penser ce qui pas même ne se donne ? Certes la méthode phénoménologie tend à saisir ce qui, de prime abord, n'apparaît pas. La foi présente un problème plus profond : il s'agit de croire en une chose qui se cache si bien qu'elle ne se donne pas. Considérant cela, il semble qu'aucune relation entre foi et phénoménologie ne soit pensable. C'est pourtant exactement l'objet du travail que nous proposons. La phénoménologie contemporaine, et française pour la plupart, a permis de remettre profondément en question la limitation de la phénoménologie à son canton mondain. L'ouverture du monde a dès lors paru bien plus riche, bien plus variée – et certainement recommencée. C'est dans ce cadre que la phénoménologie française a bien voulu jeter son regard du côté de la foi, depuis longtemps délaissée.

Le penseur le plus dévoué et le plus attaché à cette question est sans nul doute Jean-Yves Lacoste, et son livre le plus important (*Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*) est une riche somme, représentative de sa pensée. En lisant Lacoste, il nous faudra comprendre en quoi la question de la foi revêt une importance significative en phénoménologie : et on ne saurait que s'interroger là-dessus puisque l'expérience montre (qu'on soit croyant ou athée) que la foi est une tonalité de l'homme profondément ancrée en son être. Tout le monde se prononce sur sa foi, que l'on crût ou non. Or le rapport du croyant au monde est nécessairement différent de celui du non-croyant, même si cette différence est minime et que l'homme doit toujours souffrir les lois du monde, et du même monde. Ainsi, même si l'expérience de l'homme au monde semble uniforme, il nous faut nous interroger sur l'expérience du croyant dans le cadre de sa foi : expérience que nous nommerons « liturgique ». La liturgie fera l'objet de nombreux développement puisqu'elle symbolise la séparation entre le croyant et le non-croyant (et liturgie doit ici être comprise en un sens très large, englobant le culte, le lieu de culte, etc.) Ainsi, l'être-au-monde du croyant, l'expérience liturgique dans laquelle il s'insère, l'opposition avec le monde, la tonalité fondamentale de la foi sont autant de questions qui devront être démêlées, et pour cela nous prendrons appui sur l'ouvrage cité plus haut, et sur son auteur. Le développement que nous proposons s'appuiera en première instance sur l'expérience mondaine à laquelle tout homme est nécessairement exposé, expérience qui sera ensuite progressivement raturée et nuancée afin de caractériser de mieux en mieux l'expérience liturgique – qui pourra peut-être devenir une « *in*expérience », mais nous y reviendrons. Tout doit d'abord débuter par une mise en perspective de la pensée de notre auteur.

Première partie : prolégomènes phénoménologiques à la pensée de Jean-Yves Lacoste.

La phénoménologie et le « lieu »

On ne saurait rappeler l'importance que prend le concept de *lieu* au sein de la pensée phénoménologique contemporaine. Ce que nous nommons « lieu » dépasse tout à fait ce qu'on doit entendre classiquement comme une inscription spatio-temporelle. Le lieu est toujours lieu de…, il est mon lieu, ou ton lieu, ou son lieu. Il est l'endroit que j'occupe en cet instant et en cet endroit, que j'occupe en tant que je l'habite, en tant qu'il a partie liée avec l'appartenance[2]. Le lieu accueille mon corps, et mon corps entretient un commerce avec ce dernier : « La logique du lieu s'institue comme logique de l'existence corporelle. A ce titre, elle a partie liée avec la proximité, et alors (lorsque la proximité est celle des choses) de la maniabilité. »[3] Et c'est sous l'horizon du lieu que nous constituons le monde. Jean-Yves Lacoste ajoute que cette logique du lieu est nécessairement « logique de l'ici, de l'être-ici »[4]. Et cette logique de l'ici est constamment tendue et écartelée par le monde qui apparaît, dirons-nous, comme une « logique du là » : je suis ici, mais le monde transcende cet ici, donc le lieu que j'occupe, par la projection d'un autre lieu, mais cet autre lieu est image de tous les lieux possibles – donc de l'horizon du monde. Je suis ici, en mon lieu (« mon » en tant que je l'occupe, que je suis entouré d'étants maniables – les outils), et tu es là, en ton lieu propre que je n'occupe pas actuellement. Mais les outils eux-mêmes se détachent nécessairement sur le fond de l'inaccessible mondain, puisqu'eux-mêmes occupent un lieu, « leur lieu ». C'est ce qui permet à Lacoste d'affirmer que « le monde s'offre simultanément comme prochain et comme lointain, sous la catégorie de l'accessibilité et sur le mode de ce que nulle expérience ne peut circonscrire. »[5] Or en ce sens, il semble bien que mon lieu constitue une étrangeté vis-à-vis du monde, il n'est pas le monde mais s'y insère, apatride de nature[6]. C'est une conclusion qu'avait pu formuler Heidegger dès *Sein und Zeit* en concluant que l'être-dans-le-monde doit se déployer fondamentalement comme *Unzuhause*[7] (que Lacoste traduit par « n'être-pas-chez-soi » ou « non-domiciliation »[8]). Et pourtant le monde offre au Dasein la possibilité d'*y être* ou d'*en être* : il offre un abri. Et cet abri se bâtit sur un sol, sur une « terre », et Heidegger d'ajouter : « C'est sur la terre, et en elle, que l'humanité historiale fonde son habitation dans le monde. »[9] Il y a un jeu entre la terre et le monde, et c'est dans cet espace que Lacoste décèle la possibilité pour le « mortel » de trouver la joie et la paix – dépassant ainsi la simple condition du *Dasein*, déterminée par Heidegger, qui est celle du « souci ». Nous anticipons ici un développement sur le quadriparti heideggérien, nécessaire à l'élaboration de la pensée de notre auteur.

