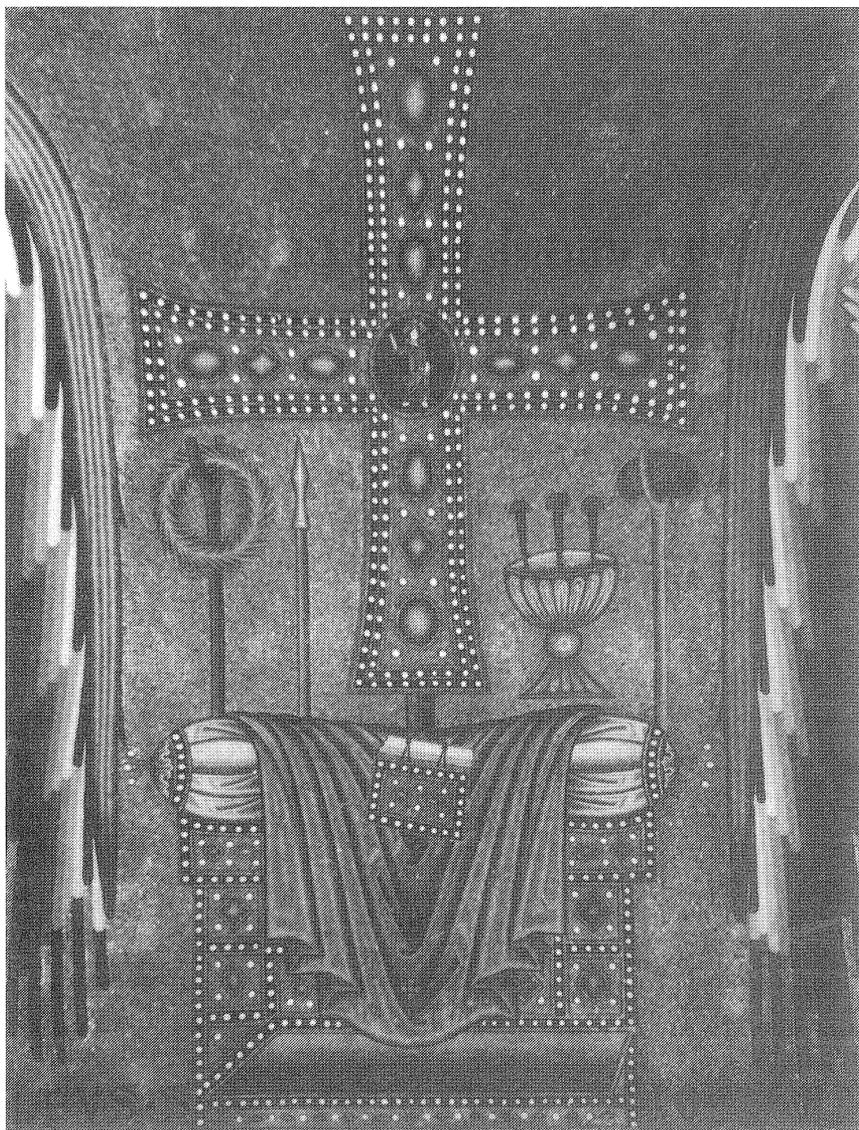


LE RÈGNE ET LA GLOIRE



La préparation du trône. Saint-Paul-hors-les-murs, Rome.
(Photothèque nationale italienne, ICCD, F 18974).

GIORGIO AGAMBEN

LE RÈGNE
ET LA GLOIRE

Pour une généalogie théologique
de l'économie et du gouvernement

Homo Sacer, II, 2

Traduit de l'italien
par Joël Gayraud et Martin Rueff

Ouvrage traduit avec le concours
du Centre national du livre

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

COLLECTION DIRIGÉE PAR ALAIN BADIOU
ET BARBARA CASSIN

Titre original : *Il Regno e la Gloria*
Éditeur original : Neri Pozza Editore
© original : Giorgio Agamben, 2007
ISBN original : 978-88-545-1069-0

ISBN 978-2-02-096193-6

© Éditions du Seuil, septembre 2008, pour la traduction française

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editionsduseuil.fr

Pour assurer la cohérence d'ensemble avec le reste du texte, et sauf indications contraires, les citations d'œuvres étrangères disponibles en français ont été révisées par les traducteurs. Martin Rueff a traduit les six premiers chapitres, Joël Gayraud, les deux derniers et les appendices.

Sommaire

Prémisse.....	13
1. Les deux paradigmes.....	17
<i>Seuil</i>	37
2. Le mystère de l'économie.....	41
<i>Seuil</i>	89
3. Être et agir.....	93
<i>Seuil</i>	111
4. Le Règne et le Gouvernement.....	115
<i>Seuil</i>	169
5. La machine providentielle.....	173
<i>Seuil</i>	217
6. Angélologie et bureaucratie.....	223
<i>Seuil</i>	253

7. Le pouvoir et la gloire.....	257
<i>Seuil</i>	297
8. Archéologie de la gloire.....	299
<i>Seuil</i>	377
Appendices : L'économie des modernes.....	387
1. La loi et le miracle.....	387
2. La main invisible.....	410
Bibliographie.....	423
Index des noms.....	437

Oeconomia Dei vocamus illam rerum omnium administrationem vel gubernationem, qua Deus utitur, inde a condito mundo usque ad consummationem saeculorum, in nominis sui Gloriam et hominum salutem.

J. H. MAIUS, *Oeconomia temporum veteris Testamenti*

Chez les cabalistes hébreux, *malcuth* ou le règne, la dernière des *séphiroth*, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disaient que le péché d'Adam avait été *truncatio malcuth a ceteris plantis* ; c'est-à-dire qu'Adam avait retranché la dernière des *séphires* en faisant un empire dans l'empire.

G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*

Il faut distinguer entre le droit et l'exercice du pouvoir suprême ; car ces deux choses peuvent être séparées, par exemple lorsque celui qui a le droit de juger des différends et de se trouver aux délibérations ne veut pourtant pas assister au jugement des procès, ni entrer en toutes les consultes. Ainsi, il arrive souvent que les rois se trouvent incapables du maniement des affaires par l'incommodité de l'âge, ou qu'ils en donnent la conduite à d'autres (quoiqu'elle ne soit pas trop pesante pour eux), parce qu'ils estiment qu'elles seront mieux entre leurs mains et que, se contentant du choix de quelques ministres et conseillers fidèles, ils exercent par eux la puissance souveraine. Et en cette conjonction, où le droit

et l'exercice sont choses séparées, le gouvernement des États a bien du rapport à celui du monde, où Dieu, le premier moteur, laisse agir ordinairement les causes secondes et ne change point l'ordre des effets de la nature. Mais lorsque celui qui a le droit de régner veut assister en personne à tous les jugements, à toutes les consultes et à toutes les actions publiques, l'administration serait telle que, si Dieu voulait, contre l'ordre de la nature, s'occuper lui-même immédiatement de tout.

TH. HOBBS, *De cive*

Tant que durera le monde, les anges commanderont aux anges, les hommes aux hommes et les démons aux démons ; mais quand tous auront été recueillis, alors tout commandement cessera.

Glose ordinaire (ad I. Cor., 15, 24)

Qu'est-il arrivé ? Il a vu le Métatron à qui la permission avait été donnée de s'asseoir pour mettre par écrit les mérites d'Israël. Il s'est dit : On sait par tradition qu'En-Haut il n'y a ni position assise ni rivalité, ni nuque et pas de fatigue. Qui sait – mais loin de nous une pareille pensée – il y aurait peut-être deux pouvoirs.

Talmud, traité Haguiga, II 15 a

Sur quoi la fondera-t-il l'économie du Monde qu'il veut gouverner ?

B. PASCAL, *Pensées*

Prémisse

Cette enquête porte sur les modalités et les raisons qui ont poussé le pouvoir, en occident, à prendre la forme d'une *oikonomia*, c'est-à-dire d'un gouvernement des hommes. Elle s'inscrit donc dans le sillage des recherches de Michel Foucault sur la généalogie de la gouvernementalité, mais elle tente aussi de comprendre les raisons internes qui ont empêché ces recherches d'arriver à leur terme. En effet, en se portant bien au-delà des limites chronologiques que Foucault avait prescrites à sa généalogie, l'ombre que l'interrogation théorique du présent projette sur le passé implique ici de remonter jusqu'aux premiers siècles de la théologie chrétienne, qui ont vu la première élaboration de la doctrine trinitaire sous la forme d'une *oikonomia*. Situer le gouvernement dans le *locus* de l'*oikonomia* trinitaire ne conduit pas à essayer de l'expliquer à travers une hiérarchie des causes, comme si la théologie offrait un rang génétique plus originaire; cela revient plutôt à montrer comment le dispositif de l'*oikonomia* trinitaire peut constituer un laboratoire privilégié pour observer le fonctionnement et l'articulation (à la fois intérieure et extérieure) de la machine gouvernementale. Car c'est dans ce locus que les éléments – ou les polarités – par lesquels s'articule cette machine apparaissent, pour ainsi dire, dans leur forme paradigmatique.

L'enquête sur la généalogie – ou, comme on le disait autrefois, sur la *nature* – du pouvoir en occident, commencée il y a maintenant plus de dix ans avec *Homo sacer*, atteint de cette façon un dénouement à tous égards décisif. La double structure de la machine gouvernementale, qui était apparue dans *État d'exception* (2003) à travers la corrélation de l'*auctoritas* et de la *potestas*, prend ici la forme de l'articulation entre le Règne et la Gloire et conduit à s'interroger sur la relation même – qui n'avait pas été prise en compte au commencement – entre *oikonomia* et Gloire, c'est-à-dire entre le pouvoir comme gouvernement et gestion efficace et le pouvoir comme royauté cérémoniale et liturgique, deux aspects qui ont été curieusement laissés de côté par les philosophes de la politique comme par les politologues. Il n'est pas jusqu'aux études historiques sur les insignes et les liturgies du pouvoir, de Peterson à Kantorowicz et d'Alföldi à Schramm, qui n'aient omis de s'interroger sur cette relation en négligeant des questions aussi évidentes que celles-ci : pourquoi le pouvoir a-t-il besoin de la gloire ? S'il est essentiellement force et capacité d'action et de gouvernement, pourquoi doit-il assumer la forme rigide, encombrante et « glorieuse » de la cérémonie, des acclamations et des protocoles ? Quelle est la relation entre économie et Gloire ?

Une fois restituées à leur dimension théologique, ces questions, qui ne semblent appeler que des réponses triviales sur le plan des enquêtes politiques et sociologiques, ont permis d'apercevoir dans la relation entre *oikonomia* et Gloire quelque chose comme la structure ultime de la machine gouvernementale de l'occident. L'analyse des doxologies et des acclamations liturgiques, des ministères et des hymnodies angéliques, s'est révélée ainsi bien plus utile pour la compréhension de la structure et du fonctionnement du pouvoir que bien des analyses pseudo-philosophiques de la souveraineté populaire, de l'État de droit ou des procédures communicationnelles qui régulent la formation de l'opinion publique et

de la volonté politique. Identifier dans la Gloire l'arcane central du pouvoir et interroger le lien indissoluble qui le lie au gouvernement et à l'*oikonomia* pourraient bien apparaître à quelques-uns comme une opération désuète. Et pourtant, un des résultats de notre recherche est précisément que, sous la forme moderne de l'opinion publique et du consensus, la fonction des acclamations et de la Gloire reste au centre des dispositifs politiques des démocraties contemporaines. Si les médias sont aussi importants dans nos démocraties, ce n'est certes pas seulement parce qu'ils permettent de contrôler et de gouverner l'opinion publique, c'est aussi, et avant toute chose, parce qu'ils administrent et qu'ils dispensent la Gloire, cette dimension d'acclamation et de doxologie du pouvoir qui semblait avoir disparu de la modernité. De ce point de vue, la société du spectacle – si nous utilisons ce nom pour désigner les démocraties contemporaines – est une société dans laquelle le pouvoir dans son aspect « glorieux » est devenu indissociable de l'*oikonomia* et du gouvernement. Ce qui caractérise plutôt les démocraties contemporaines et leur *government by consent*, c'est d'avoir identifié intégralement Gloire et *oikonomia* dans la forme de l'acclamation et du consensus, dont le paradigme original n'a pas été écrit dans le grec de Thucydide, mais dans le latin aride des traités médiévaux et baroques sur le gouvernement divin du monde.

Cela signifie néanmoins que le centre de la machine gouvernementale est vide. Le trône vide, l'*hetoimasia tou thronou*, qui apparaît sur les arcs et les absides des basiliques paléochrétiennes et byzantines, est en ce sens le symbole sans doute le plus prégnant du pouvoir. Ici, le thème de la recherche touche à la fois à sa limite et à son achèvement provisoire. Et si, comme on a pu le suggérer, il existe dans chaque livre quelque chose comme un centre dérobé pour lequel il a été écrit, pour l'atteindre ou pour le fuir, alors ce centre se trouve sans aucun doute dans les derniers paragraphes du chapitre 8. À l'encontre de l'importance excessive accordée ingénument

à la productivité et au travail, qui a interdit si longtemps à la modernité d'accéder à la politique comme à la dimension la plus propre de l'homme, la politique est ici restituée à son désœuvrement (*inoperosité*) central, c'est-à-dire à cette opération qui consiste à rendre inopérantes toutes les œuvres humaines et divines. Le trône vide, symbole de la Gloire, est ce qu'il convient de profaner pour faire place, par-delà la Gloire elle-même, à quelque chose que, pour l'instant, nous pouvons seulement évoquer par l'expression *zōē aiōnios*, vie éternelle. C'est seulement quand la quatrième partie de la recherche, consacrée à la forme de vie et à l'usage, sera achevée, que la signification décisive du désœuvrement comme pratique proprement humaine et politique pourra apparaître dans sa lumière propre.

Les deux paradigmes

1.1

Au départ de cette recherche se trouve la tentative de reconstruire la généalogie d'un paradigme qui, s'il fut rarement thématiqué comme tel à l'extérieur d'une sphère strictement théologique, n'en a pas moins exercé une influence déterminante sur le développement et la structure générale de la société occidentale. Une des thèses qu'elle tentera de démontrer est que la théologie chrétienne a donné naissance à deux paradigmes politiques au sens large, paradigmes antinomiques mais qui ont fonctionné de manière connexe : la théologie politique, qui fonde dans le Dieu unique la transcendance du pouvoir souverain, et la théologie économique, qui y substitue l'idée d'une *oikonomia*, conçue comme un ordre immanent – domestique et non politique au sens strict – à la vie divine et à la vie humaine. Du premier paradigme dérivent la philosophie politique et la théorie moderne de la souveraineté ; du second, la biopolitique moderne, qui s'étend jusqu'au triomphe actuel de l'économie et du gouvernement sur tout autre aspect de la vie sociale.

Pour des raisons qui apparaîtront au cours de la recherche, l'histoire de la théologie économique, qui a connu un développement impressionnant entre le II^e et le V^e siècle après Jésus-Christ, est si bien restée dans l'ombre, que la signification même du

terme a fini par tomber dans l'oubli non seulement chez les historiens des idées, mais aussi chez les théologiens. Or, de cette manière, l'évidence de la proximité génétique avec l'économie aristotélicienne, mais aussi son lien, pourtant imaginable, avec la naissance de l'*économie animale** et de l'économie politique au XVIII^e siècle n'ont pas fait l'objet de la moindre interrogation. On comprend mieux l'urgence d'une recherche archéologique qui enquêterait sur les raisons de ce refoulement et qui serait capable de remonter en deçà des événements qui en furent la cause.

« Bien que le problème de l'*oikonomia* soit posé dans les innombrables monographies qui existent sur les Pères de l'Église (le livre de Joseph Moingt sur la *Théologie trinitaire de Tertullien* est à ce titre exemplaire, et l'on peut y trouver un traitement relativement étendu de la question pour les II^e et III^e siècles), une étude d'ensemble de ce thème théologique fondamental faisait défaut jusqu'à la parution récente du travail de Gerhard Richter *Oikonomia* qui a été publié alors que la partie historique de cette recherche était déjà achevée. Le livre de Marie-José Mondzain *Image, icône, économie* se limite, quant à lui, à analyser les implications du concept dans les disputes des iconoclastes entre le VIII^e et le IX^e siècle. En dépit de son titre, l'ample travail de Richter est d'orientation théologique et non pas linguistique et philologique. Il manque donc une analyse lexicale adéquate du terme *oikonomia* qui vienne remplacer le travail utile mais ancien de Wilhelm Gass « Das patristische Wort "oikonomia" » (1874) et la dissertation d'Otto Lillge *Das patristische Wort oikonomia : seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes* (1955).

Il est probable qu'au moins chez les théologiens, un silence si singulier trouve son explication dans l'embarras causé par ce qui ne pouvait manquer d'apparaître comme une espèce de *pudenda origo* du dogme trinitaire ; et il est vrai qu'il est pour le moins surprenant de constater que c'est d'abord comme un dispositif « économique » qu'a été formulé le *theologoumenon* en tout point fondamental de la foi chrétienne, la trinité. L'éclipse du concept, dont nous verrons qu'elle est allée de pair avec sa pénétration et sa diffusion dans

* Cf. note p. 28.

plusieurs secteurs, est attestée par la maigre attention dont il a fait l'objet dans les canons tridentins : quelques lignes à peine sous la rubrique « *De dispensatione [dispensatio est, avec dispositio, la traduction latine d'oikonomia] et mysterio adventus Christi* ». Dans la théologie protestante moderne, le problème de l'*oikonomia* est réapparu, mais simplement comme un précurseur obscur et indéterminé du thème de la *Heilsgeschichte*, alors que c'est plutôt le contraire qui est vrai, à savoir que la théologie de « l'histoire du salut » est une reprise partielle, et pour le moins réductrice, d'un paradigme bien plus développé. Le résultat est qu'on a pu publier en 1967 une *Festschrift* en l'honneur des soixante-cinq ans d'Oscar Culmann, *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, dans laquelle le terme *oikonomia* n'apparaît qu'une seule fois sur trente-six contributions.

1.2

Le paradigme théologico-politique a été énoncé en 1922 par Schmitt dans une thèse lapidaire : « Tous les concepts prégnants de la doctrine moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » (Schmitt 1, p. 49 ; trad. fr., p. 46). Si notre hypothèse d'un double paradigme est exacte, une telle affirmation devrait être intégrée en un sens qui en étendrait la validité bien au-delà des limites du droit public, jusqu'à englober tous les concepts fondamentaux de l'économie et la conception même de la vie reproductive des sociétés humaines. La thèse selon laquelle l'économie pourrait être un paradigme théologique sécularisé a néanmoins un effet rétroactif sur la théologie elle-même, puisqu'elle implique que la vie divine tout autant que l'histoire de l'humanité ont été conçues, depuis le début de la théologie, comme une *oikonomia*, c'est-à-dire que la théologie, est elle-même dès le départ une « économie » et qu'elle ne l'est pas devenue dans un second moment au cours de sa sécularisation. Que le vivant qui a été créé à l'image de Dieu se révèle, pour finir, capable non pas d'une politique, mais

seulement d'une économie, c'est-à-dire que l'histoire soit, en dernière instance, un problème non pas de politique, mais de « gestion » et de « gouvernement », voilà qui constitue, dans cette perspective, une conséquence logique de la théologie économique. Et qu'on trouve au centre du message évangélique, par un renversement singulier de la hiérarchie classique, non pas un *bios* mais bien une *zōē aiōnios*, c'est là, à coup sûr, bien davantage qu'un simple fait lexical. La vie éternelle que le chrétien revendique se trouve, en dernière analyse, suspendue au paradigme de l'*oikos* et non à celui de la *polis* ; la *theologia vitae*, selon la « boutade » ironique de Jacob Taubes, est toujours sur le point de se convertir en une « théozoologie » (Taubes, p. 41 ; trad. fr., p. 70).

« Il n'en est que plus urgent de procéder à l'éclaircissement préliminaire de la signification et des implications du terme « sécularisation ». On connaît bien le rôle stratégique que ce concept a pu jouer dans notre culture moderne et qu'il représente, en ce sens, un concept de « politique des idées », c'est-à-dire quelque chose qui « dans le règne des idées a toujours déjà trouvé un adversaire avec lequel se battre pour emporter la domination » (Lübbe, p. 20). Cela vaut pour la sécularisation en un sens strictement juridique, puisque le terme même de « sécularisation » (*saecularisatio*) repris à la tradition chrétienne, qui indiquait le retour d'un religieux dans le monde, est devenu en Europe le mot d'ordre au cœur du conflit entre l'Église et l'État sur l'expropriation des biens ecclésiastiques. Mais cela vaut aussi pour son usage métaphorique dans l'histoire des idées. Quand Max Weber formule sa thèse célèbre sur la sécularisation de l'ascèse puritaine dans l'éthique capitaliste du travail, l'apparente neutralité de son diagnostic ne peut pas dissimuler son caractère fonctionnel dans la bataille pour le désenchantement du monde que Weber mène contre les fanatiques et les faux prophètes. On pourrait tenir les mêmes propos pour Troeltsch. Quel est, dans un tel contexte, le sens de la thèse de Schmitt ?

La stratégie de Schmitt est, en un certain sens, l'inverse de celle de Weber. Alors que pour ce dernier la sécularisation était un aspect du

processus de désenchantement croissant et de déthéologisation du monde moderne, pour Schmitt, elle montre tout au contraire combien la théologie ne cesse d'être présente et d'agir dans le monde moderne de manière éminente. Cela n'implique pas nécessairement une identité substantielle entre la théologie et la modernité, ni une identité parfaite de signification entre les concepts théologiques et les concepts politiques. Il s'agit plutôt d'une relation stratégique particulière qui marque les concepts politiques en les renvoyant à leur origine théologique.

La sécularisation n'est donc pas un concept, mais une signature, à savoir quelque chose qui marque ou excède un signe ou un concept, pour le renvoyer à une interprétation ou à un milieu déterminés, sans pour autant sortir de la dimension sémiotique pour constituer une nouvelle signification ou un nouveau concept (Agamben, *passim*). Les signatures déplacent et délogent les concepts et les signes, les font passer d'une sphère à l'autre (dans notre cas, du sacré au profane et vice versa), sans entraîner leur redéfinition sémantique. De très nombreux concepts inscrits dans la tradition philosophique sont bien, en ce sens, des signatures. À la manière des « indices secrets » évoqués par Benjamin, ils ont un rôle stratégique déterminé et vital. Ils orientent durablement l'interprétation des signes dans une direction précise. Dans la mesure où ils relient des moments et des milieux différents, les signatures opèrent, pour ainsi dire, comme des éléments historiques à l'état pur. L'archéologie de Foucault et la généalogie de Nietzsche (et, à un titre divers, la déconstruction de Derrida comme la théorie des images dialectiques de Benjamin) sont des sciences des signatures qui se déploient en parallèle à l'histoire des idées et des concepts et ne sauraient être confondues avec elle. Si l'on ne possède pas la capacité de saisir ces signatures et de suivre les déplacements qu'elles opèrent dans la tradition des idées, la simple histoire des concepts peut parfois se révéler complètement insuffisante.

La sécularisation agit, en ce sens, dans le système conceptuel du moderne comme une signature qui le renvoie à la théologie. De même que, selon le droit canon, le prêtre sécularisé devait porter un signe de l'ordre auquel il avait appartenu, de même le concept sécularisé doit montrer comme une signature son ancienne appartenance à la sphère de la théologie. Ce qui est décisif, dans chaque cas, c'est la manière dont on peut comprendre le renvoi qui est fait à

la signature théologique. C'est pourquoi on peut aussi comprendre la sécularisation (comme chez Gogarten) comme une prestation propre à la foi chrétienne qui ouvre pour la première fois à l'homme le monde dans sa mondanité et dans son historicité. La signature théologique agit ici comme une sorte de *trompe-l'œil*, dans lequel la sécularisation du monde devient précisément la marque de son appartenance à une *oikonomia* divine.

1.3

Dans la seconde moitié des années 1960 eut lieu en Allemagne un débat sur le problème de la sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard et Carl Schmitt y prirent part, chacun de manière diverse et dans des mesures différentes. À l'origine de ce débat se trouvait la thèse énoncée par Löwith dans son livre *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953), où il soutenait que la philosophie de l'histoire de l'idéalisme allemand comme l'idée de progrès des Lumières n'étaient rien d'autre qu'une sécularisation de la théologie de l'histoire et de l'eschatologie chrétiennes. Certes, au moment de revendiquer « la légitimité du moderne », Blumenberg affirmait avec la dernière netteté le caractère illégitime de la catégorie même de sécularisation, au point que Löwith et Schmitt se trouvaient bien malgré eux dans le même camp. En réalité, comme on a pu le faire remarquer avec acuité (Carchia, p. 20), la dispute avait été mise en scène plus ou moins consciemment pour dissimuler le véritable enjeu du débat, qui n'était pas tant la sécularisation que la philosophie de l'histoire et la théologie chrétiennes qui en constituaient la prémisse, philosophie et théologie contre lesquelles ceux qui n'étaient qu'en apparence des adversaires offraient un front commun. L'eschatologie du salut, dont parlait Löwith, et dont la philosophie de l'idéalisme allemand était une reprise consciente, était seulement un aspect d'un paradigme théologique plus vaste, à savoir, juste-

ment, cette *oikonomia* divine sur laquelle nous nous proposons d'enquêter et sur le refoulement de laquelle le débat était fondé. Hegel en était encore parfaitement conscient quand il affirmait l'équivalence entre sa thèse sur le gouvernement rationnel du monde et la doctrine théologique du plan providentiel de Dieu, et qu'il présentait sa philosophie de l'histoire comme une théodicée (« que l'histoire du monde [...] soit le devenir effectif de l'esprit [...] telle est la véritable théodicée, la justification de Dieu dans l'histoire »). Et c'est dans des termes encore plus explicites que Schelling, précisément à la fin de sa *Philosophie de la Révélation*, a rassemblé sa philosophie dans la figure théologique d'une *oikonomia* : « Déjà les anciens théologiens distinguaient l'*akratos theologia*, (« la pure théologie »), et l'*oikonomia*. Elles sont toutes deux dans un rapport de coappartenance. C'est ce processus d'économie domestique (*oikonomia*) que nous avons voulu indiquer » (Schelling, p. 325). Qu'une telle confrontation avec la théologie économique soit devenue à ce point improbable et que le sens de ces affirmations soit devenu complètement incompréhensible pour nous : voilà des signes d'une décadence de la culture philosophique. Une des tâches que la recherche que nous avons entreprise se donne est de rendre de nouveau intelligible cette affirmation de Schelling restée jusqu'à nos jours lettre morte.

« La distinction, à laquelle Schelling fait allusion, entre *theologia* et *oikonomia*, entre l'être de Dieu et son activité, est, comme nous le verrons, d'une importance fondamentale dans la théologie orientale, d'Eusèbe aux Chalcédoniens. Il faut chercher les sources immédiates de l'usage fait par Schelling du concept d'*oikonomia* dans le milieu piétiste, en particulier chez des auteurs comme Bengel et Oetinger, dont l'influence sur Schelling est désormais bien attestée. Il est cependant décisif que Schelling pense sa philosophie de la révélation comme une théorie de l'économie divine qui introduit dans l'être de Dieu la personnalité et l'action, pour le rendre, de cette manière, « seigneur de l'être » (Schelling, trad. fr., p. 172). Dans cette perspective, il cite le passage de Paul (Ep 3, 9)

sur le « mystère de l'économie », qui se trouve à l'origine de la doctrine de l'*oikonomia* théologique :

Paul parle d'un plan divin passé sous les silences pendant des éons, mais désormais devenu manifeste en Christ, le mystère de Dieu et de Christ qui s'est manifesté à tout le monde à travers l'apparition du Christ. Tel est le point où peut s'éclairer la manière dont une philosophie de la révélation est possible. Elle ne doit pas être entendue, comme la mythologie, comme un processus nécessaire, mais d'une manière pleinement libre, comme décision et action de la volonté la plus libre. À travers la révélation une nouvelle, une seconde création est introduite. Elle est elle-même un acte pleinement libre. (Schelling, p. 253.)

Schelling voit donc son introduction d'une liberté absolue et an-archique dans l'ontologie comme une reprise et un achèvement de la doctrine théologique de l'*oikonomia*.

1.4

Entre 1935 et 1970, une polémique singulière opposa Erik Peterson et Carl Schmitt – deux auteurs qui peuvent bien être définis, à des titres divers, comme des « apocalyptiques de la contre-révolution » (Taubes, trad. fr., p. 37). Si cette polémique est singulière, ce n'est pas seulement parce que les deux adversaires, l'un et l'autre catholiques, partageaient des présupposés théologiques communs, mais aussi parce que, comme le montre le long silence qui sépare les deux dates, la réponse du juriste arriva dix ans après la mort du théologien, qui avait ouvert le débat. En réalité, cette réponse naissait, comme le montre le *Nachwort* qui la conclut, du débat sur la sécularisation qui venait à peine de se dérouler. La « flèche du Parthe » (Schmitt 2, p. 10; trad. fr., p. 80) décochée par Peterson devait cependant être encore bien solidement enfoncée dans la chair si, selon les termes employés par Schmitt, la

Théologie politique II, qui contenait sa réponse tardive, avait pour objectif de la « retirer de sa blessure » (*ibid.*). L'enjeu de la polémique était la théologie politique, que Peterson mettait en discussion. Mais il est possible, comme cela était arrivé précédemment avec le débat sur la sécularisation, que cette fois encore l'enjeu déclaré en cache un autre, à la fois ésotérique et plus redoutable, qu'il s'agit précisément de mettre au jour.

Dans toute œuvre de pensée – et peut-être dans toute œuvre proprement humaine –, il y a quelque chose comme un non-dit. Mais certains auteurs tentent de se rapprocher du mieux qu'ils peuvent de ce non-dit et de l'évoquer, fût-ce de manière allusive, et il en est d'autres, en revanche, qui le laissent consciemment dans le silence. C'est à cette seconde espèce qu'appartiennent Schmitt et Peterson. Comprendre l'enjeu secret du débat signifie qu'on essaiera d'exposer ce non-dit. Les deux adversaires partageaient une conception théologique qu'on peut qualifier de « katéchontique ». En tant que catholiques, ils ne pouvaient pas ne pas professer la foi eschatologique en une seconde venue du Christ. Mais, en se référant tous deux à 2 Th 2 (Schmitt de manière explicite, Peterson de manière tacite), chacun affirme qu'il y a quelque chose qui retarde et retient l'*eschaton*, c'est-à-dire l'avènement du Règne et la fin du monde. Pour Schmitt, cet élément retardateur est l'Empire ; pour Peterson, le refus des Juifs de croire au Christ. Pour le juriste comme pour le théologien, l'histoire présente de l'humanité est un *interim* qui se fonde sur le retard du Règne. Dans un cas, cependant, le retard coïncide avec le pouvoir souverain de l'empire chrétien : « La foi en une force qui retient la fin du monde jette le seul pont qui mène de la paralysie eschatologique de tout devenir humain jusqu'à une puissance historique aussi imposante que celle de l'Empire chrétien des rois germaniques » (Schmitt 3, p. 44 ; trad. fr., p. 64) ; dans l'autre cas, la suspension du Règne due à la conversion ratée des Juifs fonde l'existence historique de l'Église. Le texte de 1929 sur l'Église ne laisse aucun doute : « Une Église n'existe

qu'à la condition que le peuple élu de Dieu, les Juifs, n'aient pas cru au Seigneur » (Peterson 1, p. 247 ; trad. fr., p. 172). Par conséquent, la fin du monde n'est pas imminente. « L'Église n'existe qu'à la condition que l'avènement du Christ ne soit pas imminent, écrit Peterson, qu'en d'autres mots l'eschatologie concrète soit mise hors jeu, qu'elle soit remplacée par la doctrine des "choses ultimes" » (*ibid.*, p. 248 ; trad. fr., p. 173).

Le véritable enjeu du débat n'est donc pas que la théologie politique soit ou non admissible, mais bien la nature et l'identité du *katechon*, ce pouvoir qui retarde et élimine l'« eschatologie concrète ». Cela implique néanmoins que ce qui comptait pour l'un comme pour l'autre était en dernière analyse la neutralisation de la philosophie de l'histoire orientée par le salut. Là où la venue du Christ avait achevé le plan divin de l'*oikonomia*, un événement s'est produit (la conversion ratée des Juifs, l'empire chrétien), qui a eu le pouvoir de suspendre l'*eschaton*. L'exclusion de l'eschatologie concrète transforme le temps historique en un temps suspendu où toute dialectique se trouve abolie et où le Grand Inquisiteur veille à ce que la parousie n'advienne pas au sein de l'histoire. Saisir le sens du débat qui oppose Peterson et Schmitt signifie donc comprendre la théologie de l'histoire à laquelle l'un et l'autre renvoient de manière plus ou moins explicite.

« Les deux présupposés auxquels Peterson lie l'existence de l'Église (la conversion ratée des Juifs et le retard de la parousie) sont intimement liés, et c'est précisément cette connexion qui définit la spécificité de cet antisémitisme catholique dont Peterson était un représentant. L'existence de l'Église se fonde sur la durée de la Synagogue : cependant, dans la mesure où, à la fin, « tout Israël sera sauvé » (Rm 11, 26) et où l'Église s'achèvera dans le Règne (l'essai *Die Kirche* s'ouvre sur la citation du *dictum* ironique d'Alfred Loisy : « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue »), Israël aussi devra disparaître. Si l'on ne comprend pas cette articulation souterraine entre les deux présupposés, on ne peut pas non plus comprendre la véritable signification de la

fermeture du « bureau eschatologique » dont parlait Troeltsch dès 1925 (« le *bureau* eschatologique est aujourd’hui pratiquement fermé, parce que les pensées qui en constituent le fondement ont perdu leurs racines » ; Troeltsch, p. 36). Dans la mesure où elle engage la remise en question radicale du rapport entre l’Église et Israël, la réouverture du *bureau* eschatologique est un problème délicat. On n’est pas surpris que Benjamin, qui se situait à un croisement singulier entre christianisme et judaïsme, n’ait pas eu besoin d’attendre Moltmann et Dodd pour mettre en œuvre sans la moindre réserve cette réouverture et qu’il ait préféré, néanmoins, le terme de messianisme à celui d’eschatologie.

1.5

Peterson commence son argumentation par la citation du vers homérique (*Il.*, 2, 204) qui achève le livre *Lambda* de la *Métaphysique*, « c’est-à-dire du texte qu’on a coutume d’appeler la théologie d’Aristote » (Peterson 1, p. 25 ; trad. fr., pp. 46-47) : « Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : “la pluralité des souverains n’est pas bonne ; qu’il y ait un seul souverain.” » Selon Peterson, c’est la critique du dualisme platonicien qui est ici en question, et, en particulier, la théorie de Speusippe sur la pluralité des principes, contre laquelle Aristote veut démontrer que la nature, loin d’être constituée, comme une mauvaise tragédie, d’une série d’épisodes, obéit à un principe unique :

Il faut certes souligner que le terme « monarchie » [*monarchia*] n’apparaît pas encore dans ce contexte chez Aristote, mais la chose est là, et elle y est au double sens selon lequel dans la monarchie divine le pouvoir un [*mia archē*] de l’ultime principe unique se confond avec « le fait d’être puissant » du dernier et unique dépositaire de ce pouvoir [*archōn*]. (*Ibid.*, p. 47.)

Ce que Peterson suggère de cette manière est que le paradigme théologique du moteur immobile aristotélien se trouve en quelque sorte offrir l'archétype des justifications théologico-politiques du pouvoir monarchique qui auront cours dans le contexte judaïque et chrétien. Le traité pseudo-aristotélien *De mundo*, que Peterson analyse à la suite, constitue en ce sens le point de passage entre la politique classique et la conception judaïque de la monarchie divine. Alors que, chez Aristote, Dieu est le principe transcendant de tout mouvement, qui guide le monde comme un stratège son armée, dans ce traité, le monarque, enfermé dans les pièces de son palais, fait bouger le monde comme le marionnettiste guide ses marionnettes par le truchement des fils.

La question, pour définir la représentation de ce monarque, n'est pas de savoir s'il existe une force ou plusieurs [*archai*], mais de déterminer la part que prend Dieu aux puissances qui sont à l'œuvre dans le cosmos. L'auteur veut dire ici ceci : Dieu est la condition à laquelle le « pouvoir » [...] agit dans le cosmos, mais c'est pour cette raison justement qu'il n'est pas lui-même puissance [*dynamis*]. (*Ibid.*, p. 50.)

Et pour concentrer cette image de la monarchie divine en une formule, Peterson cite une expression chère à Schmitt : « Le roi règne, mais il ne gouverne pas** » (*ibid.*).

C'est chez Philon seulement que quelque chose comme une théologie politique est apparue pour la première fois sous la forme d'une théocratie. Peterson analyse le langage de Philon et montre que la théologie politique est une invention nettement judaïque. Le problème théologico-politique se pose pour Philon dans « la situation concrète de sa judéité » (*ibid.*, p. 59).

** Chaque passage suivi d'une astérisque est en français dans le texte original [Note de l'éditeur].

Israël est une théocratie, ce peuple *un* est gouverné par un monarque *unique*. *Un* peuple, *un* Dieu, voilà la devise juive [...]. Or comme ce Dieu *unique* n'est pas seulement monarque d'Israël, mais aussi du cosmos, le peuple *un* dominé par ce monarque cosmique – « le peuple chéri entre tous par Dieu » – devient prêtre et prophète pour le genre humain tout entier. (*Ibid.*, p. 54.)

Après Philon, les apologistes chrétiens vont reprendre le concept d'une monarchie divine et l'utiliser dans leur défense du christianisme. C'est en empruntant cette perspective cavalière que Peterson va lire Justin, Tatien, Théophile, Irénée, Hippolyte, Tertullien, Origène. Mais c'est chez Eusèbe, théologien de cour – ou plutôt, selon la plaisanterie pleine de venin d'Overbeck, le *coiffeur* de la perruque théologique de l'empereur Constantin –, qu'une théologie politique chrétienne va trouver sa formulation la plus complète. Eusèbe établit une correspondance entre la venue de Christ sur la terre en tant que sauveur de toutes les nations et l'instauration par Auguste d'un pouvoir impérial sur toute la terre. Avant Auguste, les hommes vivaient dans la polyarchie, dans une pluralité de tyrannies et de démocraties, mais « lorsque le Sauveur et Seigneur apparut, en même temps que sa venue parmi les hommes, Auguste devint le premier souverain d'entre les Romains qui domina les nations, la polyarchie multiple cessa d'être et la paix s'empara de la terre entière » (Eus., p. 71). Peterson montre alors comment, selon Eusèbe, le processus qui avait commencé avec Auguste arrive à son achèvement avec Constantin. « Lorsque Constantin soumet Licinius, il rétablit la monarchie politique, et assure du même coup la monarchie [...]; au souverain *unique* sur terre correspond le Dieu unique, le souverain *unique* aux cieux et le *nomos* et *logos* souverain et unique » (Peterson 1, p. 50 ; trad. fr., p. 101).

Peterson suit la postérité d'Eusèbe à travers Jean Chrysostome, Prudence, Ambroise, Jérôme, et jusqu'à Orose, chez qui le parallèle entre l'unité de l'empire mondial et la révélation

accomplie par le Dieu unique devient la clef de l'interprétation de l'histoire :

« Cette même année, César, que Dieu avait prédestiné à toutes sortes de mystères, fit tenir un recensement de toutes ses provinces et ordonna que toutes les personnes fussent comptées. En ce temps Dieu se laissa voir homme, en ce temps, il voulait être homme. En ce temps donc le Christ naquit, et dès après sa naissance, il est enregistré par le recensement romain. [...] » Un seul Dieu, qui, aux temps où il voulut se faire connaître, a décidé cette unité du royaume, et est honoré de tous ; les mêmes lois, qui sont dépendantes d'un seul Dieu, commandent partout. (*Ibid.*, p. 55 ; trad. fr., p. 115.)

Arrivé à ce point, Peterson change brusquement de cap et tente de démontrer comment, au moment de la dispute sur l'arianisme, le paradigme théologico-politique de la monarchie divine entre en conflit avec le développement de la théologie trinitaire. Dans cette perspective, la proclamation du dogme de la trinité marque le déclin du « monothéisme comme problème politique ». Deux pages suffisent alors pour démolir complètement la théologie politique que le livre tout entier avait essayé de reconstruire :

Mais la doctrine de la monarchie divine ne pouvait que se heurter au dogme trinitaire, et l'interprétation de la *pax augusta* à l'eschatologie chrétienne. Ainsi se trouve non seulement réglée la question théologique du monothéisme comme problème politique, et la foi chrétienne libérée de son lien avec l'Empire romain, mais aussi fondamentalement accomplie la rupture avec cette « théologie politique » qui abusait du message chrétien pour légitimer une situation politique. Une « théologie politique » ne saurait plus croître que sur le terrain du judaïsme ou du paganisme. (*Ibid.*, pp. 58-59 ; trad. fr., pp. 124-125.)

La note de bas de page à laquelle renvoie ce passage qui conclut le livre (mais on pourrait dire aussi bien que le traité tout entier a été écrit en vue de cette note) décoche la flèche du Parthe :

Pour autant que je sache, le concept de « théologie politique » a été introduit dans la littérature par les travaux de Carl Schmitt, *Théologie politique*, Munich, 1922. Ses considérations, à l'époque, n'ont pas été exposées de façon systématique. Nous avons tenté ici de démontrer, à partir d'un exemple concret, l'impossibilité d'une telle « théologie politique ». (*Ibid.*, p. 81 ; trad. fr., p. 124.)

⌘ Les thèses d'Eusèbe sur le lien qui articulerait l'avènement d'un unique empire mondain, la fin de la polyarchie et le triomphe de l'unique vrai dieu ne sont pas sans analogie avec celle développée par Antonio Negri et Michael Hardt. Selon ces derniers, en effet, le dépassement des États-nations dans l'unique empire capitaliste global ouvrirait la voie au triomphe du communisme. Mais alors que la thèse du coiffeur théologique de Constantin était dotée d'une signification tactique bien claire et s'inscrivait au sein non pas d'un antagonisme mais d'une alliance entre le pouvoir global de Constantin et l'Église, la signification de la thèse de Negri-Hardt ne peut être lue de la même façon. Elle reste par là même pour le moins énigmatique.

1.6

Un extrait de Grégoire de Nazianze, un théologien de Cappadoce du IV^e siècle, joue au sein de l'argumentation de Peterson un rôle stratégique. Selon le résumé drastique de Peterson, c'est là que Grégoire aurait conféré au dogme trinitaire sa « dernière profondeur théologique » en opposant à la « monarchie d'une personne unique » la « monarchie d'un Dieu trinitaire » :

Les chrétiens en revanche se réclameraient de la monarchie de Dieu. Certes, pas de la monarchie d'une seule personne dans la divinité, car celle-ci porterait alors en elle le germe du dédoublement [*Zwiespalt*], mais celle du Dieu trinitaire. Cette conception de l'unité n'aurait certes pas d'équivalent dans la créature. Par ces développements, le monothéisme comme problème politique se trouve liquidé de manière théologique. (*Ibid.*, pp. 57-58 ; trad. fr., p. 120.)