*Heidegger et le quadriparti (***Geviert***)*

La tonalité fondamentale de l'homme dans le monde doit maintenant être redéfinie à la lumière du « quadriparti » (*Geviert*). La quadriparti heideggérien cartographie l'être-au-monde selon quatre repères corrélatifs deux à deux : la terre appelle le ciel, et les mortels appellent les dieux, ou « divins ». Cette redéfinition doit prendre en compte l'importance capitale de la poésie et de l'habitation du monde. Dans sa conférence sur « Hölderlin et l'essence de la poésie » de 1936, Heidegger affirme que l'habitation poétique du monde[10] est une façon de « se tenir en présence des dieux et être touché

par la proximité essentielle des choses. »[11] L'homme se tient donc écartelé, ou plutôt en apesanteur entre terre et ciel, entre le réel empirique et la divinité. Cet écartèlement comme nouvelle tonalité fondamentale permet au mortel d'entretenir un « rapport in-fini » avec l'existence et avec le monde : « Ce qui vient n'est pas le dieu, pris à part. Ce qui vient est l'intégralité du rapport in-fini où terre et ciel entrent avec le dieu et avec l'homme. »[12] Or si ce rapport in-fini octroyé par le *Geviert* incombe à l'homme, alors il est nécessairement relatif au lieu, à son lieu. Cela pose problème, puisque nous avons précédemment défini le lieu en fonction de sa limitation et de son étrangéité (*Unheimlichkeit*) avec le monde – entendu comme le lieu possible, celui que je n'occupe pas, comme l'hôte qui m'accueille en tant qu'apatride. Lacoste fait en sorte que se percutent ces conceptions de « lieu » et de « quadriparti » : « Le « rapport infini » constitué par le *Geviert* prétend nous dire en fait quelles sont les dimensions intégrales du lieu. A lieu, donc, tout ce qui bénéficie du don de l'être (ou du sacré) : la terre et le ciel, les divins et les mortels. Le lieu excède ainsi les limites du monde, dont la réalité phénoménologique a cessé d'être prise en compte pour elle-même. Mais il ne cesse pas d'être. »[13] Précisons une chose à ce stade : ce que Heidegger nomme « dieux » ou « divins » n'a aucun rapport avec Dieu, au contraire[14] ; néanmoins, la relation et la proximité du divin déterminent la nécessité du sacré dans le monde – rendu nécessaire par le jeu de renvoi du quadriparti : la terre appelle un ciel, etc. L'interprétation de Lacoste tient à ceci, aux confins du quadriparti heideggérien : sa thèse veut que les limites du *Geviert* permettent la relation aux « divins » et non au Dieu transcendant, puisque le quadriparti définit la tonalité fondamentale de l'homme *au monde*. La phénoménologie, par ailleurs, a toujours émis quelques réticences à penser cet Absolu (si on considère le transcendant en un sens métaphysique), et réticence est un faible mot. La pensée de Heidegger éprouve ici ses limites, puisque ni le monde pensé dans *Sein und Zeit* ni le monde du *Geviert* ne permettent l'encontre de l'Absolu « en personne ». Mais que peut permettre un tel face-à-face dès lors que l'homme s'inscrit dans un monde qui s'ouvre comme lieu, qui est donc inséré dans des limites topologiques et phénoménologiques ? La pensée de Lacoste offre ici son secours, car c'est par une phénoménologie de la liturgie[15] qu'il est possible de dépasser une telle forclusion. Dépassement qui ne peut être celui du lieu puisque nous nous y insérons. Toutefois, la liturgie n'a pas partie liée avec les conditions topologiques initiales de l'apparition du lieu, mais elle les surdétermine toutefois puisqu'elle excède l'être-au-monde et le rapport de l'homme à la terre[16]. Il semble en dernière instance que, bien que la liturgie surdétermine la topologique du lieu, elle s'y insère nécessairement. Il nous faut donc interroger la mesure de cette « surdétermination ».

Subversion liturgique et dimension eschatologique

Dans l'ordre d'une phénoménologie de la liturgie, il convient d'affirmer que cette dernière, plus qu'un pouvoir de surdétermination à l'égard du lieu, pourrait exercer un pouvoir de *subversion* vis-à-vis de ses déterminations topologiques. En ce sens, le moment liturgique de l'homme pourrait déjouer l'empire que le monde exerce sur lui. Or l'utilisation du conditionnel est ici de rigueur puisque de telles affirmations forment un véritable paradoxe phénoménologique[17] jusque dans ses fondements les plus anciens. En guise de prolégomènes, Lacoste est amené à clarifier deux choses : premièrement, bien que le topologique soit franchi dans le cadre de la liturgie, ce franchissement lui-même « a lieu », mais cet avoir-lieu peut ne pas correspondre à de quelconques coordonnées topologiques[18] ; et secondement, la redéfinition du lieu induite par la

liturgie implique également une redéfinition de l'être-là en « être-vers », puisque le franchissement liturgique n'est pas pensable dans l'ordre du monde mais dans l'ordre de l'*eschaton*[19]. Précisons immédiatement que, comme rappelé précédemment, l'homme ne « fuit » pas hors du monde dans le phénomène liturgique : il est toujours fermement accroché au lieu qu'il occupe et habite et répond encore à la logique mondaine, mais la liturgie lui permet de transcender (par sa foi) l'horizon du monde qu'il pensait auparavant infranchissable. Ajoutons qu'il est nécessaire au croyant de se sentir « à l'étroit dans le monde », comme l'explique profondément saint Paul en symbolisant ce concept de pression et de compression par le terme grec de *thlipsis****[20]***. Le commerce que la liturgie entretient avec le monde est donc d'une importance capitale et la programme, alors même que le monde la surdétermine. Ainsi, le rapport (ou non-rapport) du monde et de la liturgie semble bariolé et difficile à appréhender : il nous faut approfondir ce point.

Deuxième partie : la liturgie entre union et désunion avec le monde.

Du monde à la liturgie et retour

Nous pouvons prendre deux exemples de la corrélation entre monde et liturgie (ce qui, d'une certaine façon, serait associer lieu et non-lieu, passons) : l'exemple de l'église comme lieu et l'exemple du corps comme chair. Penser l'église comme lieu implique à la foi de penser un lieu dans lequel le croyant peut pratiquer sa foi, mais également de penser une bâtisse qui manifeste le « lieu de culte » dans son apparaître. La donation de l'église excède les limites de l'apparence : son apparaître recèle plus que de simples pierres, plus que de simples vitraux ; et Lacoste d'ajouter : « l'édification du temple procède à la manifestation du divin. »[21] Cette logique du bâtir contenant en elle plus que ce qu'elle paraît manifester permet d'étendre cette conclusion à l'œuvre d'art en général, pensée comme « événement de vérité » (aléthophanie) : le temple bâtit permet d'abriter des dieux alors-mêmes que les dieux étaient déjà présents[22] – le temple *révèle*. Lors, en ce qui concerne le corps, celui-ci est intimement corrélé au lieu dans lequel il s'inscrit, de tel sorte qu'il n'est pas possible de penser l'un sans l'autre. Mais quelle dimension, ou quel rôle liturgique peut-il avoir ? Toute liturgie implique une « danse », et par danse nous pouvons entendre une volonté délibérée de produire des *gestes* liturgiques : élévation des mains, prosternation, inclination, joindre les mains, etc. Tous ces gestes sont tendus vers Dieu en tant qu'adoration ou repentance, ce qui ne permet pourtant pas d'aller jusqu'à penser une « éventuelle vocation eschatologique de la chair[23] ». En réalité, l'aspect liturgique du corps ne présente qu'un « congé symbolique que le corps donne à la logique mondaine ou terrestre de son inscription dans le lieu. »[24] Le geste liturgique opère donc un dialogue symbolique avec Celui qui n'apparaît pas dans le monde : symbolique d'autant plus qu'aucune modalité intramondaine ne pourrait avoir pour conséquence d'échapper à la topologique du lieu. Le *Dasein* n'est jamais exposé directement à Dieu, il existe sans Dieu dans le monde : non pas que cela atteste de son inexistence mais plutôt de son imperceptibilité. Le monde fait écran entre le *Dasein* et Dieu (*sic*). Or cet écran n'est occultant que dans l'ordre de l'ouverture au monde ; Lacoste entend par ici introduire un concept tangent à l'ouverture au monde : le concept d'*exposition*. Dieu ne peut s'ouvrir au croyant comme il peut y avoir ouverture au monde. En revanche, le mortel est constamment exposé à Dieu qui,

Lui, déborde les limites de l'ouverture au monde. Il semble donc que l'être-au-monde du croyant doit être profondément redéfini.