Il est remarquable cependant que, dans sa réponse tardive à Peterson, Schmitt ait utilisé le même extrait pour en tirer des conséquences en quelque sorte opposées. Pour le juriste, Grégoire de Nazianze aurait introduit une sorte de théorie de la guerre civile (« une véritable *stasiologie* théologico-politique ») au cœur de la doctrine trinitaire (Schmitt 2, p. 92 ; trad. fr., p. 175). De cette manière, il ferait encore usage d'un paradigme théologico-politique qui renverrait à l'opposition ami-ennemi.

Du reste, l'idée selon laquelle l'élaboration de la théologie trinitaire est suffisante pour liquider toute conception théologico-politique d'une monarchie divine n'a rien d'évident. Peterson lui-même évoque, à propos de Tertullien, les tentatives des apologistes chrétiens pour concilier la théologie trinitaire avec l'image d'un empereur qui exerce son pouvoir unique à travers gouverneurs et ministres. Mais le passage même de l'oraison de Grégoire de Nazianze que Peterson cite de manière expéditive n'apparaît en rien probant une fois qu'on le replace dans son contexte.

Le texte appartient à un groupe de cinq oraisons qu'on a pris l'habitude de définir comme « théologiques » parce qu'elles constituent un véritable traité sur la Trinité. La théologie des Cappadociens, dont Grégoire de Nazianze, fut, avec Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, l'un des principaux exposants, est engagée dans la liquidation des dernières résistances ariennes

ainsi que dans l'élaboration de cette doctrine de la substance unique en trois hypostases distinctes qui sera définitivement affirmée en 381 au concile de Constantinople. Il s'agissait en effet de concilier l'assise *monarchique* de la divinité qui était contenue dans le concept de l'*homoousia* et l'affirmation des trois hypostases (le Père, le Fils et le Saint-Esprit). Les difficultés et les paradoxes inhérents à cette tentative de conciliation sont parfaitement évidents dans ce texte de Grégoire, la vingt-neuvième oraison, intitulée *Peri Uiou*, « Sur le Fils ». C'est dans ce contexte que se trouve l'extrait cité par Peterson :

Les plus anciennes opinions sur Dieu sont au nombre de trois : l'anarchie, la polyarchie et la monarchie. Les deux premières ont amusé les enfants des Grecs ; qu'elles les amusent. En effet, l'anarchie, c'est le désordre ; la polyarchie c'est la guerre civile [*stasiōdes*], et ainsi le désordre. Les deux conduisent au même point : le désordre, et celui-ci mène à la ruine, car le désordre, c'est la préparation de la ruine. Nous, c'est la monarchie que nous honorons ; non pas une monarchie délimitée par une seule personne – car il est possible que cette unique personne, se trouvant en guerre civile avec elle-même [*stasiāzon pros heauto*], devienne multiple –, mais une monarchie constituée par l'égalité de dignité de nature, l'accord de volonté, l'identité du mouvement et le retour à l'unité de ceux qui viennent d'elle – ce qui est impossible quand il s'agit de nature procréée ; de la sorte, même s'il y a différence au point de vue du nombre, il n'y a, du moins, pas coupure au point de vue de la substance. Voilà pourquoi « depuis le commencement », la « monade », en mouvement vers la « dyade », s'est arrêtée à la « triade ». Et cela c'est pour nous le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; le premier engendre [*gennētōr*] et produit [*proboleus*] ; mais je dis : sans passion, en dehors du temps et de manière incorporelle... (Grégoire de Nazianze, *Discours*, XXIX, 2, p. 181.)

De toute évidence, le souci de Grégoire est bien de concilier le vocabulaire métaphysique de l'unité de la substance divine avec celui plus concret, et presque corporel, de la Trinité (en particulier pour ce qui est de la question de la génération du Fils par rapport au caractère non engendré qui revient à la divinité, question qui avait donné lieu à des disputes particulièrement enflammées avec les ariens et les monarchiens). C'est à cette fin qu'il recourt, n'en déplaise à Peterson, à un registre métaphorique politique (ou théologico-politique) : il s'agit bien de penser l'articulation trinitaire des hypostases sans introduire en Dieu une *stasis*, une guerre civile. C'est aussi pourquoi il emploie la terminologie des stoïciens et conçoit les trois hypostases non comme des substances, mais comme des modes d'être ou des relations (*pros ti, pōs echon*) dans une substance unique (*ibid.*, XXIX, 16, p. 211). Néanmoins, il est si bien conscient du caractère inadéquat de sa tentative et de l'insuffisance de toute exposition linguistique du mystère qu'il conclut son oraison par un extraordinaire *tour de force* en présentant le Fils à travers une longue liste d'images antinomiques. Mais dans les lignes qui précèdent, Grégoire fournit la clef de lecture de l'oraison tout entière en affirmant, selon une tradition terminologique qui était bien consolidée à son époque, que seuls ceux qui ont bien appris à distinguer en Dieu « le discours de la nature [du] discours de l'économie » – « *tis men physeōs logos, tis de logos oikonomias* » (*ibid.*, 18, p. 217) – pourront saisir correctement son propos. C'est dire que ce passage même cité par Peterson ne peut être lu qu'à la lumière de cette différence. Il est d'autant plus étonnant que Peterson n'en touche pas mot.

« Ainsi, chez Grégoire, la *logos* de l'économie a pour rôle spécifique d'éviter qu'une fracture stasiologique, à savoir politique, soit introduite en Dieu par la Trinité. Puisque même une monarchie peut donner lieu à une guerre civile, à une *stasis* interne, seul le passage d'une rationalité politique à une rationalité « économique » (dans le sens que nous tenterons d'éclaircir) peut garantir de ce danger.

1.7

Un travail de reconnaissance mené chez les auteurs cités par Peterson dans sa généalogie du paradigme théologico-politique de la monarchie divine révèle que, aussi bien d'un point de vue textuel que d'un point de vue conceptuel, le « discours de l'économie » est si étroitement associé au discours de la monarchie que son absence chez Peterson conduit à supposer quelque chose qui pourrait relever d'un refoulement conscient. Un cas exemplaire est fourni par Tertullien (mais on pourrait trouver la même chose, comme nous allons le voir, chez Justin, Tatien, Hippolyte, Irénée, etc.). Soit la citation de l'*Adversus Praxean* par laquelle Peterson ouvre son analyse de la tentative menée par les apologistes pour concilier la doctrine traditionnelle de la monarchie divine avec la Trinité :

Nous sommes pour la monarchie, répètent-ils. Et les voilà prononçant ce mot en véritables Latins, [...] afin de nous convaincre sans doute qu'ils comprennent la monarchie aussi bien qu'ils l'articulent. (Tert., *Adv. Prax.*, 3, 2, p. 181.)

Peterson interrompt ici la citation, mais le texte de Tertullien continue ainsi :

Mais, Latins, ils s'appliquent à prononcer « monarchie » ; Grecs, ils ne veulent pas même comprendre le sens d'« économie » [*Sed monarchiam sonare student Latini, oikonomian intelligere nolunt etiam Graeci*].

Et Tertullien affirmait immédiatement auparavant :

Les esprits simples, pour ne pas dire les ignorants et les hommes sans instruction, qui forment toujours la plus

grande partie de ceux qui croient, en voyant la règle de la foi faire passer l'homme de la multitude des dieux du siècle au Dieu unique et véritable, oublie non seulement qu'il faut le croire unique, mais avec son *oikonomia* tout entière [*unicum quidem (deum) sed cum sua oikonomia*], et se déconcertent parce qu'il croient que l'économie et la disposition de la trinité sont une division de l'unité. (*Ibid.*, 3. 1.)

La compréhension du dogme trinitaire sur laquelle se fonde l'argumentation de Peterson présuppose donc une compréhension préliminaire du « langage de l'économie » et c'est seulement quand nous aurons exploré ce *logos* dans toutes ses articulations que nous serons en mesure d'indiquer le véritable enjeu du débat qui opposa les deux amis-adversaires sur la théologie politique.

SEUIL

Les relations entre deux auteurs comme Schmitt et Peterson sont bien plus complexes et intriquées qu'eux-mêmes ne voulaient bien le laisser entendre. C'est en 1927, dans son essai *Référendum populaire et proposition de loi d'initiative populaire*, que Schmitt évoque Peterson pour la première fois. Le juriste fait référence à sa thèse de doctorat sur les acclamations dans les premiers siècles de la liturgie chrétienne et il la juge « fondamentale ». Mais une fois de plus, comme nous allons le voir, ce qui réunit nos deux auteurs contient le germe de leur division.

La brève prémisses du livre sur le monothéisme publié par Peterson en 1935 contient discrètement les motifs de la proximité comme ceux du désaccord entre nos deux auteurs. À la réduction de la foi chrétienne au monothéisme présentée comme le résultat des Lumières, Peterson oppose que « pour les chrétiens, il n'y a d'agir politique que sur la base d'un Dieu trine ». Or ce Dieu se situe au-delà du judaïsme et du paganisme aussi bien que du monothéisme et du polythéisme. C'est alors que la prémisses annonce sans clameur la thèse finale du livre sur l'« impossibilité théologique » d'une théologie politique chrétienne : « Nous nous proposons de montrer, en nous appuyant sur un exemple historique, la problématique interne d'une "théologie politique" commandée par le monothéisme » (Peterson 1, p. 24 ; trad. fr., p. 45).

Plus encore que la critique du paradigme de Schmitt, ce qui est ici décisif, c'est la thèse selon laquelle la doctrine trini-

taire est le seul fondement possible d'une politique chrétienne. Chacun de ces deux auteurs entend fonder une politique sur la foi chrétienne, mais tandis que pour Schmitt la théologie politique fonde la politique en un sens mondain, l'« agir politique » qui est en question chez Peterson est, comme nous le verrons, la liturgie (restituée à sa signification étymologique de *praxis* publique).

La thèse qui veut que la véritable politique chrétienne soit la liturgie et que la doctrine trinitaire fonde la politique comme participation au culte glorieux des anges et des saints peut surprendre. Il reste cependant que c'est bien là que se situe la ligne de partage qui sépare la « théologie politique » de Schmitt de l'« agir politique » chrétien de Peterson. Pour Schmitt, la théologie politique fonde une politique au sens propre ainsi que la puissance mondaine de l'empire chrétien qui agit comme *katechon* ; en revanche, chez Peterson, la politique entendue comme action liturgique exclut tout contact avec la cité terrestre ; et l'invocation du nom d'Augustin, « qui réapparaît à chaque tournant spirituel et politique de l'occident » est là pour le confirmer. La politique est seulement l'anticipation culturelle de la gloire eschatologique. En ce sens, pour le théologien, l'action des puissances mondaines est absolument insignifiante du point de vue eschatologique : ce qui agit comme *katechon* n'est pas un pouvoir politique, mais seulement le refus des juifs de se convertir. Ce qui signifie bien que, pour Peterson (mais sa position correspond ici à celle qu'exprime une partie non négligeable de l'Église), les événements historiques dont il était témoin – des guerres mondiales au totalitarisme, de la révolution technologique à la bombe atomique – n'ont absolument aucune portée théologique. Tous, sauf un : l'extermination des juifs.

Si c'est la conversion des juifs qui permettra à l'avènement eschatologique du Règne de devenir concret et réel, alors leur destruction ne peut pas être indifférente au destin de l'Église. Le 16 octobre 1943, Peterson se trouvait probablement à Rome

quand un millier de juifs romains furent déportés vers les camps d'extermination avec le silence complice de Pie XII. Il est licite de se demander s'il s'est rendu compte, à ce moment précis, de l'ambiguïté terrible de sa thèse théologique qui liait l'existence et l'achèvement de l'Église à la survie ou à la disparition des juifs. Il est possible que la condition pour que cette ambiguïté puisse être dépassée soit précisément que le *katechon*, ce pouvoir qui ouvre l'espace de la politique mondaine en différant la fin de l'histoire, soit enfin restitué à sa relation originaire avec l'*oikonomia* divine et avec sa Gloire.

Le mystère de l'économie

2.1

Oikonomia signifie « administration de la maison ». Dans le traité sur l'économie d'Aristote (ou du Pseudo-Aristote), on peut ainsi lire que la *technē oikonomikē* diffère de la politique, comme la maison (*oikia*) de la cité (*polis*). La différence est reprise dans la *Politique*, où l'homme politique et le roi, qui appartiennent à la sphère de la *polis*, sont opposés qualitativement à l'*oikonomos* et au *despotēs*, qui renvoient à la sphère de la maison et de la famille. Chez Xénophon aussi (un auteur pour lequel l'opposition entre la maison et la cité est certainement moins importante que chez Aristote), l'*ergon* de l'économie est « la bonne administration de la maison [*eu oikein ton [...] oikon*] » (Xénophon, p. 32). Il ne faudrait cependant pas oublier que l'*oikos* n'est ni la maison unifamiliale moderne ni même la famille élargie. Il s'agit d'un organisme complexe où se croisent des rapports hétérogènes qu'Aristote distingue en trois groupes (Aristote 1, 1253b 1-10) : les relations « despotiques » entre patron et esclaves (qui englobent d'habitude la direction d'une ferme de grandes dimensions), les relations « paternelles » entre parents et enfants, les relations « gamiques » entre femme et mari. Ce qui unit ces relations économiques – dont Aristote souligne bien la diversité (*ibid.*, 1259a-b) – est un paradigme que

nous pourrions qualifier de « gestionnaire » et non pas d'épistémique : il s'agit, en effet, d'une activité qui n'est pas limitée par un système de normes et ne constitue pas une science au sens propre – « le terme de “chef de famille” [*despotēs*], écrit Aristote, ne dénote pas une science [*epistēmēn*], mais une certaine manière d'être » (*ibid.*, 1255b, 21). Elle implique en revanche des décisions et des dispositions qui doivent faire face à des problèmes à chaque fois spécifiques qui touchent à l'ordre fonctionnel (*taxis*) des différentes parties de l'*oikos*. Dans un extrait de Xénophon, cette nature « gestionnaire » de l'*oikonomia* est très clairement définie : elle ne concerne pas seulement le besoin et l'usage des objets, mais, avant toute chose, leur disposition ordonnée – *peri... taxeōs skeuōn* (Xénophon, 8, 23 ; le terme *skeuos* signifie « objet, instrument relatif à une certaine activité »). Dans cette perspective, la maison est comparée à une armée, puis à un navire :

Le jour où j'ai cru voir l'ordre le plus beau et le plus exact des objets, Socrate, c'est quand je suis monté pour le visiter à bord d'un gros bateau phénicien. J'y ai contemplé un très grand nombre d'objets disposés séparément et contenus dans un très petit espace. [...] J'ai remarqué alors que chacun de ces objets est si bien disposé qu'ils ne se gênent pas les uns les autres ; on n'a besoin de personne pour les chercher, ils ne sont pas mal arrimés et difficiles à enlever, aussi on ne perd pas de temps en cas de besoin urgent. L'assistant du pilote [*diakonos*] savait si bien, je m'en suis aperçu, l'emplacement de chaque objet, que même absent, il pouvait dire leur place et leur nombre aussi bien qu'un homme qui connaît ses lettres pourrait dire combien il y a de lettres dans le nom de Socrate et quelle est la place de chacune. J'ai vu aussi [...] cet officier passer en revue lui-même à ses moments de loisir tout ce dont on peut avoir besoin de se servir à bord. (*Ibid.*, 8, 11-15, pp. 68-70.)

Cette activité de gestion ordonnée est appelée par Xénophon « contrôle » (*episkepsis*, d'où *episkopos*, « surintendant », et, plus tard, « évêque ») :

Étonné de ce contrôle [*episkepsis*], je lui ai demandé ce qu'il faisait. L'autre a répondu : je contrôle [*episkopō*], étranger, au cas où il arriverait quelque chose. (*Ibid.*, 8, 15.)

Et c'est ainsi que Xénophon compare une maison bien « économiée » à une danse :

De même tous les autres objets offrent un plus bel aspect lorsqu'ils sont rangés en bon ordre. C'est un chœur que forment toutes ces sortes d'ustensiles et l'espace qu'ils entourent est beau à voir quand il est ainsi bien dégagé. De la même façon un chœur qui danse en cercle n'offre pas seulement un beau spectacle par lui-même, mais le centre en apparaît également beau et net. (*Ibid.*, 8, 21.)

L'*oikonomia* se présente ici comme une organisation fonctionnelle, une gestion qui n'a d'autres règles que le fonctionnement ordonné de la maison (ou de l'entreprise en question). C'est ce paradigme « gestionnaire » qui définit la sphère sémantique du terme *oikonomia* (tout comme du verbe *oikonomēin* et du substantif *oikonomos*). C'est lui qui a déterminé son élargissement progressif analogique au-delà des sphères originales. Déjà dans le *Corpus hippocraticum* (*Epid.*, 6, 2, 24), *ē peri ton noseonta oikonomiē* désigne l'ensemble des pratiques et des dispositifs que le médecin doit mettre en acte par rapport au malade. Et, dans le contexte de la philosophie, quand les stoïciens voudront exprimer l'idée d'une force qui règle et gouverne le tout de l'intérieur, ils auront recours à une métaphore économique – *tēs tōn holon oikonomias* (Chrysip., fr.

937, *SVF*, II, 269) ; *ē physis epi tōn phytōn kai epi tōn zōōn ... oikonomei* (Chrysip., fr. 178, *SVF*, III, 43). Dès lors, au sens large de « gouverner, s'occuper de quelque chose », le verbe *oikonomein* acquiert la signification de « suppléer aux nécessités de la vie, nourrir » (ainsi, les *Actes de Thomas* paraphrasent l'expression « votre Père céleste les nourrit », dans la parabole de Matthieu [Mt 6, 26] sur les oiseaux du ciel, par *ho theos oikonomei auta*, où le verbe a la même signification que l'italien « *governare le bestie* » – « paître le bétail »).

C'est dans un texte de Marc Aurèle, dont les *Pensées* sont contemporaines des premiers apologistes chrétiens, que la signification gestionnaire du terme apparaît avec le plus de clarté. Marc Aurèle réfléchit sur la nécessité de ne pas juger les comportements d'autrui de manière trop hâtive et il écrit :

Tu n'es même pas certain qu'ils commettent des fautes ; car beaucoup d'actes se produisent selon une économie [*kat' oikonomian ginetai*]. D'une manière générale, il faut savoir beaucoup avant de se prononcer avec certitude sur une action d'autrui. (Marc Aurèle, 11, 18, 5, p. 1237.)

Dans ce cas, en fonction d'une inflexion sémantique qui restera inséparable du terme, *oikonomia* indique une pratique et un savoir non épistémiques, qui peuvent bien, par eux-mêmes, ne pas sembler conformes au bien, mais qui doivent être seulement jugés dans le contexte de la finalité qu'ils poursuivent.

L'usage du terme *oikonomia* est particulièrement intéressant dans le contexte de la rhétorique. Il indique alors la disposition ordonnée du matériel d'une oraison ou d'un traité – « *Hermagoras iudicium partitionem ordinem quaeque sunt elocutionis, subijcit oeconomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita nomine Latino caret* » (Quint., III, III, 9) ; quant à Cicéron, il traduit le terme par *dispositio*, c'est-à-dire « *rerum inventarum*

in ordinem distributio » (Cic., 1, 9). Pourtant, l'économie est bien plus qu'une simple disposition puisqu'elle implique, en plus de l'ordonnancement des termes (*taxis*), un choix (*diairesis*) et une analyse (*exergasia*) des arguments. C'est en ce sens que le terme apparaît chez le Pseudo-Longin, en opposition avec le concept de sublime :

Et la pratique de l'invention, l'ordre et l'*oikonomia* de la matière, on les voit se manifester péniblement, non pas à partir d'un passage, ni même de deux passages, mais il y faut la totalité du tissu du discours ; tandis que le sublime, il se produit au moment opportun, comme la foudre il disperse tout et sur-le-champ manifeste, concentrée, la force de l'orateur. (Longin, I, 4, pp. 52-53.)

Mais comme il ressort clairement du commentaire de Quintilien (« *oekonomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum [...] et hic per abusioem posita* »), la progressive extension analogique de la sphère sémantique du terme n'a jamais fait oublier le souvenir de sa signification domestique première. En ce sens, un passage de Diodore de Sicile est instructif, car le même noyau sémantique se montre tout à la fois dans son acception domestique et dans son acception rhétorique :

Quand ils composent leurs ouvrages, les historiens devraient s'efforcer de faire attention avant tout à la disposition selon les parties [*tēs kata meros oikonomias*]. En effet, ce n'est pas seulement dans la vie privée [*en tois idiōtikois biois*] qu'une telle disposition est d'un grand secours, mais elle est aussi utile pour composer des ouvrages historiques. (Diodore de Sicile, 5, 11.)

C'est sur cette base que, dans l'ère chrétienne, le terme *oikonomia* fut transposé dans un contexte théologique, où, selon

l'opinion commune, il aurait acquis la signification de « plan divin du salut » (en particulier, en référence à l'incarnation du Christ). Mais puisque – comme nous avons pu le constater – une enquête lexicale sérieuse reste à faire, l'hypothèse d'une telle signification théologique du terme *oikonomia*, qu'on a l'habitude de tenir pour une certitude, doit avant toute chose être soumise à vérification.

« Pour comprendre l'histoire sémantique du terme *oikonomia*, il ne faut pas oublier que, du point de vue linguistique, ce à quoi nous avons affaire n'est pas tant une transformation du sens (*Sinn*) du terme qu'une extension progressive de sa dénotation (*Bedeutung*). Si les dictionnaires ont l'habitude, face à un tel cas, de faire la liste des différents sens d'un terme, les linguistes savent parfaitement qu'en réalité son noyau sémantique (*Sinn*) reste dans une certaine mesure inchangé et que c'est précisément cette pérennité qui permet le passage à de nouvelles dénotations différentes. Il s'est passé, pour le terme « économie », quelque chose qui peut rappeler ce qui est arrivé de nos jours avec le terme « entreprise », qui a fini par s'étendre, avec le consentement plus ou moins conscient des intéressés, jusqu'à valoir pour des milieux qui, comme l'Université, n'avaient traditionnellement aucun rapport avec lui.

Quand, à propos de l'usage théologique du terme, les chercheurs se réfèrent à un prétendu « sens traditionnel » du terme *oikonomia* dans le langage chrétien – celui, précisément, de « plan divin » ; c'est ce que font Moingt pour Hippolyte (Moingt, p. 903) ou Markus (Markus I, p. 99) –, ils ne font rien d'autre que projeter sur le plan du *Sinn* ce qui est une simple extension de la dénotation dans la sphère théologique. Richter lui-même, qui nie pourtant l'existence d'une signification théologique unique du terme qu'on pourrait retrouver dans différents contextes (Richter, p. 2), ne paraît pas distinguer correctement le sens et la dénotation. Il n'y a pas, en réalité, de « sens » (*Sinn*) théologique du terme, mais bien plutôt un déplacement de sa dénotation dans une sphère théologique. Peu à peu, ce déplacement a fait l'objet d'un malentendu et on a cru y trouver une nouvelle signification.

Dans les pages qui suivent, nous nous tiendrons au principe selon lequel l'hypothèse d'une signification théologique du terme ne

peut pas être présupposée mais doit faire l'objet d'une vérification systématique.

⌘ Il est bien établi que la distinction entre *oikos* et *polis* ne se présente pas chez Platon comme chez Aristote dans les termes d'une opposition. En ce sens, Aristote peut critiquer la conception platonicienne de la *polis* et reprocher à son maître de pousser trop avant le caractère unitaire de la cité jusqu'à risquer de la transformer en une maison :

Mais il est manifeste que si elle s'avance trop sur la voie de l'unité, une cité ne sera plus une, car la cité a dans sa nature d'être une sorte de multiplicité, et si elle devient trop une, de cité elle retourne à l'état de maison [*oikia*] [...]. (Aristote 1, 1261a, p. 139.)

2.2

Selon une opinion répandue, Paul aurait été le premier à donner au terme *oikonomia* une signification théologique (Gass, p. 469 ; Moingt, p. 903). Mais une lecture attentive des extraits en question ne confirme pas cette hypothèse. Soit la première épître de Paul aux Corinthiens :

Annoncer l'Évangile [*euangelizomai*] en effet n'est pas pour moi un titre de gloire ; c'est une nécessité qui m'incombe. Oui, malheur à moi, si je n'annonçais pas l'Évangile ! Si j'avais l'initiative de cette tâche, j'aurais droit à une récompense ; si je ne l'ai pas, c'est une *oikonomia* qui m'est confiée [*oikonomian pepisteumai*]. (1 Co 9, 16-17.)

Le sens est ici évident et la construction avec *pisteuō* ne laisse aucun doute : *oikonomia* est la charge, la tâche (comme dans la version de la Septante du livre d'Isaïe [Is., 22, 21]) que Dieu a confiée à Paul, qui n'agit donc pas librement, comme

dans une *negotiorum gestio*, mais selon un lien de confiance (*pistis*) comme *apostolos* (« envoyé ») et *oikonomos* (« administrateur délégué »). L'*oikonomia* est ici quelque chose qu'on confie : c'est donc à la fois une activité et une charge, et non pas du tout un « plan de salut » qui concernerait l'esprit ou la volonté divine. C'est dans le même sens qu'il faut entendre le passage de la première épître de Paul à Timothée :

Je t'ai demandé de rester à Éphèse, pour enjoindre à certains de cesser d'enseigner des doctrines étrangères et de s'attacher à des fables et à des généalogies sans fin, plus propres à soulever de vains problèmes qu'à servir l'*oikonomia* de Dieu, celle qui est dans la foi [*oikonomian theou tēn en pistēi*, « la bonne activité d'administration qui m'a été confiée par Dieu »]. (1 Tm 1, 3-4.)

Mais la signification ne change pas davantage dans ces passages où le rapprochement du terme *oikonomia* et du terme *mystērion* a pu conduire les interprètes à faire l'hypothèse d'un sens théologique dont on pouvait fort bien se passer. Soit l'épître de Paul aux Colossiens :

En ce moment, je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du messie ; car je suis devenu *serviteur* [*diakonos*] de l'assemblée [*ekklēsia*] selon l'*oikonomia* que Dieu m'a donnée [*dotheisan*] pour accomplir pour vous sa parole, ce mystère resté caché depuis des éons et des générations et qui vient maintenant d'être manifesté à ses saints. (Col 1, 24-25.)

On a pu observer que même si le sens d'*oikonomia* se trouve être ici, comme dans 1 Co 9, 17, celui de « charge donnée en confiance » (*anvertrauete Amt*), l'apôtre semble indiquer le sens supplémentaire de « décision divine du salut » (Gass, p. 470).

Mais rien dans le texte n'autorise à reporter sur *oikonomia* une signification qui pourrait éventuellement valoir seulement pour *mystērion*. Ici encore, la construction avec *didōmi* est nette : Paul a reçu la charge d'annoncer la bonne nouvelle de la venue du messie, et cette annonce accomplit la parole de Dieu, dont la promesse de salut était restée cachée et se trouve désormais révélée. Rien ne permet de relier *oikonomia* et *mystērion* : du point de vue grammatical, ce dernier terme est construit en apposition à *logon tou theou*, et non pas à *oikonomian*.

Le problème est plus complexe dans l'épître aux Éphésiens :

[Dieu] nous a fait connaître le mystère de sa volonté, selon sa bienveillance qu'il avait proposée en lui [*proetheto*] pour l'*oikonomia* de la plénitude des temps pour récapituler toute chose dans le messie. (Ep 1, 9-10.)

Paul évoque ici l'élection et la rédemption décidées par Dieu selon sa bienveillance (*eudokia*). Conformément à ce contexte, il peut écrire que Dieu a confié au messie l'*oikonomia* de la plénitude des temps, achevant ainsi la promesse de la rédemption. Pourtant, ici aussi, *oikonomia* signifie tout simplement une activité – « *Sie bezeichnet nur noch ein Tätigsein* » (Richter, p. 53) –, et non pas un « dessein divin de salut » comme le suggère mal à propos O. Michel (*ibid.*, p. 67) ; mais il n'est certainement pas indifférent que Paul puisse présenter l'achèvement de la rédemption promise dans les termes d'une *oikonomia*, à savoir comme l'accomplissement d'une tâche d'administration domestique (c'est vraisemblablement en référence à ce passage que les gnostiques pourront présenter Jésus comme « l'homme de l'*oikonomia* »).

Des considérations analogues peuvent être faites à propos d'un autre passage de l'épître aux Éphésiens :

À moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce-là d'annoncer aux païens l'insondable richesse

du Christ et de mettre en pleine lumière l'*oikonomia* du mystère caché depuis des éons en Dieu. (Ep 3, 8-9.)

« L'*oikonomia* du mystère » est de toute évidence une contraction de l'expression utilisée en Col 1, 25 (« selon l'*oikonomia* que Dieu m'a donnée [*dotheisan*] pour accomplir pour vous sa parole, ce mystère resté caché depuis des éons »). Ici encore, rien n'autorise à substituer le sens non attesté de « plan de salut » à ceux d'« effectuation », d'« administration ».

L'usage du terme en 1 Co 4, 1 est parfaitement cohérent avec ces deux extraits :

Qu'on nous regarde donc comme des serviteurs [*hypēretas*] du messie et des économes (*oikonomos*) du mystère de Dieu. Or, ce qu'en fin de compte on demande à des économes, c'est que chacun soit trouvé fidèle [*pistos*].

Le rapport entre *oikonomia* et mystère ne fait pas problème : il s'agit d'exécuter avec fidélité la charge d'annoncer le mystère de la rédemption caché dans la volonté de Dieu arrivé désormais à son accomplissement.

2.3

Si l'analyse textuelle ne permet pas d'attribuer au terme *oikonomia* une signification immédiatement théologique, une autre remarque peut être tirée de l'examen du lexique de Paul. En effet, l'apôtre ne se contente pas de parler d'une *oikonomia* de Dieu, dans le sens que nous venons d'examiner, mais il fait référence à lui-même et aux membres de la communauté messianique exclusivement dans des termes qui appartiennent au vocabulaire de l'administration domestique : *doulos* (esclave), *hypēretes*, *diakonos* (serviteur), *oikonomos* (administrateur). Christ lui-

même (bien que son nom soit synonyme de souverain eschatologique) est toujours défini par le terme qui indique le maître de l'*oikos* (*kyrios*, lat. *dominus*) et jamais par des termes plus directement politiques comme *anax* ou *archōn* ; (cette appellation ne devait pas être indifférente : nous savons par Irénée (Haer., I, I, I) que les gnostiques refusaient d'appeler *kyrios* le Sauveur et qu'ils utilisaient le terme politique « archonte » pour indiquer les figures divines du plérôme). En dépit de quelques occurrences qui ne sont qu'en apparence des exceptions (voir Ph 1, 27 et 3, 20 ; Ep 2, 19, où *politeuomai* et *sympolitēs* sont cependant utilisés en un sens très clairement impolitique), le lexique de l'*ekklēsia* paulinienne est « économique » et non pas politique, et les chrétiens sont bien, en ce sens, les premiers hommes intégralement « économiques ». Le choix terminologique est d'autant plus significatif que le Christ, qui apparaît dans l'*Apocalypse* comme le souverain eschatologique, y est défini avec un terme qui est politique sans la moindre équivoque : *archōn* (Ap I, 5 ; *princeps* dans la *Vulgate*).

La coloration fortement domestique du vocabulaire de la communauté chrétienne n'est certes pas une invention de Paul, mais elle reflète un processus de mutation sémantique qui gagne l'ensemble du vocabulaire politique de son temps. Dès l'époque hellénistique, et de manière plus décisive encore à l'époque impériale, vocabulaire politique et vocabulaire économique ont subi de fortes contaminations réciproques qui ont fini par rendre obsolète l'opposition aristotélicienne de l'*oikos* et de la *polis*. C'est ainsi que l'auteur du second livre du traité pseudo-aristotélicien sur l'*Économie* peut ajouter à une économie au sens propre (définie comme *idiōtikē*, privée) une *oikonomia basilikē* et même une *oikonomia politikē* (un véritable non-sens dans la perspective d'Aristote). Dans la *koinē* alexandrine et pour les stoïciens, la contamination est évidente. Dans un texte de Philon, dont Arnim pouvait, peut-être de manière acritique, attribuer le contenu à Chrysippe, l'*oikia* est définie comme « une *polis* raccourcie et rapetissée [*estalmenē kai bracheia*] »

et l'économie comme « une *politeia* contractée [*synēgmenē*] » ; symétriquement, la *polis* se présente comme une « grande maison [*oikos megas*] » et la politique comme « une économie commune [*koinē oikonomia*] » (Philon, *De Joseph*, II, 47 ; Chrysip., fr. 323, *SVF*, III, 80). (La métaphore moderne de la communauté politique comme une « maison » – la « maison Europe » – trouve ici son archétype.)

Quand il caractérise l'*ekklēsia* dans des termes domestiques plutôt que politiques, Paul s'inscrit dans un processus qui est déjà en acte, et pourtant il donne à ce processus une accélération supplémentaire, qui va s'emparer de tout le registre métaphorique du lexique chrétien. On trouvera de nombreux exemples significatifs : l'usage de *oikos* en 1 Tm 3, 15, où la communauté est définie comme une « maison [et non comme une cité] de Dieu [*oikos tou Theou*] » et celui de *oikodomē* et *oikodomeō* (termes qui renvoient à la construction de la maison) dans le sens « édifiant » de construction de la communauté (Ep 4, 16 ; Rm 14, 19 ; 1 Co 14, 3 ; 2 Co 12, 19). Que la communauté messianique soit représentée depuis le début dans les termes d'une *oikonomia* et non pas dans ceux d'une politique est un fait dont les implications pour l'histoire de la politique occidentale restent encore à trancher.

⌘ Notre analyse textuelle des occurrences du terme *oikonomia* se limitera essentiellement aux textes du II^e et du III^e siècle, au cours desquels le concept a reçu sa forme originale. Les développements successifs dans la théologie des Pères cappadociens et chez les théologiens byzantins feront l'objet de quelques remarques dans le chapitre 3.

2.4

Dans la *Lettre aux Éphésiens* d'Ignace d'Antioche, le terme *oikonomia* est utilisé trois fois dans un contexte où l'influence du vocabulaire paulinien est évidente.

En 6, 1, le terme a beau faire référence à l'évêque, il n'a aucune connotation théologique :

Et plus on voit l'évêque garder le silence, plus il faut le révéler ; car celui que le maître de maison [*oikodespotēs*] envoie pour administrer sa maison [*eis idian oikonomian*] [voir Lc 12, 42 ; Mt 24, 25], il faut que nous le recevions comme celui-là même qui l'a envoyé.

En 18, 2 :

Car notre Dieu, Jésus-Christ, a été porté dans le sein de Marie selon l'*oikonomia* divine de la race de David et de l'Esprit Saint.

Ici, comme le faisait déjà remarquer Gass, *oikonomia* ne signifie pas encore « incarnation », mais il n'est nullement besoin de faire l'hypothèse, comme il le suggère, d'une signification alambiquée « de principe révélateur, qui, en conformité avec la décision la plus haute, devait s'accomplir à travers la naissance et la mort du Christ » (Gass, pp. 473-474). Le syntagme *oikonomia theou* vaudra tout simplement pour « charge confiée par Dieu », « activité accomplie selon la volonté de Dieu » (comme chez Paul, à qui le terme revient puisque la lettre tout entière d'Ignace est pleine de citations pauliniennes). Il est important d'observer que dans le texte suivant (19, 1), Ignace distingue *oikonomia* et *mystērion* : la virginité de Marie, son accouchement et la mort du Seigneur sont des « mystères retentissants » (*kraugē*, comme chez Paul, Ep 4, 31) qui se sont déroulés et ont été révélés selon une économie. Il y a donc, chez Ignace, comme chez Paul, une « économie du mystère » et non pas, comme ce sera le cas chez Hippolyte et Tertullien, un « mystère de l'économie ».

Et même en 20, 1 (« Si Jésus-Christ m'en rend digne grâce à vos prières, et si c'est la volonté de Dieu, je vous expliquerai

dans le second livret que je dois vous écrire les *oikonomiai* dont j'ai commencé à vous parler, concernant l'homme nouveau, Jésus-Christ. Elle consiste dans la foi en lui et dans l'amour pour lui, dans sa souffrance et sa résurrection »), la traduction par « plan divin » est imprécise : si le terme ne doit pas être pris ici dans son sens rhétorique de « disposition de la matière » (comme il serait possible de faire, si l'on prend en considération la référence à la composition d'un texte), la signification générale d'« activité ordonnée à une fin » est parfaitement satisfaisante.

2.5

Justin, qui écrit à Rome vers le milieu du II^e siècle, utilise le terme *oikonomia* dans ce *Dialogue avec Tryphon* où il essaie de démontrer aux juifs que « Jésus est le Christ de Dieu » (à savoir le Messie).

Dans deux textes des chapitres XXX et XXXI :

Et aujourd'hui, lorsqu'ils [les démons] sont conjurés au nom de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce Pilate, lequel fut procureur de la Judée, ils sont *soumis*. De sorte que par là il devient évident pour tous que son Père lui a donné une puissance telle [*dynamis*] que même les démons sont soumis par son nom et par l'économie de sa Passion [*tēi tou genomenou pathous oikonomiai*]. (Justin, *Dial.*, p. 257.)

S'il est démontré qu'une si grande puissance [*dynamis*] a été et reste associée à l'économie de sa passion [*tou pathous autou oikonomiai*], quelle sera celle de sa parousie glorieuse ? (*Ibid.*, p. 257.)

Le syntagme « économie de la passion » indique la passion conçue comme l'accomplissement d'une charge et d'une volonté divine, dont résulte une puissance (*dynamis*). Cela vaut aussi pour les deux textes dans lesquels (comme chez Ignace, 18, 2), l'*oikonomia* fait référence à l'engendrement du Sauveur à travers la Vierge Marie :

Christ [...] qui a consenti à se faire chair et à naître par cette vierge de la race de David, afin que par cette économie [*dia tēs oikonomias tautēs*] le serpent [...] ainsi que les anges qui l'ont imité soient détruits. (*Ibid.*, 45, 3, pp. 296-297.)

[...] ceux-là seuls dont devait naître le Christ selon l'économie réalisée par l'intermédiaire de la Vierge Marie [*kata tēn oikonomian tēn dia tēs parthenou Marias*]. (*Ibid.*, 120, 1, p. 505.)

Le sens de « charge » est évident en 67, 6 : « Si j'ai reconnu que Christ a tout assumé, ce n'est pas que je croie qu'il en fut justifié, mais parce qu'il accomplissait l'*oikonomia* voulue par son Père. » (*Ibid.* p. 367) .Il l'est aussi en 103, 3 : « Avant que le Christ, parachevant ainsi l'*oikonomia* fixée par le dessein du Père... » (*ibid.*, p. 463). Le texte de 134, 2 fait un usage du terme qui est plus proche de celui de Paul dans son épître aux Éphésiens :

Comme je l'ai déjà dit, en chaque action de semblable nature, certaines *oikonomiai* des grands mystères se trouvaient réalisées [*oikonomiai tines megalōn mystēriōn en hekastēi tini toiautēi praxei apotelounto*]. Ainsi, dans les mariages de Jacob, c'est une certaine *oikonomia*, une prédiction qui se réalisait. (*Ibid.*, p. 545.)

Comme il ressort de l'extrait suivant – « Les mariages de Jacob étaient des préfigurations [*typoi*] de l'action qui devait, par le Christ, trouver son parfait achèvement » (*ibid.*, 134, 4, p. 545) –, « l'économie du mystère » renvoie à la doctrine typologique de Paul : elle est l'activité qui réalise le mystère qui est annoncé typologiquement dans l'Ancien Testament. Dans la dernière occurrence (107, 3), toute implication théologique directe est absente :

Or Jonas s'irritait de ce qu'au quarantième jour la cité n'était pas détruite, ainsi qu'il l'avait proclamé. Dieu, à travers son économie [*diatēs oikonomias*], fit surgir un ricin de terre. (*ibid.*, p. 473)

« Le texte de l'*Apologie* d'Aristide d'Athènes, composée selon toute probabilité entre 124 et 140, nous est parvenu dans une version syriaque et une version arménienne, et, en grec, dans le *Barlaam et Iosaphat* (XI^e siècle). Les discordances que l'on peut constater entre les trois versions ne permettent pas d'établir si le texte grec que nous citons correspond à l'original :

Et après avoir accompli sa merveilleuse économie [*telesas tēn thaumastēn autou oikonomian*], il fit par la croix l'expérience de la mort, de son plein gré, selon une haute économie [*kat' oikonomian megalēn*]. (Aristide, p. 287.)

2.6

Théophile d'Antioche, qui fut évêque autour de 170 après J.-C., se sert du terme *oikonomia* quatre fois sans que jamais celui-ci n'acquière une signification directement théologique. Il s'agit, une première fois, de la charge que Dieu a confiée à l'empereur :

[L'empereur] n'est pas un Dieu, c'est un homme auquel Dieu a confié la charge [*hypo theou tetagmenos*] non

pas d'être adoré, mais de juger selon la justice. Si j'ose dire, il lui a été confié par Dieu une charge [*para theou oikonomian pepisteuetai*]. (Théophile, *Autol*, 1. 11, 7, p. 70.)

Selon toute probabilité, les deux autres cas correspondent à la signification rhétorique de « disposition de la matière », en référence au récit de la Genèse :

Les six jours, personne ne pourrait les raconter comme il faut ni en raconter toute l'économie [*tēn exēgēsīn kai tēn oikonomian pasan exeipein*], eût-il mille bouches et mille langues ; encore impossible de traiter tant soit peu dignement ce sujet [...]. (*Ibid.*, 2, 12. p. 93.)

Les événements qui les concernent [Caïn et Abel] forment une histoire plus développée que l'ordonnance de mon explication [*tēn oikonomian tēs exēgēseōs*]. (*Ibid.*, 2, 29, p. 113.)

On retrouve le sens générique de « disposition ordonnée » en 2, 15, 21 (p. 97) :

La disposition des astres présente l'économie [*oikonomia*] et l'ordonnance [*taxis*] des justes, des religieux, de ceux qui suivent la loi et les commandements de Dieu. Les astres de première grandeur et brillants sont à l'imitation des prophètes...

2.7

Dans son *Oraison aux Grecs*, Tatiens, qui fut peut-être disciple de Justin à Rome et, selon Irénée, le fondateur de

la secte rigoriste des encratites, semble élaborer une signification théologique du terme *oikonomia* à propos de la relation entre le *logos* et le Père. Un examen attentif de ce texte révèle cependant qu'en réalité, il transpose dans la sphère théologique des termes techniques du vocabulaire rhétorique :

Après qu'il s'est séparé [*chōrēsas*], ce n'est pas en vain que le *logos* devint l'œuvre aînée du Père. C'est celui-là que nous connaissons comme principe [*archēn*] du monde. Il vint à l'être par partition ordonnée, non par une coupe [*gegonen de kata merismon, ou kata apokopēn*]; en effet, ce qui est découpé [*apotmēthen*] se sépare du premier, alors que ce qui est réparti [*meristhen*], ayant reçu la distinction de l'*oikonomia* [*oikonomias tēn diairesin*], n'appauvrit pas ce dont il a été tiré. (Tat., *Or.*, 5, pp. 13-14.)