Non-présence et non-lieu : la liturgie comme acte symbolique

L'être-au-monde heideggérien n'existe qu'au centre d'un domaine bien délimité : l'horizon du monde est une chose nécessaire, que même le croyant doit accepter (et il ne peut que l'accepter). Mais si horizon il y a, cela implique nécessairement la possibilité (quoique non-humaine) de la transcendance. Le croyant tend à cet excès, il est un « être-à-la-limite », et limite doit s'entendre de deux manières : être-à-la-limite de l'horizon mondain, et être-à-la-limite de la compression – donc au sens de la *thlipsis*, de l'oppression dans le monde. Mais toute oppression mondaine du croyant est tendue vers l'espoir de la libération, du dépassement de l'horizon mondain, de la révélation, etc. On pourrait croire que c'est l'horizon du monde qui occulte la pleine et claire vision de l'Absolu, et cela est incontestable, mais n'induit pas pour autant que l'Absolu soit absolument absent de « l'intérieur du monde ». Tout se passe donc comme s'il était possible, on ne sait comment, de rendre visible cet Absolu, qu'il puisse venir à la présence *dans* le monde. Si une telle chose est possible, le rôle de la liturgie est tout indiqué puisqu'elle « se manifeste primordialement comme acte de présence. »[25] Or un recul nécessaire à l'égard du raisonnement nous invite à nous interroger sur ce que pourrait bien signifier « être en présence de Dieu », car la simple expression de « présence de Dieu » semble difficile à appréhender. Nous avons précédemment affirmé que le mode d'être du croyant dans le monde était celui de l'être-vers (substitué à l'être-là), relativement à sa vocation eschatologique. Or toute eschatologie anticipe l'avènement de l'*eschaton*, et relativement à Dieu il convient de le nommer « parousie », donc l'avènement de Dieu dans le monde, la réalisation de l'événement eschatologique. Mais si la « présence de Dieu » n'est pensable qu'en tant que parousie, et qu'il est entendu que cette parousie n'a pas encore eu lieu, force est de constater que le mode de présence de l'Absolu est celui de la non-parousie (ou non-encore-parousie, ce qui revient au même) et donc de la non-présence. La présence de Dieu serait-elle uniquement non-présence ? Lacoste démêle ce problème logique en assignant à la liturgie un nouveau rôle : « *on qualifiera donc d'abord la liturgie comme attente ou désir de la parousie dans la certitude de la présence non-parousiaque de Dieu*. »[26] Le problème est réglé dès lors qu'on considère que le croyant, dans les actes de la prière, appelle l'*eschaton* et anticipe par-là même la parousie : il reste inscrit dans la logique mondaine mais en brise *symboliquement* l'horizon. Le croyant est un être-vers, sa tonalité fondamentale paraît celle de l'attente (attente dans le monde de l'avènement de l'*eschaton*). Dans l'ordre liturgique, le croyant subvertit son ouverture au monde en y adjoignant son exposition à Dieu de façon préférentielle. Défiant les lois mondaines, il prétend déjouer son inhérence inscrite dans les lois topologiques de l'inscription en un lieu et en un temps donnés : logiques mondaine et historiale se trouvent ainsi mises en cause. La liturgie semblerait donc aménager un non-lieu hors des lois du monde et de l'histoire[27]. Mais si le croyant n'existe plus (symboliquement) ni vis-à-vis du monde ni vis-à-vis de l'histoire, il nous faut nous demander à quoi celui-ci peut bien tenir.

Exister devant Dieu : le lieu de l'âme

De tout ce que nous venons d'énoncer, les conséquences sont majeures pour l'être-au-monde de l'homme. Le moment de la prière vient momentanément briser l'horizon du

Sein-zum-Tode heideggérien[28] : le franchissement liturgique est donc aussi bien franchissement de l'horizon du monde que franchissement de l'horizon du corps. Et au corps incombe une conscience, mais est-ce elle qui entretient un rapport avec l'Absolu dans le secret de la prière ? Non pas, et l'originalité de la pensée de Lacoste se trouve peut-être en ce point : « il revient au moi historial, ou empirique, d'exister liturgiquement sur le mode de la *conscience*. Et du moi eschatologique, on dira que son ordre est moins celui de la conscience que celui de l'*âme*. »[29] L'âme du croyant, dans l'intimité de la prière, attend une visite de Dieu, *en* elle : au lieu topologique du monde est opposé un *autre lieu* (ou « pseudo-lieu ») qui est celui de l'âme[30], lieu dans lequel le croyant peut « exister devant Dieu » (*sic*). Mais il nous faut immédiatement ajouter que ce lieu (que nous avons pris la peine de nuancer) est nécessairement un non-lieu si tant est que le terme « lieu » est accompagné de son cortège de lois topologiques et mondaines. Et ce non-lieu ne cesse d'être déjoué par le lieu propre du croyant : ce dernier a beau s'orienter vers un dehors, le dedans mondain ne laisse pas d'éloigner ses murailles. Jusque dans ses lois temporelles et historiques, la liturgie qui est non-lieu et « non-temps »[31] est sans cesse rattrapée et ramenée au gouvernement de la temporalité et de l'historialité, autant de contraintes qui infligent un poids supérieur au croyant et viennent gonfler l'importance de la *thlipsis*. A travers tous ses symboles et ce qu'elle offre au croyant, la liturgie permet un contournement inchoatif et temporaire de la logique du monde et de son violent empire : « La liturgie, telle qu'on l'a interprétée, remplit une fonction de diversion. »[32]. Mais également de dissipation temporaire de l'opacité du monde, un moyen de mettre en relief la relation de clair-obscur qui nous unit au monde : entre le clair du monde et l'obscur[33] de l'Absolu. Ce thème du clair-obscur du monde est un thème récurrent chez Lacoste, et ce dernier pouvait écrire ailleurs :
« Connaissance et inconnaissance, obscurité et lumière, précisons encore, n'entretiennent pas un rapport dialectique mais mettent en forme une même expérience, laquelle est expérience de connaissance-inconnaissance et donc, d'un clair-obscur. »[34]