La terminologie est ici celle de la rhétorique stoïcienne : *merismos* désigne une « disposition ordonnée [*katataxis*] du genre selon les lieux » (Diog., 7, 62, in *SVF*, vol. III, p. 215) ; *diairesis* est, avec *taxis* et *exergasia*, une des divisions de l'*oikonomia* (qui est elle-même, comme nous l'avons vu chez Quintilien, un terme de la rhétorique d'Hermagoras). L'articulation de la vie divine est ici conçue sur le modèle de la disposition de la matière d'un discours. Cela est confirmé par le texte qui suit :

Moi aussi, je parle, et vous vous entendez. Mais moi qui m'adresse à vous, je ne deviens pas vide de *logos* à cause de sa profération ; au contraire, en proférant la voix [*proballomenos de tēn phonēn*, probablement un écho de Justin, *Dial.*, 61], je me propose de mettre en ordre la matière qui est désordonnée en vous. (Tat., *Or.*, 5, 5-6, p. 14.)

On trouve une acception analogue dans le chapitre 21 :

Et même Hector, Achille, Agamemnon et tous les Grecs et les barbares, Hélène et Pâris compris, qui existent selon la même nature, vous dites qu'ils ont été introduits pour des raisons de disposition du discours [*charin oikonomias*]; aucun d'entre eux n'existant en réalité. (*Ibid.*, 21, 32, p. 43.)

Dans le reste de l'oraison, le terme *oikonomia* indique l'organisation ordonnée du corps humain :

La composition du corps [*systasis*] consiste en une seule organisation [*mias estin oikonomias*] [...] une partie est œil, une autre oreille, une autre un certain type de cheveux et une certaine disposition des viscères [*entosthion oikonomia*] et une certaine conjonction des os et des nerfs ; et, bien que chaque partie diffère de l'autre, il y a une harmonie et une consonance selon la disposition fonctionnelle [*kat' oikonomian symphōnias estin harmonia*]. (*Ibid.*, 12, 3, p. 28.)

ou de la matière :

Si quelqu'un est soigné par la matière, en se fiant à elle, il sera d'autant mieux soigné qu'il se confiera à la puissance de Dieu. [...] Pourquoi ceux qui se fient à l'organisation ordonnée de la matière [*hylēs oikonomiai*], ne veulent-ils pas se fier à Dieu ? (*Ibid.*, 18, 14, p. 38.)

Si on ne trouve pas encore chez Tatien un usage proprement théologique du terme, il est remarquable de le voir mobiliser l'extension métaphorique déjà existante de l'*oikonomia* dans la sphère rhétorique pour pouvoir exprimer la relation du Père et de son Logos. Tout comme la disposition ordonnée de la matière d'un discours en plusieurs parties ne porte pas préju-

dice à son unité et ne diminue pas sa puissance, le Logos divin reçoit « la distinction de l'*oikonomia* ». La première articulation de la procession trinitaire surgit à travers un paradigme économique-rhétorique.

« L'importance de la signification rhétorique du terme *oikonomia* dans la constitution du paradigme trinitaire a échappé aux historiens modernes de la théologie. Et pourtant, dans le texte de Tatien, l'image rhétorique était suggérée par le fait que le sujet était, justement, le Logos, la parole de Dieu. L'usage du terme rhétorique *diairesis* chez Athénagore (voir *infra*, 2.8) prouve la justesse de la correction *diairesis* par Schwarz (pour *haireisis* dans le manuscrit) dans le texte de Tatien.

« Dans le *Martyre de Polycarpe*, on retrouve la signification du terme économie comme organisation interne du corps. Les chairs lacérées du martyr laissent entrevoir « l'économie de la chair [*tēn tēs sarkos oikonomian*] jusqu'aux veines et aux artères » (*Mart. Pol.*, II, 2, p. 262). À nouveau, l'extension de la dénotation du terme à la physiologie n'altère pas substantiellement son noyau sémantique.

2.8

On retrouve l'usage d'une métaphore rhétorique pour exprimer l'articulation trinitaire de la divinité chez Athénagore, un contemporain de Marc Aurèle et de Commode, qui se présente comme un « philosophe chrétien » dans le sceau de sa *Supplique au sujet des chrétiens*. Il se sert du terme *oikonomia* dans le sens banal de « *praxis* ordonnée par rapport à un but » en référence à l'Incarnation – « même si un Dieu se fait chair selon l'*oikonomia* divine, en est-il pour autant esclave de son désir ? » (Athénag., *Leg.*, pp. 144-145). Et pourtant, dans un autre texte important, Athénagore a recours à un terme technique différent du vocabulaire rhétorique – *diairesis*, étroite-

ment relié à *oikonomia* – pour pouvoir concilier l'unité avec la trinité :

Qui donc n'éprouverait pas de la gêne à entendre qualifier d'athées ceux-là qui reconnaissent un Dieu Père, un Dieu Fils et un Esprit saint, et qui enseignent à la fois leur puissance dans l'unité et leur distinction dans le rang (*tēn en tēi taxei diairesin*)? (*Ibid.*, X, 5, pp. 102-103.)

Dans le texte qui suit immédiatement, Athénagore étend le concept d'économie aux légions angéliques et exprime une intuition singulière dont Tertullien se souviendra :

Et notre doctrine théologique ne s'en tient pas là ; mais nous reconnaissons aussi une légion [*plēthos*] d'anges et d'assistants [*leitourgon*], entre lesquels le Dieu Créateur et Artisan [*poietēs kai dēmiourgos*] du cosmos a réparti les fonctions par l'intermédiaire de son Verbe, leur confiant le soin des éléments, des cieux, du monde et de ce qu'il contient, et de l'harmonie des uns et des autres. (*Ibid.*)

2.9

Le traité *Adversus haereses*, d'Irénée de Lyon, se présente comme une réfutation des systèmes gnostiques, et c'est à travers une confrontation polémique précise avec ces systèmes qu'il offre un exposé de la foi catholique. La forte présence du terme *oikonomia* dans son œuvre en fait, sinon un véritable terme technique, du moins un *Lieblingswort* (Richter, p. 116) de sa pensée, qu'il faut d'abord replacer dans son contexte polémique. Cela signifie pourtant que le terme *oikonomia* devient technique dans la langue et la pensée des Pères de l'Église par rapport à l'usage

qu'en faisaient les gnostiques. Il est donc singulier qu'on puisse essayer d'en définir le sens chez les Pères en laissant de côté l'examen des auteurs gnostiques (comme le fait Richter).

Adhémar d'Alès, qui a composé le catalogue des occurrences du terme et de ses équivalents latins *dispositio* et *dispensatio* dans l'*Adversus haereses*, repère trente-trois cas dans lesquels Irénée s'en sert pour renvoyer à une doctrine proprement gnostique où *oikonomia* indique le processus interne du plérôme et, en particulier, « la fusion des éons divins dont résulte la personne du Sauveur » (D'Alès, p. 6). Selon d'Alès, c'est par antithèse à cette acception gnostique qu'Irénée, dans son usage du terme dans la profession de foi catholique, « s'interdit toute allusion à une économie interne de la Trinité, considérant comme dangereuse la voie qu'avait parcourue Tatien » (*ibid.*, p. 8). Mais Markus avait déjà fait remarquer que l'opposition ne correspond pas tout à fait à la vérité puisque *oikonomia*, dans les textes gnostiques cités, renvoie moins à un processus intérieur du plérôme qu'à la fusion des éons dans la constitution du Jésus historique (Markus 1, p. 92). Il serait tout aussi fondé d'ajouter que dans les textes qui renvoient à la foi catholique (en particulier, dans le texte du livre IV (33, 7), que d'Alès cite comme une preuve) Irénée ne parle pas seulement des « économies » (le pluriel est significatif) du Fils, mais aussi des économies du Père ; et, de manière plus générale, le soin extrême avec lequel les théologiens modernes tentent de maintenir coûte que coûte la séparation entre l'économie de l'Incarnation et l'économie trinitaire n'a aucun sens à une époque où le terme *oikonomia* désigne de manière générale l'activité et le gouvernement divins.

L'enjeu qui oppose Irénée à ceux qu'il appelle les « disciples de Ptolémée de l'école de Valentin » n'est donc pas tant le déplacement de la notion d'économie d'un processus interne au plérôme à l'Incarnation du Fils ou d'un plan supratemporel au plan de l'histoire du salut (Bensch, p. 175). Il s'agit, de manière plus générale, d'arracher le terme *oikonomia* à son contexte gnostique pour en faire le dispositif stratégique cen-

tral du nouveau paradigme trinitaire. Il faut donc suivre de près l'opposition polémique avec les gnostiques si l'on veut définir l'usage du terme chez Irénée.

Le terme apparaît une première fois, référant au Christ, sous la forme adjectivale *oikonomikos*, à la fin de la longue exposition des doctrines gnostiques sur le plérôme et sur le Sauveur qui ouvre le traité (Ir, *Haer.*, I, 7, 2). Le Sauveur est composé, selon un schéma que l'on retrouve aussi dans les *Excerpta ex Theodoto* de Clément d'Alexandrie, d'un élément spirituel, qui vient d'Achamoth, d'un élément psychique et d'un élément « économique d'un art ineffable ». Ce n'est pas seulement le Christ spirituel qui subit la passion, mais aussi le Christ psychique et « économique ». Cette exposition est suivie d'une réfutation au cours de laquelle Irénée reprend le terme « économie », mais cette fois à l'intérieur d'une profession de la foi que l'Église a reçue des apôtres :

[...] en un seul Dieu, Père tout-puissant, « qui a fait le ciel et la terre, et la mer et tout ce qu'ils contiennent », et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut ; et en l'Esprit saint qui a proclamé les « économies » par les apôtres, la venue, la naissance du sein de la Vierge, la Passion, la résurrection d'entre les morts... (*Ibid.*, livre I, 10, 1, pp. 154-157.)

Quelques lignes plus loin, l'opposition polémique se précise encore davantage :

les différents modes par lesquels cette foi unique est exposée n'impliquent pas que l'on imagine faussement un autre Dieu en dehors de qui est le Créateur, l'Auteur et le Nourricier de cet univers, comme s'il ne nous suffisait pas, ou un autre Christ, ou un autre Fils unique, mais il s'agit simplement du mode par lequel [...] est exposée l'action ou l'économie de Dieu [*tēn te pragmateian kai*

oikonomian tou Theou [...] ekdiēgeisthai. (*Ibid.*, livre I, 10, 3 [gr. 1, 4, 1], pp. 161-163.)

L'enjeu est clair : il s'agit de maintenir l'idée, que la gnose avait reçue de Paul, d'une « économie » divine qui donne lieu à l'incarnation du Fils, tout en évitant la multiplication gnostique des figures divines.

Une préoccupation analogue se fait jour dans la défense de la chair et de sa résurrection contre ceux qui « rejettent toute l'économie de Dieu et nient le salut de la chair » (*ibid.*, livre V, 2, 2, p. 31). Les gnostiques, en niant la chair – Irénée recourt ici à une expression significative –, « renversent toute l'économie de Dieu [*tēn pasan oikonomian... anatrepontes*] » (*ibid.*, livre V, 13, 2 [gr. fr. 13], pp. 168-169). Quand les gnostiques exagèrent à l'extrême le dualisme de la chair et de l'esprit (d'origine paulinienne lui aussi), ils subvertissent le sens de l'activité divine, qui ne saurait admettre pareille antithèse. À la multiplication gnostique des éons divins, fondés sur le chiffre 30, « image de l'économie supérieure » (*ibid.*, livre I, 16, 1 [gr. I, 9, 3]), Irénée oppose que c'est là une manière de « mettre en morceaux (*diasyrontes*) les économies de Dieu avec les chiffres et les lettres ». Et de la même manière, la prolifération gnostique des Évangiles « bouleverse l'économie de Dieu » (livre III, 11, 9, p. 171). Encore une fois, il s'agit donc, pour Irénée, de soustraire l'économie à son lien constitutif avec la multiplication gnostique des hypostases et des figures divines.

C'est dans le même sens qu'il faut voir le renversement de l'expression paulinienne « économie du plérôme » (*oikonomia tou plērōmatos*, *Eph.*, 1, 10) en « achèvement, réalisation de l'économie » (*tēn oikonomian anaplērōun*). Markus (Markus 2, p. 213) fut le premier à observer ce renversement (par exemple chez Ir., *Haer.*, livre III, 17, 4, et en IV, 33, 10). Or, selon lui, de cette manière, Irénée a transformé ce qui était chez les gnostiques un processus cosmique et naturel en une dispensation historique. (C'est là une conclusion singu-

lière pour un chercheur qui venait juste d'objecter à d'Alès que le processus endopléromatique ne pouvait pas être séparé chez les gnostiques du Jésus historique.) Markus semble oublier que, même si les gnostiques s'étaient d'une certaine manière approprié ce syntagme, il était, comme nous l'avons vu, authentiquement paulinien. Une lecture du premier texte permet d'établir, sans discussion possible, qu'Irénée essaie en réalité de soustraire l'expression ambiguë de Paul aux interprétations gnostiques qui font de l'« économie du plérome » le principe d'une procession infinie d'hypostases, pour affirmer que l'économie dont parle Paul a été une fois pour toutes accomplie par Jésus :

Quant au Fils unique de Dieu, qui est aussi le *Logos* du Père, lorsque est venue la plénitude des temps, il s'est incarné dans l'homme à cause de l'homme et il a accompli toute son économie humaine, étant, lui, Jésus-Christ, notre Seigneur, un seul et le même. Voilà ce que le Seigneur lui-même atteste, ce que les apôtres confessent, ce que les prophètes réclament. (*Ibid.*, livre III, 17, 4 [gr. 3, 4, 26], p. 339.)

On a pu observer la manière dont Irénée arrache le concept de « conversion » (*epistrophē*) au contexte psycho-mythologique des passions de Sophia et d'Achamoth, pour en faire, à travers la formule « se convertir à l'Église de Dieu » (*epistrephēin eis tēn ekklēsian tou Theou*), le pivot de l'orthodoxie catholique (Aubin, pp. 104-110). Le conflit d'Irénée avec la gnose ne porte donc pas sur le caractère historique de la figure du sauveur (les gnostiques sont les premiers à établir un parallélisme entre un drame cosmico-ontologique et un processus historique), ni sur l'opposition entre une économie restreinte de l'incarnation et une « économie de la trinité ». On voit mal, en effet, comment elles auraient pu se trouver séparées dans le contexte théologique de l'époque. Le geste d'Irénée consiste

plutôt à opérer sur des thèmes communs aux hérétiques et aux « catholiques » pour les rapporter à ce qu'il considère comme l'orthodoxie de la tradition apostolique et les redéfinir à l'intérieur d'une claire profession de foi. Ce qui signifie cependant (puisque la redéfinition d'une doctrine n'est jamais intégralement séparable de sa réception) que, dans le cas de l'*oikonomia* au moins (un concept que les gnostiques avaient été les premiers peut-être à élaborer stratégiquement), ce thème commun est devenu le passage à travers lequel les éléments gnostiques ont pénétré la doctrine orthodoxe.

« Les *Excerpta ex Theodoto*, attribués à Clément d'Alexandrie, ont conservé des traces des doctrines gnostiques sur l'« économie » qui concordent de manière substantielle avec les informations que l'on trouve chez Irénée. En 33, 3, la Sagesse, appelée aussi la « mère », après avoir produit le Christ, met au jour un « Archonte de l'économie », figure (*typos*) du Père qui l'avait abandonné et inférieur à Lui (Clém., *Exc.*, p. 123). En 58, 1, le Christ, défini comme « le grand Lutteur » (*ho megas Agōnistēs*), descend sur la terre et prend sur lui à la fois l'élément « pneumatique » provenant de la mère et l'élément « psychique » provenant de l'économie (*to de ek tēs oikonomias to psychikon* ; *ibid.*, p. 177). L'économie semble désigner ici une activité de salut qui a un précurseur typologique en la figure d'un « archonte » et sa réalisation en la personne du Christ.

Que le terme *oikonomia* appartienne aussi bien au vocabulaire gnostique qu'au vocabulaire catholique est prouvé par les discussions des chercheurs quand ils essaient de savoir quels sont les textes des *Excerpta* qui rapportent des opinions de Clément et quels sont ceux qui rapportent celles de Théodote. Le doute est particulièrement sensible pour ce qui concerne trois passages qui contiennent le terme *oikonomia* (5, 4 ; 11, 4 ; 27, 6). L'éditeur les attribue à Clément alors qu'on pourrait les attribuer sans difficulté à Théodote.

« Du point de vue lexical, il est intéressant de remarquer qu'Irénée utilise plusieurs fois le terme *pragmateia* comme synonyme

d'*oikonomia*. Cela confirme qu'*oikonomia* conserve sa signification générale de « *praxis*, activité de gestion et d'exécution ».

2.10

Selon une opinion répandue, c'est chez Hippolyte et Tertullien qu'*oikonomia* aurait cessé de n'être qu'une extension analogique du vocabulaire domestique à la sphère religieuse pour devenir un terme technique utilisé pour désigner l'articulation trinitaire de la vie divine. Mais dans ce cas aussi, on n'a pas affaire simplement à la définition claire d'une nouvelle signification. La volonté de construire l'*oikonomia* comme un *terminus technicus* se traduit plutôt de manière indirecte à travers deux dispositifs sans ambiguïté : la référence métalinguistique au terme, qui équivaut à une citation entre guillemets (ainsi, chez Tertullien, « la disposition que nous appelons *oikonomia* » : le terme grec n'est pas traduit mais simplement translittéré en caractères latins) et le renversement de l'expression paulinienne « économie du mystère » en « mystère de l'économie », qui confère au terme une nouvelle valence sans pour autant le définir.

À la différence de ce qui se passait avec Irénée, le contexte de cette technicisation est celui des premières polémiques autour de ce noyau problématique qui deviendra plus tard le dogme trinitaire. Hippolyte et Tertullien se trouvent l'un comme l'autre face à des adversaires (Noetus, Praxéas) qui sont définis comme monarchiens parce qu'ils s'en tiennent à un monothéisme rigoureux et qu'ils voient dans la distinction personnelle entre le Père et le Verbe le risque d'une rechute dans le polythéisme. Le concept d'*oikonomia* est donc l'opérateur stratégique qui a permis la conciliation provisoire entre la trinité et l'unité divine avant qu'un véritable vocabulaire philosophique ne soit élaboré aux IV^e et V^e siècles. La première articulation du problème trinitaire se fait dans des termes

« économiques » et non pas métaphysico-théologiques, et c'est pourquoi, lorsque la dogmatique nicéno-constantinopolitaine trouvera sa forme définitive, l'*oikonomia* disparaîtra progressivement du vocabulaire trinitaire et demeurera uniquement dans celui de l'histoire du salut.

On a pu dire du *Contra Noetum* d'Hippolyte qu'il est « probablement le document le plus important du II^e siècle sur la théologie trinitaire » (Scarpat, p. XXII). Contre Prestige (Prestige, *passim*), qui soutient que *oikonomia* désigne chez Hippolyte comme chez Tertullien l'organisation interne de la divinité, et non pas l'incarnation, Nautin, à qui l'on doit l'édition critique du texte, semble exclure une acception théologico-trinitaire en un sens technique et en restreint la signification à celle de « plan divin en vertu duquel Dieu a un fils qui est son Verbe incarné » (Nautin, p. 140). Dans le même sens, et même si cette signification ne se trouve attestée qu'un siècle plus tard au moins, Markus écrit que, pour Hippolyte, « économie doit être l'équivalent d'incarnation » (Markus 1, p. 98). Mais il est encore plus étonnant de voir le même Markus ajouter immédiatement que, lorsque Hippolyte renvoie au Christ comme au « mystère de l'économie », il « suit de près la tradition chrétienne ». Markus semble ne pas s'apercevoir qu'Hippolyte est en train de renverser littéralement l'expression canonique de « l'économie du mystère » (*ibid.*, p. 99). Quant à Moingt, il a beau être le premier à remarquer qu'« Hippolyte a simplement et normalement renversé l'expression de Paul dans *Éphésiens*, 3, 9 » (Moingt, p. 905), il est si fermement décidé à démontrer que l'usage d'*oikonomia* appliqué à la procession des personnes dans la divinité est une invention de Tertullien qu'il peut écrire, sans craindre une contradiction évidente, qu'Hippolyte se sert du terme « selon le sens fixé par Paul et par la Tradition antérieure » (*ibid.*, p. 907) – c'est-à-dire exactement cette signification dont il avait radicalement renversé la formulation.

Le débat est ici faussé par le présupposé selon lequel le terme *oikonomia* aurait deux sens distincts et incompatibles : le premier, qui renvoie à l'incarnation et à la révélation de Dieu dans

le temps, le second, qui concerne la procession des personnes à l'intérieur de la divinité. Nous avons déjà montré (et l'étude de Richter confirme notre conclusion) que ce présupposé résulte de la projection d'une élaboration théorique plus tardive sur la signification d'un terme qui signifiait simplement au II^e siècle « activité divine de gestion et de gouvernement ». Il s'agit donc bien moins de deux significations que de deux aspects d'une unique activité de gestion « économique » de la vie divine qui s'étend de la maison céleste à sa manifestation terrestre.

Lisons maintenant le texte d'Hippolyte. Dès le début, le paradigme « économique » a un rôle stratégique précis. Pour sauver l'unité divine, Noëtus affirme que le Fils n'est autre que le Père et nie ainsi la réalité du Christ proclamée dans les Écritures.

Faudra-t-il, parce que Noëtus ne comprend pas, que les écritures soient répudiées ? Qui prétend que Dieu n'est pas un ? Mais l'économie ne sera pas niée [*alla ou tēn oikonomian anairēsei*]. (PG, 10, 1, 3, p. 807.)

Si *oikonomia* n'a pas ici une signification particulière et qu'on peut tout simplement traduire le mot par « *praxis*, activité divine dirigée vers un objectif », son absolutisation (qu'on retrouvait d'habitude dans des noyaux syntagmatiques tels que : « économie de Dieu », « économie du mystère », « économie du salut », etc.), mise en relation avec l'opposition apparente de l'unité et de la trinité, lui confère à coup sûr un poids particulier. La distinction, en Dieu, d'une puissance (*dynamis*) monadique et d'une triple *oikonomia* répond à la même stratégie :

Il est donc nécessaire qu'il confesse, malgré lui, Dieu-Père omnipotent et Jésus-Christ Fils de Dieu, Dieu devenu homme, à qui le Père a tout soumis sinon lui, et l'Esprit saint, et qu'il confesse aussi qu'ils sont véritablement trois. S'il veut savoir comment on démontre que

Dieu est un, qu'il reconnaisse qu'il n'y a de lui qu'une seule puissance [*dynamis*]. Selon la puissance, Dieu est un ; selon l'*oikonomia*, sa manifestation est triple. (*Ibid.*, 5, 7, p. 815.)

La différence de la puissance et de l'économie est importante parce qu'elle est probablement à l'origine de la distinction entre *status* et *gradus* chez Tertullien (Tert., *Adv. Prax.*, XIX, 8) et de celle qui sépare théologie et économie, distinction qui ne deviendra courante qu'à partir d'Eusèbe. Il devient évident qu'il ne s'agit pas d'une opposition sèche, mais d'une distinction susceptible de concilier unité et trinité si l'on comprend que la terminologie est ici intégralement stoïcienne. Dans un texte fameux, Chrysippe avait distingué l'unité de la *dynamis* de l'âme et la multiplicité de ses modes d'être (ou, plutôt, de ses modes « d'avoir ») :

Il n'y a qu'une seule puissance de l'âme, de sorte que c'est la même chose qui, lorsqu'elle est disposée d'une certaine manière selon les occasions particulières [*pōs echousan*], tantôt pense, tantôt est en colère, tantôt désire. (Chrysip., *SVF*, II, fr. 823 ; voir aussi Pohlenz, vol. 1, p. 179.)

L'*oikonomia* correspond à la doctrine stoïcienne des modes d'être. En ce sens, elle est une pragmatique.

Le dispositif stratégique fondamental à travers lequel Hippolyte imprime une nouvelle signification à *oikonomia* est cependant le renversement du syntagme paulinien « économie du mystère » en « mystère de l'économie ». Ce renversement s'accomplit en deux textes qui concernent l'un comme l'autre la relation entre le Père et le *logos* :

En qui est Dieu, sinon en Jésus-Christ, *logos* du père et mystère de l'économie [*tōi mysteriōi tēs oikonomias*] ? (*PG*, 10, p. 808.)

Dire « Dieu est en toi » montre le mystère de l'économie, c'est-à-dire que le verbe s'est incarné et s'est fait homme, que le père était dans le fils et le fils dans le père et que le fils a partagé la cité des hommes. Voilà ce qu'il faut entendre, mes frères : qu'en vérité ce *logos* était le mystère de l'économie à partir de l'Esprit saint et de la Vierge, que le fils avait achevé [*apergesamenos*] pour le Père. (*Ibid.*, p. 810.)

Alors que chez Paul l'économie était l'activité destinée à révéler ou à accomplir le mystère de la volonté ou de la parole de Dieu (Col 1, 24-25 ; Ep, 3, 9), désormais, *c'est cette activité elle-même, incarnée dans la figure du fils-verbe, qui devient le mystère*. Ici aussi, la signification fondamentale d'*oikonomia*, comme il résulte parfaitement de la dernière phrase du second texte (le fils achève, exécute une économie pour le père), reste inchangée ; mais la signification de « plan caché de Dieu », qui était une paraphrase possible bien qu'imprécise du terme *mystērion*, tend désormais à se déplacer sur le terme même de l'*oikonomia*, en lui conférant une nouvelle portée. *Il n'y a pas une économie du mystère, c'est-à-dire une activité destinée à accomplir et à révéler le mystère divin, mais c'est la pragmateia elle-même qui est mystérieuse, la praxis divine elle-même*.

Ainsi, dans le dernier extrait où elle se trouve évoquée, l'*oikonomia*, à travers la reprise littérale d'un stylème de Tatien, tend non sans peine à s'identifier avec la composition harmonique de la triple activité divine en une « symphonie » unique :

Saint Jean nous a transmis cette économie à travers le témoignage qu'il nous porte dans son Évangile ; il professe que ce verbe est Dieu par ces mots : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu. » Si le verbe était avec Dieu, et s'il était Dieu, qu'était-il alors ? Veut-on prétendre que Jean affirme qu'il y a deux

dieux ? Pour ma part, je ne dis pas qu'il y a deux dieux, mais un, mais que deux sont les personnes et troisième l'économie, la grâce de l'Esprit saint. Le Père est un, les personnes deux, et troisième l'Esprit saint. Le Père commande, le *logos* achève et le fils à travers lequel le Père reçoit la foi se manifeste. L'économie de l'harmonie [*oikonomia symphōnias*] conduit à un Dieu unique. (PG, 10, p. 822.)

Un nouveau développement de sa signification de « disposition ordonnée » (signification qui est aussi rhétorique) fait désormais de l'économie l'activité (en ce sens véritablement mystérieuse) qui articule l'être divin au sein d'une trinité tout en maintenant et en « harmonisant » son unité.

« L'importance qu'a pu avoir le renversement du syntagme paulinien « économie du mystère » en « mystère de l'économie » pour la construction du paradigme économique-trinitaire est attestée par la ténacité avec laquelle cette dernière expression s'est imposée comme canon d'interprétation du texte de Paul. C'est ainsi qu'on trouve encore chez Théodoret de Cyr (première moitié du v^e siècle) l'affirmation selon laquelle, Paul, dans sa *Lettre aux Romains*, a dévoilé le « mystère de l'économie et montré la cause de l'Incarnation » (Théodoret, *Paul.*, Ep. Rom., 5, 11, PG, 82, p. 97).

2.11

On a l'habitude de voir chez Tertullien le moment où l'*oikonomia* s'applique sans la moindre équivoque à la procession des personnes dans la divinité. Pourtant, il ne faut attendre de la part de Tertullien, que Gilson qualifie d'« antiphilosophique » et même de « simpliste », ni rigueur d'argumentation ni précision terminologique.

L'*oikonomia* (et ses équivalents latins *dispensatio* et *dispositio*) est plutôt le dispositif par lequel il essaie d'affronter

l'impossibilité d'une argumentation philosophique de l'articulation trinitaire dans sa polémique avec l'« inquiet » et « très pervers » Praxéas. Il commence ainsi par rendre le terme à la fois plus technique et plus mystérieux en le laissant sous sa forme grecque :

Quant à nous, dans tous les temps, mais aujourd'hui surtout que nous sommes plus éclairés encore par le « Paraclet qui enseigne toute vérité », nous croyons en un seul Dieu, mais avec la dispensation ou l'économie, comme nous l'appelons [*sub hac tamen dispensatione quam oikonomiam dicimus*], que ce Dieu unique ait un Fils, son Verbe, procédant de lui-même. (Tert., *Adv. Prax.* 2, 1, p. 179.)

Peu après, la technicisation est répétée pour neutraliser l'objection monarchienne du rival :

Mais, Latins, ils s'appliquent à prononcer « monarchie » ; Grecs, ils ne veulent pas même comprendre le sens d'« économie » [*Sed monarchiam sonare student Latini, oikonomian intelligere nolunt etiam Graeci*]. (*Ibid.*, 3, 2, p. 181.)

Mais, comme chez Hippolyte, le geste décisif est l'inversion du syntagme paulinien « économie du mystère » en *oikonomiae sacramentum* qui va se saisir de l'économie tout entière avec la richesse et l'ambiguïté sémantique d'un terme qui signifie à la fois serment, consécration et mystère :

Comme si un seul n'était pas tout, quand tout dérive d'un seul, à travers l'unité de la substance en gardant néanmoins le sacrement de l'économie qui dispose l'Unité en Trinité [*oikonomiae sacramentum, quae unitatem in tri-*

nitatem disponit], où nous distinguons trois personnes, le Père, le Fils et l'Esprit saint. Ils sont trois, non pas en statut [*statu*], mais en degré [*gradu*]; non pas en substance [*substantia*], mais en forme [*forma*]; non pas en puissance [*potestate*], mais en espèce [*specie*]... (*Ibid.*, 2, 4, p. 180.)

Kolping a montré que Tertullien n'invente pas la nouvelle signification chrétienne de « sacrement », mais qu'il a dû rencontrer ce terme dans les traductions latines du Nouveau Testament qui circulaient à son époque (en particulier dans la *Lettre aux Éphésiens*; Kolping, p. 97). Le renversement du syntagme paulinien parfaitement net dans la formule obscure de l'*oikonomiae sacramentum* n'en est que plus significatif, comme l'est la tentative de l'éclairer à travers une série d'oppositions : statut/degré ; substance/forme ; puissance/espèce (tout comme Hippolyte avait eu recours à l'opposition *dynamis/oikonomia*). Tertullien, l'antiphilosophe, puise ici non sans adresse dans le vocabulaire philosophique de son époque : la doctrine d'une nature unique articulée et distincte en degrés est stoïcienne (voir Pohlenz, 1, p. 457), comme est stoïcienne l'idée d'une distinction qui ne sépare pas des « parties », mais articule des forces et des puissances (Tertullien s'y réfère de manière explicite dans son *De anima*; voir Pohlenz, 1, p. 458).

La distinction entre séparation substantielle et articulation économique réapparaît en 19, 8 (p. 212) :

Nous leur avons exposé qu'il ne s'agit pas de deux Divinités différentes, de deux Seigneurs différents, mais seulement du Père et du Fils, comme formant deux personnes distinctes, non par l'effet d'une séparation substantielle, mais par une disposition économique [*non ex separatione substantiae, sed ex dispositione*], puisque

nous reconnaissons le Fils inséparablement uni au Père, et semblable en statut bien que différent en degré [*nec statu sed gradu alium*].

Il faut entendre « substance » ici comme chez Marc Aurèle (XII, 30, 1) : il y a une seule *ousia* commune, même si elle s'articule singulièrement en individualités avec leurs déterminations qualitatives particulières ; quoi qu'il en soit, il est essentiel que l'économie, chez Tertullien, ne corresponde pas à une hétérogénéité substantielle, mais à l'articulation (tour à tour administrativo-gestionnaire ou pragmatico-rhétorique) d'une réalité unique. L'hétérogénéité ne concerne donc pas l'être et l'ontologie, mais l'agir et la *praxis*. Selon un paradigme qui marquera en profondeur la théologie chrétienne, la trinité est une articulation non pas de l'être divin, mais de sa *praxis*.

2.12

La signification stratégique du paradigme de l'*oikonomia* devient tout à fait claire dans le long passage du chapitre 3 où l'économie se trouve restituée à sa nature originale d'« administration de la maison ». La définition du concept juridico-politique d'« administration » a toujours été problématique pour les historiens du droit et de la politique, qui ont repéré son origine dans le droit canon entre le XII^e et le XIV^e siècle, au moment où le terme *administratio* commence à voisiner avec le terme *iurisdictio* dans la terminologie des canonistes (Napoli, pp. 145-146). Le texte de Tertullien est intéressant dans cette perspective, parce qu'il contient une sorte de paradigme théologique de l'administration qui trouve son *exemplum* parfait dans les hiérarchies angéliques :

Les esprits simples, pour ne pas dire les ignorants et les hommes sans instruction, qui forment toujours la

plus grande partie de ceux qui croient, en voyant la règle de la foi [*ipsa regula fidei*] faire passer l'homme de la multitude des dieux du siècle au Dieu unique et véritable, oublient que non seulement il faut le croire unique, mais avec son *oikonomia* tout entière, et se déconcertent car ils présument que l'économie signifie pluralité et la disposition [*dispositio*] de la Trinité une division de l'Unité, tandis que, l'Unité dérivant d'elle-même, la Trinité, loin de s'anéantir ainsi, est administrée par elle [*non destruat ab illa, sed administratur*]. (Tert., *Adv. Prax.*, 3, 1, p. 180.)

À ce point, l'articulation de l'économie et de la monarchie dans la figure de l'administration se révèle comme l'enjeu essentiel de l'argumentation de Tertullien :

Mais, Latins, ils s'appliquent à prononcer « monarchie » ; Grecs, ils ne veulent pas même comprendre le sens d'« économie ». Quant à moi, si j'ai recueilli quelque notion des deux langues, la monarchie, à mon sens, ne signifie pas autre chose que le commandement d'un seul [*singulare et unicum imperium*]. La monarchie, toutefois, par le fait qu'elle est gouvernement d'un seul, n'exige pas que celui auquel appartient le pouvoir n'ait pas de fils, ou devienne à soi-même son propre fils, ou enfin qu'il n'administre pas sa monarchie par qui bon lui semble. Il y a plus, j'affirme qu'aucune domination n'est à ce point la domination d'un seul, à ce point une domination singulière, à ce point monarchie enfin, qu'elle ne soit administrée par d'autres personnes, rapprochées de lui, et dont il fait ses fonctionnaires [*officiales*]. Mais si le maître de la monarchie a un fils, la monarchie ne sera point divisée et ne cessera point d'être monarchie, parce qu'il aura associé ce même fils à son pouvoir. Loin de là ; elle appartient avant tout à celui qui en délègue une partie à son fils, et en étant à lui, la monarchie pos-

sédée par deux personnes si uniques subsiste toujours. Conséquemment, si la monarchie divine est administrée par tant de légions et tant de rangées d'anges, ainsi qu'il est écrit : « Mille millions le servaient, et dix mille millions étaient devant lui », sans toutefois avoir cessé d'être le pouvoir d'un seul ni avoir perdu le caractère de la monarchie, parce qu'elle a pour ministres tant de milliers de vertus, quelle absurdité de prétendre que la Divinité va sembler partagée et disséminée dans le Fils et dans l'Esprit saint, qui obtiennent le second et le troisième rang, et d'ailleurs participent à la substance du Père, tandis qu'elle ne souffre ni partage ni dissémination dans cette multitude incommensurable d'anges, qui n'ont rien de commun avec sa substance ! Les membres, les fils, les instruments, la vertu elle-même, toute la substance enfin de la monarchie, en sont la subversion, dis-tu [*membra et pignora et instrumenta et ipsam vim ac totum censum monarchiae eversionem deputas esse*]. Erreur ! J'aime mieux que tu t'exerces au sens de la chose qu'à l'articulation du mot. (*Ibid.*, 3, 2-5, pp. 181-182.)

Arrêtons-nous sur ce texte extraordinaire. Avant tout, l'angéologie est ici convoquée comme paradigme théologique de l'administration. Un geste quasi kafkaïen permet d'établir une correspondance entre les anges et les fonctionnaires. Tertullien reprend l'image d'Athénagore (sans le citer, comme à son habitude) ; mais tandis que l'apologiste et philosophe athénien mettait l'accent sur l'ordre et sur l'économie du cosmos, Tertullien s'en sert pour démontrer la conciliation nécessaire de la monarchie et de l'économie. Il est tout aussi remarquable que Tertullien, en affirmant le caractère consubstantiel de la monarchie et de l'économie, évoque, sans le nommer, un motif aristotélicien. Le traité sur l'économie attribué à Aristote s'ouvre en effet par l'affirmation de l'identité de l'économie et de la monarchie : « La politique est une polyarchie,

l'économie une monarchie » [*hē oikonomikē de monarchia*] (Aristote, 3, 1, 1343 a). L'antiphilosophe Tertullien accomplit ici un de ses gestes coutumiers : il emprunte à la tradition philosophique la connexion monarchie-économie, qu'il développe et renverse, au sens où la monarchie divine implique de manière constitutive une économie, un appareil de gouvernement qui en articule le mystère tout en le révélant.

L'identification aristotélicienne de la monarchie et de l'économie, qui avait connu une large diffusion chez les stoïciens, est certainement l'une des raisons plus ou moins conscientes qui ont poussé les Pères à élaborer le paradigme trinitaire dans des termes économiques et non pas politiques. Si Tertullien peut écrire que l'économie ne peut en aucun cas comporter une *eversio*, c'est aussi parce que, selon le paradigme aristotélicien, l'*oikos* reste quoi qu'il arrive une structure essentiellement « monarchique ». Il est cependant décisif ici que l'articulation trinitaire soit conçue comme servant une activité de gouvernement domestique dans laquelle elle se résout intégralement sans impliquer de scission sur le plan de l'être. Dans cette perspective, l'Esprit saint peut être défini à la fois comme le prédicateur de « la monarchie d'un seul » et « l'interprète de l'économie divine », c'est-à-dire « l'exégète de toute vérité » selon le « mystère chrétien » [*oikonomiae interpretatorem... et deductorem omnis veritatis... secundum christianum sacramentum*] (Tert., *Adv. Prax.*, 30, 5, p. 237). Une fois de plus, interprété par ceux-là mêmes qui l'incarnent et en sont les acteurs, le « mystère de l'économie » n'est pas ontologique, mais pratique.

« Si nous avons jusqu'ici souligné avant toute chose la dimension christologique de l'économie, c'est que le problème de la nature divine de la troisième personne de la trinité et de ses relations avec les deux autres personnes n'a été thématiqué pleinement qu'au cours du IV^e siècle. Il est instructif, de ce point de vue, de voir comment Grégoire de Nazianze, après avoir consacré les oraisons 29 et 30

au problème du Fils, ressent le besoin d'ajouter une nouvelle oraison pour s'occuper de cette figure divine passée pratiquement sous silence (*agraphon*) dans les Saintes Écritures et dont le traitement est pour cette raison même si « difficile à manier » (*dyscheres*) (Grégoire de Nazianze, *Discours*, XXXI, 2, p. 277). Du point de vue de l'*oikonomia* trinitaire, le problème essentiel est celui (que nous ne pouvons aborder) de sa procession (*ekporeusis*) des deux autres personnes.

2.13

On a souvent souligné la signification particulière et décisive que le temps et l'histoire assument dans le christianisme. On a pu dire ainsi que le christianisme est une « religion historique », non seulement parce qu'il se fonde sur une personne historique (Jésus) et sur des événements qui se prétendent historiquement attestés (sa passion et sa résurrection), mais aussi parce qu'il donne au temps une valeur et une signification sotériologiques. C'est pourquoi (dans la mesure, donc, où il s'interprète lui-même selon une perspective historique), le christianisme enveloppe, depuis l'origine, « une philosophie, ou, mieux, une théologie de l'histoire » (Puech, p. 35).

Il est pourtant tout aussi essentiel d'ajouter que la conception chrétienne de l'histoire est née et s'est développée sous le signe du paradigme économique et qu'il en reste inséparable. Une compréhension de la théologie chrétienne de l'histoire ne peut par conséquent se contenter, comme c'est souvent le cas, d'évoquer de manière générale l'idée d'*oikonomia* comme synonyme de déploiement providentiel de l'histoire selon un dessein eschatologique. Il convient plutôt d'analyser les modalités concrètes selon lesquelles « le mystère de l'économie » a littéralement forgé et déterminé de fond en comble l'expérience de l'histoire dont nous dépendons encore largement.

C'est chez Origène – qui a donné au terme *oikonomia* une grande importance – que l'on peut saisir le nœud essentiel de l'*oikonomia* et de l'histoire dans toute son évidence. Quand quelque chose comme une histoire au sens moderne – c'est-à-dire un processus doté d'une signification, fût-elle cachée – apparaît pour la première fois, c'est précisément sous la forme d'une « économie mystérieuse » qui, en tant que telle, exige d'être interprétée et comprise. Voici le commentaire des épisodes énigmatiques de l'histoire des Juifs (l'inceste entre Loth et ses filles, ou le double mariage de Jacob par exemple) que propose Origène dans son *De principiis* :

Qu'il y ait des économies mystérieuses [*oikonomiai tines mystikai*] révélées par les divines Écritures, tous, même les plus simples, parmi ceux qui viennent à notre doctrine, le croient ; que sont-elles, en revanche, ceux qui sont sages et sans orgueil avouent qu'ils ne le savent pas. Si quelqu'un est embarrassé au sujet de l'union de Loth avec ses filles, des épouses d'Abraham, des sœurs mariées à Jacob et des deux servantes qui ont enfanté par lui, ils diront seulement qu'il y a là des mystères que nous ne comprenons pas. (Orig., *Princ.*, t. III, livre IV, 2, 2, p. 303.)

La conception chrétienne de l'histoire résulte de la conjonction stratégique de cette doctrine des « économies mystérieuses » (Origène évoque ailleurs un « caractère caché et apocryphe de l'économie [*tēs de oikonomias autou to lelēthos kai apokryphon*] ») et de la pratique de l'interprétation des Écritures.

« À travers des histoires de guerres [*dia historias*], écrit encore Origène dans son *De principiis*, de vainqueurs comme de vaincus, certains mystères sont révélés à ceux qui savent examiner cela » (Orig., *Princ.*, t. III, livre IV, 2, 8, pp. 333-334). La tâche du docte chrétien devient ainsi d'« interpréter

l'histoire [*historian allēgorēsai*] » (Orig., *Phil.*, I, 29, p. 212), de telle sorte que la contemplation des événements racontés dans les Écritures ne soit pas « cause d'errance [*planasthai*] pour les âmes non éduquées » (*ibid.*, p. 214).

Si, à la différence de l'historiographie classique, l'histoire a pour nous un sens et une direction que l'historien doit être en mesure de saisir ; si elle n'est pas simplement une *series temporum*, mais un processus qui met en jeu un but et un destin, c'est, avant toute chose, parce que notre conception de l'histoire s'est formée selon le paradigme théologique de la révélation d'un « mystère » qui est aussi une « économie », une organisation et une « dispensation » de la vie divine et humaine. Lire l'histoire, c'est déchiffrer un mystère qui nous concerne de manière essentielle ; mais loin que ce mystère corresponde à quelque chose comme le destin des païens ou la nécessité des stoïciens, il relève d'une « économie » qui dispose librement les créatures et les événements en leur laissant leur caractère contingent et jusqu'à leur liberté et leurs inclinations :

Et c'est pourquoi nous pensons que Dieu, père de l'Univers, pour sauver toutes ses créatures, par le moyen ineffable de sa Parole et Sagesse, a disposé [*dispensasse*, qui traduit, selon toute probabilité, une forme du verbe *oikonomiein*] chaque chose de telle manière qu'aucun esprit, intelligence, ou être rationnel subsistant, de quelque manière qu'on l'appelle, ne soit contraint par la force, malgré la liberté de sa volonté, à faire autre chose que ce que lui commande le mouvement de son intelligence. [...] mais il a agencé les mouvements divers de leurs intentions avec à-propos et utilité pour assurer l'accord d'un monde unique. (Orig., *Princ.*, t. I, livre II, 1, 2, pp. 236-238.)

L'histoire chrétienne s'affirme contre le destin païen comme libre *praxis* ; et pourtant, cette liberté, dans la mesure où elle

correspond à un dessein divin et confirme celui-ci, est elle-même un mystère : le « mystère de la liberté », qui n'est que l'autre facette du « mystère de l'économie ».

« Le lien que la théologie chrétienne a établi entre *oikonomia* et histoire est déterminant pour la compréhension de la philosophie de l'histoire en occident. On peut dire, notamment, que la conception de l'histoire dans l'idéalisme allemand, de Hegel à Schelling et jusqu'à Feuerbach, n'est rien d'autre qu'un essai de penser le lien « économique » entre le processus de la révélation divine et l'histoire (dans les termes de Schelling que nous avons cités, la « coappartenance » entre théologie et *oikonomia*). Et lorsque la gauche hégélienne voudra rompre avec cette conception théologique, elle ne pourra le faire qu'en mettant au centre du processus historique l'économie au sens moderne, à savoir l'autoproduction historique de l'homme. C'était substituer à l'économie divine une économie purement humaine.

2.14

Une autre élaboration du concept d'*oikonomia* qui aura des conséquences décisives pour la culture médiévale et moderne est celle qui l'articule au thème de la providence. Cette élaboration est l'œuvre de Clément d'Alexandrie, et c'est peut-être là sa contribution la plus originale à l'élaboration du paradigme théologico-économique. Dans les *Excerpta ex Theodoto*, comme nous avons pu le constater, Clément mentionne à plusieurs reprises le terme *oikonomia* à propos des valentiniens. Mais le terme apparaît aussi très souvent avec toute la gamme de ses significations dans son chef-d'œuvre, les *Stromata* (une soixantaine de fois environ, selon la concordance de Stählin). Clément prend soin de préciser que l'*oikonomia* ne concerne pas seulement l'administration de la maison, mais aussi l'âme elle-même (Clém., *Str.*, II, 22, 17), et que non seulement l'âme, mais l'univers tout entier repose sur une « économie » (II, 225, 7). Il

y a jusqu'à une « économie du lait [*oikonomia tou galaktos*] », qui est telle qu'il afflue dans le sein de la femme qui a accouché (II, 162, 21). Mais il y a surtout une « économie du sauveur » (un tel rapprochement est caractéristique de Clément : *hē peri ton sōtēra oikonomia* [II, 34, 8]; *oikonomia tou sōtēros* [II, 455, 18 ; II, 398, 2]), qui a été annoncée par la prophétie et qui s'est achevée avec la passion du Fils. Et c'est justement dans la perspective de cette « économie du sauveur » (du sauveur, et non du salut : la signification originale d'« activité, tâche » est encore présente) que Clément articule étroitement économie et providence (*pronoia*). Dans son *Protreptique*, il avait qualifié les histoires des païens de « fables vides [*mythoi kenoī*] » (Clém., *Protr.*, I, 2, 1). Désormais, il accomplit un geste décisif en déclarant que « la philosophie, selon la tradition divine, pose en fait et assure la providence, et si on supprime la providence [*tēs pronoias anairetheisēs*], l'économie divine concernant le sauveur n'est plus qu'une fable [*mythos... phainetai*] » (Clém., *Str.*, I, XI, 52, pp. 85-86).

Clément fait tout pour éviter que l'« économie du sauveur » puisse apparaître comme un mythe ou comme une allégorie. Si quelqu'un dit que le Fils de Dieu, du créateur de l'univers, s'est fait chair et a été conçu dans le sein d'une vierge, s'il raconte la manière dont s'est formée « sa pauvre chair visible », comment il a souffert et comment il est ressuscité, tout cela « apparaîtra comme une allégorie [*parabolē*] à ceux qui ne connaissent pas la vérité ». Seule l'idée de providence peut donner réalité et consistance à ce qui semble un mythe ou une parabole : « Et puisque la providence existe, penser que toute la prophétie et toute l'économie relative au sauveur ne sont pas accomplies selon la providence est une impiété » (Clém., *Str.*, V, I, 6-2, p. 33).

Si l'on ne comprend pas le lien très étroit qui unit *oikonomia* et providence, il n'est pas possible de mesurer la nouveauté de la théologie chrétienne par rapport à la mythologie et à la « théologie » païennes. La théologie chrétienne n'est pas un

« récit sur les dieux » ; elle est *immédiatement* économie et providence, c'est-à-dire activité d'autorévélation, gouvernement et soin du monde. La divinité s'articule en une trinité, mais celle-ci n'est ni une « théogonie » ni une « mythologie », mais une *oikonomia*, c'est-à-dire, tout à la fois, articulation, administration de la vie divine et gouvernement des créatures.

C'est ce qui explique la particularité de la conception chrétienne de la providence. La notion de *pronoia* avait connu une large diffusion dans le monde païen grâce à la philosophie stoïcienne. Et quand il écrit : « belle est l'économie de la création [*ktistheisa... oikonomia*], tout est bien administré, rien n'advient sans cause » (Clém., *Str.*, IV, 23 ; 148, 2, p. 303), Clément répète des idées courantes dans la culture alexandrine de son époque. Mais dans la mesure où le thème stoïcien et juif de la *pronoia* se trouve désormais articulé avec l'économie de la vie divine, la providence acquiert un caractère personnel et volontaire. Contre les stoïciens et contre Alexandre d'Aphrodise, qui avait affirmé que « l'essence des dieux est dans la providence comme celle du feu est dans la chaleur », Clément supprime tout caractère naturaliste et involontaire de la providence :

Dieu n'est pas bon de manière involontaire, comme le feu est doté du pouvoir de chauffer : chez lui, la distribution des biens est volontaire, [...] il ne fait pas le bien par nécessité, mais distribue ses bienfaits selon un libre choix. (Clém., *Str.*, III, 32, 1.)

Les discussions sur le caractère libre ou fatal, médiat ou immédiat, général ou particulier, de la providence qui, comme nous le verrons, ont divisé les théologiens et les philosophes du XIII^e au XVII^e siècle trouvent ici leur archétype.

En nouant l'économie et la providence, Clément n'a pas seulement, comme on a pu l'observer (Torrance, p. 227), enraciné dans l'éternité – « en paroles et actes éternels » (Clém., *Str.*, VI, XV, 122, 3, p. 303) – l'économie tempo-

relle du salut. Il a offert son point de départ au processus qui conduira à la composition progressive de la dualité de la théologie et de l'économie, entre la nature de Dieu et son action historique. Providence signifie que cette fracture, qui correspond dans la théologie chrétienne au dualisme gnostique entre un Dieu oisif et un démiurge actif, n'est en réalité qu'apparente (ou c'est du moins ce qu'on prétend). Le paradigme économique-gestionnaire et le paradigme providentiel montrent ici leur appartenance réciproque essentielle.

« Or, c'est précisément cette conjonction stratégique de l'économie et de la providence qui fait voir avec toute la clarté nécessaire que le terme *oikonomia* ne peut pas encore signifier chez Clément « plan divin » selon la traduction habituelle qui rendrait la conjonction tautologique. Ce n'est qu'à partir du moment où Hippolyte et Tertullien renversent l'expression paulinienne d'« économie du mystère » et où Clément soude *oikonomia* et *pronoia*, que les significations de ces deux termes commencent à s'estomper, à se confondre.

Un siècle plus tard, chez Jean Chrysostome, le lien entre économie et providence est solidement établi, ce qui ne diminue pas sa dimension de « mystère ». L'économie est alors qualifiée d'« ineffable » et son lien avec l'abîme de la providence est objet de « stupeur » :

Après avoir vu, sur ce point, s'ouvrir un océan immense, et après avoir voulu sonder l'abîme de cette providence, saisi d'une sorte de vertige devant l'impossibilité d'expliquer cette économie, frappé d'admiration et de stupeur devant l'ineffable... (Jean Chr., *Prov.*, pp. 62-63.)

2.15

Pour ce qui est de l'histoire sémantique du terme *oikonomia*, la signification d'« exception » qu'il acquiert à partir des VI^e et VII^e siècles, et en particulier dans le milieu du droit canon de l'Église byzantine, est du premier intérêt. Ici, la signification

théologique de *praxis* divine, mystérieuse entreprise pour le salut du genre humain, se fond avec les concepts d'*aequitas* et d'*epieikeia*, qui proviennent du droit romain, et finit par signifier l'exonération de l'application trop rigide des canons. Chez Photius, la différence, mais aussi la contiguïté des deux termes est claire :

Oikonomia signifie précisément l'incarnation extraordinaire et incompréhensible du *Logos*; en second lieu, elle signifie la restriction occasionnelle ou la suspension de l'efficacité de la rigueur des lois et l'introduction d'atténuants, qui « économise » [*dioikonomountos*] le commandement de la loi en vue de la faiblesse de ceux qui doivent la recevoir. (Phot., pp. 13-14.)

Dans cette perspective, de la même manière que la théologie et l'économie avaient fini par entrer en opposition au cœur de la théologie, le « canon » et l'« économie » finissent par s'opposer dans le droit, et l'exception se définit comme une décision qui n'applique pas strictement la loi mais fait « usage de l'économie » – « *ou kanōnikos [...] all' oikonomiai chrēsamenoi* » (Richter, p. 582). C'est en ce sens que le terme pénètre en 692 dans la législation de l'Église, et, avec Léon VI (886-912), dans la législation impériale.

Qu'un terme qui indique l'activité salutaire du gouvernement du monde en vienne à assumer la signification d'« exception » montre combien les rapports de l'*oikonomia* et de la loi peuvent être complexes. Ici aussi, cependant, les deux significations du terme – comme ce sera aussi le cas pour l'Église latine du terme *dispensatio*, qui sert d'abord à traduire le terme *oikonomia* et acquiert progressivement le sens de « dispense » – sont parfaitement cohérentes en dépit de la distance apparente. Le paradigme du gouvernement et celui de l'état d'exception coïncident dans l'idée d'une économie, d'une *praxis* gestionnaire qui gouverne le cours des choses, en s'adaptant à chaque fois

(conformément à l'intention du salut) à la nature de la situation concrète à laquelle elle doit se mesurer.

⌘ On peut saisir l'origine de cette évolution qui a conduit le terme *oikonomia* à prendre la signification d'« exception » dans une lettre du théologien de Cappadoce Basile à Amphilochios. Alors qu'il est interrogé sur la question de la valeur du baptême administré aux schismatiques, Basile répond que, contrairement à la règle qui l'eût annulé, il a d'abord été accepté comme valide « en raison de l'économie des multitudes » – « *oikonomias heneka tōn pollōn* » (Basile, Ep. CLXXXVIII, I in *PG*, 32, p. 669).

SEUIL

On peut désormais saisir avec plus de précision la signification décisive du retournement de l'expression paulinienne « économie du mystère » en « mystère de l'économie ». Le mystère n'est plus, comme chez Paul, le plan divin de la rédemption, qui nécessite une activité de mise en acte et de révélation – une *oikonomia* justement en soi parfaitement claire ; le mystère est désormais l'économie elle-même, la *praxis* à travers laquelle Dieu met ensemble la vie divine (en l'articulant dans la Trinité) et le monde des créatures (en conférant à chaque événement une signification cachée). Mais ce sens caché n'est pas seulement, selon le modèle de l'interprétation typologique, l'allégorie et la prophétie d'autres événements porteurs de salut disposés pour former une histoire ; il coïncide avec l'« économie mystérieuse », avec le déploiement même de la vie divine et de son gouvernement providentiel du monde. L'arcane de la divinité et l'arcane du gouvernement, l'articulation trinitaire de la vie divine et l'histoire et le salut de l'humanité sont tout à la fois divisés et inséparables.

La partie qui se joue sur le terrain de l'*oikonomia* est décisive : ce qui est en jeu n'est rien de moins que la question de la conception même du divin et de ses relations avec le monde qui est en train de se former à la fin de l'Antiquité. Entre l'unitarisme inarticulé des monarchiens et du judaïsme et la prolifération gnostique des hypostases divines, entre le Dieu des gnostiques et des épïcuriens, étranger au monde, et

l'idée stoïcienne d'un *deus actuosus* qui prend soin du monde, l'*oikonomia* rend possible une conciliation par laquelle un Dieu transcendant, tout à la fois un et trin, peut prendre sur lui de s'occuper du monde tout en restant transcendant et fonder une *praxis* immanente de gouvernement dont le mystère supramondain coïncide avec l'histoire de l'humanité.

Il faut donc restituer au paradigme économique tout son poids si l'on veut surmonter les contradictions des exégètes et les divisions qui ont empêché les chercheurs et les théologiens modernes de le situer dans son véritable champ problématique. À la base de cette polémique qui n'a cessé de séparer les interprètes en deux camps se trouve, comme nous avons pu le voir, la prétendue séparation entre deux significations nettement distinctes du terme *oikonomia* : la première renvoyant à l'articulation de l'unique substance divine en trois personnes et la seconde correspondant au déploiement historique du salut (voir Prestige, p. 111, mais aussi Markus in Richter, p. 79). Ainsi, selon Verhoeven, Evans et Markus, chez Tertullien l'économie ne signifierait rien de temporel et se référerait uniquement au « déploiement interne de la substance divine en une trinité de personnes » (Verhoeven, p. 110). Selon Moingt, au contraire, l'économie, loin de désigner une « relation dans l'être » (Moingt, p. 922), correspondrait seulement à la manifestation historique de la divinité à travers le plan du salut. Le conflit des interprétations repose en effet sur le présupposé erroné selon lequel le terme *oikonomia* aurait, comme les *Urworte* d'Abel, deux significations contradictoires entre lesquelles les Pères auraient hésité de manière plus ou moins consciente. Une analyse plus attentive permet pourtant d'établir qu'il ne s'agit pas de deux significations du même terme, mais d'une tentative d'articuler ensemble en une seule sphère sémantique (celle du terme *oikonomia*) une série de plans dont la conciliation posait problème : extériorité au monde et gouvernement du monde, unité dans l'être et pluralité d'actions, ontologie et histoire.

Non seulement les deux significations (ou présupposées telles) de ce terme (celle qui se réfère à l'organisation intérieure de la vie divine et celle qui concerne l'histoire du salut) ne se contredisent pas, mais elles ne recouvrent leur pleine intelligibilité que si on saisit leur relation fonctionnelle. Elles constituent, en effet, les deux faces d'une seule *oikonomia* divine où ontologie et pragmatique, articulation trinitaire et gouvernement du monde se renvoient réciproquement la solution de leurs apories. Quoi qu'il en soit, il est essentiel que la première articulation de ce qui deviendra le dogme trinitaire se présente d'abord dans des termes qui ne relèvent pas de l'ontologie et de la métaphysique, mais comme un dispositif « économique » et comme une activité de gouvernement, à la fois domestique et mondain, de la monarchie divine – « *unitas, ex semetipsa derivans trinitatem non destruetur ab illa sed administratur* » (Tert., *Adv. Prax.*, 3, 1). Ce n'est que plus tard, quand on considérera, à tort ou à raison, que la dogmatique postnicéenne a résolu tous ces problèmes, que la théologie et l'économie se sépareront et que le terme cessera de renvoyer à l'organisation de la vie divine pour se spécialiser et signifier *histoire du salut*. Et pourtant, même à ce point de leur histoire, elles ne se sépareront jamais complètement et elles ne cesseront d'agir jusqu'à la fin dans leur unité fonctionnelle.

Être et agir

3.1

La préoccupation qui avait guidé les Pères de l'Église dans leur première élaboration de la doctrine de l'économie était très clairement d'éviter une fracture du monothéisme qui aurait pu réintroduire une pluralité de figures divines et, avec elles, le polythéisme. C'est pour fuir cette conséquence extrême de la thèse trinitaire qu'Hippolyte aura soin de répéter que Dieu est *un* selon la *dynamis* (c'est-à-dire, conformément à la terminologie stoïcienne dont il se sert, selon l'*ousia*) et *triple* selon l'économie seulement. C'est pour cette raison aussi que Tertullien s'oppose avec toute sa fermeté à Praxéas et soutient que la simple « disposition » de l'économie ne signifie en rien la séparation de la substance. L'être divin n'est pas scindé parce que la triplicité évoquée par les Pères se situe sur le plan de l'*oikonomia* et non sur celui de l'ontologie.

La césure qu'on a voulu éviter à tout prix sur le plan de l'être réapparaît néanmoins comme une fracture entre Dieu et son action, entre l'ontologie et la *praxis*. Car distinguer la substance ou la nature divines et son économie revient à distinguer en Dieu l'être et l'agir, la substance et la *praxis*. Tel est le dualisme secret que la doctrine de l'*oikonomia* a instillé au cœur

du christianisme, quelque chose comme un germe gnostique originaire qui concerne moins la césure qui opposerait deux figures divines que celle qui sépare Dieu de son gouvernement du monde.

Soit la théologie qu'Aristote développe à la fin du livre *Lambda* de la *Métaphysique*. Distinguer, dans le Dieu évoqué par Aristote, entre être et *praxis* serait simplement impensable. Si le Dieu d'Aristote, en tant que moteur immobile, peut mouvoir les sphères du ciel, c'est parce que telle est sa nature et qu'il n'y a aucune nécessité de faire l'hypothèse d'une volonté spéciale ou d'une activité particulière relative au soin qu'il devrait prendre de soi ou du monde. Le « cosmos » classique – son « destin » – repose sur l'unité parfaite de l'être et de la *praxis*.

C'est justement cette unité que la doctrine de l'*oikonomia* remet radicalement en question. L'économie à travers laquelle Dieu gouverne le monde est, en effet, complètement distincte de son être, et, en tout état de cause, on ne saurait la déduire de ce dernier. On peut analyser la notion de Dieu sur le plan ontologique, on peut faire la liste de ses attributs ou, comme le fait la théologie apophatique, nier un à un tous ses prédicats pour atteindre l'idée d'un être pur dont l'essence coïnciderait avec l'existence : cela ne dira rigoureusement rien de sa relation avec le monde ni de la manière dont il a décidé de gouverner le cours de l'histoire humaine. Comme Pascal, quelques siècles plus tard, le comprendra de la manière la plus lucide à propos du gouvernement profane, l'économie n'a aucun fondement dans l'ontologie, et la seule possibilité de la fonder est d'en cacher l'origine (Pascal I, p. 51). C'est pourquoi la libre décision divine de gouverner le monde est bien plus mystérieuse que la nature de Dieu elle-même. Le véritable mystère « qui était caché depuis des siècles en Dieu » et qui a été révélé aux hommes en Christ ne concerne pas son être mais sa *praxis* salvatrice – le mystère de l'*oikonomia*, précisément, selon l'inversion stratégique

décisive du syntagme paulinien. Le mystère qui ne cessera plus de susciter l'émerveillement et le zèle des théologiens et des philosophes n'est pas de nature ontologique, mais pratique.

Dans leur genèse théologique, le paradigme économique et le paradigme ontologique sont parfaitement distincts, et ce n'est que progressivement que la doctrine de la providence et la réflexion morale tenteront, sans jamais y réussir pleinement, de jeter un pont susceptible de les relier. Le fait que le trinitarisme et la christologie, avant de prendre des formes dogmatiques et spéculatives, aient fait l'objet d'une élaboration en termes « économiques » ne cessera jamais de marquer leurs développements successifs. L'éthique au sens moderne, avec son cortège d'apories insolubles, est née en ce sens de la fracture entre être et *praxis* qui s'est produite à la fin de l'Antiquité et a trouvé dans la théologie chrétienne son lieu privilégié.

Si la notion de volonté libre, tout compte fait marginale dans la pensée classique, est devenue la catégorie centrale de la théologie chrétienne puis de l'éthique et de l'ontologie de la modernité, c'est parce que l'une et l'autre trouvent dans cette fracture leur site originaire et qu'elles ne cesseront de devoir s'y rapporter. Si l'ordre du cosmos antique « n'est pas tant la volonté des dieux, que leur nature même, impassible et inexorable, porteuse de tous les biens et de tous les maux, inaccessible à la prière [...] et très avare en miséricorde » (Santillana, p. 11), l'idée d'une volonté de Dieu, qui décide au contraire en toute liberté et providence de ses actions et qui est plus fort encore que sa toute-puissance, constitue la preuve irréfutable de la rupture avec le monde antique, mais aussi la tentation désespérée de donner un fondement à la sphère anarchique de la *praxis* divine. Désespérée, parce que « volonté » ne peut que signifier : absence de fondement de la *praxis*. C'est-à-dire, qu'il n'existe, dans l'être, aucun fondement de l'action.

« Dans la gnose, l'opposition entre un dieu étranger au monde et un démiurge qui le gouverne est bien plus importante que celle entre un bon et un mauvais dieu. Irénée et Tertullien voient très clairement le caractère « oisif » et « épicurien » du Dieu bon de Marcion et de Cerdon, auquel ils opposent un Dieu qui est tout à la fois bon et actif au sein de la création : « Ils ont fini, écrit Irénée (Ir., *Haer.*, III, 24, 2, p. 479), par trouver le Dieu d'Épicure, un Dieu qui ne sert à rien, ni pour lui-même, ni pour les autres. » Selon Tertullien, Marcion se « serait piqué de décorer du nom du Christ un dieu emprunté à l'école d'Épicure » (Tert., *Adv. Marc.*, I, 25, 3, p. 223). L'essai de concilier le dieu oisif et étranger au monde et le dieu *actuosus* qui le crée et le gouverne est certainement l'un des enjeux essentiels de l'économie trinitaire ; c'est de cet essai que dépendent le concept d'*oikonomia* et les apories qui en rendent la définition aussi difficile.

3.2

Le problème qui fait exploser l'image du monde de la tradition classique au moment où elle rencontre la conception chrétienne est celui de la création. L'incompatibilité avec la conception classique ne réside pas tant dans l'idée d'une opération divine que dans le fait que cette *praxis*, loin de dépendre nécessairement de l'être ou de trouver son fondement en lui, résulte d'un acte de volonté à la fois libre et gratuit. S'il est vrai que l'idée d'une apraxie divine trouve de solides fondements dans la tradition aristotélicienne, la pensée classique, surtout à partir des stoïciens, ne répugne pas à l'idée d'une action divine, et les apologistes ne manquent pas d'évoquer, en ce sens, le démiurge de Platon. En revanche, la scission entre être et volonté, nature et action, introduite par la théologie chrétienne, constitue une nouveauté. Ce sont justement les auteurs qui ont élaboré le paradigme économique qui ont souligné avec force l'hétérogénéité de la nature et de la volonté en Dieu. À ce

titre, le texte où Origène souligne que la volonté crée en Dieu et dans le monde une véritable césure est exemplaire :

Tout ce qui existe au ciel et sur la terre, visible ou invisible, pour autant qu'on le réfère à la nature de Dieu, n'est pas [*quantum ad naturam Dei pertinet, non sunt*], mais, pour autant qu'on la réfère à la volonté du créateur, est ce que voulut que fût celui qui créa [*quantum ad voluntatem creatoris, sunt hoc, quod ea esse voluit ille qui fecit*]. (Orig., In Lib. 1, Reg. hom., I, 11 ; voir Benz, pp. 330-331.)

Essence (*ousia*) et volonté (*boulē*), insiste le Pseudo-Justin, doivent rester distincts en Dieu. Si être et vouloir étaient en Dieu la même chose, comme Dieu veut de nombreuses choses, il serait tantôt une chose, tantôt une autre, ce qui est impossible. Et si Dieu produisait à travers son être, comme son être est nécessaire, il serait obligé de faire ce qu'il fait et sa création ne serait pas libre (Justin, *Qu. Chr.*, pp. 286-291).

Et, comme on a pu le suggérer (Coccia, p. 46), le motif même de la création *ex nihilo* ne fait que souligner davantage encore l'autonomie et la liberté de la *praxis* divine. Dieu n'a pas créé le monde sous le coup de la nécessité de sa nature ou de son être, mais parce qu'il en a décidé ainsi. À la question « mais pourquoi Dieu a-t-il fait le ciel et la terre ? », Augustin répond « *quia voluit* », « parce qu'il l'a voulu ainsi » (Aug., *Gen. Man.*, 1, 2, 4). Et, quelques siècles plus tard, au sommet de la scolastique, l'impossibilité de fonder la création dans l'être est répétée de la manière la plus explicite par Thomas *contra Gentiles* : « Dieu n'agit pas *per necessitatem naturae*, mais *per arbitrium voluntatis* » (*ScG*, II, 23, 1). La volonté est donc le dispositif qui doit articuler ensemble être et action, qui se trouvent séparés en Dieu. Le primat de la volonté, qui, selon Heidegger, a dominé l'histoire de la métaphysique occidentale pour arriver à son achèvement avec Schelling et Nietzsche, trouve sa racine dans

la fracture entre être et agir en Dieu. Elle est donc, depuis le commencement, solidaire de l'*oikonomia* théologique.

« La reconstruction du dispositif théologique fondé sur la notion de volonté se trouve au centre du livre d'Ernst Benz *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willenmetaphysik*, qui constitue le point de départ de toute enquête généalogique sur le primat de la volonté dans la philosophie moderne. Benz montre comment la reconstruction d'une « métaphysique de la volonté » dans la philosophie occidentale voit converger des motifs néoplatoniciens (le concept de volonté chez Plotin comme identique à la puissance et comme bien qui « se veut lui-même ») tout autant que des motifs gnostiques (la volonté chez Valentin et chez Marc comme *autobouletos boulē*, volonté qui se veut elle-même). Ces motifs néoplatoniciens pénètrent la pensée d'Augustin à travers Victorinus et déterminent sa conception de la trinité.

En fait, quand Thomas identifie en Dieu essence et volonté (« *Est igitur voluntas Dei ipsa ejus essentia* », *ScG*, Lib. I, chap. LXXIII, n° 2), il ne fait que porter ce primat de la volonté à sa limite. Car ce que la volonté de Dieu veut est son essence même (« *principale divinae voluntatis volitum est ejus essentia* », *ibid.*, Lib I, chap. LXXIV, n° 1), ce qui implique que la volonté de Dieu se veut toujours elle-même, qu'elle est toujours volonté de volonté.

Que la notion moderne de volonté soit un concept pour l'essentiel étranger à la tradition de la pensée grecque et qu'elle se soit formée à travers un lent processus qui coïncide avec celui qui a porté à la création du moi, c'est ce qu'a démontré Jean-Pierre Vernant, sur les traces de son maître Ignace Meyerson, dans un essai important (Vernant, *passim*).

3.3

Seule cette fracture entre être et *praxis* permet de comprendre pleinement la controverse sur l'arianisme qui a divisé si profondément l'Église entre le iv^e et le v^e siècle de l'ère chrétienne.

La discussion semble souvent porter sur des différences tellement infimes et tellement subtiles qu'il n'est pas facile pour les modernes de saisir l'enjeu d'une bataille qui fut si acharnée qu'elle mobilisa l'empereur et avec lui toute la chrétienté orientale. Le problème, la chose est bien connue, concerne l'*archē* du Fils ; mais *archē* n'a pas ici une signification purement chronologique. Le mot ne signifie pas simplement « commencement ».

Arius et ses adversaires s'accordent en effet pour affirmer que le Fils a été engendré par le Père et que cette génération a eu lieu « avant les temps éternels » (*pro chronōn aiōniōn* chez Arius [*Ep. Alex.*, 2, in Simonetti, p. 76] ; *pro pantōn tōn aiōnōn* chez Eusèbe de Césarée [*Ep. Caes.*, in Simonetti, p. 74]). Arius tient en effet à préciser que le Fils a été engendré *achronos*, de manière intemporelle. L'enjeu, ici, n'est pas une précédence chronologique (le temps n'existe pas encore), ni même un problème de rang (la thèse selon laquelle le Père est « majeur » par rapport au Fils est partagée par un grand nombre d'antiarianiens) ; il s'agit plutôt de décider si le Fils – à savoir la parole et la *praxis* de Dieu – est fondé dans le Père, ou s'il est, comme lui, sans principe, *anarchos*, c'est-à-dire sans fondement.

Une analyse textuelle des lettres d'Arius et des écrits de ses adversaires montre en effet que le terme décisif de la controverse est précisément *anarchos* (dépourvu d'*archē*, au double sens du terme grec : fondement et principe). « Nous savons qu'il n'existe qu'un seul Dieu, lui seul non engendré, lui seul éternel, lui seul *anarchos* », écrit Arius dans sa *Lettre à Alexandre* (2, in Simonetti, p. 78) ; le Fils, qui a été engendré par le Père avant le temps et à l'extérieur du temps, trouve en lui son *archē*, son principe-fondement, et c'est de lui qu'il reçoit son être :

Il y a, donc, trois hypostases : Dieu, qui est la cause de toutes les choses, absolument seul et anarchique [*anarchos monōtatos*] ; le Fils, engendré par le Père de manière intemporelle, créé [mais Arius avait peu avant précisé : « pas comme les autres créatures »] et fondé

[*themeliotheis*, de *themeliōs*, fondement au sens aussi architectonique] avant les temps [...] lui seul a dérivé l'être du Père. (Arius, *Ep. Alex.*, 4, in Simonetti, p. 78.)

Seul Dieu le Père, affirme de même Eunomios, est « infondé, éternel, infini [*anarchos, aidios, ateleutetos*] » (Exp. 2, in Simonetti, p. 186) ; le Fils, lui, est « dans le principe-fondement, mais non pas sans principe-fondement [*en archēi onta, ouch' anarchon*] » (Exp. 3, in Simonetti, p. 188).

Contre cette thèse, qui donne au *Logos* un solide fondement dans le Père, les évêques réunis par l'empereur Constant I^{er} à Serdica (en 343), affirment avec clarté que le différend ne porte pas sur le caractère engendré ou non du Fils (« aucun d'entre nous ne nie que le Fils soit engendré, mais engendré avant toute chose »), mais seulement sur son *archē* : « Il n'aurait pas pu exister de manière absolue [*pantote*] s'il avait eu une *archē*, puisque le *logos* qui existe de manière absolue n'a pas d'*archē* » (*ibid.*, p. 134). Le Fils « règne absolument, anarchiquement et infiniment [*pantote, anarchōs kai ateleutētōs*] avec le Père » (*ibid.*, p. 136).

La thèse de Nicée, qui devait finalement l'emporter, montre ici sa cohérence avec la doctrine de l'*oikonomia*. De même que cette dernière n'est pas fondée dans la nature et dans l'être de Dieu, mais représente en lui un « mystère », de même, le Fils – celui qui a pris sur lui l'économie du salut – n'est pas fondé dans le Père ; il est, comme lui, *anarchos*, sans fondement ni principe. *Oikonomia* et christologie sont – non seulement historiquement mais aussi génétiquement – solidaires et inséparables : tout comme la *praxis* dans l'économie, le *Logos* (ou parole de Dieu), dans la christologie, se trouve arraché à l'être et devient anarchique (ce qui explique les réserves constantes de nombreux adeptes de l'orthodoxie antiarianienne à l'égard du terme *homousios* imposé par Constantin). Si on ne comprend pas cette vocation originale « anarchique » de la christologie,

il n'est pas possible de comprendre ni le développement historique de la théologie chrétienne, avec sa tendance athéologique latente, ni l'histoire de la philosophie occidentale, avec sa césure éthique entre ontologie et *praxis*. Que Christ soit « anarchique » signifie donc qu'en dernière instance le langage et la *praxis* n'ont pas de fondement dans l'être. La « gigantomachie » au sujet de l'être fut aussi, et avant tout, un conflit entre être et agir, entre ontologie et économie, entre un être en soi incapable d'action et une action sans être – avec entre les deux, comme enjeu, l'idée de liberté.

« La tentative pour penser en Dieu le problème d'un fondement absolument infondé est évident dans un texte de Grégoire de Nazianze :

L'anarchon [l'infondé], l'*archē* et l'être qui est avec l'*archē* sont un Dieu unique. L'être anarchique ne constitue pas la nature de celui qui est anarchique, pas plus que le fait d'être inengendré. Car aucune nature, n'est-ce pas, ne se définit par ce qu'elle n'est pas : elle se définit par ce qu'elle est. L'affirmation [*thesis*] de ce qui est, et non pas la suppression [*anairesis*] de ce qui n'est pas. L'*archē* n'est pas non plus séparée de l'anarchique par le fait d'être *archē* : car l'*archē* n'est pas pour lui sa nature, de même que l'anarchique n'est pas la nature de celui-là. Et l'être qui est avec l'anarchique et avec l'*archē* n'est pas autre chose que ce qu'ils sont. L'anarchique s'appelle Père, l'*archē* Fils, et l'être qui est avec l'*archē* est l'Esprit saint. (Grégoire de Nazianze, *Discours XLII*, 15, p. 83.)

La dialectique hégélienne trouve dans ce passage son paradigme théologique : de fait, il suffirait de mettre au centre de ce mouvement triadique la force du négatif (« ce qui n'est pas ») pour retrouver la position hégélienne du fondement.

Le paradoxe de l'économie trinitaire, qui doit tenir ensemble ce qu'elle a séparé, apparaît en toute clarté chez un autre théologien de Cappadoce, Grégoire de Nysse. Dans un texte de son *Discours catéchétique*, il affirme que les Grecs comme les Juifs peuvent

bien accepter qu'il y ait un *logos* et un *pneuma* divins, mais ce que « chacun des deux rejettera, sous prétexte qu'elle est invraisemblable et que c'est une manière de parler indigne de Dieu » est précisément « l'économie de l'Incarnation du *logos* de Dieu [*tēn de kata anthrōpon oikonomian tou theou logou*] ». Cela implique, en effet, ajoute tout de suite Grégoire, qu'il ne s'agit pas seulement d'une « faculté [*hexis*] », comme la parole ou le savoir de Dieu, mais d'une « puissance qui subsiste substantiellement [*dynamis hyphestōsa kata ousian*] » (Grég. Nys., *Or. cat.*, 5, p. 161). L'opération de l'économie trinitaire est donc d'hypostasier, de donner une existence réelle au *logos* et à la *praxis* de Dieu et d'affirmer en même temps que cette hypostase, loin de diviser l'unité, l'« économise » (les Pères cappadociens furent les premiers à utiliser de manière stratégique en ce sens le terme néoplatonicien *hypostasis*, ici sous sa forme verbale : *hyphistamai*).

Chez Marcel d'Ancyre, un auteur du IV^e siècle, dont la « théologie économique » a suscité un intérêt particulier de la part des commentateurs modernes, on constate aisément la manière dont la relation entre économie et substance a pu être conçue comme une opposition entre opération (*energeia*) et nature (*physis*). Si la nature divine reste monadique et indivise, c'est parce que le *logos* se sépare seulement dans l'opération (*energeia monē*). C'est pourquoi l'économie selon la chair (ou deuxième économie, comme il lui arrive de l'écrire) est, pour ainsi dire, provisoire : elle finira avec la parousie quand Christ (selon 1 Co 15, 25) aura soumis et dominé tous ses ennemis. De la même manière, Marcel peut écrire que le *logos* est devenu, à travers l'incarnation, fils d'Adam *kat' oikonomian*, alors que nous sommes tels *kata physin* (Seibt, p. 316).

« La scission théologique entre être et *praxis* se trouve encore au cœur de la dispute qui opposa dans la théologie byzantine du XIV^e siècle Grégoire Palamas à Barlaam et à Procorus. La profession de foi des athonites commence par une distinction on ne peut plus nette entre l'être de Dieu (*ousia*) et son opération (*energeia*) : « Nous jetons l'anathème contre ceux qui prétendent que l'essence de Dieu et son opération sont identiques, uniques et indistinctes. Je crois en outre que cette opération et l'essence de Dieu sont en réalité créées [*aktiston*] » (Rigo, p. 144).

3.4

La fracture entre l'être et la *praxis* est marquée dans le langage des Pères par l'opposition terminologique entre théologie et *oikonomia*. Cette opposition, qui n'était pas encore présente comme telle chez Hippolyte, Tertullien et Clément d'Alexandrie, se trouve néanmoins préfigurée chez eux, comme nous avons pu le voir, dans la distinction entre *dynamis* et *oikonomia* – c'est ainsi que, dans les *Excerpta* de Clément, chaque ange a « sa propre *dynamis* et sa propre *oikonomia* » (I, II, 4). Chez Eusèbe de Césarée, même s'il ne s'agit pas d'une véritable opposition, l'antithèse est si pleinement articulée qu'il peut ouvrir son *Histoire ecclésiastique* en énonçant les deux *topoi* à partir desquels il peut formuler un discours unique :

Mon *logos* commencera par l'économie et la théologie du Christ, qui dépassent en puissance et en force la raison humaine. En effet, quiconque veut confier à l'écriture le récit de l'histoire ecclésiastique doit remonter jusqu'aux débuts de l'économie du Christ, puisque c'est de lui que nous avons l'honneur de tirer notre nom, et cette économie est plus divine qu'il ne peut sembler à beaucoup. (Eus., livre I, 1, 7, p. 5.)

Chez Eusèbe, la distinction terminologique correspond à la différence entre la divinité et l'humanité du Christ, qu'il compare à celle de la tête (*kephalē*) et des pieds :

La nature du Christ est double : l'une ressemble à la tête du corps, et par elle il est reconnu Dieu ; l'autre est comparable aux pieds : par elle il a revêtu un homme sujet comme nous aux passions, pour notre salut. (*Ibid.*, livre I, 2, 1, p. 5.)

À partir des Cappadociens, et en particulier de Grégoire de Nazianze, l'opposition entre théologie et *oikonomia* devient technique. Elle n'indique plus seulement la différence de deux éléments distincts (la nature et l'essence de Dieu d'une part, l'action du salut d'autre part, l'être et la *praxis*), mais aussi deux rationalités et deux discours différents, qui répondent chacun à une conceptualité et à des caractéristiques spécifiques. Il y a donc, par rapport au Christ, deux *logoi* distincts : l'un qui est relatif à sa divinité, et l'autre qui est relatif à l'économie de l'incarnation et du salut. Chaque discours, chaque rationalité a sa terminologie propre, qu'il ne faut pas confondre avec l'autre si on veut l'interpréter correctement.

En bref, tu dois utiliser tous les noms les plus élevés pour la divinité et la nature qui est supérieure à la passion et au corps ; quant aux plus humbles, emploie-les pour le mixte et pour celui qui s'est vidé, s'est fait chair, et pour ne pas dire pire encore, s'est fait homme et puis, s'est élevé afin que toi, en éliminant tout ce qu'il peut y avoir de charnel et de terrestre dans ta doctrine, tu apprennes à t'élever avec la divinité et que, sans t'arrêter aux choses visibles, tu te fasses porter vers le haut par les choses intelligibles et que tu connaisses ce qu'est le *logos* de la nature et ce qu'est celui de l'économie. (Grégoire de Nazianze, *Discours*, XXIX, 18, p. 217.)

La distinction des deux rationalités est répétée dans l'oraison dédiée à la fête de la Nativité, où Grégoire évoque l'infinité et l'inconnaissabilité de Dieu, avant de préciser :

Pour l'heure, limitons-nous à ces considérations sur Dieu ; ce n'est pas le moment d'ajouter quoi que ce soit d'autre car notre propos n'est pas la théologie, mais l'économie. (*Ibid.*, XXVIII, 5, p. 886.)

À peu près cinquante ans plus tard, Théodoret de Cyr montre qu'il est parfaitement conscient de cette distinction et de l'articulation réciproque de ces deux rationalités : « Il est nécessaire pour nous de savoir, écrit-il, quels sont les termes qui appartiennent à la théologie et quels sont ceux qui relèvent de l'économie » (*ad. Heb.*, 4.14 ; cf. Gass, p. 490). Si on confond les deux *logoi*, alors, l'intégrité même de l'économie de l'incarnation est menacée, et on court le risque de sombrer dans l'hérésie monophysite. S'il faut se garder d'un transfert inconsidéré des catégories d'une rationalité à l'autre (« il ne faut pas transposer à l'économie ce qui relève de la théologie », écrira Jean Damascène, *De fid orth.*, III, 15), les deux rationalités restent néanmoins articulées, et la claire distinction entre les deux discours ne doit pas se traduire en une césure substantielle. Le soin que les Pères ont pu prendre pour ne pas confondre, mais, en même temps, pour ne pas séparer les deux *logoi*, est le signe qu'ils étaient parfaitement conscients des risques qu'impliquait leur hétérogénéité. Polémiquant dans l'*Eraniste* contre un soi-disant défenseur du monophysisme, Théodoret de Cyr affirme ainsi que les Pères « ont eu à cœur de transmettre à la fois le discours de la théologie et celui de l'économie, afin que nous ne croyions pas qu'une est la personne de la divinité et autre celle de l'humanité » (Théodoret, *Eran.*, 3, p. 228).

La distinction patristique entre théologie et économie est si tenace qu'on peut la retrouver chez les théologiens modernes dans l'opposition entre trinité immanente et trinité économique. La première renvoie à Dieu comme il est en lui-même et, pour cette raison, on la nomme aussi « trinité de substance » ; la seconde renvoie à Dieu dans l'action du salut, à travers laquelle il se révèle aux hommes (et c'est pourquoi cette dernière est aussi appelée « trinité de révélation »). L'articulation entre ces deux trinités, à la fois distinctes et inséparables, est la mission aporétique que l'*oikonomia* trinitaire laisse en héritage à la théologie chrétienne, en particulier à la doctrine du gouverne-

ment providentiel du monde, qui se présente pour cette raison comme une machine bipolaire, dont l'unité risque toujours de sombrer et doit être à chaque fois reconquise.