Troisième partie : l'existence liturgique de l'homme.

La promesse et l'être-de-vocation du croyant

Au sein du clair-obscur du monde, la liturgie place l'homme dans le désir et la revendication de l'*eschaton*, qui ne paraît pas peut bien faire l'objet d'un désir. Le propre du désir est d'être inassouvi, d'être toujours l'objet d'une déception, d'un manque : c'est ce qui nous permettrait de la distinguer du besoin. L'attente liturgique, que Lacoste finit par nommer « patience »[35], exprime ce désir tendu à l'extrême, justifiant ainsi la caractérisation ontologique du croyant comme être-à-la-limite. Cette existence de désir est une existence tendue et écartelée : d'un côté comme être-vers, visant la réalisation de l'*eschaton* (la parousie), et de l'autre, comme être-à-la-limite, oppressé et comprimé par le monde dans l'ordre de la *thlipsis*. Et cette dernière oppression est véritablement symbole de ce qui caractérise l'humanité : le *Dasein* est sans Dieu mais s'épanouit autant que faire se peut dans le quadriparti, il est donc sous le joug constant du monde – et de l'histoire avons-nous ajouté. La liturgie est donc une métaphore de la fuite, de la tribulation, et n'est ouverte qu'au croyant – or cette détermination est libre pour l'homme, elle n'exclut aucune existence, elle est une possibilité constante[36]. L'éloignement de l'athéisme et de la croyance n'est pas si grand, car nul homme n'accomplit son voyage terrestre sans être sensibilisé à Dieu, qu'il le rejetât ou qu'il

l'acceptât. Et l'acceptation n'est pas une fin liturgique, car il est possible d'accepter l'existence de Dieu sans que cette existence n'ait d'incidence sur notre être-de-fait : c'est lorsque le croyant entre véritablement en liturgie que cet être-de-fait devient un *être-de-vocation*, autre nom de l'être-vers. Comme le dit Lacoste : « Le Dieu manifesté donne un avenir à l'homme »[37], même s'il faut que cette « manifestation » ne soit pas même partielle mais théorique et métaphorique, au sein du non-lieu liturgique. Mais la liturgie ne délivre pas seulement l'homme des brumes de son avenir : le vêtement eschatologique que revêt le moi empirique modifie en profondeur son existence même de façon programmatique, si bien que « la fin, l'*eschaton*, permet seule de prendre la mesure des commencements, de sorte qu'elle constitue en fait, dans l'ordre spéculatif, le véritable commencement. »[38] La révolution complète que paraît opérer la liturgie vis-à-vis du croyant doit désormais instaurer un doute : comment encore considérer le rapport de l'homme vis-à-vis de l'Absolu si un tel rapport n'a pas trait à l'expérience mondaine ?