3.5

Nulle part peut-être l'écart le plus grand et, en même temps, la solidarité nécessaire entre théologie et économie ne sont apparus avec autant de clarté que dans les controverses au sujet du monothélisme qui ont déchiré les Pères du VII^e siècle. Nous sommes en possession du texte de la dispute qui opposa Maxime le Confesseur à Pyrrhus, où le sens stratégique de cette difficile articulation devient pleinement compréhensible. Les monothélètes, dont le manifeste est l'*Ectèse* d'Héraclius I^{er} (638), qui sont représentés dans le dialogue par Pyrrhus, affirment qu'il y a deux natures dans le Christ, mais une seule volonté (*thelēsis*) et une seule activité (*energeia*) « qui accomplit les œuvres divines aussi bien que les œuvres humaines » (Simonetti, p. 516). Les monothélètes veulent éviter que le dyophysisme, poussé à l'extrême, finisse par introduire une scission jusque dans l'économie, c'est-à-dire dans la pratique divine, posant dans le Christ « deux volontés qui s'opposent entre elles, comme si le *logos* de Dieu voulait réaliser la passion du salut alors que ce qui est humain en lui s'opposait et contrastait sa volonté » (*ibid.*, p. 518). C'est pourquoi, à Maxime qui soutient qu'aux deux natures du Christ ne peuvent correspondre que deux volontés et deux opérations distinctes, Pyrrhus objecte que « cela a été dit par les Pères pour la théologie et non pour l'économie. Il n'est pas digne d'une pensée qui aime la vérité de transférer à l'économie ce qui a été affirmé pour la théologie en mettant ensemble une telle absurdité » (*PG*, 91, 348).

La réponse de Maxime est catégorique et montre que l'articulation des deux discours correspond à un problème en tous

sens décisif. Si ce qui a été dit par les Pères pour la théologie ne valait pas aussi pour l'économie, « après l'incarnation, le Fils ne serait pas théologisé avec le Père [*syntheologeitai*]. Et s'il ne l'est pas, alors il ne peut pas être énuméré avec lui lors de l'invocation du baptême, et la foi comme la prédication sont vaines » (*ibid.*). Et, dans un autre écrit, pour souligner le caractère inséparable de la théologie et de l'économie, Maxime peut écrire : « Le *logos* de Dieu incarné [à savoir le représentant de l'économie] enseigne la théologie » (*PG*, 90, 876).

On n'est pas surpris qu'un « économisme » radical, qui distingue deux volontés dans le Fils et menace l'unité même du sujet christologique ait besoin d'affirmer l'unité de la théologie et de l'économie, tandis qu'un « théologisme » qui tente de sauvegarder à tout prix cette unité n'hésite pas à opposer avec force les deux discours. La distinction des deux rationalités ne cesse de croiser le plan des disputes théologiques et, tout comme la dogmatique trinitaire et la christologie se sont formées ensemble et ne sauraient d'aucune manière être séparées, théologie et économie ne peuvent l'être davantage. De même que les deux natures coexistent dans le Christ, selon une formule stéréotypée « sans division ni confusion » (*adiaretos kai asynchytos*), de même, les deux discours doivent coïncider sans être confondus et se distinguer sans être séparés. C'est que l'enjeu de leur rapport n'est pas seulement la césure de l'humanité et de la divinité dans le Fils, mais, de manière plus générale, celle qui divise l'être et la *praxis*. Rationalité économique et rationalité théologique doivent opérer, pour ainsi dire, en « divergent accord » afin que l'économie du Fils ne soit pas niée et qu'une scission substantielle ne soit pas introduite en Dieu.

Néanmoins, la rationalité économique, à travers laquelle la christologie avait connu sa première et incertaine formulation, ne cessera de jeter son ombre sur la théologie. Et quand le vocabulaire de l'*homousia* et de l'*homoiousia*, de l'hypostase et de la nature, aura presque entièrement recouvert la première formulation de la Trinité, la rationalité éco-

nomique, avec son paradigme pragmatico-gestionnaire et non ontologico-épistémique, ne cessera d'opérer de manière souterraine comme une force qui tend à éroder et à entamer l'unité de l'ontologie et de la *praxis*, de la divinité et de l'humanité.

« La fracture entre être et *praxis* comme le caractère anarchique de l'*oikonomia* divine définissent le lieu logique où devient compréhensible le nœud essentiel qui unit dans notre culture gouvernement et anarchie. Non seulement quelque chose comme un gouvernement providentiel du monde n'est possible que parce que la *praxis* n'a aucun fondement dans l'être, mais ce gouvernement qui a, comme nous le verrons, son paradigme dans le Fils et dans son économie, est lui-même intimement anarchique. L'anarchie est ce que le gouvernement doit présupposer et prendre sur soi comme sa propre origine et, en même temps, comme le cap vers lequel il maintient son voyage (Benjamin avait raison en ce sens, quand il affirmait qu'il n'y a rien de plus anarchique que l'ordre bourgeois ; et le trait d'esprit que Pasolini mettait sur les lèvres d'un des hiérarques de son film *Salò* était parfaitement sérieux : « La seule anarchie véritable est celle du pouvoir. »)

C'est aussi ce qui explique l'insuffisance de la tentative de Reiner Schürmann dans son très beau livre *Le Principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*. Schürmann essaie de penser une « économie anarchique », c'est-à-dire sans fondement, dans la perspective d'un dépassement de la métaphysique et de l'histoire de l'être. Il aura été le seul, parmi les philosophes postheideggériens, à avoir compris le nœud qui lie le concept théologique d'*oikonomia* (qu'il n'interroge pas néanmoins) avec le problème de l'ontologie et, en particulier, avec la lecture heideggérienne de la différence ontologique et de la structure epochale de l'histoire de l'être. C'est dans cette perspective qu'il tente de penser la *praxis* et l'histoire sans aucun fondement dans l'être (et donc, de manière absolument an-archique). Mais l'ontothéologie avait déjà depuis toujours conçu la *praxis* divine comme privée de fondement dans l'être et s'était proposé justement de penser une articulation au sein de ce qu'elle avait déjà depuis toujours séparé. L'*oikonomia* est donc toujours déjà anarchique, sans fondement, et une nouvelle élaboration de l'anarchie dans notre tradition politique n'est possible que

si l'on prend conscience du lien théologique secret qui l'unit au gouvernement et à la providence. Le paradigme gouvernemental dont nous sommes en train de reconstruire la généalogie est, en réalité, toujours déjà « anarchico-gouvernemental ».

Ce qui ne signifie pas que, au-delà du gouvernement et de l'anarchie, on ne puisse pas penser un Ingouvernable, c'est-à-dire quelque chose qui ne puisse jamais assumer la forme d'une *oikonomia*.

SEUIL

Au crépuscule de la culture classique, quand l'unité du cosmos antique s'est brisée et qu'être et agir, ontologie et *praxis*, semblent s'être séparés de manière irrévocable, la théologie chrétienne a élaboré une doctrine complexe où confluent des éléments venus de la pensée juive et de la pensée païenne, qui tente de lire (et en même temps de recomposer) cette fracture à travers un paradigme gestionnaire et non épistémique : l'*oikonomia*. Selon ce paradigme, la *praxis* divine, de la création à la rédemption, ne trouve pas son fondement dans l'être de Dieu, et se distingue de lui au point de se réaliser en une personne séparée, le *Logos* ou le Fils. Et néanmoins, cette *praxis* anarchique et infondée doit pouvoir se concilier avec l'unité de la substance. À travers l'idée d'une action libre et volontaire, qui rassemble création et rédemption, ce paradigme est appelé à dépasser à la fois l'antithèse gnostique d'un dieu étranger au monde et d'un dieu créateur et seigneur du monde et l'identité païenne d'être et agir, qui rendaient improbable l'idée même de création. Le défi que la théologie chrétienne lance de cette manière à la gnose consiste à concilier la transcendance de Dieu avec la création du monde et l'extériorité de Dieu au monde avec l'idée stoïcienne et juive d'un Dieu qui prend soin du monde et le gouverne de manière providentielle. Face à cette mission aporétique, l'*oikonomia*, dans sa racine gestionnaire et administrative, offrait un instrument ductile qui se présentait à la fois comme un *logos*, une rationalité soustraite à toute limitation externe, et une *praxis* qui ne serait pas ancrée dans

une nécessité ontologique ou une norme préconstituée. À la fois discours et réalité, savoir non épistémique et *praxis* anarchique, l'*oikonomia*, pendant des siècles, a permis aux théologiens de définir la nouveauté centrale de la foi chrétienne et, en même temps, d'y faire confluencer les courants de cette pensée de la fin de l'Antiquité (stoïcienne et néopythagoricienne) qui s'était déjà orientée dans un sens « économique ». C'est au sein de ce paradigme que se sont formés les noyaux originaires de la dogmatique trinitaire et de la christologie, et ces derniers ne se sont jamais totalement libérés de cette genèse au point de rester tributaires de ses apories comme de ses succès.

On comprendra alors en quel sens on peut affirmer (et c'est de cette thèse que nous sommes partis *contra* Schmitt) que la théologie chrétienne est depuis son commencement economico-gestionnaire et non pas politico-étatique. Que la théologie chrétienne enveloppe une économie et non pas seulement une politique ne signifie pourtant pas qu'elle ne soit d'aucun poids pour l'histoire des idées et des pratiques politiques de l'occident. Tout au contraire, le paradigme théologico-économique nous oblige à repenser cette histoire depuis le début et selon une tout autre perspective en tenant compte des croisements décisifs entre la tradition politique au sens strict et la tradition « economico-gouvernementale » qui se cristallisera entre autres, comme nous le verrons, dans les traités médiévaux *de gubernatione mundi*. Les deux paradigmes subsistent ensemble et s'entrelacent au point de former un système bipolaire dont la compréhension forme la condition préliminaire de toute interprétation de l'histoire politique de l'occident.

C'est à juste titre que Moingt, dans sa grande monographie sur Tertullien, suggère que la traduction la plus exacte de *unicus deus cum sua oikonomia*, la seule capable de tenir ensemble les différentes significations du terme « *oikonomia* », serait peut-être la suivante : « "Dieu avec son gouvernement", au sens où le "gouvernement" désigne les ministres du roi, dont le pouvoir est une émanation de la puissance royale et ne fait pas

nombre avec elle mais est nécessaire à son exercice » et que, de cette manière, « l'Économie *signifie* le mode d'administration par plusieurs de la puissance divine » (Moingt, p. 923). Avec cette signification authentiquement « gouvernementale », le paradigme impolitique de l'économie fait voir aussi toutes ses implications politiques. La fracture entre théologie et économie, entre être et action, dans la mesure où elle libère et rend anarchique la *praxis*, pose en effet à la fois la possibilité et la nécessité de son gouvernement.

Dans un moment historique qui voit une crise radicale de la conceptualité classique aussi bien ontologique que politique, l'harmonie entre le principe transcendant et éternel et l'ordre immanent du cosmos se brise, et le problème du gouvernement du monde et de sa légitimation devient le problème politique en tout sens décisif.

Le Règne et le Gouvernement

4.1

L'une des figures les plus mémorables du cycle romanesque de la *Table ronde* est celle du roi Méhaignié, ce roi blessé ou mutilé qui règne sur une *terre gaste*, un pays dévasté « où le blé ne pousse pas et où les arbres ne donnent pas de fruits ». Selon Chrétien de Troyes, la blessure de guerre qui a frappé le roi entre les cuisses l'empêche de se tenir debout et de pouvoir monter à cheval. C'est pourquoi, quand il veut se divertir, il se fait installer dans une barque et va pêcher à la ligne (d'où son surnom de « Roi pêcheur »), pendant que ses fauconniers, ses archers et ses chasseurs battent la forêt pour leur propre compte. Il doit s'agir cependant d'une pêche bien étrange, puisque Chrétien précise un peu plus loin que cela fait quinze ans que le roi n'est pas sorti de sa chambre, où on le nourrit avec une hostie servie sur le Saint-Graal. Selon une autre version dont l'autorité n'est pas moindre et qui rappelle l'histoire du chasseur Gracchus de Kafka, pendant qu'il chassait en forêt, le roi a perdu ses chiens et ses chasseurs. Il parvient au rivage et trouve sur un bateau une épée scintillante. Pendant qu'il essaie de l'extraire du fourreau, il est magiquement blessé entre les cuisses par une lance.

Quoi qu'il en soit, le roi mutilé ne guérira que lorsque Galaad, à la fin de la *quête*, humectera sa blessure avec le sang resté à la pointe de la lance qui a transpercé le flanc du Christ.

Cette figure d'un roi mutilé et impuissant a donné lieu aux interprétations les plus variées. Jessie Weston, dans un livre qui a exercé une influence décisive sur les études arthuriennes, mais aussi sur la poésie du XX^e siècle, a pu rapprocher la figure du Roi pêcheur de ce « principe divin de la vie et de la fertilité », de cet « Esprit de la Végétation » qu'elle retrouve, sur les traces des études de Frazer et des folkloristes anglo-saxons, et avec une bonne dose d'éclectisme, dans des rituels et des figures mythologiques appartenant aux cultures les plus diverses, du Tammouz de Babylone à l'Adonis gréco-phénicien.

Ce que de telles interprétations laissent dans l'ombre est que la légende contient aussi, de toute évidence, un mythologème authentiquement politique, qui peut être lu sans la moindre exagération comme le paradigme d'une souveraineté divisée et impuissante. Sans rien perdre de sa légitimité et de sa sacralité, le roi se trouve, pour une raison ou une autre, séparé de ses pouvoirs et de ses activités et réduit à l'impuissance. Non seulement il ne peut ni aller à la chasse ni monter à cheval (activités qui semblent symboliser le pouvoir mondain), mais il doit rester enfermé dans sa chambre alors que ses ministres (fauconniers, archers et chasseurs) exercent le pouvoir en son nom et à sa place. En ce sens, la scission de la souveraineté dramatisée dans la figure du Roi pêcheur semble évoquer la dualité que Benveniste reconnaît dans la royauté indo-européenne entre une fonction principalement magique et religieuse et une fonction plus proprement politique. Cependant, dans la légende du Graal, l'accent est mis davantage sur le caractère inefficace et séparé du roi mutilé, qui se trouve exclu de toute activité concrète de gouvernement au moins jusqu'au moment de sa guérison par le contact de la lance magique. Le roi Méhaigné contient donc une sorte de préfiguration du souverain moderne, « qui

règne mais ne gouverne pas ». En ce sens, il se pourrait que la légende possède une signification qui nous concerne de plus près.

4.2

Au début de son livre *Le Monothéisme comme problème politique*, Peterson, juste avant d'affronter le problème de la monarchie divine, analyse brièvement le traité pseudo-aristotélicien *Du monde*, qui représente pour lui quelque chose comme un pont entre la politique aristotélicienne et la conception judaïque de la monarchie divine. Alors que, chez Aristote, Dieu est le principe transcendant de chaque mouvement qui conduit le monde comme un stratège conduit son armée, Dieu est ici comparé, remarque Peterson, à un marionnettiste qui reste invisible et tire les ficelles de son pantin, ou au Grand Roi des Persans qui demeure caché dans son palais et gouverne le monde à travers les armées innombrables de ses ministres et de ses fonctionnaires.

La question, pour définir la représentation du monarque, n'est pas de savoir s'il existe un ou plusieurs pouvoirs [*Gewalten*], mais de déterminer la part que prend Dieu aux puissances [*Mächten*] qui sont à l'œuvre dans le cosmos. L'auteur veut dire ceci : Dieu est la condition à laquelle la puissance (il reprend la terminologie stoïcienne, *dynamis*, mais il pense en réalité à la *kynesis* aristotélicienne) agit dans le cosmos, mais c'est pour cette raison justement qu'il n'est pas lui-même « puissance » : « *le roi règne, mais il ne gouverne pas* ». (Peterson 1, trad. fr., pp. 49-50.)

Selon Peterson, dans le traité pseudo-aristotélicien, des paradigmes métaphysiques et théologiques se trouvent étroitement

mêlés à des paradigmes politiques. Reprenant presque à la lettre une thèse de Schmitt, il affirme que l'ultime formulation d'une image métaphysique du monde est toujours déterminée par une décision politique. En ce sens, « la distinction entre *Macht* (*potestas*, *dynamis*) et *Gewalt* (*archē*), qu'opère à propos de Dieu l'auteur du *De mundo* est un problème métaphysico-politique » (p. 51) qui peut prendre des formes et des significations diverses ; elle peut donner aussi bien la distinction de l'*auctoritas* et de la *potestas* que l'opposition gnostique entre Dieu et démiurge.

Avant d'analyser les raisons stratégiques de cet *excursus* singulier sur la signification théologique de l'opposition entre règne et gouvernement, il peut sembler opportun d'examiner de plus près le texte d'où elle tire son origine pour vérifier si elle est ou non fondée. En vérité, la distinction opérée en Dieu par l'auteur inconnu du traité (qui, selon l'opinion la plus répandue, pourrait appartenir à ce milieu du judaïsme hellénistique marqué par le stoïcisme et dont sont issus Philon et Aristobule) ne passe pas tant entre l'*archē* et la *dynamis* qu'entre l'essence (*ousia*) et la puissance (*dynamis*), selon un geste qui le rapproche des Pères qui avaient élaboré le paradigme chrétien de l'*oikonomia*. Les anciens philosophes, écrit-il, qui ont affirmé que le monde sensible est tout entier rempli de dieux, ont énoncé un discours qui convient moins à l'être de Dieu qu'à sa puissance (Arist. 4, 397b, 16-20). Alors que Dieu réside, en vérité, dans la région la plus haute des cieux, sa puissance « se répand dans tout le cosmos et constitue la cause de la conservation [*sōtērias*, salut] de toutes les choses qui sont sur la terre » (*ibid.*, 398b, 9-10). Il est à la fois le sauveur (*sōtēr*) et le générateur (*gennētōr*) de tout ce qui survient dans le cosmos : mais, « loin de se fatiguer à travailler lui-même [*autourgou*], il recourt à une puissance indéfectible, à travers laquelle il domine aussi ces choses qui semblent très éloignées de lui » (*ibid.*, 397b, 20-25). La puissance de Dieu, qui semble se rendre autonome par rapport à son essence, peut

ainsi être comparée, avec un renvoi certain au chapitre 10 du livre *Lambda* de la *Métaphysique*, au chef d'une armée dans une bataille – « tout se met en branle à un seul signal donné par le général qui a le commandement suprême » (*ibid.*, 399b, 5-7) – ou, avec une image presque identique à celle utilisée par Tertullien pour l'*oikonomia* du Père, à l'imposant appareil administratif du roi des Perses :

Le roi en personne, dit-on, résidait à Suse ou à Ectabane, invisible à tous, dans un château [*basileion oikon*] merveilleux, ceint d'une muraille éclatante d'or, d'ambre et d'ivoire. Il était parcouru de nombreux vestibules et de portiques distants les uns des autres de plusieurs stades et fortifiés par des portes de bronze et de grandes murailles. En outre, les hommes les plus importants et les experts se trouvaient disposés dans un ordre hiérarchique, les uns à côté de la personne du roi avec des fonctions de gardes du corps et d'assistants, les autres comme gardiens de chaque enceinte, portiers et auditeurs, de telle sorte que le roi lui-même, qu'on appelait pour cette raison patron et dieu, pouvait tout voir et tout entendre. Il y avait alors les préposés à l'administration des entrées, les commandants des guerres et des battues de chasse, les fonctionnaires qui recevaient les cadeaux et s'occupaient de toutes les autres affaires [...], et puis il y avait les courriers, les gardiens, les messagers [*agge-liaphoroi*] et les préposés aux signaux lumineux. L'ordre qui régnait était si parfait, surtout celui des préposés aux signaux, que le roi à Suse ou à Ectabane pouvait savoir le jour même ce qui se passait dans toute l'Asie. Il faut pourtant croire que la supériorité du Grand Roi, si on la compare à celle de Dieu qui domine le cosmos, est inférieure comme l'est celle de l'animal le plus humble et le plus faible si on le compare au roi. Et s'il est inconvenant de penser que Xerxès en personne s'occupait de toutes ses affaires, exécutait directement ses volontés et

présidait à l'administration pour chaque chose, il serait bien plus indigne encore de le penser de Dieu. (*Ibid.*, 398a 10- 398b 10.)

De manière caractéristique, l'appareil administratif à travers lequel les souverains de la terre conservent leur royaume devient le paradigme du gouvernement divin du monde. Cependant, arrivé à ce point de son argumentation, l'auteur du traité tient à préciser que l'analogie entre la puissance de Dieu et l'appareil bureaucratique ne doit pas être poussée au point de séparer complètement Dieu de sa puissance (tout comme l'*oikonomia* ne doit pas impliquer une division de la substance divine chez les Pères). En effet, à la différence des souverains terrestres, Dieu n'a pas besoin de « beaucoup de mains étrangères [*polycheirias*] », mais, « par un simple mouvement du premier ciel, il élargit son gouvernement – sa puissance – aux choses qui viennent juste après, et de celles-ci à celles qui sont de plus en plus éloignées » (*ibid.*, 398b, 20-21). S'il est vrai que le roi règne et qu'il ne gouverne pas, sa puissance ne peut être complètement séparé de lui. Qu'on puisse trouver en ce sens une correspondance presque parfaite entre cette conception judaïco-stoïcienne du gouvernement divin du monde et l'idée chrétienne d'une économie providentielle est prouvé par un long développement du chapitre VI, qui décrit ce gouvernement dans les termes d'une véritable ordonnance providentielle du cosmos :

L'harmonie unique de toutes les choses qui chantent et dansent ensemble à travers le ciel dérive d'un seul principe et tend à une seule fin, et c'est pourquoi l'univers a été appelé *cosmos* [ordre] et non *acosmie* [désordre]. Et comme il se produit dans un chœur lorsque le coryphée qui entonne le chant et que le chœur tout entier des hommes et des femmes le suit et qu'ils fondent toutes leurs voix, les aiguës comme les graves pour produire une seule harmonie bien tempérée, il en va de même pour

Dieu qui gouverne l'univers. En effet, au signal donné par celui qu'on pourrait à bon droit appeler le coryphée, se mettent en branle les astres et tous les ciels et le soleil, qui illumine toute chose, accomplit ses deux voyages, déterminant avec l'un le jour et la nuit et avec l'autre les quatre saisons de l'année, courant d'abord vers le septentrion puis à rebours vers la région méridionale. Et, au moment opportun, par effet de la cause première, se produisent les pluies, les vents, les rosées et d'autres phénomènes tout autour de nous. (*Ibid.*, 399a, 11-30.)

L'analogie entre les images du *De mundo* et celles utilisées par les théoriciens de l'*oikonomia* est telle qu'on ne sera certes pas surpris de rencontrer le terme *oikonomeō* à propos du gouvernement divin du monde, comparé à l'action de la loi dans une cité – « la loi gouverne toutes les choses, *panta oikonomei*, tout en restant immobile » (*ibid.*, 400b, 15). Il est d'autant plus singulier que Peterson dans cette occasion ne se donne même pas la peine de faire la moindre allusion à la théologie économique qui aurait permis de mettre en relation ce texte avec la théologie politique judaïco-chrétienne.

4.3

Dans sa réplique tardive et pleine de ressentiment à Peterson, Carl Schmitt analyse avec un soin tout particulier l'emploi de la « formule célèbre » *le roi règne, mais il ne gouverne pas** par le théologien dans son traité de 1935 : « Je considère précisément, écrit Schmitt non sans ironie, cette combinaison dans ce contexte comme l'apport le plus intéressant – peut-être inconscient – de Peterson à la théologie politique » (Schmitt 2, p. 42 ; trad. fr., p. 118). Schmitt fait remonter la formule à Thiers, qui l'utilise comme un mot d'ordre de la monarchie parlementaire, et bien avant encore, dans sa version latine (*rex regnat, sed non*

gubernat) aux polémiques du XVII^e siècle contre Sigismond III, roi de Pologne. Il est d'autant plus stupéfiant pour Schmitt que Peterson ait accompli le geste de faire reculer la formule dans le temps, en la rejetant aux débuts de la théologie chrétienne : « Cette opération montre quelle quantité de réflexion et de labeur de la pensée peut s'investir dans une formulation théologico-politique ou politico-métaphysique » (*ibid.*, trad. fr., p. 119). La véritable contribution de Peterson à la théologie politique ne consisterait donc pas à avoir réussi à démontrer l'impossibilité d'une théologie politique chrétienne, mais à avoir su saisir l'analogie entre le paradigme politique libéral qui sépare le règne du gouvernement et le paradigme théologique qui distingue, en Dieu, entre *archē* et *dynamis*.

Néanmoins, cette fois encore, le désaccord apparent entre les deux adversaires cache une solidarité plus essentielle. Peterson et Schmitt sont tous deux des adversaires convaincus de cette formule : Peterson, parce qu'elle définit le modèle théologique judaïco-hellénistique qui se trouve à la base de la théologie politique qu'il entend critiquer ; Schmitt, parce qu'elle fournit l'emblème et le mot d'ordre de la démocratie libérale contre laquelle il conduit sa bataille. Ici aussi, il est décisif, si l'on veut saisir les implications stratégiques de l'argumentation de Peterson, de ne pas se contenter de vérifier ce qu'elle dit, mais d'examiner aussi ce qu'elle passe sous silence. Comme cela devrait être évident désormais, ce n'est pas seulement dans le judaïsme hellénisant, comme Peterson semble le présupposer, que la distinction entre règne et gouvernement a trouvé son paradigme théologique, mais chez les théologiens chrétiens qui ont élaboré, entre le III^e et le V^e siècle, la distinction entre être et *oikonomia*, entre rationalité théologique et rationalité économique. Les raisons pour lesquelles Peterson tient à maintenir le paradigme Règne/Gouvernement à l'intérieur des limites de la théologie politique judaïque et païenne sont exactement les mêmes que celles qui l'avaient conduit à dissimuler la formulation « économique » originaire de la doctrine

trinitaire. Il s'agissait donc, une fois qu'il avait éliminé, contre Schmitt, le paradigme théologico-politique, d'empêcher à tout prix, mais cette fois-ci avec Schmitt, que ne se mette en place le paradigme théologico-économique. Il n'en est donc que plus urgent de se livrer à une nouvelle enquête généalogique sur la distinction Règne/Gouvernement en approfondissant ses implications théologiques.

« Selon Peterson, un paradigme strictement « économique » appartient pleinement à l'héritage juif de la modernité, où les banques tendent à prendre la place du temple. Seul le sacrifice du Christ sur le Golgotha mettra fin aux sacrifices dans le temple hébraïque. Pour Peterson, en effet, les marchands chassés du Temple par Jésus indiquent que, derrière le sacrifice du Golgotha, se trouve la « dialectique de l'argent et du sacrifice ». Après la destruction du Temple, les Juifs ont essayé de remplacer le sacrifice par l'aumône.

Mais l'argent qui est offert à Dieu et accumulé dans le Temple l'a transformé en banque. [...] Les Juifs ont renoncé à l'ordre politique quand ils ont déclaré n'avoir aucun roi [...] en condamnant Jésus à cause de ses paroles contre le Temple, ils entendaient sauver l'ordre économique. (Peterson 2, p. 145.)

C'est précisément cette substitution de la politique par l'économie que le sacrifice du Christ a rendue impossible :

Nos banques se sont transformées en temples, mais ce sont justement elles qui rendent évident au sein de l'« ordre économique » la supériorité du sacrifice sanglant du Golgotha et montrent l'impossibilité de sauver ce qui est historique. [...] Tout comme, dans l'ordre politique, les royaumes mondains des peuples de la terre ne pourront être sauvés après le sacrifice eschatologique, de la même façon, l'« ordre économique » des Juifs ne pourra être conservé dans la forme d'une articulation entre le temple et l'argent. (*Ibid.*)

De cette manière, comme la théologie politique, la théologie économique se trouve exclue du christianisme en tant qu'héritage strictement juif.

4.4

L'hostilité de Schmitt à l'égard de toute tentative de séparer le Règne et le Gouvernement, et, en particulier, ses réserves contre la doctrine démocratico-libérale de la division des pouvoirs, qui est strictement liée à cette séparation, émerge plusieurs fois dans son œuvre. Dès 1927, il cite la formule dans la *Théorie de la Constitution* à propos de la « monarchie parlementaire de style belge », où la direction des affaires se trouve entre les mains des ministres alors que le roi représente une espèce de « pouvoir neutre ». La seule signification positive que Schmitt semble reconnaître ici à la séparation entre Règne et Gouvernement est celle qui la reconduit à la distinction entre *auctoritas* et *potestas* :

La question qu'a posée un grand théoricien allemand du droit public – Max von Seydel : que reste-t-il du « régner* » quand on retire le « gouverner* » ? – trouve sa réponse dans la distinction entre *potestas* et *auctoritas*, et met en lumière le rôle spécifique de l'autorité face au pouvoir politique. (Schmitt 4, pp. 382-383, trad. fr., p. 435.)

Cette signification se trouve explicitée de la manière la plus claire dans *État, mouvement, peuple*, l'essai de 1933 où Schmitt, en essayant de définir la nouvelle Constitution du Reich national-socialiste, réélabore la distinction entre Règne et Gouvernement dans une nouvelle perspective. Alors que, pendant les conflits politiques et sociaux les plus durs de la république de Weimar, Schmitt avait défendu avec énergie l'extension des pouvoirs du président du *Reich* en tant que « gardien

de la Constitution », il affirme désormais que le Président est « à présent revenu à une forme de position “constitutionnelle” d’un chef d’État autoritaire “*qui règne et ne gouverne pas*” » (Schmitt 5, p. 10; trad. fr., p. 22). Face à ce souverain qui ne gouverne pas se dressent désormais, dans la personne du chancelier Adolf Hitler, non seulement une fonction de gouvernement (*Regierung*), mais aussi une nouvelle figure du pouvoir politique que Schmitt nomme *Führung* et qu’il s’agit, justement, de distinguer du gouvernement traditionnel. Et c’est dans ce contexte qu’il trace une généalogie du « gouvernement des hommes » qui semble annoncer, en un raccourci vertigineux, celle qui devait occuper Foucault pendant la deuxième moitié des années 1970 dans ses cours au Collège de France. Comme Foucault, Schmitt voit dans le pastorat de l’Église catholique le paradigme du concept moderne de gouvernement :

Guider [*führen*] n’est pas commander [...]. L’Église catholique et romaine a déformé l’image du berger et du troupeau en une idée dogmatique de théologie. (*Ibid.*, p. 57.)

De la même manière, dans un célèbre passage du *Politique*, Platon

traite les différentes comparaisons qui sont en jeu pour l’homme d’État avec un médecin, un berger ou un pilote, pour confirmer l’image du pilote. Elle est passée, par le *gubernator*, dans toutes les langues influencées par le latin des peuples romans et anglo-saxons, et devient le terme pour « *Regierung* » comme *gouvernement*, *governo*, *government*, ou le « *Gubernium* » de l’ancienne monarchie des Habsbourg. L’histoire de ce « *gubernator* » comporte un bon exemple de la manière dont une comparaison métaphorique devient un concept technique juridique. (*Ibid.*, pp. 57-58.)

« C'est sur ce fond gouvernemental que Schmitt essaie de dessiner le « sens essentiellement allemand » (*ibid.*, p. 58) du concept national-socialiste *Führung*, qui ne « provient ni d'allégories et représentations baroques [allusion à la théorie de la souveraineté que Benjamin développe dans *L'Origine du drame baroque allemand*] ni d'une *idée générale** cartésienne ». Il s'agit d'un « concept d'une contemporanéité immédiate et d'une présence réelle » (*ibid.*). La distinction n'est pas simple parce qu'un sens « essentiellement allemand » du terme n'existe pas et que le terme *Führung*, comme le verbe *führen* et le substantif *Führer* (à la différence de l'italien « *duce* », qui avait déjà connu une spécialisation dans un sens politico-militaire, par exemple dans le vénitien « *doge* ») renvoie à une sphère sémantique extrêmement vaste, qui comprend tous les cas de figure dans lesquels quelqu'un guide et oriente le mouvement d'un être vivant, d'un véhicule ou d'un objet (y compris, naturellement, le cas du *gubernator*, c'est-à-dire du pilote de navire). Du reste, en analysant, juste avant dans le texte, la triple articulation de la nouvelle Constitution matérielle nationale-socialiste en « État », « mouvement » et « peuple », Schmitt avait défini le peuple comme la « partie impolitique [*unpolitische Seite*], qui croît sous la protection et l'ombre des décisions politiques » (*ibid.*, p. 25), ce qui revenait à assigner au parti et au *Führer* une fonction pastorale et gouvernementale sans confusion possible. Néanmoins, ce qui distingue la *Führung* du paradigme pastoral-gouvernemental est, selon Schmitt, le fait suivant : tandis que, avec celui-ci, le « berger demeure absolument transcendant au troupeau » (*ibid.*, p. 57), celle-là se trouve définie au contraire par une « égalité de races [*Artgleichheit*] inconditionnelle entre le *Führer* et les partisans » (*ibid.*, pp. 58-59). Le concept de *Führung* apparaît ici comme une sécularisation du paradigme pastoral, qui en élimine le caractère transcendant. Pour soustraire la *Führung* au modèle gouvernemental, Schmitt se trouve contraint de donner un niveau constitutionnel au concept de race, à travers lequel l'élément impolitique – le peuple – se trouve politisé de l'unique manière possible selon Schmitt : en faisant de l'égalité d'origine le critère qui, en séparant l'étranger de l'égal, décidera à chaque fois de l'ami et de l'ennemi. Ce n'est pas sans analogie avec l'analyse que Foucault développe

dans *Il faut défendre la société*, que le racisme devient ainsi le dispositif à travers lequel le pouvoir souverain (qui coïncide pour Foucault avec le pouvoir de vie et de mort et pour Schmitt avec la décision de l'exception) se trouve réinséré dans le biopouvoir. De cette manière, le paradigme économico-gouvernemental se trouve reconduit au sein d'une sphère authentiquement politique où la séparation entre les pouvoirs perd son sens et où l'acte de gouverner (*Regierungakt*) cède la place à l'activité unique à travers laquelle « le *Führer* affirme son *Führertum* suprême ».

4.5

Un paradigme théologique de la division entre Règne et Gouvernement se trouve chez Numenius. Ce philosophe platonisant, actif vers la seconde moitié du II^e siècle, a exercé une influence non négligeable sur Eusèbe de Césarée, et, à travers lui, sur la théologie chrétienne. Il distingue deux dieux. Le premier, qu'il appelle roi, étranger au monde, est transcendant et totalement inopérant ; le second, en revanche, est actif et s'occupe du gouvernement du monde.

Le fragment 12, qui a été conservé grâce à Eusèbe (*Praep. evang.* 11, 18, 8) porte tout entier sur le problème de l'opérativité ou de l'inopérativité du premier dieu :

Il n'est pas nécessaire que le premier soit opérant [*dēmiourgein*] et il convient de regarder le premier dieu comme père du dieu opérant. Maintenant, si notre enquête portait sur le principe opérant et si nous déclarions que celui qui préexiste devrait alors pouvoir éminemment œuvrer, vraisemblable serait cette approche de l'argument ; mais s'il ne s'agit pas du démiurge et que l'enquête porte sur le premier, je tiens pour impie ce langage ; [...] c'est que le premier dieu reste inopérant [*argos*] dans toute l'œuvre de la création et qu'il est roi [*basilea*], en revanche, le dieu opérant

[*dēmiourgikon*], lui, gouverne [*hēgemonein*] en circulant dans le ciel. (Nurnenius, fr. 12, p. 54.)

Peterson avait déjà observé que ce qui est décisif ici n'est pas tant le fait qu'on ait affaire à un ou plusieurs dieux, mais bien plutôt que la divinité suprême participe ou non aux forces qui gouvernent le monde : « La formule qui préconise que "Dieu règne mais ne gouverne pas" mène à la conclusion gnostique selon laquelle le règne de Dieu, certes, est bon, mais le gouvernement du démiurge, ou plus exactement des puissances démiurgiques – représentées alors communément par la catégorie des fonctionnaires –, est mauvais. En d'autres mots, le gouvernement a toujours tort » (Peterson 1, pp. 27-28, trad. fr., p. 51). En ce sens, on qualifiera de gnostique non simplement une conception politique qui oppose un Dieu bon et un mauvais démiurge, mais bien une conception qui distingue aussi et avant tout un Dieu oisif et sans rapport au monde et un Dieu qui y intervient de manière active pour le gouverner. L'opposition entre Règne et Gouvernement fait donc partie de l'héritage gnostique de la politique moderne.

Quelle est la signification de cette distinction ? Et pourquoi donc le premier Dieu est-il défini comme « roi » ? Dans une étude instructive, Heinrich Dörrie a reconstruit l'origine platonicienne (plus précisément, dans le milieu de l'ancienne Académie) de cette métaphore royale de la divinité. Elle remonte à l'*excursus* ésotérique de la deuxième lettre platonicienne (ou pseudo-platonicienne) qui distingue un « roi de tout » (*pantōn basilea*), cause et fin de toutes choses, et un deuxième ainsi qu'un troisième dieu, autour desquels se situent les deuxième et troisième choses (Plat., *lett.*, 2, 312e). Dörrie suit l'histoire de cette image à travers Apulée, Numenius, Origène et Clément jusqu'à Plotin, dont les *Ennéades* font apparaître cette image quatre fois. Dans la stratégie des *Ennéades*, la métaphore du dieu-roi porteuse de

l'équation entre pouvoir céleste et pouvoir terrestre permettrait d'« éclairer la théologie de Plotin contre les gnostiques » (Dörrie, p. 233).

Plotin fait sienne cette métaphore parce qu'il y voit exprimé un point essentiel de sa théologie. D'autre part, il faut ici faire référence à la représentation de Dieu qui était courante à l'époque et qui ne faisait pas la différence entre pouvoir céleste et pouvoir terrestre : Dieu doit être entouré d'une cour hiérarchiquement ordonnée exactement comme le souverain terrestre. (*Ibid.*, p. 232.)

La théologie de Numenius développe donc un paradigme qui n'est pas seulement gnostique, mais qui a circulé dans l'ancien et le moyen platonisme. Ce paradigme, qui présupposait deux (ou trois) figures divines à la fois distinctes et articulées, ne pouvait pas ne pas susciter l'intérêt des théoriciens de l'*oikonomia* chrétienne. La spécificité de son opération consiste cependant à articuler la figure du dieu-roi et celle du démiurge avec l'opposition de l'opérativité et de la non-opérativité, transcendance et immanence. On a donc affaire ici au cas limite d'une tendance qui scinde radicalement Règne et Gouvernement et sépare un monarque substantiellement étranger au cosmos d'un gouvernement immanent des choses mondaines. Dans cette perspective, l'opposition terminologique du fragment 12 entre *basileus* (référé au premier dieu) et *hēgemonein* (référé au démiurge), qui indique une fonction spécifique et active de guide et de commandement, est décisive : *hēgemōn* (tout comme le latin *dux*) est tour à tour l'animal qui guide un troupeau, le conducteur d'un char, le chef d'une armée, et, techniquement, le gouverneur d'une province. Mais chez Numenius aussi, si la distinction entre Règne et Gouvernement est tout à fait nette, les deux termes ne sont pas sans rapport et le deuxième dieu représente d'une certaine manière un complément nécessaire du premier. En ce sens, le démiurge est

comparé au pilote d'un bateau, et, de même que ce dernier scrute le ciel pour s'orienter, de même, pour s'orienter dans sa fonction de gouvernement, le démiurge « regarde, au lieu du ciel, le Dieu d'en haut qui attire ses yeux » (fr. 18, p. 59). Un autre fragment compare le rapport entre le premier Dieu et le démiurge avec celui qu'entretient le semeur avec le paysan : le Dieu mondain greffe, soigne et distribue les graines que le premier a semées dans les âmes (fr. 13, p. 55). En réalité, le Dieu qui gouverne a besoin du Dieu inopérant et le présuppose, comme ce dernier a besoin de l'activité du démiurge. Tout fait donc penser que le règne du premier Dieu forme avec le gouvernement du démiurge un système fonctionnel, de la même manière que, dans l'*oikonomia* chrétienne, le dieu qui assume l'œuvre de salut, tout en étant une hypostase anarchique, exécute en réalité la volonté du Père.

« Dans l'histoire de l'Église primitive, Marcion est le partisan le plus radical de l'antinomie gnostique entre un Dieu étranger au monde et un démiurge mondain – « *Gott ist der Fremde* » est la devise dans laquelle Harnack résume son évangile (Harnack, p 4). L'*oikonomia* chrétienne peut être considérée dans cette perspective comme une tentative pour dépasser le marcionisme, en insérant l'antinomie gnostique à l'intérieur de la divinité et en conciliant de cette manière extériorité au monde et gouvernement du monde. Le Dieu qui a créé le monde a désormais devant lui une nature corrompue par le péché et devenue étrangère, que le Dieu sauveur, auquel a été confié le gouvernement du monde, doit rédimmer pour un règne qui n'est pas, cependant, de ce monde.

« On trouve une figure singulière de *deus otiosus*, qui toutefois est aussi un créateur, dans l'*Apologie* d'Apulée, où le *summus genitor* et l'*assiduus mundi sui opifex* sont définis comme « *sine opera opifex* », artisan sans œuvre, et « *sine propagatione genitor* », géniteur sans génération (*Apologie*, § 64).

4.6

Le paradigme philosophique de la distinction entre Règne et Gouvernement est contenu dans le chapitre conclusif du livre *Lambda* de la *Métaphysique*, celui-là même dont Peterson tire la citation qui ouvre son traité contre la théologie politique. Aristote vient d'exposer ce qu'il est convenu d'appeler sa « théologie », où Dieu apparaît comme le premier moteur immobile qui meut les sphères célestes et dont la forme de vie (*diagōgē*) est, dans son essence, pensée de la pensée. Le chapitre qui suit, le dixième, est consacré, sans la moindre cohérence logique apparente, au problème de la relation entre le bien et le monde (ou du mode « par lequel la nature du tout possède le bien ») et il est traditionnellement interprété comme une théorie de la supériorité du paradigme de la transcendance sur l'immanence. Dans son commentaire du livre XII de la *Métaphysique*, Thomas peut ainsi écrire : « Le bien séparé qu'est le premier moteur est un bien supérieur au bien de l'ordre qui règne dans l'univers » (*Sententia libri Metaphysicae*, livre XII, l. 12, n. 5) ; et William D. Ross, l'auteur de l'édition critique la plus récente du texte d'Aristote, soutient, dans le même sens, que « la doctrine exposée ici est que le bien existe non seulement de manière immanente dans le monde, mais de manière transcendante en Dieu et, plus encore, qu'elle existe de manière plus fondamentale en Dieu, puisque Dieu est la source de tous les biens mondains » (Ross, p. 401).

Le texte en question se trouve être en vérité un des plus complexes et un des plus riches de conséquences de tout le traité, et, à tout le moins, il ne saurait être simplifié en ces termes. Transcendance et immanence ne s'y trouvent pas simplement distinguées comme supérieur et comme inférieur, mais ils sont articulés ensemble de manière telle qu'ils forment presque un seul système où le bien séparé et l'ordre immanent constituent une machine à la fois cosmologique et politique (ou

économico-politique). Et cela est d'autant plus significatif, comme nous le verrons, que le chapitre 10 du livre *Lambda* a été constamment interprété par les commentateurs médiévaux comme une théorie du gouvernement (*gubernatio*) divin du monde.

Mais lisons l'extrait qui nous intéresse. Aristote commence par exposer le problème sous la forme d'une alternative dichotomique :

Nous devons nous demander comment la nature de l'univers possède le bien et le meilleur, si c'est comme quelque chose de séparé [*kechōrismenon*] et pour soi-même [*kath' hauto*] ou si c'est comme un ordre [*taxin*]. (*Métaphysique, Lambda*, 10, 1075a 12-13.)

Si la transcendance est définie ici dans les termes traditionnels de la séparation et de l'autonomie, il est important de remarquer que la figure de l'immanence est, en revanche, celle de l'ordre, c'est-à-dire celle de la relation de chaque chose avec les autres choses. Immanence du bien signifie *taxin*, ordre. Tout de suite pourtant, le modèle se complique, et, au moyen d'une comparaison empruntée à l'art militaire (qui est presque certainement à l'origine de l'image analogue que nous avons trouvée dans le *De mundo*), l'alternative se transforme en compromis :

Ou plutôt des deux façons, comme [il se passe] dans une armée [*strateuma*]. Le bien consiste, en effet, ici dans l'ordre, mais c'est tout autant le commandant [*stratēgos*], ou plutôt c'est surtout lui. C'est que le commandant n'existe pas à cause de l'ordre, mais l'ordre à cause du commandant. (*Ibid.*, 1075 a, 14-15.)

Le texte suivant explique la manière dont il faut entendre la notion d'un ordre immanent pour qu'il puisse être conci-

liable avec la transcendance du bien. À cette fin, Aristote abandonne la métaphore militaire et utilise des paradigmes empruntés au monde naturel et, surtout, à l'administration de la maison :

Toutes les choses, en fait, se trouvent d'une certaine manière ordonnées ensemble [*syntetaktai*], les poissons, les oiseaux, les plantes, mais pas de la même manière ; et cela ne se passe pas comme s'il n'y avait aucune relation réciproque entre une chose et l'autre, mais il y a bien quelque chose [qui les articule de manière ordonnée]. Toutes les choses sont en effet ordonnées par rapport à l'un, mais comme dans une maison [*en oikiai*], il revient aux hommes libres une moindre faculté de se comporter de manière inopinée et toutes [leurs actions] ou la plupart d'entre elles sont ordonnées ; quant aux esclaves et au bétail, il n'y a pas grand-chose qui soit fait pour le commun et les actions obéissent au hasard. Le principe qui les dirige [*archē*] est pour chacun d'entre eux sa nature. J'entends que, s'il est nécessaire que toutes les choses aillent vers la division, il est d'autres choses cependant où tous agissent en communauté par rapport au tout. (*Ibid.*, 16-25).

Il est singulier que la conciliation entre transcendance et immanence à travers l'idée d'un ordre réciproque des choses soit confiée à une image de nature « économique ». L'unité du monde est comparée à l'ordre d'une maison (et non pas à celui d'une cité) et, cependant, c'est justement ce paradigme économique (qui pour Aristote est comme tel, nécessairement monarchique) qui permet à la fin de réintroduire une image de nature politique : « Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés [*politeuesthai kakōs*] : “la pluralité de souverains n'est pas bonne ; qu'il n'y ait qu'un seul souverain” » (*ibid.*, 1076 a, 3-5). Dans l'administration d'une maison, en effet, le principe

unitaire qui la gouverne se manifeste, selon des modalités et à des degrés différents, en correspondance avec la nature différente des êtres singuliers qui la composent (en liant le principe souverain et la nature, *archē* et *physis*, Aristote propose une formule qui aura une longue descendance théologique et politique). Les hommes libres, en tant que créatures rationnelles, entretiennent une relation immédiate et consciente avec l'ordre et n'agissent pas au hasard, tandis que les esclaves et les animaux domestiques ne peuvent faire autrement que de suivre leur nature, qui renferme néanmoins, et fût-ce à chaque fois de manière différente, un reflet de l'ordre unitaire tel qu'ils aspirent tous ensemble à une fin commune. Ce qui signifie, en dernière instance, que le moteur immobile comme *archē* transcendante et l'ordre immanent (comme *physis*) forment un seul système bipolaire et que, malgré la variété et la diversité des natures, la maison-monde est gouvernée par un principe unique. Le pouvoir – tout pouvoir, qu'il soit humain ou divin – doit tenir ensemble ces deux pôles, c'est-à-dire qu'il doit être à la fois règne et gouvernement, norme transcendante et ordre immanent.

4.7

Toute interprétation de *Métaphysique Lambda*, 10 doit commencer par une analyse du concept de *taxis*, ordre, qui n'est pas thématiquement défini dans le texte, mais qui se trouve simplement exemplifié à travers les deux paradigmes de l'armée et de la maison. Au reste, le terme se retrouve plusieurs fois dans l'œuvre d'Aristote, mais il n'y fait jamais l'objet d'une véritable définition. En *Mét.* 985b 16 *sq.*, par exemple, ce concept est mentionné avec *schēma* et *thesis* à propos des différences qui déterminent la multiplicité des êtres selon les atomistes : *taxis* renvoie à la *diathigē*, à la relation réciproque, qui se trouve exemplifiée par la différence entre AN et NA. De

manière analogue, en *Mét.* 1022 a, 1, la disposition (*diathesis*) est définie comme « l'ordre [*taxis*] de ce qui est composé de parties, ou selon le lieu, ou selon la puissance, ou selon la forme ». Et, dans la *Politique* (1298 a 8-10), la Constitution (*politeia*) est définie comme *taxis* (ordre réciproque) des pouvoirs (*archai*) et « il y a autant de formes de Constitutions que de *taxeis* possibles entre les parties ». C'est précisément dans le texte qui nous intéresse que cette signification générique du terme « ordre » laisse la place à son déplacement stratégique au croisement entre ontologie et politique, qui en fait un *terminus technicus* fondamental de la politique et de la métaphysique occidentales, et cela même s'il n'a pas fait souvent l'objet d'enquêtes spécifiques.

Aristote commence, comme nous l'avons vu, par opposer le concept d'ordre à ce qui est séparé (*kechōrismenos*) et pour soi (*kath'hauto*). L'ordre implique donc de manière constitutive l'idée d'une relation réciproque immanente : « Toutes les choses, en fait, se trouvent d'une certaine manière ordonnées ensemble [...] et cela ne se passe pas comme s'il n'y avait aucune relation réciproque entre une chose et l'autre. » (*Metaph.*, 1075 a.) L'expression dont Aristote se sert (*thaterōi pros thateron meden*) inscrit de manière péremptoire le concept d'ordre au sein de la catégorie de la relation (*pros ti*) : l'ordre est donc une relation et non pas une substance. Mais la signification de ce concept se comprend seulement si on prend conscience de sa situation dans la conclusion du livre *Lambda* de la *Métaphysique*.

En effet, le livre *Lambda* est tout entier consacré au problème de l'ontologie. Quiconque a une certaine familiarité avec la philosophie d'Aristote sait qu'un des problèmes exégétiques qui partagent encore les interprètes est celui de la double détermination de l'objet de la métaphysique, l'être séparé ou l'être en tant qu'être. « Cette double manière d'entendre la *prōtē philosophia*, a écrit Heidegger, n'implique pas deux ordres d'idées foncièrement différents et indépendants ;

mais, d'autre part, on ne saurait non plus ni éliminer, ni même affaiblir l'un de ces ordres au profit de l'autre ; on ne doit pas davantage ramener prématurément cette apparente dualité à l'unité » (Heidegger 1, p. 17 ; trad. fr., pp. 67-68). Le livre *Lambda* contient justement ce qu'on a coutume d'appeler la théologie d'Aristote, à savoir la doctrine de la substance séparée et du moteur immobile, qui, bien que séparé, meut les sphères célestes. C'est pour affronter la scission de l'objet de la métaphysique qu'Aristote introduit alors le concept d'ordre. L'ordre est le dispositif théorique qui permet de penser cette relation entre les deux objets, qui se présente immédiatement comme le problème de la manière dont la nature de l'univers possède le bien : « Nous devons nous demander comment la nature de l'univers possède le bien et le meilleur, si c'est comme quelque chose de séparé et pour soi-même ou si c'est comme un ordre. » (*Metaph.*, 1075 a.) Transcendance et immanence et leur coordination réciproque correspondent ici à la fracture de l'objet de la métaphysique et à l'essai de faire tenir ensemble les deux figures de l'être. L'aporie réside cependant dans le fait que l'ordre (c'est-à-dire une figure de la relation) devient le mode par lequel la substance séparée est présente et agit dans le monde. Le lieu éminent de l'ontologie se voit ainsi déplacé de la catégorie de la substance à celle de la relation, et d'une relation éminemment pratique. Le problème de la relation entre transcendance et immanence du bien devient ainsi celui de la relation entre ontologie et *praxis*, entre l'être de dieu et son action. Que ce déplacement se heurte à des difficultés essentielles trouve sa confirmation dans le fait qu'Aristote n'affronte pas directement le problème, mais se contente de se fier à deux paradigmes, l'un militaire, et l'autre proprement économique. De même que, dans une armée, la disposition ordonnée des troupes doit être en rapport avec le commandement du stratège, et, dans une maison, les différentes personnes qui l'habitent suivent bien leur propre nature mais se conforment en réalité à un seul

principe, de même, l'être séparé est en relation avec l'ordre immanent du cosmos (et vice versa). Quoi qu'il en soit, *taxis*, ordre, est le dispositif qui rend possible l'articulation de la substance séparée et de l'être, de Dieu et du monde. Il nomme leur relation aporétique.

Bien que l'idée de providence soit totalement absente chez Aristote et qu'il n'eût pu en aucun cas concevoir en termes de *pronoia* la relation entre le moteur immobile et le cosmos, on comprend bien que ce soit précisément dans ce texte que les penseurs successifs aient pu trouver, à partir même d'Alexandre d'Aphrodise, le fondement d'une théorie de la providence divine. Ainsi, sans que cela ait constitué un de ces objectifs, Aristote a transmis à la politique occidentale le paradigme du gouvernement divin du monde comme un système double, formé d'une part d'une *archē* transcendante, et d'autre part d'un concours immanent d'actions et de causes secondes.

« Will Durant a été l'un des premiers à mettre en relation le dieu d'Aristote avec le paradigme Règne/Gouvernement : « Le dieu d'Aristote est un *roi fainéant* [*a do-nothing king*] : il règne mais ne gouverne pas » (Durant, p. 82).

« Dans son commentaire du livre *Lambda* de la *Métaphysique*, Averroès remarque, de manière aiguë, que l'on peut déduire de la doctrine aristotélicienne des deux modes selon lesquels le bien existe dans l'univers « en vertu de l'ordre et en vertu de ce grâce à quoi l'ordre existe » la conséquence extrême du dithéisme gnostique :

Certains soutiennent qu'il n'y a rien que Dieu ne couvre avec sa providence, parce que Dieu, dans sa sagesse, ne peut rien laisser sans providence, ni faire le mal. D'autres contestent une telle argumentation et affirment que trop de mauvaises choses surviennent : Dieu ne pourrait prêter son concours à ces mauvaises choses. Cette théorie a été poussée au point où on a pu soutenir qu'il y a deux dieux : un créateur du mal et un créateur du bien.

Selon cette théorie, le dithéisme gnostique trouverait son paradigme dans la fracture entre transcendance et immanence que la théologie aristotélicienne a léguée à l'époque moderne.

4.8

La construction du concept d'ordre en un paradigme à la fois métaphysique et politique est l'œuvre de la pensée médiévale. Dans la mesure où la théologie chrétienne avait hérité de l'aristotélisme le canon de l'être transcendant, le problème de la relation entre Dieu et le monde ne pouvait manquer de devenir la question décisive. Néanmoins, la relation entre Dieu et le monde implique nécessairement un problème ontologique, parce qu'il ne s'agit pas de la relation de deux entités, mais d'une relation qui concerne la forme éminente de l'être même. Dans cette perspective, le texte du livre *Lambda* devait fournir un modèle tout à la fois précieux et aporétique. Il est devenu ainsi le point de référence constant qui a orienté les innombrables traités *De bono* et *De gubernatione mundi*.

Si nous choisissons l'œuvre de Thomas (plutôt que celle de Boèce, d'Augustin ou d'Albert le Grand, qui sont avec Aristote les sources principales de Thomas dans l'analyse de ce problème) pour analyser ce paradigme, ce n'est pas seulement parce que le concept d'ordre est devenu chez lui un « principe central » (Silva Tarouca, p. 342) et presque « le courant qui traverse l'édifice tout entier de sa pensée » (Klings 1, p. 13). C'est surtout parce que les dissymétries et les conflits qu'il implique s'y révèlent avec une évidence particulière. Selon une intention qui marque en profondeur la vision médiévale du monde, Thomas a essayé de faire de l'ordre le concept ontologique fondamental qui détermine et conditionne l'idée même de l'être ; et pourtant, pour cette raison même, l'aporie aristotélicienne atteint chez lui sa formulation la plus extrême.

Les chercheurs qui ont analysé l'idée d'ordre dans la pensée de Thomas ont souligné la dualité qui le définit (l'ordre, comme l'être, se dit de plusieurs façons). *Ordo* exprime d'un côté la relation des créatures par rapport à Dieu (*ordo ad unum principium*) et, d'autre part, la relation des créatures entre elles (*ordo ad invicem*). Thomas affirme sans ambiguïté cette duplicité constitutive de l'ordre à plusieurs reprises : « *Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad alium creatum [...]. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum* » (*Summa Theologica* [S., Th.] I, q. 21, a. 1 ad 3 ; voir Krings 1, p. 10). « *Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum* » (*ibid.*, I, q. 47, a. 3). Que cette duplicité soit en relation directe avec l'aporie aristotélicienne est prouvée par le fait que Thomas recourt au paradigme de l'armée – « *sicut in exercitu apparet* », *ScG*, livre III, chap. CXIV, n° 1) et surtout qu'il cite plusieurs fois le texte du livre *Lambda* de la *Métaphysique* (« *Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem ; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII Metaphys* », *S. Th.*, I, q. 103, a. 2 ad 3). Mais c'est dans le commentaire de la *Métaphysique* que la scission entre les deux aspects de l'ordre est reconduite sans la moindre réserve au double paradigme du bien et de l'être chez Aristote. Ici, non seulement le *duplex ordo* correspond au *duplex bonum* du texte aristotélicien, mais le problème se précise immédiatement, comme celui de la relation entre les deux ordres (ou entre les deux figures du bien).

Thomas remarque :

[Aristote] montre que l'univers a le bien séparé comme le bien de l'ordre [*bonum ordinis*]. [...] Il y a, en effet, un bien séparé, qui est le premier moteur, dont dépendent le ciel et toute la nature, comme de leur fin et de leur

bien désirable. Et comme toutes les choses qui ont une fin confluent dans un ordre par rapport à ce dernier, il faut bien que dans les parties de l'univers se trouve un certain ordre. Et de cette manière, l'univers a tout à la fois un bien séparé et un bien dans l'ordre. C'est ce que nous pouvons constater dans une armée... (*Sent. libri Metaph.*, livre XII, l. 12, nn. 3-4.)

Quoique les deux biens et les deux ordres soient étroitement articulés, ils ne sont pas symétriques : « Le bien séparé qui est le premier moteur est un bien meilleur [*melius bonum*] que le bien de l'ordre qui est dans l'univers. » (*Ibid.*, n. 5). Ce déséquilibre entre les deux ordres se manifeste dans la différence entre la relation que chaque créature entretient avec Dieu et la relation qu'elle entretient avec les autres créatures, différence qu'Aristote exprime par le paradigme économique du gouvernement d'une maison. Chaque créature, commente Thomas, est en relation avec Dieu à travers sa propre nature, exactement comme cela se passe dans une maison :

Dans une maison ou dans une famille ordonnée, on trouve différents niveaux, de telle sorte qu'en dessous du chef de famille, on trouve le premier niveau des fils, puis celui des esclaves, et enfin celui des bêtes qui servent à la maison, comme les chiens et les autres animaux du même genre. Ces niveaux de créatures se réfèrent de manière différente à l'ordre de la maison qui est imposé par le chef de famille qui gouverne la maison. [...] Et tout comme, dans une famille, l'ordre est imposé à travers la loi et les préceptes du chef de famille, qui constitue, pour chacun des êtres ordonnés dans la maison le principe de l'exécution de ce qui concerne l'ordre de la maison, de la même manière, la nature des choses naturelles est pour chaque créature le principe de l'exécution de ce qui lui revient dans l'ordre de l'univers. En effet, tout comme un être qui vit dans la maison est poussé à

quelque chose à travers le précepte du chef de famille, de la même manière, chaque chose naturelle l'est à travers sa propre nature. (*Ibid.*, nn. 7-8.)

L'aporie qui marque, comme une subtile fêlure, le merveilleux ordre du cosmos médiéval commence désormais à devenir plus visible. Les choses sont ordonnées en tant qu'elles entretiennent une certaine relation entre elles, mais cette relation n'est rien d'autre que l'expression de leur relation par rapport à la fin divine ; et vice versa, les choses sont ordonnées en tant qu'elles sont dans une certaine relation avec Dieu, mais cette relation s'exprime seulement à travers leur relation réciproque. Le seul contenu de l'ordre transcendant est l'ordre immanent, mais le sens de l'ordre immanent n'est que la relation à la fin transcendante. « *Ordo ad finem* » et « *ordo ad invicem* » renvoient l'un à l'autre et se fondent l'un dans l'autre. Le parfait édifice théocentrique de l'ontologie médiévale repose sur ce cercle et n'a aucune consistance en dehors de lui. Le Dieu chrétien est ce cercle, dans lequel les deux ordres passent continûment l'un dans l'autre. Mais à partir du moment où ce que l'ordre doit tenir uni est, en réalité, divisé de manière irrémédiable, non seulement *ordo* – comme l'être chez Aristote – *dicitur multipliciter* (c'est le titre de la dissertation de Kurt Flasch), mais il reproduit dans sa structure même l'ambiguïté à laquelle il doit faire face. De là la contradiction, relevée par les chercheurs, qui fait que Thomas fonde parfois l'ordre du monde dans l'unité de Dieu, et, parfois, l'unité de Dieu dans l'ordre immanent des créatures (Silva Tarouca, p. 350). Cette contradiction apparente n'est rien d'autre que l'expression de cette fracture ontologique entre transcendance et immanence, entre être et *praxis*, que la théologie chrétienne a reçue d'Aristote en essayant de la développer. Si on pousse à ses extrémités le paradigme de la substance séparée, on obtient la gnose, avec son Dieu étranger au monde et à la création ; mais si l'on suit jusqu'au bout le paradigme de l'immanence, on trouve le panthéisme. Entre ces deux extrémités,

penser l'ordre c'est essayer de penser un équilibre difficile par rapport auquel la théologie chrétienne menace toujours de tomber et qu'elle doit sans cesse reconquérir.

« L'ordre est un concept vide, ou, plus précisément, il ne s'agit pas d'un concept, mais d'une signature, c'est-à-dire, comme nous avons pu le voir, de quelque chose qui, dans un signe ou un concept, l'excède pour le renvoyer à une certaine interprétation ou le déplacer dans un autre contexte, sans jamais sortir néanmoins de la sphère du sémiotique pour constituer une nouvelle signification.

Les concepts que l'ordre a pour fonction de signer sont authentiquement ontologiques. La signature « ordre » produit donc un déplacement du lieu éminent de l'ontologie de la catégorie de la substance à celles de la relation et de la *praxis*, qui constitue peut-être la plus importante contribution de la pensée médiévale à l'ontologie. Ainsi, quand, dans son étude de l'ontologie médiévale, Krings rappelle que pour cette dernière « l'être est *ordo* et l'*ordo* est être, l'*ordo* ne présuppose aucun être, mais l'être a l'*ordo* comme condition de sa possibilité » (Krings 2, p. 233), cela ne signifie pas que l'être reçoit une nouvelle définition du prédicat de l'ordre, mais que, grâce à la signature « ordre », substance et relation, ontologie et *praxis*, entrent dans une constellation qui représente le legs spécifique que la théologie médiévale transmettra à la philosophie moderne.

4.9

Avant Thomas, le texte où le caractère aporétique de l'ordre apparaît avec le plus de force est le *De genesi ad litteram*, d'Augustin. Là, alors qu'il évoque les six jours de la création et la signification du nombre 6, Augustin cite à l'improviste *Sap.* 11, 21 : « *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti* », à savoir un des textes sur lesquels la tradition théologique s'est accordée pour fonder l'idée d'un ordre de la création (ainsi Albert, le maître de Thomas, utilise ces termes comme synonymes d'*ordo* : « *creata [...] per pondus sive ordinem* »,

S. Th., q. 3, 3, a. 4,1). La citation fournit alors l'occasion d'une digression philosophique sur la relation entre Dieu et l'ordre et sur le lieu même de l'ordre, qui est certainement un des sommets de la théologie augustinienne. Augustin commence par poser résolument la question de savoir si « ces trois perfections, mesure, nombre, poids, selon lesquelles l'Écriture dit que Dieu a disposé toutes choses, étaient en quelque lieu avant que Dieu créât l'ensemble de l'univers ou si elles furent elles-mêmes créées. Si elles préexistaient à la création, où étaient-elles ? » (*Aug. Gen.*, 4, 3,7). La question sur le lieu de l'ordre se traduit immédiatement en une question sur la relation entre Dieu et l'ordre :

Avant la créature en effet, il n'y avait rien, sinon le Créateur. Elles étaient donc en lui, mais comment ? Car nous lisons que ces choses elles aussi qui sont créées, étaient en lui [Rm 11, 36]. Disons-nous que ces perfections sont en lui comme étant en lui, tandis que les créatures sont en lui comme en celui qui les régit et les gouverne [*a quo reguntur et gubernantur*] ? Mais comment ces perfections sont-elles en lui ? Car Dieu n'est ni mesure, ni nombre, ni poids, ni les trois à la fois. Faut-il dire que, au sens où nous connaissons la mesure dans ces choses que nous mesurons, le nombre dans ces choses que nous comptons, le poids dans ces choses que nous pesons, Dieu n'est rien de tel, mais que, au sens où la mesure assigne à toute chose sa limite [*modum praefigit*], où le nombre donne à toute chose sa forme [*speciem praebet*], où le poids entraîne [*trahit*] toute chose vers son repos et sa stabilité, Dieu est primordialement et véritablement et singulièrement tout cela, lui qui détermine tout et forme tout et ordonne tout ? *Tu as tout ordonné avec mesure, nombre et poids*, autant que le peuvent dire le cœur et la langue humaines, ne signifient pas autre chose que *tu as tout disposé en toi*. C'est une grande chose et le privilège d'un petit nombre de dépasser tout

ce qui peut être mesuré pour contempler la mesure sans mesure ; de dépasser tout ce qui peut être nommé pour contempler le nombre sans nombre ; de dépasser tout ce qui peut être pesé, pour contempler le poids sans poids. (Aug., *Gen.*, 4, 3, 7-8, pp. 291-192.)

Il convient de réfléchir sur ce texte extraordinaire où la relation paradoxale entre Dieu et l'ordre trouve sa formulation extrême et où elle montre en même temps le lien qu'elle entretient avec le problème de l'*oikonomia*. La mesure, le nombre et le poids, c'est-à-dire l'ordre à travers lequel Dieu a disposé les créatures, ne sauraient être à leur tour des choses créées. Et bien qu'ils soient certainement aussi dans les choses, puisque Dieu « a disposé toutes choses en sorte qu'elles eussent mesure, nombre et poids » (*ibid.*, 4, 5, 11, p. 295), ils sont hors des choses, en Dieu, ou, en tout cas, ils coïncident avec lui. Dieu est dans son être même *ordo*, ordre. Et pourtant, il ne saurait être mesure, nombre et poids au sens où ces termes définissent l'ordre des choses créées. Dieu est, en soi, *extra ordinem*, c'est-à-dire qu'il n'est ordre qu'au sens d'une *mise en ordre* et d'une *disposition*, c'est-à-dire au sens non pas d'une substance, mais d'une activité. « Il est mesure, nombre et poids non pas de manière absolue, mais *ille ista est* d'une manière complètement nouvelle [...] dans le sens que l'*ordo* n'est plus comme *mensura, numerus, pondus*, mais comme *praefigere, praebere, trahere* ; comme *terminare, formare, ordinare* » (Klings 2, p. 245). L'être de Dieu, en tant qu'ordre, est de manière constitutive *ordinatio*, c'est-à-dire *praxis* de gouvernement et activité qui dispose selon la mesure, selon le nombre et selon le poids. C'est en ce sens que la *dispositio* (terme dont il est bon de se souvenir qu'il est la traduction latine du terme *oikonomia*) des choses dans l'ordre ne signifie rien d'autre que la *dispositio* des choses en Dieu. Ordre immanent et ordre transcendant renvoient encore une fois l'un à l'autre en une coïncidence paradoxale qui ne peut

être cependant comprise que comme une *oikonomia* incessante, comme une activité ininterrompue du gouvernement du monde, qui implique une fracture entre être et *praxis*, et qui, en même temps, essaie de la recomposer.

Cela est affirmé avec clarté par Augustin dans les paragraphes qui suivent immédiatement et dans lesquels il interprète le verset de la Genèse : « Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il a faites. » (2, 2.) Selon Augustin, le verset ne doit pas être entendu dans le sens selon lequel Dieu, arrivé à un certain point, cessa d'opérer :

Il n'en est pas de Dieu comme d'un architecte : la maison achevée, celui-ci s'en va, et même lorsqu'il cesse d'agir et qu'il s'en est allé, l'œuvre subsiste ; au contraire, le monde ne pourrait subsister, fût-ce l'instant d'un clin d'œil, si Dieu lui retirait son gouvernement [*si ei Deus regimen sui subtraxerit*]. (Gen., 4, 12, 22, p. 309.)

Au contraire, toutes les créatures ne sont pas en Dieu comme une partie de son être, mais seulement comme le résultat de son opération incessante :

En effet, nous ne sommes pas en Dieu comme sa propre substance [*tamquam substantia eius*] [...] mais, puisque nous sommes autre chose que lui, nous ne pouvons être en lui seulement que parce qu'il agit ainsi, et cette action est celle par laquelle il maintient tout et par laquelle « Sa sagesse atteint avec force d'un bout du monde à l'autre et gouverne tout [*disponit*] avec douceur », disposition en vertu de laquelle « nous avons en lui la vie, le mouvement et l'être ». Si donc Dieu retirait aux êtres cette action, nous cesserions de vivre, de nous mouvoir et d'être. Il devient alors évident que Dieu n'a pas cessé, fût-ce un seul jour, de régir par son gouvernement les êtres qu'il a créés [*ab opere regendi*]. (*Ibid.*, 4, 12, 23, p. 311.)

La transformation de l'ontologie classique à l'œuvre dans la théologie chrétienne n'est peut-être jamais apparue avec autant de clarté que dans ces textes d'Augustin. Non seulement la substance des créatures n'est rien d'autre que l'activité de la *dispositio* divine, de manière que l'être des créatures dépend intégralement d'une *praxis* de gouvernement – *elle est, dans son essence, praxis et gouvernement* ; mais l'être même de Dieu – en tant qu'il est, en un sens spécial, mesure, nombre et poids, à savoir ordre – n'est plus seulement substance et pensée, mais aussi, et dans la même mesure, *dispositio, praxis*. *Ordo* nomme l'incessante activité de gouvernement, qui pré-suppose et en même temps ne cesse de recomposer la fracture entre transcendance et immanence, entre Dieu et le monde.

La promiscuité et même le court-circuit entre être et *dispositio*, substance et *oikonomia*, qu'Augustin introduit en Dieu sera explicitement théorisée par la scolastique, et en particulier par Albert et Thomas, précisément en rapport au problème de l'ordre en Dieu (*ordo in divinis*). Ils distinguent à ce sujet entre un ordre local et temporel, qui ne peuvent avoir lieu en Dieu, et un *ordo originis* ou *ordo naturae*, qui correspondent à la procession trinitaire des personnes divines (voir Krings I, pp. 65-67). La solidarité entre le problème de l'*ordo* et celui de l'*oikonomia* est ici parfaitement claire. Dieu n'est pas seulement ordre dans la mesure où il dispose et ordonne le monde créé, mais aussi, et avant tout, dans la mesure où cette *dispositio* trouve son archétype dans la procession du Fils à partir du Père et de l'Esprit à partir du Père et du Fils. *Oikonomia* divine et gouvernement du monde se correspondent exactement. « L'ordre de la nature dans le flux réciproque des personnes divines, écrit Albert, est la cause du flux des créatures à partir de l'intellect agent, premier et universel » (*S. Th.*, I, 46). Et Thomas :

L'ordre de nature est celui à travers lequel quelqu'un est à partir de quelqu'un [*quo aliquis est ex alio*]; et de cette manière se pose une différence d'origine, et non

pas une priorité temporelle, et la distinction de genre se trouve exclue. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas accepter qu'il y ait en Dieu un ordre simple, mais seulement un ordre de nature. (*Super Sent.*, lib. I, d. XX, q. 1, a. 3, qc. 1.)

Oikonomia trinitaire, *ordo* et *gubernatio* constituent une triade inséparable, dont les termes passent l'un dans l'autre, dans la mesure où ils nomment la nouvelle figure de l'ontologie que la théologie chrétienne transmet à la modernité.

« Quand Marx, à partir des *Manuscrits parisiens* de 1844, pense l'être de l'homme comme *praxis*, et la *praxis* comme autoproduction de l'homme, il ne fait rien d'autre que séculariser la conception théologique de l'être des créatures comme opération divine. Une fois conçu l'être comme *praxis*, il suffit d'enlever Dieu et de mettre l'homme à sa place pour obtenir que l'essence de l'homme ne soit autre que la *praxis* à travers laquelle il se produit incessamment lui-même.

« Dans le *De ordine*, I, 5, 14, Augustin exprime cette extension illimitée du concept d'ordre, en y incluant aussi les épisodes les plus négligeables et les plus contingents. Le fait que, pendant la nuit, le bruit d'une souris ait réveillé un des acteurs du dialogue, Licence, et qu'Augustin se soit mis à discuter avec lui, appartient au même ordre que les lettres qui composeront le livre qui résultera un jour de leur conversation (ce livre qu'Augustin est justement en train d'écrire), et tous les deux se trouvent contenus dans l'ordre même du gouvernement divin du monde :

[...] Qui niera, grand Dieu, que tu administres toutes les choses avec ordre ? [...] La souris a surgi pour que je me dresse. [...] Et si un jour ce que nous nous sommes dit devait être transcrit dans des lettres pour parvenir à la gloire des hommes, [...] il n'y a pas de doute que le vol des feuilles parmi les champs et le mouvement des bêtes les plus viles dans les maisons ne seraient pas moins nécessaires que ces lettres dans l'ordre des choses.

4.10

Le paradigme théologique de la distinction entre Règne et Gouvernement se trouve dans la double articulation de l'action divine en création (*creatio*) et conservation (*conservatio*). « Il faut considérer, écrit Thomas dans son commentaire sur le *Liber de causis*, que l'action de la cause première est double : il y a l'action selon laquelle elle institue les choses, qu'on appelle création, et celle selon laquelle elle gouverne les choses déjà instituées [*res iam institutas regit*] » (*Super de causis*, p. 122). Les deux opérations de la cause première sont articulées dans le sens où, à travers la création, Dieu est cause de l'être des créatures et pas seulement de leur devenir, et que, pour cette raison, ces dernières ont besoin du gouvernement divin pour pouvoir se conserver dans l'être. Thomas reprend le thème augustinien du gouvernement incessant du monde et écrit que, « dans la mesure où l'être de chaque créature dépend de Dieu, elle ne pourrait subsister un seul instant et se réduirait au néant si elle n'était pas conservée dans l'être par l'opération de la vertu divine » (*S. Th.*, I, q. 104, a. I.). Cette double structure de l'opération divine constitue le modèle de l'activité de la royauté profane :

Il y a en général deux opérations de Dieu dans le monde : une opération qui institue le monde et l'autre qui gouverne [*gubernat*] le monde institué. L'âme exerce ces mêmes opérations dans le corps : en premier lieu, en effet, le corps est formé par la vertu de l'âme et puis, à travers elle, il est mû et gouverné. Cette seconde opération appartient en propre à l'office du roi et c'est pourquoi le gouvernement [*gubernatio*] incombe à chaque roi et que le roi tire son nom même du régime de gouvernement [*a gubernationis regimine regis nomen accipitur*]. La première opération n'appartient pas à tous les

rois, dans la mesure où chaque roi n'institue pas la cité dans laquelle il règne, mais qu'il reçoit la tâche de s'occuper d'un royaume ou d'une cité déjà institués. Il faut cependant prendre en considération que si l'institution de la cité ou du règne n'était pas advenue antérieurement, il ne pourrait y avoir un gouvernement du règne [*gubernatio regni*]. C'est pourquoi l'institution de la cité ou du royaume fait aussi partie de l'office du roi ; nombreux en effet sont ceux qui ont institué la cité dans laquelle ils ont régné tels Ninus avec Ninive ou Romulus avec Rome. De la même manière, il appartient à l'office du gouvernement de conserver les choses gouvernées et leur usage selon l'objectif en fonction duquel elles ont été constituées. On ne peut donc pas connaître l'office du gouvernement si on ne connaît pas la rationalité de l'institution. La rationalité de l'institution de la cité doit être dérivée de l'exemple de l'institution du monde : dans le cas de cette dernière, on prend d'abord en considération la production des choses dans l'être avant de considérer la disposition ordonnée des parties. (*De regno*, livre I, chap. XIV.)

Règne et gouvernement, création et conservation, *ordo ad deum* et *ordo ad invicem* sont articulés de manière fonctionnelle, au sens où la première opération implique et détermine la seconde, qui, d'autre part, se distingue de celle-ci, ou du moins, dans le cas du gouvernement profane, peut en être séparée.

« Dans *Le Nomos de la terre* (p. 82 et p. 85), Schmitt articule la distinction entre pouvoir constituant et pouvoir constitué (qu'il avait rapprochée dans la *Théorie de la Constitution* de 1928 de la distinction spinoziste entre *natura naturans* et *natura naturata* ; trad. fr., p. 215) avec la différence entre *ordo ordinans* et *ordo ordinatus*. Thomas, qui utilise plutôt les termes *ordinatio* et *ordinis executio*, conçoit effectivement la création comme un

processus de « mise en ordre » – « *sic patet quod Deus res in esse produxit eas ordinando* » (ScG, II, 24, 4), dans lequel s’articulent les deux figures de l’ordre (« *ordo enim aloquorum ad invicem est propter ordo eorum ad finem* », *ibid.*). Il serait intéressant de mener une enquête pour déterminer les sources théologiques de la distinction établie par Sieyès entre *pouvoir constituant* et *pouvoir constitué*, qui met le peuple à la place de Dieu en tant que sujet constituant.

4.11

Le traité latin connu comme *Liber de causis* ou *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* a joué un rôle décisif dans la construction du paradigme Règne-Gouvernement. On ne saurait comprendre le rang et l’importance cruciale que cet obscur épitomé arabe de Proclus, traduit en latin au XII^e siècle, a eus pour la théologie entre le XII^e et le XIV^e siècle si on ne saisit pas aussi qu’il contient quelque chose comme le modèle ontologique de la machine providentielle du gouvernement divin du monde. Le premier obstacle épistémologique qu’une telle machine devait rencontrer était la façon dont un principe transcendant pouvait exercer son influence et rendre effectif son « régime » sur le monde créé – à savoir exactement le problème que le chapitre 10 du livre *Lambda* de la *Métaphysique* avait laissé en héritage à la culture médiévale. Or, c’est exactement cette question que le petit traité pseudo-épigraphé affrontait sous la forme d’une hiérarchie néoplatonicienne des causes. Le problème aristotélien du rapport entre le bien transcendant et l’ordre immanent (si décisif pour la théologie médiévale) trouvait ainsi sa résolution à travers une doctrine des causes : le *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* est vraiment un *Liber de causis*.

Suivons, à travers le commentaire de Thomas, la stratégie implicite dans la réception théologique du traité. Il s’agit,

dès le début, de construire, comme le compilateur anonyme l'avait fait sur une base néoplatonicienne, une hiérarchie et une articulation des causes premières et des causes secondes. « Chaque cause première », peut-on lire au début du traité, « est plus influente sur ce qu'elle cause [*plus est influens super suum causatum*] que la cause seconde universelle. » (I, 1.) Mais alors que, dans la répartition des causes à laquelle se livre le texte, l'accent est toujours mis sur le caractère sublime et séparé de la cause première, qui précède, domine les causes secondes, et exécute tout ce qu'elles réalisent « *per modum alium et altiozem et sublimiorem* » (*ibid.*, 14), la préoccupation constante de Thomas est de souligner la coordination et l'articulation des deux niveaux. C'est ainsi qu'il interprète l'affirmation selon laquelle « la cause première soutient et intègre l'opération de la cause seconde, parce que chaque opération de la cause seconde a déjà été effectuée par la cause première » (*ibid.*) dans un sens purement fonctionnel qui met en évidence la manière dont les deux causes s'articulent réciproquement pour rendre leur action efficace :

L'opération à travers laquelle la cause seconde cause son effet est causée par la cause première, parce que la cause première aide la cause seconde en la faisant opérer ; c'est pourquoi c'est la cause première qui est davantage cause que la cause seconde de l'opération selon laquelle l'effet est produit par la cause seconde. [...] La cause seconde est cause de l'effet par sa puissance ou vertu opérative, mais ce par quoi la cause seconde est cause de l'effet, elle le reçoit de la cause première. L'être cause d'un effet incombe d'abord à la cause première, mais en second lieu aussi à la cause seconde... (Thomas, *Super de causis*, p. 7.)

Dans le commentaire de Thomas, la spécification des causes secondes entendues comme causes particulières est également nouvelle. Elle contient un renvoi implicite stratégique à la dis-

inction entre providence générale et providence spéciale (qui, comme nous le verrons, définit la structure du gouvernement divin du monde) :

Il est évident que, plus une cause efficiente est première, plus le nombre des choses auxquelles sa vertu s'étend est grand [...]. En revanche, l'effet des causes secondes se limite à un petit nombre de choses et c'est pourquoi il est aussi plus particulier [*unde et particularior est*]. (*Ibid.*, p. 8.)

L'intérêt de Thomas pour l'articulation fonctionnelle entre les deux ordres de cause ressort avec évidence de l'attention avec laquelle il décrit l'articulation des causes dans la production d'un effet (substantiel et accidentel) :

L'intention de la cause première est pour soi quand elle s'applique, à travers les causes intermédiaires, jusqu'au dernier effet, comme quand l'art du forgeron transmet son mouvement à la main et que la main transmet son mouvement au marteau pour frapper le fer auquel s'appliquait l'intention de l'art ; elle est accidentelle quand l'intention de la cause ne procède pas plus loin que l'effet immédiat ; tout ce qui est effectué par l'effet lui-même va plus loin que l'intention [*praeter intentionem*] du premier agent, comme dans le cas où quelqu'un allume une chandelle : cela dépasse son intention si la chandelle allumée allume une autre chandelle et ainsi de suite... (*Ibid.*, p. 10.)

Mais c'est dans les propositions 20-24 que le nœud stratégique entre la hiérarchie des causes du traité et le paradigme du gouvernement providentiel du monde devient plus évident. Ce qui est ici en question, c'est la manière dont la cause première gouverne (*regit*) les choses créées en restant transcendante par rapport à elles (« *praeter quod commisceatur*

cum eis » ; 20, 155). La proposition 20 précise ainsi que le fait que la cause première gouverne le monde ne préjuge en rien de son unité et de sa transcendance (« *regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem* » ; 20, 156) et que cela n'entrave en rien l'efficacité de son gouvernement (« *neque prohibet eam essentia unitatis seiuncta a rebus quin regat eas* », *ibid.*). Il s'agit donc, d'une certaine manière, d'une solution néoplatonicienne à l'aporie aristotélicienne du bien transcendant. Mais l'articulation immédiate que Thomas établit entre les formulations du texte et le paradigme économique-providentiel du gouvernement divin du monde prouve bien que son commentaire oriente la lecture du texte vers une théorie de la providence. Non seulement une citation de Proclus introduit explicitement le thème (« tout être divin pourvoit aux êtres seconds »), mais le passage de l'anonyme est utilisé contre les arguments traditionnels de ceux qui niaient la providence :

Dans le gouvernement humain, nous constatons que celui qui doit gouverner une multiplicité se trouve nécessairement distrait du gouvernement de soi tandis que celui qui est libre du soin du gouvernement des autres peut conserver au mieux son uniformité ; c'est pourquoi les philosophes épicuriens, dans le but de garantir la tranquillité et l'uniformité divines, ont affirmé que les dieux ne se donnent pas la peine de gouverner quoi que ce soit, mais qu'ils restent oisifs et nonchalants, et, pour cette raison, heureux. Notre proposition soutient contre eux que le gouvernement des choses et la plus grande unité ne sont en rien contradictoires... (*Ibid.*)

De la même manière, la proposition 23, qui distingue et coordonne science et gouvernement, est interprétée comme une thèse *de regimine secundae causae*, qui porte sur la double manière selon laquelle la cause seconde déploie son action

dans le gouvernement du monde, une fois selon sa propre nature (il s'agit du modèle de l'*ordo ad invicem*) et une autre fois selon sa participation à la cause première (*ordo ad deum*). L'action de la cause seconde est ainsi comparée à un couteau enflammé qui coupe selon sa nature, mais brûle aussi selon sa participation au feu (« *sicut cultellus ignitus, secundum propria formam incidit, in quantum vero est ignitus urit* », *ibid.*, p. 118). Une nouvelle fois, l'aporie aristotélicienne du bien transcendant est résolue à travers l'articulation de la transcendance et de l'immanence :

De cette manière toute intelligence suprême qui se dit divine exerce une double action, une en tant qu'elle participe à la bonté divine, une autre selon sa propre nature. (*Ibid.*)

Mais cela signifie aussi que la différence entre le général et le particulier qui articule l'action de la providence dédouble le gouvernement du monde en un *regimen Dei* ou *causae primae*, qui s'étend à toutes les choses créées, et un *regimen intelligentiae* ou *causae secundae*, qui ne concerne que quelques-unes d'entre elles :

C'est pourquoi le gouvernement de la cause première, qui est selon l'essence du bien, s'étend à toutes les choses. [...] Le gouvernement de l'intelligence, en revanche, qui lui est propre, ne s'étend pas à toutes les choses ... (*Ibid.*, p. 119.)

Si nous ouvrons maintenant le traité *De gubernatione mundi* (*S. Th.* I, 2, qq. 103-113), nous constatons que c'est précisément l'articulation hiérarchique des causes premières et des causes secondes qui fournit son modèle à l'articulation entre providence générale et providence spéciale, à travers laquelle le gouvernement divin du monde s'effectue.