L'(in)expérience liturgique

Que peut-on dire dès lors d'une manifestation réelle de l'Absolu dans le monde ? Pour le croyant, force est de constater qu'il y a bien eu manifestation, et que celle-ci est fêtée et recommencée lors du *triduum pascal****[39]*** : « L'Absolu s'est communiqué et donné à connaître ; et depuis le vendredi saint, la paix peut et doit régner entre lui et l'homme. »[40] Mais si une telle révélation a eu lieu et est recommencée, alors nous devons affirmer que celle-ci a accompli la parousie en quelque sens que ce soit. Or si tel est le cas, alors l'horizon du monde est bien transcendé, le lieu dépassé, l'avenir sans intérêt ; car toutes les attentes liturgiques sont comblées, et le désir assouvi. Cela pose un problème, mais il ne doit pas nous effrayer car, si nous décentrons le raisonnement, nous voyons bien que la parousie n'a pas véritablement eu lieu *pour nous*, et que la liturgie reste donc une modalité fondamentale d'être pour le croyant. Celui-ci espère le salut parousiaque, un salut qui n'est accompli que « dans la connaissance sans ombre de l'Absolu. »[41] Mais comment considérer dès lors cette « première parousie » de la résurrection, donc de la manifestation de Dieu dans le monde et dans l'histoire ? Il nous faut parer l'*eschaton* d'un envers pour le mieux comprendre : on considèrera dès lors que la Pâques annonce l'*eschaton* et délivre, de façon encore schématique, le moi empirique de sa fin en ouvrant la dimension eschatologique, et secondement, instaure au sein de cette existence renouvelée une tâche d'ombre, un infini résidu d'inconnaissance qui définit le clair-obscur : la *promesse*. La promesse ouvre encore la dimension de l'avenir, réaffirme l'attente de la parousie, nie la vision béatifique dans le savoir de l'homme. La promesse en définit l'existence « réconciliée » dit Lacoste : « *Le lieu précis de l'existence réconciliée est donc un entre-deux : l'écart des biens eschatologiques déjà concédés et des biens eschatologiques qui ne relèvent encore que d'une économie de promesse.* »[42] Attente, patience et/ou promesse deviennent les éléments constitutifs de l'existence humaine (du croyant), manifestés en liturgie. En outre, nous pourrions aller jusqu'à dire que ceux-ci nient « l'absence de Dieu », la remplaçant par une présence symbolique dans ce lieu et ce temps ouverts de la promesse. Cette présence doit donc être une anticipation de l'*eschaton*, c'est pourquoi Lacoste parlera d'une « attitude pré-eschatologique »[43] pour caractériser la liturgie. L'homme existe face à Dieu dans ce *kairos* liturgique[44]. L'attente pré-eschatologique est liée à une dimension *nocturne* de la liturgie que nous avons déjà esquissée. Le lieu symbolique de la prière ne permet aucunement de « voir » Dieu, puisqu'on ne peut voir l'Absolu de la même façon que nous pourrions voir Autrui. Ce qui caractérise la vision d'Autrui est que je peux fort bien

l'observer à son insu, dans son dos[45]. Mais il semble qu'aucune vision de cet ordre ne pourrait embrasser l'absoluité de Dieu : « Il n'est pas nécessaire d'élucider *l'(in)expérience* liturgique pour savoir que Dieu *n'est pas à notre disposition*, qu'il ne saurait être « vu » à son insu, de dos, et que nous n'entrons pas en relation avec lui, de quelque manière que cette relation soit pensable, sans être précédés par son initiative. »[46] Ainsi, la conscience du croyant fait nécessairement l'objet d'une visée, qui n'est toutefois jamais réciproque ; c'est ce qui doit la plonger, dit Lacoste, dans un « affolement liturgique », affolement dans lequel elle cède sa place à l'âme. Affolement qui révèle l'impossibilité manifeste d'accéder au centre visé par la liturgie, donc à Dieu : la liturgie se révèle donc bien comme une *inexpérience*. Il paraît nécessaire de clarifier ce qui doit être entendu en ce sens.

La pauvreté du croyant nécessaire à l'existence liturgique

Mais si celle-ci est « inexpérience », il faut nécessairement l'entendre dans un sens particulier. Evidemment, c'est à travers nos actes et notre volonté que nous entrons en liturgie, tout semble donc réuni pour que cet ensemble constitue une expérience. Or la liturgie reste une inexpérience en tant que ce qu'elle esquisse et l'espace symbolique qu'elle ouvre n'ont aucunement trait à la définition classique que nous pourrions donner de l'expérience comme une expérience *dans* le monde. Pourtant, l'inexpérience liturgique ne permet pas au croyant de s'absoudre du monde de l'expérience, ainsi l'inexpérience – liturgique – ne peut « prendre place » qu'au sein du possible de l'expérience, donc au sein du monde. Ce qu'apporte cette inexpérience est une nouvelle manière d'habiter le monde, d'habiter son lieu[47]. La dimension eschatologique ouverte par la liturgie propose au croyant de tendre vers une dépossession, une déshabitation complètes du monde et de sa topologie. C'est dans cette logique que le croyant s'humilie devant Dieu, qu'il doit faire vœu de pauvreté – jusqu'à atteindre peut-être une pauvreté ontologique telle qu'il n'existerait plus selon son insertion dans le monde. Seule la réalisation de l'*eschaton* permettrait un tel miracle, c'est entendu. C'est néanmoins l'image que doit poursuivre tout croyant, comme un modèle trop parfait et trop extrême (on se souvient ici de la détermination du croyant comme d'un « être-à-la-limite ») que nul homme ne peut atteindre – et ce modèle est certainement le Christ. Lacoste propose ici une solution originale qui permet un dépouillement quasi parfait du monde : il faut être au monde comme l'est le fol. Le fol n'est pas le fou : « La folie du fou pèse sur lui comme un destin, celle du fol est œuvre de liberté. »[48] C'est librement que le fol se libère une à une de toutes les déterminations mondaines : il est celui pour qui seul existe l'*eschaton*, il ne tend à vivre que liturgiquement. Le fol est également opposé au sage, car le sage est celui qui ne tend à exister qu'au monde et à le connaître pour le mieux : Saint Paul déjà invitait les fidèles à se détourner de la « sagesse du monde » qui est folie devant Dieu (*sic*)[49]. C'est dans cette même logique que le fol récuse la raison en y opposant la louange (opposition parfaitement paulinienne encore une fois) : « le fol ne veut pas une abolition du logos dont la notion serait en fait absurde – mais il nous affirme que la louange est plus digne de l'homme que le plus haut exercice de la rationalité. »

Conclusion : phénoménologie et sotériologie.

Le croyant peut-il espérer la réalisation de l'*eschaton* ? L'espérer, il le doit. Mais la question doit être précisée, car c'est bien plutôt : espère-t-il la réalisation de l'*eschaton* dans le monde, c'est-à-dire comme une expérience ? Non. La liturgie trouve ici déployé

son rôle : c'est bien parce que les limites de l'expérience mondaine ne permettent pas l'accueil de la parousie, puisque l'accueil parfait de l'Absolu n'est pas envisageable[51], que la liturgie doit être une inexpérience, qu'elle doit tendre à la rencontre du croyant et de Dieu. C'est pour cela que la liturgie propose de remplacer symboliquement l'être-au-monde par l'être-devant-Dieu. Mais tout cela n'est que symbolique, et « symbole » prend ici une signification méthodologique de rigueur : monde et lieu ne peuvent être transcendés, mais c'est bien la promesse de cette transcendance qui soutient toute l'entreprise de foi. La liturgie ne propose aucune destruction de la phénoménologie antérieure, mais elle trace une tangente à l'existence : l'existence n'est plus simplement existence, elle est existence pré-eschatologique. Elle est une existence de l'attente – ce qui n'est pas véritablement neuf si nous nous retournons sur le *Sein zum Tode* heideggérien qui est déjà une modalité d'existence tendue vers une fin. Mais la fin ne sera pas la mort, elle sera le salut. Une phénoménologie qui permet le salut sera dès lors entendue comme « sotériologie » (doctrine du salut de l'âme). L'homme vit selon les lois phénoménologiques qui sous-tendent l'existence mondaine dans l'attente de la réalisation de l'*eschaton*, donc dans l'attente de Dieu ; et chaque pas liturgique rapproche peu à peu de la parousie.

---

[1] Formule de Paul Ricoeur.

[2] Nous faisons notamment référence au livre de Renaud Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-la-Neuve, Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2019 ; livre important pour le développement de ce travail et qui attira notre attention sur l'importance du « lieu » en phénoménologie.

[3] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1994, p. 9.

[4] *Idem.*

[5] *Ibid.*, p. 11.

[6] Et Lacoste d'ajouter que « le monde est simultanément terre natale et terre étrangère. La condition du *Dasein* est celle de l'apatride : l'*Unheimlichkeit*, l'« étrangéité ». » (*op. cit.*, p. 14).

[7] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, p. 189.

[8] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, *op. cit.*, p. 13.

[9] Martin Heidegger, « Der Ursprung des Kunstwerkes », in *Holzwege*, Francfort (5), 1972, p. 51.

[10] Référence à un célèbre poème de Hölderlin dont Heidegger commente les deux vers suivants : « *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet/Der Mensch auf dieser Erde*. »

[11] Martin Heidegger, *Erlaüterungen zu Hölerlins Dichtung*, GA 4, Francfort, 1981, p. 22.

[12] *Ibid.*, p. 175.

[13] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, *op. cit.*, pp. 19-20.

[14] Et Lacoste d'ajouter : « La proximité des dieux au sein du *Geviert* cache et dévoile, ensemble, l'absence de Dieu. » (*Ibid.*, p. 21).

[15] Il serait d'usage de définir précisément ce que nous entendrons par « liturgie » dans les lignes qui suivent. La définition simple que nous donnons est proposée par Lacoste au début de son livre : « la liturgie désigne en fait dans ces pages, *par convention*, la logique qui préside à la rencontre de l'homme et de Dieu. » (p. 2, nous soulignons) ; mais cette définition rudimentaire sera grandement élargie au fil du développement, et l'auteur lui-même signale que la liturgie phénoménologique qu'il prétend fonder excède largement les limites du simple culte.

[16] Voir Lacoste, p. 27.

[17] Compte tenu d'une remarque faîte par l'auteur lui-même : « Elle se présente bien, d'autre part, comme un violent paradoxe phénoménologique. » (p. 30).

[18] Ainsi, bien que le topologique soit franchi, l'avoir-lieu liturgique doit répondre à une logique du lieu. Le monde doit toujours exercer son empire d'une certaine façon, nécessairement et – peut-être – transcendantalement.

[19] La liturgie amène l'homme à bâtir une « anticipation eschatologique » (*sic*) par laquelle il tend à transgresser son inhérence au monde (l'*In-der-Welt-sein* heideggérien) afin de n'exister que dans la relation qui l'unit à Dieu. Cette transgression eschatologique du monde procède donc du même coup à un enjambement de l'histoire (*idem*.)