Dieu gouverne le monde comme cause première (« *ad modum primi agentis* », *ibid.*, I. q. 105, a. 5, ad I), en donnant aux choses créées leur forme et leur nature propre et en les conservant dans l'être ; mais cela n'empêche pas que son opération implique aussi celle des causes secondes (« *nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente* » *ibid.*, I. q. 105, a. 5, ad 2). Le gouvernement du monde résulte ainsi de l'articulation d'une hiérarchie de causes et d'ordres, de règne et de gouvernements particuliers :

De chaque cause, en tant qu'elle constitue un principe, dérive dans ses effets un certain ordre. Selon la multiplication des causes, les ordres se trouvent donc aussi multipliés et chacun d'entre eux est contenu sous l'autre, tout comme une cause est contenue sous l'autre. La cause supérieure n'est pas contenue sous l'ordre de la cause inférieure, mais celle-ci sous l'ordre de la cause supérieure. Les affaires humaines en offrent un exemple : c'est du chef de famille que dépend en effet l'ordre de la maison [*ordo domus*], qui est contenu à son tour sous l'ordre de la cité [*sub ordine civitatis*], qui procède du gouverneur de la cité, lequel est à son tour contenu sous l'ordre du roi qui ordonne l'ensemble du règne. (*Ibid.*, I, q. 105, a. 6.)

Et tandis que, lorsqu'il est considéré dans sa relation avec la cause première, l'ordre du monde est immuable et coïncide avec la prescience et la bonté divine, quand il implique une articulation des causes secondes, il laisse la place à une intervention divine « *praeter ordinem rerum* ».

Si le *Liber de causis* a une telle importance pour la théologie médiévale, c'est parce qu'il a trouvé dans la distinction des causes premières et des causes secondes l'articulation entre transcendance et immanence, entre général et particulier, sur laquelle la machine du gouvernement divin du monde pouvait se fonder.

4.12

Le lieu où la distinction entre Règne et Gouvernement a trouvé sa première formulation technique dans la sphère juridique est offert par les discussions qui ont conduit les canonistes à élaborer le « type politique » du *rex inutilis* entre le XII^e et le XIII^e siècle. À la base de ces discussions se trouve la doctrine du pouvoir papal de déposer les souverains temporels, doctrine qui a été formulée dans une lettre de Grégoire VII adressée à Hermann de Metz. Grégoire se réfère ici à la déposition pour inadéquation du dernier roi mérovingien, Childéric III. Zacharie l'avait déposé pour mettre sur le trône Pépin le Bref, le père de Charlemagne. Le texte est important, au point que Gratien l'a inséré dans son *Decretum*. Il a fourni le point de départ de toutes les élaborations proposées par la suite par les canonistes : « Un autre pontife romain, écrit Grégoire en revendiquant la supériorité du *sacerdotium* sur l'*imperium*, déposa un roi des Francs, non pas tant en raison de ses iniquités, mais parce qu'il n'était pas adéquat à une puissance aussi haute [*tantae potestatis non erat utilis*]. Il le remplaça par Pépin, le père de l'empereur Charlemagne, en soulevant tous les Francs du jurement de fidélité qu'ils avaient prêté » (*Decretum*, II, c. 15, q. 6, c. 3 ; voir Peters, p. 281). Dès le XII^e siècle, les chroniqueurs avaient fait de Childéric le prototype du *rex ignavus et inutilis*, qui incarne la fracture entre la royauté nominale et son exercice réel (« *stabat in rege sola nominis umbra, in Pippino vero potestas et dignitas efficaciter apparebat. Erat tunc Childericus rex ignavus et inutilis...* », Godefroy de Viterbe, *Panthéon*, P L, 198, 924 d-925 a) ; mais il revient aux canonistes, et en particulier à Ugucione de Pise, d'avoir fait du *rex inutilis* le paradigme de la distinction entre *dignitas* et *administratio*, entre la fonction et l'activité où elle s'explicite. Selon cette doctrine, la maladie, la vieillesse, la folie ou l'indolence d'un prince ou d'un prélat, ne conduisent pas nécessairement à sa

déposition mais impliquent plutôt la séparation entre la *dignitas*, qui reste inamovible dans sa personne, et l'exercice, qui doit être confié à un *coadiutor* ou *curator*. L'enjeu n'était pas seulement pratique. Il impliquait une véritable doctrine de la séparabilité foncière du pouvoir souverain, comme il ressort de la précision avec laquelle la *Glossa ordinaria*, au passage du *Decretum* qui renvoyait au cas des deux empereurs romains qui régnaient simultanément, attribue à l'un des deux la *dignitas* et à l'autre l'*administratio*, en scellant ainsi le caractère tout à la fois un et divisible du pouvoir (« *Dic quod erant duae personae, sed tamen erant loco unius. [...] Sed forte unus habuit dignitatem, alter administrationem* », cit. in Peters, p. 295).

C'est à partir de ces élaborations canoniques qu'Innocent IV proclama, en 1245, sur la requête de la noblesse et du clergé portugais, le *Decretum Grandi*, par lequel il conférait à Alphonse de Boulogne, frère de Sanche II, qui s'était montré incapable de gouverner, la *cura et administratio generalis et libera* du royaume, tout en laissant au souverain sa *dignitas* royale.

Le cas limite du *rex inutilis* met ainsi à nu la structure double qui définit la machine gouvernementale de l'occident. Le pouvoir souverain s'articule de manière constitutive selon deux plans, deux aspects ou deux polarités : il est tout à la fois *dignitas* et *administratio*, Règne et Gouvernement. Le souverain est constitutivement *mehaignié*, au sens où sa dignité se mesure à la possibilité de son inutilité et de son inefficacité dans une articulation où le *rex inutilis* légitime l'administration effective qu'il a toujours déjà séparée de lui et qui, néanmoins, continue de lui appartenir formellement.

La réponse à la question de Max von Seydel « que reste-t-il du "régner" si on retire le "gouverner" [?] » est alors que *le Règne est le reste qui se pose comme le tout qui se soustrait infiniment à soi-même*. Comme dans la *gubernatio* divine du monde, transcendance et immanence, *ordo ad deum* et *ordo ad invicem*, doivent être continûment distingués pour que l'action de la providence puisse les rassembler tout aussi continûment ; ainsi,

Règne et Gouvernement constituent une machine double, lieu d'une séparation et d'une articulation ininterrompues. La *potestas* n'est *plena* que dans la mesure où elle peut être divisée.

✠ Les juristes médiévaux, fût-ce au prix d'hésitations remarquables, ont élaboré la distinction entre *merum imperium* et *mistum imperium*. Selon une glose d'Irnerius, ils appelaient *imperium* ce sans quoi il ne peut y avoir de juridiction (*sine quo nulla esset iurisdictio*), mais ils faisaient ensuite le partage entre l'*imperium* « pur », considéré en lui-même, et l'*imperium* « mixte », auquel incombe une *iurisdictio* effective (Costa, pp. 112-113). Dans la *Summa* d'Étienne de Tournai, cette distinction se transforme en une nette séparation entre *iurisdictio* et *administratio*, entre une *potestas* et son exercice :

Si l'empereur concède à quelqu'un la juridiction ou le pouvoir de juger [*potestas iudicandi*], sans lui assigner une province ou un peuple à juger, celui-là aura alors le titre, c'est-à-dire le nom, mais pas l'administration [*habet quidem titulum, idest nomen, sed non administrationem*]. (Étienne de Tournai, p. 222.)

4.13

Une analyse de la notion canonique de *plenitudo potestatis* peut donner lieu à des considérations instructives. Selon la théorie de la supériorité du pouvoir spirituel du pontife sur le pouvoir temporel du souverain, théorie qui a trouvé dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII son expression polémique et dans le *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome sa systématisation doctrinale, la plénitude du pouvoir appartient au souverain pontife, à qui reviennent les deux épées qui sont évoquées dans l'Évangile de Luc – « *Domine, ecce duo gladii hic. At ille dixit eis : satis est* », (Lc 22, 38) –, et qu'on interprétait comme le symbole des deux pouvoirs : le pouvoir

spirituel et le pouvoir matériel. Le débat sur la supériorité d'un pouvoir sur l'autre fut si acharné et les affrontements entre les partisans de l'empire et ceux du pouvoir ecclésiastique si violents et si obstinés que les historiens et les spécialistes de la période ont fini par laisser dans l'ombre ce qui aurait dû être justement leur question préliminaire : pourquoi donc le pouvoir est-il originairement divisé, pourquoi donc se présente-t-il toujours déjà séparé en deux épées ? Les défenseurs de la *plenitudo potestatis* pontificale admettent eux aussi que le pouvoir est constitutivement divisé et que le gouvernement des hommes (*gubernacio hominum* est le terme technique qui revient constamment sous la plume de Gilles) s'articule nécessairement en deux (et deux seulement) pouvoirs ou épées :

Dans le gouvernement des hommes et dans le régime du genre humain ou dans celui des fidèles, il n'y a que deux pouvoirs et deux épées [*due potestates et duo gladii*] : le pouvoir sacerdotal et le pouvoir royal ou impérial, c'est-à-dire l'épée spirituelle et l'épée matérielle. (Gilles de Rome, pp. 213-214.).

Dans son traité, Gilles ne peut pas ne pas se demander : « Pourquoi y a-t-il deux épées dans l'Église, pas une de plus, pas une de moins [*nec plures nec pauciores*] ? » (*ibid.*, p. 212). S'il est vrai que le pouvoir spirituel est supérieur à tout autre pouvoir et qu'il étend naturellement son gouvernement aux choses matérielles comme l'âme gouverne le corps, « pourquoi fut-il nécessaire d'instituer un autre pouvoir et une autre épée [*aliam potestatem et alium gladium*] ? » (*ibid.*, p. 214). Que la scission des deux pouvoirs dans l'Église lui soit consubstantielle depuis son origine est attestée par l'interprétation du passage de L 22, 38 :

Et si on considère avec attention l'Évangile, la manière dont l'Église a les deux épées est parfaitement figurée ;

comme le dit Bède, en effet, une des deux épées fut extraite, l'autre resta dans son fourreau. Bien qu'il y ait eu deux épées, nous pouvons lire qu'une seule fut extraite, celle avec laquelle Pierre frappa le serviteur du grand prêtre et lui trancha l'oreille droite. Que peut bien signifier le fait que bien qu'il y ait deux épées, une seule a été extraite et l'autre est restée dans son fourreau, sinon que l'Église a deux épées : une spirituelle pour l'usage [*quantum ad usum*] et une matérielle, non pas pour l'usage, mais pour le commandement [*quantum ad nutum*] ? (*Ibid.*, p. 104.)

Les deux épées, du reste,

existent désormais dans la loi de la grâce, ont existé dans la loi écrite et existaient dans la loi de la nature. [...] elles furent toujours et sont encore deux choses différentes, et l'une n'est pas l'autre [*hi duo gladii semper fuerunt et sunt res differentes, ita quod unus non est alius*]. (*Ibid.*, p. 42.)

Si la division du pouvoir est à ce point constitutive, quelle est sa rationalité ? La multiplicité des réponses fournies par Gilles est fonction de leur insuffisance souvent flagrante, et il est possible que la réponse décisive doive être lue, pour ainsi dire, entre les lignes de celles qu'il allègue. Une première raison de cette dualité est « dans l'excellence et dans la perfection excessives [*nimia excellencia et nimia perfectio*] des choses spirituelles » elles-mêmes (*ibid.*, p. 214). La noblesse des choses spirituelles est telle en effet que, pour éviter qu'on pût trouver des carences ou des insuffisances par rapport à elles, il fut opportun d'instituer un second pouvoir qui s'occupât spécialement des choses corporelles, de manière que le pouvoir spirituel pût se consacrer entièrement aux choses spirituelles. Mais la raison de leur distinction est aussi le fondement de leur articulation :

Si les deux pouvoirs sont en relation de telle sorte que l'un est général et étendu [*generalis et extensa*] et l'autre particulier et contracté [*particularis et contracta*], il est alors nécessaire que l'un soit en dessous de l'autre, qu'il soit institué par l'autre et qu'il agisse sous commission de l'autre. (*Ibid.*)

Le rapport de l'un à l'autre est comparé par Gilles à la relation que la doctrine médiévale établit entre les vertus célestes (comme cause première) et la semence qui est dans l'animal quand il s'accouple (comme cause seconde). « Il n'y aurait en effet aucun pouvoir d'engendrement dans la semence du cheval s'il ne l'avait pas reçu de la vertu du ciel » (*ibid.*, p. 216). Mais c'est ici précisément que le caractère aporétique de la relation entre les deux pouvoirs émerge en pleine lumière. Les deux épées sont clairement divisées et, néanmoins, la seconde, l'épée matérielle, est incluse dans la première. La *plenitudo potestatis* qui revient au pontife est en effet définie par Gilles comme « ce pouvoir qui se trouve chez un agent quand celui-ci peut sans cause seconde tout ce qu'il peut avec une cause seconde » (*ibid.*, p. 362). C'est pourquoi donc, dans la mesure où le pontife a un pouvoir dans lequel est contenu tout pouvoir (« *posse in quo reservatur omne posse* » [*ibid.*]), sa *potestas* est dite pleine.

Et pour passer du gouvernement du monde au gouvernement des hommes, disons que dans le ciel ou chez tout agent quel qu'il soit, la plénitude du pouvoir n'existe pas, parce que le ciel ne peut pas, sans une cause seconde, faire ce qu'il fait avec une cause seconde. Et c'est ainsi que si le ciel et le lion produisent ensemble la génération du lion, le ciel ne peut pas produire de lion sans un lion, ni un cheval sans un cheval. (*Ibid.*)

En revanche, le pouvoir spirituel peut produire ses effets sans l'aide des causes secondes et, néanmoins, il doit se séparer de

l'épée matérielle. Quelque chose manque au pouvoir spirituel, malgré sa perfection, et ce quelque chose est l'effectivité de l'exécution. Gilles recourt à la doctrine de la distinction entre le fait d'être titulaire d'un office et celui d'exercer cet office pour affirmer :

L'Église, en tant qu'Église, selon son pouvoir et sa domination, détient dans les choses temporelles un pouvoir et une domination supérieurs et primaires ; mais elle n'a pas une juridiction et une exécution immédiates. [...] César, lui, et le seigneur temporel, détiennent cette juridiction et cette exécution. C'est pourquoi nous voyons deux pouvoirs distincts, deux droits distincts et deux épées distinctes. Mais cette distinction n'entraîne pas qu'un pouvoir ne soit pas sous l'autre, un droit sous l'autre et une épée sous l'autre. (*Ibid.*, p. 384.)

La véritable raison de la distinction entre pouvoir primaire et pouvoir secondaire, entre être titulaire et exécuter, est qu'elle est la condition nécessaire du bon fonctionnement de la machine gouvernementale :

S'il y avait seulement une épée dans l'Église, c'est-à-dire l'épée spirituelle, ce qui doit être accompli par le gouvernement des hommes ne se déroulerait pas aussi bien parce que l'épée spirituelle devrait omettre ses tâches dans la sphère spirituelle pour pouvoir s'occuper des choses matérielles. [...] C'est pourquoi la deuxième épée n'a pas été instituée à cause de l'impuissance de l'épée spirituelle, mais pour le bon ordre et pour la convenance [*ex bona ordinacione et ex decencia*]. [...] Si la seconde épée a été instituée, ce n'est pas en raison de l'impuissance de la première, mais pour le bénéfice de l'exécution [*propter beneficium execucionis*], dès lors que l'épée spirituelle ne pourrait pas exécuter aussi bien et de manière aussi avantageuse ses missions

si elle n'avait pas le secours de l'épée matérielle...
(*Ibid.*, p. 220.)

Au-delà de la question de savoir laquelle des deux épées est supérieure à l'autre, question qui a concentré toute l'attention des chercheurs, l'enjeu de la division des deux pouvoirs consiste avant tout à assurer la possibilité du gouvernement des hommes. Une telle possibilité exige qu'on présuppose une *plenitudo potestatis*, qui doit cependant se séparer immédiatement de son exercice effectif (l'*executio*), qui constitue l'épée séculaire. Du point de vue théorique, le débat passe moins entre les adeptes du primat du sacerdoce et ceux de l'empire, qu'entre les « gouvernementalistes » (qui pensent que le pouvoir est toujours déjà articulé en une structure double : puissance et exécution, Règne et Gouvernement) et les partisans d'une souveraineté au sein de laquelle il n'est pas possible de séparer la puissance et l'acte, *ordinatio* et *executio*. Le célèbre *dictum* que Gélase I^{er} fit parvenir à l'empereur Anastase en 494, c'est-à-dire bien avant que ne commençât le conflit entre les deux épées, et selon lequel « *duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacra pontificum et regalis potestas* » (Ep. 8, *P.L.*, 59, 42 a), doit être traduit – du reste, de manière absolument littérale – ainsi : le monde est gouverné par la coordination de deux principes, l'*auctoritas* (à savoir un pouvoir sans exécution effective) et la *potestas* (à savoir un pouvoir d'exercice) – le Règne et le Gouvernement.

« Dans cette perspective, on comprend mieux la position de ceux qui, comme Jean Quidort, réfutent la théorie de la *plenitudo potestatis* du pape parce qu'elle implique une séparation de la puissance et de l'acte, du pouvoir et de l'exécution qui n'est pas naturelle :

« Certains soutiennent », écrit Jean dans son *De potestate regia et papali* en se référant très probablement à Gilles, « que le pouvoir séculier appartient au pape de manière

immédiate et selon l'autorité primaire, mais que le pape ne détient pas l'exécution immédiate, qu'il délègue au prince. [...] Il peut bien arriver que quelqu'un ait le pouvoir de faire quelque chose, mais pas l'acte à cause de quelque empêchement, par exemple si quelqu'un a le pouvoir de fabriquer, mais pas l'acte parce qu'il lui manque la matière, ou par un défaut corporel, comme dans le cas d'un muet qui ne peut pas prononcer les mots. Ce sont là des empêchements qui surviennent à l'attribution du pouvoir. Mais il faudrait être un sot pour attribuer à quelqu'un l'ordre sacerdotal tout en sachant qu'il est affligé d'un empêchement de ce genre. Cela n'a aucun sens, par conséquent, d'affirmer que le pape reçoit immédiatement de Dieu le pouvoir de l'épée séculaire, mais que son exercice ne lui revient pas, cependant, de manière régulière. S'il en allait ainsi, Dieu agirait de manière contraire à la nature, qui ne donne à personne une vertu séparée de l'acte, car qui a la puissance a aussi l'acte [*cuius potentia, eius est actus*]. (Quidort, p. 120.)

Le conflit ici ne concerne pas seulement et avant tout la supériorité d'un pouvoir sur l'autre, mais la séparation entre être titulaire et exercer, entre Règne et Gouvernement.

« Peters a suivi la généalogie de la figure du *rex inutilis* médiévale à travers la notion de *roi fainéant* entre le xvi^e et le xvii^e siècle. Le terme apparaît au xiv^e siècle dans les *Grandes Chroniques de France* pour traduire le *rex nihil faciens* des chroniques médiévales, et il a été appliqué plus tard aux derniers monarques carolingiens, dans le double sens d'indolent (« *qui fit nule chose* ») et de vicieux (« *adonné à la paillardise, oisiveté et vices* »). Mézeray, dans son *Histoire de France* (1643), l'applique avec dédain aux derniers rois mérovingiens, « *tous fainéants, hébetez, et plongés dans les ordures du vice* » (Peters, p. 543). On le trouve ensuite appliqué, de loin en loin, à Louis VI, à Charles VI et à Henri III en France, et, en Angleterre, parmi d'autres, à Henri III, à Henri VI et même au roi Arthur, dans quelques romans courtois (Peters, p. 547).

4.14

Le modèle théologique de la séparation entre le pouvoir et son exercice se trouve dans la distinction, en Dieu, entre puissance absolue et puissance ordonnée – c'est-à-dire dans la doctrine de l'impuissance divine, de ce que Dieu, en dépit de son omnipotence, ne peut faire (ou ne peut pas ne pas faire). Selon cet ensemble doctrinal (qui se fondait, d'ailleurs, sur un passage du *De natura et gratia* – I, 7, 8 – dans lequel Augustin, à la question de savoir si le Christ aurait pu empêcher la trahison de Judas, avait répondu qu'il l'aurait certainement pu, mais qu'il ne l'avait pas voulu : « *Potuit ergo, sed noluit* »), Dieu, quant à sa puissance considérée en elle-même (*de potentia absoluta*), pourrait faire quoi que ce soit qui n'implique pas contradiction (par exemple, s'incarner, pour sauver les hommes, non pas en Jésus, mais en une femme, ou bien damner Pierre et sauver Judas, et, à la limite, détruire l'ensemble de sa création), mais, *de potentia ordinata*, c'est-à-dire, quant à sa volonté et à sa sagesse, il ne peut faire que ce qu'il a décidé de faire. La volonté constitue donc le dispositif qui, en divisant la puissance en puissance absolue et en puissance ordonnée, permet de limiter les conséquences inacceptables de l'omnipotence divine (et, de manière plus générale, de toute doctrine de la puissance) sans pour autant la nier en tant que telle. Thomas écrit ainsi :

Rien ne peut être dans la puissance divine qui ne puisse être aussi dans sa volonté juste et dans son intellect sage.[...] Pourtant, à partir du moment où sa volonté et son intellect ne sont pas déterminés à faire telle ou telle chose par nécessité, [...] rien n'empêche qu'il y ait dans la puissance de Dieu quelque chose qu'il ne veut pas et qui n'est pas contenu dans l'ordre qu'il a décidé pour le monde. Et comme la puissance est exécutive, la volonté est ce qui commande et l'intellect et la sagesse ce qui

dirige, quant à ce qu'on attribue à la puissance considérée en elle-même, on dit que Dieu le peut selon la puissance absolue. [...] En revanche, pour ce qui est de ce qu'on attribue à la puissance divine dans la mesure où il exécute le commandement de sa juste volonté, on dit que Dieu le fait selon la puissance ordonnée. C'est en ce sens qu'on dit que Dieu peut faire selon la puissance absolue autre chose que ce qu'il avait prévu de faire dans sa prescience ; mais il n'est pas possible pourtant qu'il fasse effectivement quelque chose qu'il n'avait pas prévu ou ordonné par avance de faire. (*S. Th.*, I, q. 25, a. 5, ad I.)

L'intérêt d'un tel dispositif théologique est qu'il permettait (à l'encontre de ceux qui n'avaient toute distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée) de concilier l'omnipotence de Dieu avec l'idée d'un gouvernement ordonné et non arbitraire ou chaotique du monde. Mais cela revenait, en fait, à distinguer, en Dieu, entre la puissance absolue et son exercice effectif, entre une souveraineté formelle et son exécution. En limitant la puissance absolue, la puissance ordonnée la pose en fondement du gouvernement divin du monde. Le nœud entre ce problème théologique et le problème juridico-politique de la séparation entre la souveraineté et son exercice est évident. Il fut immédiatement perçu par les canonistes. À propos d'un décret d'Innocent III, qui refusait à un abbé le pouvoir de suspendre le vœu de pauvreté d'un moine, la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée fut ainsi appliquée par Hostiensis et par d'autres canonistes au problème de la *plenitudo potestatis* papale, pour montrer que le pontife, bien qu'il ne soit pas obligé par la loi *de potentia absoluta*, ne pouvait pas néanmoins ne pas s'y conformer *de potentia ordinata* (Courtenay, pp. 107-108.)

Encore une fois, la *plenitudo potestatis* montre en son sein une articulation qui la divise de manière constitutive, et la doctrine de ce que Dieu ne peut pas faire devient le paradigme de

la distinction entre le pouvoir et son exercice, entre Règne et Gouvernement.

Dans les questions sur la providence de Matthieu d'Acquasparta, l'impuissance de Dieu fait voir dans toute sa clarté sa signification gouvernementale. En répondant de manière négative à la question de savoir si Dieu aurait pu créer une créature rationnelle incapable de pécher, il explique que c'est impossible, non en raison d'une impuissance de Dieu, mais parce que de cette manière il aurait rendu superflu le gouvernement providentiel du monde. Créer une créature rationnelle vraiment incapable de pécher reviendrait, en effet, d'une part à nier son libre arbitre, d'autre part à rendre inutile la grâce à travers laquelle Dieu conserve et gouverne les créatures.

Toute créature rationnelle, en tant qu'elle est créature, doit être conservée par Dieu et en tant que telle, elle a besoin de manutention continue du créateur [*manutentia*], car si ce dernier se retirait du gouvernement des choses qu'il a produites, elles tomberaient en ruines. [...] Mais pour conserver le bien moral des créatures, l'influx général de la manutention divine ne suffit pas ; il faut aussi celui de la grâce. C'est pourquoi, de même que Dieu ne peut pas faire qu'une créature se conserve d'elle-même, de même, il ne peut pas faire que par elle-même elle puisse ne pas pécher. (Matthieu d'Acquasparta, p. 292.)

Il faut que Dieu soit impuissant pour que le monde soit bien gouverné.

SEUIL

Nous pouvons mieux saisir désormais le mythologème arthurien du *roi mehaigné*. Il offre le reflet littéraire d'une transformation et d'une scission du concept de souveraineté qui a dû probablement causer un trouble profond dans les esprits de l'époque. Bien que, comme nous avons pu le constater, cette transformation ait pu avoir des précédents dans la doctrine gnostique du dieu oisif et des correspondances dans la tradition du droit romain, elle s'est accomplie essentiellement, du point de vue technique, dans la sphère du droit canon. Le modèle théologique de cette séparation se trouve dans la doctrine de l'impuissance divine, à savoir dans la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*. Uguccione et le *Decretum* Grandi – par lequel Innocent IV sépara la royauté de son exercice dans le cas du *rex inutilis* – donnèrent à cette distinction une forme juridique dont la signification générale et les implications ont pu échapper en partie à leurs auteurs. Il est cependant certain que, comme on a pu l'observer, « Grandi était le résultat de la tradition juridique la plus articulée que l'Europe ait jamais connue depuis l'époque de Justinien, même si, en 1245, les monarchies territoriales capables de profiter pleinement de cette tradition n'étaient pas très nombreuses » (Peters, p. 304). Le conflit en question n'était pas tant, cependant, comme semble le penser Peters, celui qui opposait « autorité légale » (qui incombait, en vertu du décret, au comte de Boulogne) et « fidélité personnelle » (qui était encore due au souverain, Sanche II). Il concernait l'opposition entre une

souveraineté indivisible de son exercice et une royauté constitutivement divisée et séparable du gouvernement (ou, dans les termes de Foucault, entre souveraineté territoriale et pouvoir gouvernemental).

C'est dans cette perspective que l'on peut lire le débat qui opposa dans les premières décennies du XIV^e siècle Jean XXII et Guillaume d'Ockham. Selon Jean, les lois établies par Dieu s'identifient avec son essence et sont donc, par là même, éternelles et immuables. Il ne peut donc pas agir autrement qu'il a décidé d'agir. Puissance absolue et puissance ordonnée sont une seule et même chose, et leur distinction est purement nominale.

Il est impossible que Dieu sauve selon la puissance absolue un homme privé du sacrement du baptême, parce qu'il en a été décidé ainsi de toute éternité selon la puissance ordonnée, qui s'identifie avec Dieu et qui ne saurait être modifiée. [...] D'aucuns prétendent que Dieu peut selon la puissance absolue beaucoup de choses qu'il ne peut pas faire et ne fait pas selon la puissance ordonnée, mais cela est faux et erroné, parce que la puissance absolue et la puissance ordonnée sont en Dieu une seule et même chose et se distinguent seulement nominalement comme Simon et Pierre, qui nomment une seule et même personne. Tout comme il est impossible que quelqu'un frappe Simon sans frapper Pierre, ou que Pierre fasse quelque chose que Simon ne fait pas, puisqu'ils sont un seul homme, de même il est impossible que Dieu puisse faire selon la puissance absolue autre chose que ce qu'il fait selon la puissance ordonnée, puisqu'il s'agit d'une seule et même chose et qu'elles ne diffèrent et ne se distinguent que nominalement. (cit. dans Courtenay, p. 162.)

À cette thèse, Ockham oppose le caractère irréductible de la puissance absolue et de la puissance ordonnée, qui, loin de

constituer deux puissances, sont deux modes différents selon lesquels on dit que Dieu peut ou ne peut pas quelque chose, ou deux articulations internes de l'unique puissance divine par rapport à l'acte.

Dire que Dieu peut selon la puissance absolue des choses qu'il ne peut pas selon la puissance ordonnée n'est pas autre chose, si l'on comprend bien, que prétendre que Dieu peut des choses qu'il n'avait pas décidé de faire [*quae tamen minime ordinaret se facturum*]; mais s'il faisait ces choses, il les ferait selon la puissance ordonnée, car s'il les faisait, c'est qu'il aurait décidé de les faire. (cit. dans Courtenay, p. 164.)

Ce qui est essentiel, pour le plus moderne des deux, Ockham, c'est de sauver la contingence de la décision contre une conception de l'agir soutenue par des mahométans et des petites vieilles (*vetulae*), qui la réduisent à une pure nécessité – « De là s'ensuivrait qu'aucune créature ne peut faire quelque chose qu'elle n'est pas en train de faire, de telle sorte que tout arriverait par nécessité et rien de manière contingente, comme le soutiennent les infidèles, les anciens hérétiques, et encore, les hérétiques occultes, les laïcs et les petites vieilles » (*ibid.*).

En dernière analyse, l'enjeu de ce conflit est le fonctionnement du dispositif gouvernemental. Tandis que, pour Jean XXII, la différence entre les deux niveaux ou moments du dispositif est purement nominale, en sorte que l'acte de gouvernement effectif détermine toujours déjà la puissance et que le règne est identifié sans le moindre résidu au gouvernement, pour Ockham, le Règne (la puissance absolue) excède et précède toujours d'une certaine manière le Gouvernement (la puissance ordonnée), qui ne le rejoint et ne le détermine qu'au moment de l'*executio*, sans jamais néanmoins l'épuiser totalement. Ce sont donc deux conceptions du gouvernement des hommes qui s'opposent : la première, encore dominée par

le vieux modèle de la souveraineté territoriale, réduit la double articulation de la machine gouvernementale à un moment purement formel ; la seconde, plus proche du nouveau paradigme économique-providentiel, à l'intérieur de laquelle les deux éléments maintiennent leur identité, malgré leur corrélation, et où à la contingence des actes de gouvernement correspond la liberté de la décision souveraine. Mais à la faveur d'un renversement singulier, c'est précisément ce paradigme pour ainsi dire plus « démocratique » qui se rapproche davantage de la position de ces canonistes et théologiens (comme Jean Duns Scot) qui élaboraient dans les mêmes années le modèle de la *potentia absoluta* entendue comme modèle des pouvoirs exceptionnels. Dans la mesure où elle excède constitutivement la puissance ordonnée, la puissance absolue est bien – non seulement en Dieu, mais chez tout agent (et, particulier, chez le souverain pontife) – ce qui permet d'agir légitimement « au-delà de la loi et contre elle » :

Potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae) et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. (Duns Scot, cit. dans Courtenay, p. 112.)

La machine providentielle

5.1.

En 1977-1978, Michel Foucault consacre son cours au Collège de France, intitulé *Sécurité, territoire, population*, à la généalogie de la « gouvernementalité » moderne. Foucault commence par distinguer dans l'histoire des relations de pouvoir trois modalités distinctes : le système légal, qui correspond au modèle institutionnel de l'État territorial de souveraineté et se définit à travers un code normatif qui oppose ce qui est permis et ce qui est interdit et instaure en conséquence un système pénal ; les mécanismes disciplinaires, qui correspondent aux sociétés modernes de discipline et mettent en acte, à côté des lois, un ensemble de techniques policières, médicales et pénitentiaires pour ordonner, corriger et modeler le corps des sujets ; les dispositifs de sécurité, enfin, qui correspondent à l'État de population contemporain et à la nouvelle pratique qui le définit et qu'il appelle « le gouvernement des hommes ». Foucault prend soin de préciser que ces trois modalités ne se succèdent pas chronologiquement et qu'elles ne s'excluent pas ; au contraire, elles existent ensemble et s'articulent de telle sorte cependant que chacune constitue à son tour la technologie politique dominante. La naissance de l'état de population et le primat des dispositifs de sécurité coïncident ainsi avec le

déclin relatif de la fonction souveraine et avec l'émergence au premier plan de la gouvernementalité qui définit le problème politique essentiel de notre temps. Pour caractériser la gouvernementalité, Foucault utilise la formule que nous avons déjà rencontrée chez Schmitt et chez Peterson :

À mesure que j'ai parlé de la population, il y avait un mot qui revenait sans cesse, [...] c'est le mot de « gouvernement ». Plus je parlais de la population, plus je cessais de dire « souverain ». J'étais amené à désigner ou à viser quelque chose qui, là encore je crois, est relativement nouveau, non pas dans le mot, non pas à un certain niveau de réalité, mais en tant que technique nouvelle. Ou plutôt, le privilège que le gouvernement commence à exercer par rapport aux règles, au point qu'un jour on pourra dire, pour limiter le pouvoir du roi : « le roi règne mais ne gouverne pas », cette inversion du gouvernement par rapport au règne et le fait que le gouvernement soit au fond beaucoup plus que la souveraineté, beaucoup plus que le règne, beaucoup plus que l'*imperium*, le problème politique moderne. (Foucault, p. 78.)

Foucault identifie l'origine des techniques gouvernementales dans le pastorat chrétien, ce « gouvernement des âmes » (*regimen animarum*), qui définit comme « technique des techniques » l'activité de l'Église jusqu'au XVIII^e siècle, moment où il devient le « modèle » et la « matrice » (*ibid.*, p. 151) du gouvernement politique. Une des caractéristiques essentielles du pastorat est qu'il se réfère aussi bien aux individus qu'à la totalité, qu'il prend soin des hommes *omnes et singulatim* ; et c'est cette double articulation qui se transmet à l'activité de gouvernement de l'État moderne, qui est, pour cette raison, tout à la fois individualisant et totalisant. Selon Foucault, le pastorat et le gouvernement des hommes partagent une autre détermination essentielle : l'idée d'une « économie », c'est-à-

dire d'une gestion ordonnée sur le modèle familial des individus, des choses et des richesses. Si le pastorat se présente comme une *oikonomia psychōn*, une « économie des âmes », « l'introduction de l'économie à l'intérieur de l'exercice politique sera [...] l'enjeu essentiel du gouvernement » (*ibid.*, p. 98). Le gouvernement n'est rien d'autre que « l'art d'exercer le pouvoir dans la forme de l'économie » (*ibid.*, p. 99) ; pastorat ecclésiastique et gouvernement politique se situent l'un et l'autre à l'intérieur d'un paradigme substantiellement économique.

Même si Foucault, pour donner sa définition « économique » du pastorat, cite précisément Grégoire de Nazianze (*ibid.*, p. 196) – un auteur dont nous avons pu constater le rôle décisif dans la construction du paradigme trinitaire –, il semble ignorer complètement les implications théologiques du terme *oikonomia*, auquel est consacrée notre recherche. Mais qu'on puisse poursuivre la généalogie foucauldienne de la gouvernementalité et la faire reculer jusqu'à trouver en Dieu lui-même l'origine de la notion d'un gouvernement économique des hommes et du monde à travers l'élaboration du paradigme trinitaire n'enlève rien à la valeur de ses hypothèses ; cela confirme plutôt leur noyau théorique dans la mesure même où la partie historique et chronologique de son enquête se trouve précisée et corrigée. La leçon du 8 mars 1978 est ainsi consacrée, entre autres, à une analyse du *De regno* de Thomas. Foucault entend y établir que pour la pensée médiévale, et en particulier pour la scolastique, il y a encore une continuité substantielle entre la souveraineté et le gouvernement. « Si, dans le prolongement même, dans la continuité ininterrompue de l'exercice de la souveraineté, le souverain peut et doit gouverner, c'est dans la mesure où il fait partie de ce grand continuum qui va de Dieu au père de famille en passant par la nature et les pasteurs. Donc, aucune rupture. Ce grand continuum de la souveraineté au gouvernement n'est pas autre chose que la traduction, dans l'ordre entre guillemets « politique », de ce continuum de Dieu aux hommes »

(*ibid.*, pp. 239-240). Selon Foucault, c'est cette continuité qui se trouve rompue à partir du XVI^e siècle, quand une série de nouveaux paradigmes, de l'astronomie de Copernic et de Kepler à la physique de Galilée, de l'histoire naturelle de John Ray à la *Grammaire* de Port-Royal montreront que Dieu « ne régit le monde que par des lois générales, immuables, universelles, simples, intelligibles – c'est-à-dire quoi ? C'est-à-dire que Dieu ne le gouverne pas. Il ne le gouverne pas sur le mode pastoral. Il règne souverainement sur le monde à travers des principes » (*ibid.*, p. 240).

Nous avons établi, au contraire, que le premier germe de la division entre Règne et Gouvernement se trouve dans l'*oikonomia* trinitaire, qui introduit dans la divinité elle-même une fracture entre l'être et la *praxis*. La notion d'*ordo* dans la pensée médiévale (et de manière éminente chez Thomas) ne parvient pas à suturer cette scission, sinon en la reproduisant à l'intérieur d'elle-même comme une fracture entre un ordre transcendant et un ordre immanent (et entre *ordinatio* et *executio*). Mais il est plus frappant que Foucault, dans sa généalogie de la gouvernementalité, mentionne l'opuscule de Thomas *De regno* et qu'il laisse de côté précisément son traité *De gubernatione mundi*, où il aurait pu trouver les éléments essentiels d'une théorie du gouvernement en tant qu'il est distinct du règne. En outre, le terme *gubernatio* (à partir d'un certain moment et déjà dans le livre de Salvien *De gubernatione Dei*) est synonyme de providence, et les traités *De gubernatione mundi* ne sont rien d'autre que des traités consacrés à la manière dont Dieu articule et met en œuvre son action providentielle. *Providence est le nom de l'« oikonomia », dans la mesure où elle se présente comme gouvernement du monde.* Si la doctrine de l'*oikonomia* et celle de la providence qui en dépend peuvent être considérées, en ce sens, comme des machines pour fonder et expliquer le gouvernement du monde et si elles ne deviennent intelligibles qu'à cette seule condition, il n'en est pas moins vrai, en retour, que la naissance du para-

digne gouvernemental ne devient compréhensible que dans la mesure où on le restitue au fond « économique-théologique » dont il est solidaire.

L'absence de toute référence à la notion de providence dans le cours de 1977-1978 n'en est que plus frappante. Et pourtant, les théories de Kepler, de Galilée, de Ray, du cercle de Port-Royal, auxquelles Foucault se réfère, ne font que radicaliser cette distinction entre providence générale et providence spéciale dans laquelle les théologiens avaient transposé à leur façon l'opposition entre Règne et Gouvernement. Et le passage du pastorat ecclésiastique au gouvernement politique, que Foucault essaie d'expliquer, de manière, à dire vrai, peu convaincante, par l'apparition d'une série de contre-conduites au pastorat, devient nettement plus compréhensible si on l'envisage comme une sécularisation de cette phénoménologie minutieuse des causes premières et secondes, prochaines et lointaines, occasionnelles et efficaces, des volontés générales et des volontés particulières, des concours médiats et immédiats, de l'*ordinatio* et de l'*executio*, et de toutes ces élaborations à travers lesquelles les théoriciens de la providence avaient tenté de rendre intelligible le gouvernement divin du monde.

« Quand on entreprend une recherche archéologique, il faut prendre en considération la possibilité que la généalogie d'un concept ou d'une institution politique puisse se situer dans une sphère différente de celle qu'on envisageait au départ de l'enquête (par exemple, non pas dans la science politique, mais dans la théologie). Si on se limite à l'examen des traités médiévaux de « politique » au sens strict, comme le *De regno* de Thomas ou le *De regimine civitatum* de Jean de Viterbe, on se trouve confronté à ce qui apparaît pour un œil moderne comme une incohérence et une confusion terminologique qui rendent parfois impossible d'établir une connexion crédible entre les catégories politiques modernes et la conceptualité médiévale. En revanche, si on prend en considération l'hypothèse, suivie ici, que la généalogie des

concepts politiques doit être cherchée plutôt dans les traités *De gubernatione dei* et dans les écrits sur la providence, alors cette articulation devient claire. L'archéologie est une science des signatures, et il est essentiel d'être capable de suivre les signatures qui déplacent les concepts ou qui en orientent leur interprétation dans des milieux différents.

C'est parce qu'il n'a pas été assez attentif à cette précaution méthodologique que Foucault n'a pas pu articuler jusqu'au bout de manière convaincante sa généalogie de la gouvernementalité ; et c'est la même raison qui a compromis les recherches remarquables de Michel Senellart sur *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Le concept moderne de gouvernement ne prolonge pas l'histoire du *regimen* médiéval, qui représente, pour ainsi dire, une voie sans issue de la pensée occidentale, mais celle, nettement plus riche et plus articulée, des traités sur la providence, qui trouve son origine dans l'*oikonomia* trinitaire.

5.2

Il est hors de question de tenter ici une reconstruction exhaustive de l'interminable débat sur la providence qui s'étale, presque sans solution de continuité, dans les traditions païenne, chrétienne et judaïque, depuis les stoïciens jusqu'au seuil de l'État moderne. Une telle reconstruction ne nous intéresse que dans la mesure où elle constitue le lieu où le paradigme théologico-économique et la fracture entre être et *praxis* qu'il implique prennent la forme d'un gouvernement du monde, et, réciproquement, où le gouvernement se présente comme cette activité qui ne peut être pensée qu'à la condition où ontologie et *praxis* sont « économiquement » séparées et coordonnées. On peut soutenir en ce sens que la doctrine de la providence est le milieu théorique privilégié où la vision classique du monde, marquée par le primat de l'être sur la *praxis*, a commencé à se défaire et où le *deus otiosus* cède la place à un *deus actuosus*.

C'est le sens et les implications de cette activité divine du gouvernement qu'il convient ici d'analyser.

On a souvent observé qu'un des chapitres décisifs de la dispute sur la providence est, depuis le commencement, la distinction entre providence générale et providence particulière (ou spéciale). À l'origine de cette distinction se trouve celle que les stoïciens établissaient entre ce qui se trouvait au premier rang (*proēgoumenōs*) dans les plans de la providence et ce qui se produit en revanche au titre de ses effets concomitants ou secondaires (*kat' epakolouthēsin* ou *parakolouthēsin*).

L'histoire du concept de providence coïncide avec le long et vif débat qui a opposé ceux qui soutenaient que Dieu n'opère dans le monde qu'à travers des principes généraux ou universels (*providentia generalis*) et ceux qui affirmaient que la providence divine s'applique aussi dans les détails – et selon l'image de l'Évangile de Matthieu (Mt 10, 29), jusqu'au plus petit moineau (*providentia specialis et specialissima*). Affirmer la providence générale et nier, dans l'ensemble ou en partie, la providence particulière, c'est soutenir la position de la philosophie de l'Antiquité tardive et celle du déisme – qui, selon les mots de Wolff, « concède que Dieu existe, mais nie qu'il s'occupe des affaires humaines » (Wolff, p. 191). Affirmer en revanche les deux formes de la providence, c'est retrouver la position des stoïciens, du théisme et du courant qui a dominé la théologie chrétienne, et au sein duquel naît le problème de savoir comment concilier la providence spéciale avec le libre arbitre de l'homme.