[20] Qu'on traduit également par « tribulation ». Pour approfondir ce sujet passionnant qui n'a malheureusement pas sa place dans ce travail, nous renvoyons à plusieurs passages : 1 *Thessaloniciens* 1:6, 1 *Thessaloniciens* 3:3, 2 *Thessaloniciens* 1:4, parmi d'autres références possibles. Ajoutons également l'étude d'Olivier Boulnois, *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l'essence du christianisme*, Paris, PUF, 2022 (compte rendu d'un ensemble de conférences de la chaire Etienne Gilson, prononcées à l'Institut catholique de Paris en 2020).

[21] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, *op. cit.*, p. 43.

[22] Selon la propre expression de Lacoste (p. 44). L'extension de la réflexion au domaine de l'œuvre d'art a été longuement méditée par Henri Maldiney : nous renvoyons à *L'art, l'éclair de l'être*, Paris, Cerf, « Œuvres philosophiques », 1993.

[23] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, *op. cit.*, p. 46. Nous entendons par « corps » le corps-vécu tel qu'il peut se traduire par l'allemand *Leib* et non *Körper* (qui désigne le corps objectif non étendu au monde ambiant), nous entendons donc parler du corps comme de la chair phénoménologique (telle que décrite par Maurice Merleau-Ponty). Nous n'insisterons pas davantage.

[24] *Idem.*

[25] *Ibid.*, p. 54.

[26] *Ibid.*, p. 55. Souligné par l'auteur. Ajoutons que l'*ego* qui se trouve « en relation symbolique » avec l'absolu constitue un « *moi eschatologique* » (voir p. 70, souligné par l'auteur).

[27] Même si nous ne le rappelons pas systématiquement, il faut comprendre que toute « fuite hors du monde et de ses lois » n'est pas possible par la liturgie : tout acte liturgique, toute mise en présence ne sont que symboliques et n'ont cours que pour le croyant dans l'intimité de son cœur. Pour plus de précision sur ce point nous renvoyons à la page 65 de l'ouvrage que nous commentons.

[28] Parmi d'autres références possibles : Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 250.

[29] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, *op. cit.*, p. 75.

[30] Lacoste de le confirmer : « c'est notre exposition à l'Absolu – notre « âme » – qui constitue le *lieu de l'expérience liturgique*. » (*Ibid.*, p. 77. Nous soulignons.)

[31] *Ibid.*, p. 101. Mais également : « Non-lieu, non-temps : le paradoxe de ces négations est le paradoxe philosophique de la liturgie (…) » (p. 105).

[32] *Ibid.*, p. 105.

[33] Ou « nocturne » pour reprendre le titre du §30 d'*Expérience et absolu* : « Le site nocturne de la liturgie » (pp. 94-97).

[34] « L'apparaître du révélé », in *Présence et parousie*, Lourdes, Ad Solem, 2006, p. 334.

[35] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, *op. cit.*, pp. 110-113.

[36] Possibilité qui n'apparaît qu'en surmontant le monde de la vie, donc dans l'expérience de la vie vécue. Pourquoi une telle précision ? Nous revenons à la phénoménologie husserlienne puisque celle-ci élabore le concept d'une vie pure également sans Dieu : « Rien ne nous prévient immédiatement de ce qui confèrera sa légitimité à la liturgie : selon son concept husserlien, la vie est athée. » (*Ibid.*, p. 125).

[37] *Ibid.*, p. 133.

[38] *Ibid.*, p. 139.

[39] Période de trois jours au cours desquels sont célébrés la Passion, la Mort et la Résurrection du Christ.

[40] *Ibid.*, p. 140.

[41] *Ibid.*, p. 143. Le clair-obscur est nécessairement maintenu comme modalité fondamentale du monde et de l'existence de l'homme croyant comme être-vers.

[42] *Ibid*., p. 168. Souligné par l'auteur.

[43] Plus encore, l'auteur en vient à parler d'un « site pré-eschatologique » à en croire le titre de sa partie II, C : « Le site pré-eschatologique de la question de l'homme. » (voir pp. 166-201).

[44] Nous entendons ici par « *kairos* liturgique » un sens particulier du *kairos*, le sens paulinien. Plus qu'un instant propice, celui-ci définit bien l'intervalle temporel et la durée que souffre le croyant dans l'attente – sûre – de la *parousie*.

[45] Là-dessus, la phénoménologie contemporaine est reconnaissante vis-à-vis de la pensée d'Emmanuel Levinas qui a sérieusement approfondi la question de l'intersubjectivité, initialement développée par Husserl à l'occasion des *Méditations cartésiennes*.

[46] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, *op. cit.*, p. 182. Nous soulignons.

[47] Ce que confirme Lacoste : « la liturgie est de toute façon une manière d'être là et d'habiter nos lieux. » (*Ibid*., p. 210).

[48] *Ibid*., p. 215.

[49] Cf. 1 *Corinthiens* 3:19.

[50] Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, *op. cit.*, p. 223.

[51] De grands développements sur le problème phénoménologique de l'incarnation devraient peut-être figurer dans ce travail, malheureusement nous n'en avons pas le temps. Nous renvoyons au triptyque de Michel Henri : *C'est moi la vérité* (1996), *Incarnation* (2000) et *Paroles du Christ* (2002).