Le véritable enjeu du débat n'est pas tant le libre arbitre des hommes (que les partisans de la seconde thèse entreprennent de sauver précisément à travers la distinction des causes lointaines et des causes prochaines) que la possibilité d'un gouvernement divin du monde. Si Règne et Gouvernement sont séparés en Dieu par une opposition tranchée, aucun gouvernement du monde n'est, en réalité, possible : on aura d'un côté une souveraineté impuissante et de l'autre, la série infinie et chaotique

des actes particuliers (et violents) de la providence. Le gouvernement n'est possible que si Règne et Gouvernement sont articulés au sein d'une machine bipolaire : c'est justement le résultat de la coordination et de l'articulation de la providence générale et de la providence spéciale, ou, dans les termes de Foucault, de l'*omnes* et du *singulatim*.

5.3

La première apparition de la machine providentielle se trouve dans un texte du *Peri pronoias* (*Sur la providence*) de Chrysippe (SVF, II, 336), où elle présente déjà le caractère essentiel qui définira son fonctionnement jusqu'au seuil de la modernité, à savoir la conjonction stratégique de deux problèmes en apparence distincts : celui de l'origine et de la justification du mal et celui du gouvernement du monde. L'articulation établie par Chrysippe entre ces deux problèmes s'est révélée si tenace qu'on la retrouve au cœur du débat pointilleux que Leibniz met en scène *post mortem* avec Bayle dans sa *Théodicée*. Pour établir sa thèse selon laquelle le monde existant est *la meilleure des républiques**, Leibniz soutient que le mal qui s'y trouve ne dérive pas d'une volonté immédiate de Dieu, mais est la conséquence concomitante inévitable du choix que Dieu a fait du meilleur des mondes possibles :

Il s'ensuit que le mal qui est dans les créatures raisonnables n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antécédentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible ; et le bien métaphysique, qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique et au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens stoïciens n'ont pas été éloignés de ce système. (Leibniz, § 209, p. 243.)

C'est alors que, pour aller dans le sens de son argument et essayer de mettre son adversaire en contradiction avec lui-même, il reprend la paraphrase (assez fidèle, il est vrai) que Bayle avait proposée du texte de Chrysippe :

Chrysippe, dit-il, page 930, de son ouvrage *Peri protonias*, examina entre autres questions celle-ci : *ei hai tōn anthrōpōn nosoī kata physin gignontai* [si les maladies des hommes se produisent selon la nature]. La nature des choses, ou la providence qui a fait le monde et le genre humain, a-t-elle fait aussi les maladies à quoi les hommes sont sujets ? Il répond que le principal dessein de la nature n'a pas été de les rendre malades, cela ne conviendrait pas à la cause de tous les biens ; mais en préparant et en produisant plusieurs grandes choses, très bien ordonnées et très utiles, elle trouva qu'il en résultait quelques inconvenients, et ainsi ils n'ont pas été conformés à son dessein primitif et à son but, ils se sont rencontrés à la suite de l'ouvrage, ils n'ont existé que comme des conséquences. Pour la formation du corps humain, disait-il, la plus fine idée et l'utilité même de l'ouvrage demandaient que la tête fût composée d'un tissu d'ossements fins et déliés ; mais par là elle devait avoir l'incommodité de ne pouvoir résister aux coups. La nature préparait la santé, et en même temps il a fallu par une espèce de concomitance, que la source des maladies fût ouverte. (*Ibid.*)

C'est cette articulation, qui ne va pas de soi, entre le problème du mal et celui de la providence que Chrysippe a léguée à la théologie chrétienne.

5.4

Le traité sur la providence attribué à Alexandre d'Aphrodise, commentateur d'Aristote qui vécut au III^e siècle, offre

un exemple parfait de la manière dont, à l'intérieur de ce contexte, les différentes écoles philosophiques tendent à la fois à converger et à se différencier selon des orientations constantes. Alexandre se trouvait face à des adversaires (les stoïciens) qui soutenaient que « rien de ce qui advient dans le monde n'advient sans l'intervention de la providence » et que les dieux, semblables en cela, à des patrons judicieux qui contrôlent tout ce qui se passe dans leur maison, prennent soin aussi bien du monde en général que des choses particulières (Alex 1, pp. 102-103). À l'encontre de cette idée de la providence, Alexandre ne se fatigue pas de répéter qu'un dieu qui doit constamment faire attention à chaque individu en particulier ainsi qu'à tous les détails ne peut que se montrer inférieur aux choses dont il doit s'occuper. Il oppose ainsi le paradigme du règne à celui du pastorat (c'est-à-dire, encore une fois, Règne et Gouvernement) : alors que le pasteur est inférieur aux êtres dont il s'occupe parce que sa perfection est liée à leur bien-être, au contraire

la providence qu'exerce un roi sur les choses ne s'exerce pas de la même manière : il ne s'occupe pas de tout, dans les grandes lignes et dans les détails, de manière ininterrompue, sans qu'aucune des choses qui dépendent de lui n'échappe à sa pensée, et en y consacrant toute son existence. L'esprit du roi préfère exercer sa providence de manière universelle et générale : en effet, ses tâches sont à la fois trop nobles et trop élevées pour qu'il ait à se préoccuper de ces petites choses. (*Ibid.*, p. 117.)

Certes, Dieu est la source première de l'ensemble de la providence, mais cela ne signifie pas qu'il observe et connaisse tous les êtres inférieurs :

Pas même un homme ne peut prendre soin de tout ce qui se trouve dans sa maison, au point de s'occuper des

souris, des fourmis et de toutes les autres choses qui s'y trouvent. Il faut donc dire que le fait qu'un homme noble mette à leur place toutes les choses qui se trouvent dans sa maison et qu'il les administre selon ce qui convient n'est pas le plus beau de ses actes, ni celui qui est digne de lui. Il doit en revanche prendre en considération les choses plus importantes, tandis que ce genre d'actions et de préoccupations doivent lui rester étrangers. Et si un tel comportement n'est pas digne d'un homme judiciaire, à plus forte raison, il ne sera pas digne de Dieu : en effet, il est trop haut pour qu'on puisse dire de lui qu'il s'occupe des hommes, des souris et des fourmis [...] et que sa providence comprenne toutes les choses du monde d'ici-bas. (*Ibid.*, p. 119.)

On retrouve ici, déjà bien établie, la double articulation de la providence qui, plus tard dans la théologie chrétienne, prendra le nom de *providentia generalis* et de *providentia specialis*, et qui se présente ici comme providence pour soi-même (*kath'auto*) et providence par accident (*kata symbebēkos*). Mais ce qui est décisif chez Alexandre, c'est la manière dont il essaie de penser un troisième modèle intermédiaire, qui neutralise ces oppositions et semble constituer pour lui le vrai paradigme de l'action providentielle.

La providence des dieux pour les choses qui se trouvent dans le monde sublunaire, écrit Alexandre (p. 143), ne peut être une activité primaire, qui serait destinée de manière intentionnelle en vue de ces choses, parce que, dans ce cas, à partir du moment où tout ce qui se trouve fait en vue de quelque chose est inférieur à cette chose, elle serait inférieure aux êtres du monde sublunaire. Mais il ne serait pas moins absurde de prétendre que la providence se produit dans le monde de manière purement accidentelle, parce que cela reviendrait à soutenir que cette providence n'est en rien consciente, alors que Dieu ne peut être que le plus conscient des êtres. On voit ici se des-

siner le paradigme d'une action divine qui échappe aussi bien au modèle de l'activité volontaire qu'à celui de l'accident inconscient, et qui se présente, pour ainsi dire, sous la forme paradoxale de l'accident conscient ou d'une conscience privée de but. Alexandre appelle « nature » ce qui correspond à ce canon providentiel et il définit de manière cohérente cette nature comme une « technique divine » (p. 149) :

La puissance divine que nous appelons aussi « nature » fait subsister les choses dans lesquelles elle se trouve et leur donne une forme selon une certaine articulation ordonnée sans que cela soit le fait d'une délibération. La nature ne se livre pas à des délibérations et à des réflexions sur chacune de ses activités, parce que la nature est une puissance irrationnelle. (p. 151)

C'est précisément pour cette raison qu'Alexandre peut assimiler les mouvements naturels à ceux qui se produisent dans les automates mécaniques qui « paraissent danser, lutter et se déplacer avec des mouvements dotés d'ordre et de rythme parce que c'est ainsi que les a disposés l'artisan » (*ibid.*) ; mais alors que, dans les produits de l'art, les artisans se donnent une fin déterminée, la technique divine qu'est la nature arrive à ses fins de manière involontaire, mais non accidentelle, « uniquement grâce à une succession continue d'êtres engendrés » (p. 153).

5.5

Comment comprendre ce statut intermédiaire si particulier – involontaire, mais non accidentelle – de l'action providentielle ? C'est dans la question II, 21 qu'Alexandre précise et affine son modèle. S'il était possible, écrit-il, de trouver un terme intermédiaire entre le « pour soi » et le « par acci-

dent », on en aurait fini avec l'alternative qui rend inintelligible l'action de la providence. Car si la finalité de ses activités n'est pas de profiter à l'être dont elle prend soin (providence pour soi), son action n'est pourtant pas accidentelle.

On dit que quelqu'un prend soin en personne de quelque chose s'il s'est donné comme objectif de profiter à l'objet en question et que c'est en vue de ce profit qu'il agit et accomplit les actions par lesquelles il estime pouvoir atteindre l'objectif qu'il s'est fixé en donnant comme finalité à ses activités le profit de l'être dont il prend soin.

On dit que quelqu'un prend soin de quelqu'un d'autre par accident si celui qui prétend s'occuper de lui ne fait rien pour profiter à celui dont il prend soin, mais qu'il arrive que ce dernier puisse tirer quelque profit des activités du premier ; et cependant celui qui prend soin de cette manière est complètement inconscient de cette conséquence accidentelle. Il semble en effet que c'est accidentellement qu'il trouve un trésor, celui qui avait commencé par creuser en poursuivant un tout autre objectif et qui ne prévoyait pas de le trouver. Et c'est aussi par accident que quelqu'un est tué par la foudre, parce que la foudre ne s'est pas abattue dans cette fin et que le démiurge artisan de la foudre n'en avait aucune conscience. (p. 236).

Le caractère de l'action providentielle, selon Alexandre (et c'est ici que se trouve son intérêt particulier), n'est ni le « pour soi », ni le « par accident », ni le premier, ni le collatéral, mais ce qui pourrait bien être défini comme un « effet collatéral calculé ».

La connaissance de quelques-unes des conséquences de ce qui arrive pour quelque autre fin élimine leur caractère accidentel – puisque seul ce qui semble arri-

ver contre toute attente est accidentel, alors que la prévision semble le signe d'une connexion rationnelle des faits. [...] Il est donc vrai que l'être qui n'agit pas en vue d'une chose, mais sait qu'il lui est d'un certain profit, ne le fait ni « pour soi » ni « par accident ». (p. 236-240)

Chez Alexandre, la théorie de la providence, de manière cohérente par rapport à la théologie aristotélicienne dont il part, n'a pas pour fin de fonder un Gouvernement du monde, mais la corrélation du général et du particulier résulte de manière contingente, mais consciente, de la providence universelle. Le dieu qui règne, mais ne gouverne pas, rend ainsi possible le gouvernement. Et c'est ainsi que le gouvernement est un épiphénomène de la providence (ou du règne).

En définissant de cette manière la nature de l'acte providentiel, Alexandre a transmis à la théologie chrétienne le canon possible d'une *gubernatio* divine du monde. Que la providence se manifeste seulement à travers des principes universels, ou qu'elle aille jusqu'à s'occuper des plus petits détails, dans tous les cas elle devra passer à travers la nature même des choses et en respecter l'« économie » immanente. Le gouvernement du monde n'advient ni à travers l'imposition tyrannique d'une volonté générale extérieure ni par accident, mais par la prévision consciente des effets collatéraux qui dérivent de la nature même des choses et restent, dans leur singularité, absolument contingents. Ce qui semblait un phénomène marginal ou un effet secondaire devient de cette manière le paradigme même de l'acte du gouvernement.

On n'est pas surpris alors qu'un auteur arabe du IX^e siècle, Gabir Ibn Hayyan, puisse interpréter la pensée d'Alexandre sur la providence en un sens qui en fait une sorte de paradigme original du libéralisme, comme si le maître de maison, en prenant soin de ses intérêts et de ceux de sa maison – et peu

importe en quelle mesure il en est conscient –, assurait aussi un profit aux bestioles qui y font leur nid :

Ce qui caractérise le livre d'Alexandre d'Aphrodise est que, selon lui, la neuvième sphère n'exerce pas sa providence sur ce monde de manière délibérée : il n'y a rien en ce monde qui échappe à sa providence, mais de manière accidentelle seulement. Pour le démontrer, il propose l'exemple suivant : le patron d'une maison ou d'un palais ne s'occupe pas de nourrir les souris, les lézards, les cafards et les fourmis qui s'y trouvent, en prenant soin de leur subsistance, comme il le fait pour lui et pour sa famille. Et pourtant, en prenant soin de sa maison, il prend soin aussi de ces bestioles, de manière accidentelle (*ibid.*, p. 167).

« La théorie, d'origine stoïcienne, des effets collatéraux négatifs de la providence est articulée de manière achevée chez Philon. Les éléments irréductiblement « nocifs » ou « mauvais » de la création (des éclairs jusqu'à la grêle, des serpents venimeux jusqu'aux scorpions) sont conçus comme des effets concomitants, ou des *bavures* de la structure providentielle du cosmos :

Les frimas, les neiges, et tous les phénomènes de ce genre sont des effets collatéraux [*epakolouthēi*] du refroidissement de l'air ; par ailleurs, de la collision et du frottement des nuages résultent les éclairs et le tonnerre. [...] Les tremblements de terre, les épidémies de peste, la foudre et les phénomènes de ce genre, [...] ne sont pas des œuvres premières de la nature, mais elles résultent des choses nécessaires comme des effets collatéraux. [...] Quant aux reptiles, leurs espèces venimeuses ne résultent pas d'un dessein de la providence, mais d'un effet collatéral, selon ce que j'ai déjà dit plus haut. Elles viennent à l'existence, en effet, toutes les fois que l'humidité existante acquiert de la chaleur. (Philon, *Prov.*, pp. 328-338.)

La rationalité gouvernementale moderne reproduit exactement la double structure de la providence. Chaque acte de gouverne-

ment tend à un but premier, mais c'est précisément pourquoi il peut entraîner des effets collatéraux (*collateral damages*), prévus ou imprévus dans les détails, mais néanmoins escomptés. Dans ce sens, le calcul des effets collatéraux, qui peuvent être parfois considérables (dans le cas d'une guerre, ils peuvent impliquer la mort d'êtres humains et la destruction de villes), fait partie intégrante de la logique du gouvernement.

✕ L'idée que la providence particulière, poussée à l'extrême, pourrait avoir des conséquences absurdes, n'est pas étrangère aux théologiens chrétiens. Ce passage de Jérôme est significatif (*Super Habacuc* I, 1 ; P.L. 25, 1286 a-b) :

Il est absurde d'étendre la majesté de Dieu au point où il saurait à chaque instant combien de moustiques naissent et combien meurent et où il connaîtrait le nombre des puces et la masse infinie des mouches ou combien de poissons naissent dans les mers ou des choses de ce genre. Nous ne devons pas devenir des vains adulateurs de Dieu au point de galvauder la providence en l'étendant jusqu'à ces questions.

5.6

Chez les stoïciens qui lui ont donné naissance, le concept de providence est étroitement lié au problème du destin. Le traité *Du destin* de Plutarque constitue, à ce titre, un exemple instructif de la contribution qu'un philosophe païen, ayant vécu entre le I^{er} et le II^e siècle de notre ère, a pu apporter, sans en avoir la moindre intention, à l'élaboration du paradigme gouvernemental.

Pour définir le concept de destin (*heimarmenē*), Plutarque commence par distinguer, selon un module stoïcien qui montre avec netteté comment l'ontologie s'est désormais dédoublée en une pragmatique, entre le destin comme substance (*ousia*) et le destin comme activité (*energeia*, « effectivité »). En tant que substance, le destin correspond à l'âme du monde, qui

se divise localement en trois parties : le ciel des fixes, la partie des planètes « errantes », et celle qui est située en dessous des ciels dans la région terrestre. Comme activité – et c’est l’aspect qui semble principalement intéresser Plutarque –, le destin est assimilé à une loi (*nomos*) « réglant le cours de tout ce qui arrive » (Plut., *De fat.*, 568 d, p. 18).

La manière dont Plutarque se sert du paradigme de la loi pour articuler la relation entre le destin général et le destin particulier (*kata meros* ou *kath’ hekastha*) (*ibid.*, 566 d, p. 21) est cependant remarquable. Tout comme la loi civile (*politikos nomos* – *ibid.*) ne concerne pas tel ou tel individu, mais dispose selon une condition (*hypothesis*, « présupposition ») de manière universelle tout ce qui arrive dans la cité, ainsi, le destin fixe les conditions générales selon lesquelles se déroulera l’articulation des faits particuliers (*ibid.*, pp. 21-22). Dans la perspective du destin, tout ce qui arrive est ainsi considéré comme l’effet d’un antécédent. Plutarque identifie de cette manière le destinal avec l’effectif ou le conditionnel (*to ex hypothēseōs*) :

Il nous faut réfléchir à la nature de ce qu’on appelle le conditionnel et montrer que le destin présente ce caractère. Nous entendons par conditionnel ce qui n’existe pas par soi-même, mais qui est en quelque manière réellement conditionné par une autre chose avec tous les caractères de la conséquence [*akolouthia*]. (*Ibid.*, 570 a, p. 22.)

Le principe selon lequel « tout arrive selon le destin » (*panta kath’ heimarmenēn*, *ibid.*, 570 c, p. 23) n’a de sens que si on précise que l’expression « selon le destin » ne se réfère pas aux antécédents, mais seulement à l’ordre des effets et des conséquences. « Seules doivent être considérées comme fatales et faites “selon le destin” les choses qui sont des conséquences d’antécédents [*proēgēsamenōis*] dans l’organisation divine du monde » (*ibid.*, 570 e, p. 24). De cette manière, le destin divise le réel en deux plans distincts : le plan des antécédents

généraux (*proēgoumena*) et celui des effets particuliers. Les premiers sont d'une certaine manière *dans* le destin, mais n'arrivent pas *selon* le destin, et le destin est ce qui résulte effectivement de la corrélation des deux plans.

C'est alors que Plutarque introduit sa doctrine de la providence, qui n'est qu'une formulation plus rigoureuse de sa théorie du destin. La providence aussi, comme le destin-substance, se déploie selon une triple figure, qui reprend le schéma des trois ordres divins dans la seconde lettre du Pseudo-Platon. La première et suprême providence est l'intelligence ou la volonté du premier dieu, « bienfaitrice universelle » conformément à laquelle « chacun des éléments de la création divine a été en tout disposé selon une excellence et une beauté parfaites » (*ibid.*, 572 f, p. 30). Elle a « créé le destin et comprend celui-ci en un certain sens » (*ibid.*, 574 b, p. 33). La deuxième providence, qui a été créée avec le destin et se trouve être, comme lui, contenue dans la première, est celle des dieux seconds qui parcourent le ciel ; et c'est en conformité à celle-ci que les affaires mortelles sont disposées et conservées. La troisième providence, qui a été créée « après le destin » et se trouve contenue en lui, concerne les démons, qui sont chargés de surveiller et d'ordonner les actions particulières des hommes. Selon Plutarque, seule la première providence mérite véritablement son nom. Elle est le « plus ancien des êtres », et comme tel, supérieur au destin, puisque « tout ce qui est selon le destin est aussi selon la providence mais non vice versa » (*ibid.*, 573 b, p. 30). Et s'il fallait comparer le destin à une loi politique, la première providence est semblable à une « législation politique appropriée aux âmes humaines » (*ibid.*, 573 d, p. 32).

Chez Plutarque, providence et destin sont à la fois distincts et étroitement liés. Si la première providence correspond au plan du primaire et de l'universel, le destin, qui est contenu dans la providence et qui lui est en partie identique, correspond au plan des effets particuliers qui en dérivent. Mais rien n'est plus ambigu que la relation de « collatéralité » ou d'« effectualité »

(*akolouthia*). Il faut mesurer la nouveauté que cette conception introduit dans l'ontologie classique. En renversant la définition aristotélicienne de la cause finale et son primat, Plutarque transforme en « effet » ce qui apparaissait chez Aristote comme une « fin ». Plutarque semble s'en rendre compte quand il fait la remarque suivante : « Peut-être quelqu'un de ceux qui étudient cette matière avec une excessive subtilité dira-t-il que la priorité appartient au contraire aux cas particuliers et que c'est en vue de ceux-ci qu'existent les principes universels, car la fin a la priorité sur ce qui lui est ordonné » (*ibid.*, 569 f, p. 22). Le propre de la machine providence-destin est donc de fonctionner comme un système à deux pôles qui finit par produire une sorte de zone d'indifférence entre le primaire et le secondaire, le général et le particulier, la cause finale et les effets. Et bien que Plutarque, comme Alexandre, n'ait jamais eu en vue un paradigme gouvernemental, l'ontologie « effective » qui résulte de sa théorie de la providence contient, d'une certaine manière, la condition de possibilité du gouvernement, entendu comme une activité qui ne s'applique en dernière analyse ni au général, ni au particulier, ni au primaire, ni au conséquent, ni à la fin, ni aux moyens, mais à leur corrélation fonctionnelle.

« On a souvent voulu opposer l'image du monde proposée par la science moderne à la conception théologique d'un gouvernement providentiel du monde. Dans leur structure conceptuelle, elles sont pourtant plus proches qu'on a l'habitude de le penser. Avant tout, le modèle de la providence générale repose sur des lois éternelles qui sont en tout point analogues à celles de la science moderne. Mais c'est surtout la relation entre les causes premières et les causes secondes qui présente des analogies évidentes avec l'image du monde de la science moderne. Didier Deleule a montré que la pensée moderne, de David Hume à Adam Smith, met en avant une conception qui se trouve dans une situation parfaitement analogue à celle de la providence, quand elle rompt avec le primat des causes finales pour les remplacer par un ordre produit par le jeu contingent des effets immanents. L'ordre du monde ne renvoie

pas à un projet initial, mais résulte de la série continue des causes prochaines. Il ne fonctionne pas comme un cerveau, mais comme un ventre (Deleule, pp. 259-267). De fait, malgré l'idée d'une *ordinatio* divine, la double structure de l'ordre providentiel se concilie parfaitement avec la contingence des causes secondes et de leurs effets. Le gouvernement du monde ne résulte pas de l'imposition d'une loi générale indéfectible, mais de la corrélation entre la loi générale et le plan contingent des causes secondes.

5.7

Il n'est pas surprenant qu'Alexandre, dans son *Traité du destin*, prenne nettement parti contre le dispositif stoïcien providence-destin.

Il commence tout de suite par montrer qu'à partir de la classification aristotélicienne des quatre causes (cause efficiente, matérielle, formelle, finale), le destin ne peut se trouver sans contradiction dans aucune d'entre elles, ni inclure la totalité des événements. Il est alors conduit à prêter attention à un ordre d'événements, de *tics* et de gestes insensés que l'homme de l'Antiquité semble ignorer ; par exemple, « le fait de tenir entre les doigts et d'entortiller sans raison des fils d'herbe, ou de se tirer et de se lisser les cheveux, et tous ces actes du même genre » (Alex. 2, p. 6). Il pense aussi à ces restes, à ces rebuts qu'il est impossible d'inscrire à l'intérieur d'une finalité ou d'une articulation destinale.

De quoi donc sont la cause les excréments qui s'écoulent de certaines parties de notre corps ? Et les monstres et ce qui se produit contre nature, et qui sont dès le départ, incapables de se conserver ? [...] Et à quoi servent les fruits pourris ou desséchés qu'on trouve par terre et le dédoublement de certaines feuilles ? [...] Ce qui s'est produit n'est pas, par le simple fait d'exister, cause d'événements. (*Ibid.*, pp. 45-46.)

Alexandre se rend parfaitement compte du fait que ses adversaires prétendent concilier le destin avec la capacité d'action des hommes et qu'ils entendent fonder par le destin la possibilité même d'un gouvernement du monde. Il cite le texte d'un traité dans lequel le lien entre destin et gouvernement est affirmé en toutes lettres : « Si toutes les choses n'arrivaient pas selon le destin, le gouvernement [*διοικησις*, l'« administration »] du monde ne serait pas privé d'obstacles et d'empêchements. Mais sans gouvernement, il n'y aurait pas un monde ordonné [*kosmos*] et sans un monde ordonné, il n'y aurait pas les dieux » (*ibid.*, p. 72). Si on introduisait dans le monde un mouvement sans cause, soutient un autre partisan du destin, « le monde se diviserait et se disloquerait, [...] et il ne serait plus gouverné par un seul ordre et par une seule *oikonomia* » (*ibid.*, p. 43).

À l'encontre de ces idées, Alexandre affirme de manière résolue le caractère contingent (c'est-à-dire ouvert à la possibilité de ne pas se produire) des actions humaines. « Nous ne sommes maîtres, peut-on lire dans la conclusion de son traité, que par rapport à ce que nous avons le pouvoir [*εξουσιαν*, les traductions courantes par « liberté » sont inexactes] de ne pas faire » (*ibid.*, 76). Et pourtant, tout comme dans le traité sur la providence, sa volonté de contenir celle-ci à l'intérieur de la sphère du général l'avait conduit à élaborer une ontologie des effets collatéraux qui n'avait plus rien d'aristotélicien, mais semblait annoncer les théories gouvernementales modernes ; ici, son refus du destin le conduit à revendiquer dans chaque sphère une théorie de la contingence qui s'articule parfaitement avec les techniques modernes de gouvernement. Pour ces dernières en effet, l'essentiel n'est pas tant l'idée d'un ordre préétabli, mais la possibilité de gérer le désordre ; non pas la nécessité inéluctable du destin mais la constance et la calculabilité d'un désordre ; non la chaîne ininterrompue des connexions causales, mais les conditions du maintien et de l'orientation des effets en eux-mêmes purement contingents.

5.8

Dans les *Problèmes concernant la providence*, conservés dans une traduction latine médiévale et attribués à Proclus, le problème du gouvernement du monde ne semble pas exister. La providence est une question exclusivement ontologique et gnoséologique, qui coïncide avec celle de la nature et de l'objet de la connaissance divine. Au reste, l'œuvre de Proclus consiste précisément à ancrer solidement la *pronoia* dans l'Un et dans l'être. Ainsi, la première question consiste à savoir si ce sont les réalités universelles qui constituent l'objet du savoir divin ou si ce sont plutôt les êtres singuliers. La réponse est que la providence, comme degré suprême de la connaissance divine, saisit, selon un paradigme qui nous est désormais familier, aussi bien le tout que les individus, *omnes et singulatim* ; mais le problème reste essentiellement un problème de connaissance et non pas de *praxis* ou de gouvernement. Dans le même sens, la deuxième question porte sur la manière dont la providence connaît les choses contingentes. Bien que ces dernières soient en elles-mêmes à la fois indéterminées et multiples, la providence les connaît comme si elles étaient nécessaires. C'est que la nature de la connaissance n'est pas déterminée par la nature de l'objet connu mais par celle du connaissant. C'est pourquoi « aucun élément propre aux connaissables n'influe donc sur elle, ni le divisé, ni le temporellement engendré, ni le corporel, ni l'instable, mais un seul principe la spécifie quant à la connaissance de ces connaissables, principe incorporel, intemporel, indivisé, transcendant tous les contraires ». (Proclus, 1, p. 63).

La troisième question approfondit le problème de la relation essentielle qui lie la providence, dont la nature est identique à celle de l'un, aux choses contingentes ; c'est dans ce contexte que le problème du gouvernement commence à se dessiner. S'il n'y avait pas en effet une relation quelconque (*colligatio*) entre les choses mondaines contingentes et les réalités supé-

rieures, il ne pourrait y avoir ni l'unité ni un gouvernement de l'intelligence (*gubernatio secundum intelligentiam*). Cette articulation est confiée par Proclus aux démons et aux dieux.

Tandis que les dieux étendent d'une manière transcendante et sur tous les êtres leur providence, les démons se répartissent leur autorité souveraine, recevant respectivement la tâche de tel ou tel troupeau, comme dit Platon, « poussant la division des tâches jusqu'à l'extrême », de sorte que les uns soient protecteurs des hommes, les autres des lions, d'autres encore d'autres animaux et plantes, et en allant toujours plus loin dans la division, les uns de l'œil, les autres du cœur, d'autres du foie ; « et toutes choses sont pleines de dieux »... (*Ibid.*, p. 74.)

Mais ici encore, et comme dans la question suivante, qui traite de la manière dont les dieux participent au monde, la providence reste une catégorie essentiellement ontologique, qui renvoie à une espèce d'effusion progressive et constante de l'être divin, à laquelle les individus participent de manière différente en fonction de la puissance spécifique de leur nature.

Qu'on considère maintenant la lettre à Théodore, publiée avec les questions, dans laquelle Proclus examine le problème du destin et de son rapport à la providence. Théodore, qui est un « *mechanicus* », c'est-à-dire une espèce d'ingénieur, conçoit le monde comme un immense mécanisme dominé par une nécessité inéluctable, où les sphères s'encastrent l'une dans l'autre en fonction d'engrenages qui déterminent, à partir d'un unique principe moteur, le mouvement de tous les êtres vivants et non vivants. Selon Théodore, le principe qui met en mouvement et fait tenir ensemble cette machine-monde (*mundiale opus*) comme une espèce de super-ingénieur (*mechanicus quidam*) est le destin ou la providence.

Contre ce modèle unitaire de la machine-monde, qui exclut toute espèce de liberté (en lui, l'*autexousion* – *id est liberi*

arbitrium, selon la glose du traducteur latin – deviendrait un nom vide) et toute possibilité d'un gouvernement divin du monde, Proclus affirme que providence et destin constituent en revanche un système hiérarchiquement articulé sur deux plans, qui n'exclut pas la liberté et implique une distinction substantielle entre les deux éléments ou plans. En tout point de l'univers, les causes efficientes premières sont distinctes des effets (« *ubique autem factivae causae ab effectibus distinctae sunt* », Proclus 2, p. 33), et le principe qui agit ne peut pas être mis sur le même plan que ses effets (« *faciens non est tale, quale factum* »). L'ontologie qui sous-tend cette doctrine est donc une ontologie binaire qui partage la réalité en deux niveaux, l'un transcendant et l'autre immanent : la providence correspond à l'ordre des causes premières transcendantes, le destin à celui des effets ou des causes secondes immanentes. La providence ou cause première est la source du bien, le destin, entendu comme cause seconde, produit la connexion immanente des effets (« *providentiam quidem causam esse bonorum hiis quibus providetur, fatum autem causam quidem esse et ipsum, sed connexionis cuiusdam et consequentiae hiis quae generantur* »). Ensemble, ils fonctionnent comme une machine à deux temps, au sein de laquelle la connexion destinale des effets (le destin comme *causa connexionis*) exécute et réalise l'effusion providentielle du bien transcendant.

Bien que l'idée d'une *gubernatio* divine du monde ne soit pas encore énoncée comme telle, la scission de l'être en deux plans distincts et articulés est la condition qui permettra à la théologie chrétienne de construire sa machine gouvernementale.

« Il n'est pas question de poser ici le problème de l'attribution à Proclus des opuscules traduits par Guillaume de Moerbeke. Cette attribution repose uniquement sur la concordance partielle du texte latin et des trois traités composés par l'érudit byzantin Isaac Sébastocrator au XI^e siècle, traités qui sont supposés être des

plagiats de l'original rédigé par Proclus. Il est clair pourtant que l'ontologie qui y est décrite ne semble pas néoplatonicienne, mais plutôt stoïcienne ou chrétienne. L'idée d'un créateur du monde y est envisagée à plusieurs reprises. Il est donc possible que l'auteur de ces opuscules ne soit pas Proclus, mais un représentant de cette vision judaïco-chrétienne (et en tout état de cause, non classique) du monde que nous avons rencontrée à plusieurs reprises.

5.9

Le texte qui a transmis à la théologie chrétienne le dispositif providence-destin est le *De consolatione philosophiae* de Boèce. Toute la conversation entre Boèce inconsolé et dame Philosophie, qui a éloigné de lui les muses de la poésie comme des « prostituées de théâtre », tourne autour de la manière dont le monde est gouverné par Dieu – « *quibus... gubernaculis regatur* » (Boèce, I, 6, p. 35) – et sur les raisons du triomphe apparent du mal sur le bien et du hasard sur la justice. Le seul remède authentique qui permettra à Boèce de sortir de l'état de confusion et d'oubli dans lequel il est tombé est la vraie « doctrine du gouvernement du monde » – « *de mundi gubernatione sententia* » (*ibid.*). C'est pourquoi, après avoir fait fuir les premiers doutes, la douce et sévère maîtresse qui vient d'enseigner à Boèce à « transférer dans la sphère publique de l'administration ce qu'il avait appris dans les loisirs secrets de l'étude » consent désormais à lui expliquer en souriant cette difficile doctrine de la providence et du destin, dont elle compare elle-même les apories « aux têtes d'une hydre qui, à peine tranchées, repoussent plus nombreuses » (*ibid.*, 4, 6, p. 114).

Providence et destin, transcendance et immanence, qui formaient déjà chez Plutarque et Proclus un système à deux faces, sont désormais clairement articulées entre elles pour former une parfaite machine pour gouverner le monde. La génération

et le mouvement de l'univers, explique Philosophie à son disciple, reçoivent causes, ordre et forme de l'esprit divin. Mais ce dernier a établi une double manière de gouverner les choses (*rebus regendis*) :

Ce moyen, quand on le considère dans la pureté même de l'intelligence divine, on le nomme la providence ; mais rapporté à ce qu'il met en mouvement ou à ce qu'il dispose, il a été appelé destin par les anciens. La différence entre les deux apparaîtra clairement pour peu que l'on conçoive leurs caractéristiques respectives : la Providence, c'est la raison divine elle-même, constituée en suprême et universelle maîtresse, qui dispose toutes choses ; le Destin, c'est une disposition inhérente [*dispositio* : il s'agit du vocabulaire latin de l'*oikonomia*] aux choses changeantes, par l'intermédiaire de laquelle la providence insère toutes choses à leur place dans son tissu ordonné. Car la Providence embrasse tout de la même façon, même si c'est différent, même si c'est infini, tandis que le Destin met en mouvement chacune des choses, en les répartissant selon le lieu, la forme et le temps ; de sorte que ce développement de l'ordre temporel, unifié pour répondre à la prévoyance de l'esprit divin, est la Providence, et que cette même unification, répartie et déployée dans le temps, s'appelle le Destin. Ils ont beau être différents, l'un dépend de l'autre ; car l'ordre du Destin procède de l'unicité de la Providence. (*Ibid.*, p. 115.)

Jamais peut-être autant que dans ce texte, le caractère double du gouvernement du monde – mais aussi le lien qui tient ensemble les deux aspects – n'aura été affirmé avec une telle clarté et de manière si péremptoire. Le pouvoir qui soutient le monde est le résultat de l'interaction d'un principe transcendant, simple et éternel, et d'une *oikonomia* immanente (*inhaerens rebus*), articulée dans le temps (*explicata temporis*) et

dans l'espace (*locis [...] distributa*). Les deux principes sont hétérogènes mais interdépendants (*alterum [...] pendet ex altero*), non seulement parce que le destin procède de la providence, mais aussi parce que, comme il est expliqué dans le poème qui achève le chapitre, si le destin « ne les rappelait pas à une course correcte, / les contraignant à reprendre le cercle de leur orbite, / tout ce que nous voyons maintenu par un ordre stable / séparé de la source, se désintégrerait » (*ibid.*, p. 122).

Il s'agit d'un véritable paradigme de gouvernement, et cela est énoncé de manière explicite par dame Philosophie dans le texte suivant, où l'économie de l'univers est décrite avec des images et un vocabulaire qui évoquent ceux de l'administration compliquée d'un règne ou d'un empire :

En effet, comme l'artisan conçoit d'abord la forme de ce qu'il va faire et passe ensuite à la réalisation, c'est-à-dire conduit à travers le cours du temps ce qu'il avait prévu en une seule fois et en un instant, ainsi Dieu, par la providence, dispose une seule fois et de façon immuable ce qui doit être fait, tandis que par le destin il administre [*administrat*] de façon diverse et dans le temps ce qu'il a disposé. Ainsi donc, que l'accomplissement du destin s'effectue grâce à des esprits divins au service de la providence, ou grâce à l'âme, ou à toute la nature, ou aux mouvements des astres dans le ciel, ou à l'action des anges, ou à l'adresse variée des démons, que l'enchaînement du destin [*fatalis series*] soit tissé grâce à certaines de ces aides ou à toutes, une chose, du moins, est évidente : c'est que la providence est le moule immuable et unique de l'accomplissement des choses à gérer [*gerendarum... rerum*] tandis que le destin est le nœud instable et l'enchaînement temporel de ce dont l'unicité divine a réglé l'accomplissement. D'où il suit que tout ce qui est soumis au destin l'est aussi à la providence, à laquelle est subordonné le destin lui-même ; mais il y a des choses qui, placées sous la dépendance de

la providence, transcendent l'enchaînement du destin : ce sont celles qui, durablement établies dans la proximité de la divinité première, dépassent l'ordre changeant du destin. (*Ibid.*, p. 116.)

Providence et destin apparaissent ici comme deux pouvoirs hiérarchiquement coordonnés, où une décision souveraine détermine les principes généraux de l'ordonnance du cosmos pour en confier ensuite l'administration et l'exécution à un pouvoir subordonné, mais autonome (« *gestio* » est le terme juridique qui indique le caractère discrétionnaire des actes accomplis par un sujet pour le compte d'un autre). Le fait qu'il existe des questions dont la providence souveraine décide directement et qui restent par là même soustraites à la gestion du destin n'infirme pas la division des pouvoirs sur laquelle repose le système. Le gouvernement du monde est d'autant meilleur (« *res optime reguntur* »), comme l'explique la *magistra* à son disciple ébahi, que la simplicité, en restant dans l'esprit divin, laisse agir la connexion destinale des causes, c'est-à-dire que la providence souveraine (le Règne – Boèce parle explicitement d'un « *regnum providentiae* ») laisse le destin (le Gouvernement) administrer et contraindre les actions des hommes – « le Destin assujettit les actions et les destinées humaines à un tissu de causalité indissoluble » (*ibid.*, p. 117).

De là le caractère à la fois fatal et miraculeux qui semble caractériser les actions du gouvernement. À partir du moment où le souverain transcendant connaît et décide ce que le destin contraint ensuite à exécuter dans la connexion immanente des causes, le destin (à savoir le gouvernement) apparaît à celui qui y est pris comme un miracle majestueux et impénétrable – « *hic iam fit illud fatalis ordinis insigne miraculum, cum absciente geritur quod stupeant ignorantes* » (*ibid.*). Et même si les choses pouvaient apparaître à la fois injustes et confuses, et même si les méchants semblaient triompher et les bons souffrir, tout ce qui arrive s'inscrit néanmoins précisément dans

l'ordre providentiel. C'est que même les méchants désirent en réalité le bien mais se trouvent pervertis dans leur désir par l'erreur : rien n'advient à cause du mal, et le gouvernement de la providence ne peut jamais dévier de son point de départ – « *nihil est quod mali causa ne ab ipsis quidem improbis fiat ; quos [...] bonum quaerentes pravus error avertit, nedum ordo de summi boni cardine proficiens a suo quoquam deflectat exordio* » (*ibid.*, p. 120).

Soit la relation qui relie la providence et le destin dans la machine gouvernementale. Bien qu'ils soient clairement distingués, ils ne sont néanmoins que les deux aspects d'une seule action divine, le *duplex modus* d'une seule activité de gouvernement du monde, qui se présente, à la faveur d'une ambiguïté terminologique délibérée, tantôt comme providence, tantôt comme destin, tantôt comme intelligence, tantôt comme *dispositio*, tantôt comme transcendante, tantôt comme immanente, tantôt comme contractée dans l'esprit divin, tantôt comme explicitée dans le temps et dans l'espace. L'activité de gouvernement est tout à la fois providence qui pense et ordonne le bien de tous, et destin qui distribue le bien aux individus en les obligeant dans la chaîne des causes et des effets. De cette manière, ce qui sur un plan, celui du destin et des individus, apparaît comme incompréhensible et injuste reçoit sur l'autre son intelligibilité et sa justification. La machine gouvernementale fonctionne donc comme une incessante théodicée, où le Règne de la providence légitime et fonde le Gouvernement du destin et où celui-ci assure et rend efficace l'ordre établi par celle-là.

« Salvien, prêtre à Marseille au v^e siècle, commence son traité *De gubernatione dei* en évoquant rapidement les sources païennes d'une doctrine de la providence. Pythagore, d'abord, puis Platon et « tous les platoniciens », qui « retiennent que Dieu est le modérateur de toutes les choses » ; les stoïciens, qui « attestent que Dieu, en fonction de gouverneur [*gubernatoris vice*], reste

toujours à l'intérieur de ce qu'il régit » ; Virgile et Cicéron, enfin, que Salvien cite de seconde main, comme les précédents. En effet, Salvien ne connaît les auteurs classiques qu'à travers les citations des apologètes, et la formation de sa doctrine de la providence est complètement indépendante du paradigme gouvernemental que nous avons jusqu'ici reconstruit à travers la philosophie de l'Antiquité tardive (on remarquera en particulier qu'on ne trouve chez lui aucune référence à la bipartition de la providence générale et de la providence spéciale). Il va chercher tous ses exemples dans la Bible, où la providence divine s'explique essentiellement sous la forme du jugement et de la punition.

Il est cependant significatif que, même dans un tel contexte, le paradigme providentiel tende à se constituer sous forme de gouvernement. La métaphore du *gubernator* reste complètement conforme à son origine navale, mais elle se déploie jusqu'à embrasser les trois aspects de toute activité de gouvernement selon Salvien.

Qu'aurait-on pu dire de plus juste et de plus pieux qu'en le comparant à un pilote [*gubernatori*] ? Tout comme le pilote qui conduit un navire ne laisse jamais sa main abandonner le timon [*gubernaculo*], ainsi Dieu ne détourne jamais ses soins du monde ; et comme le premier, quand il prend garde aux vents, qu'il fait attention à éviter les obstacles et qu'il scrute les étoiles, se consacre tout entier, corps et âme, à son œuvre, de la même manière, notre Dieu ne détourne jamais de l'univers l'office [*munus*] de sa vision, ni le gouvernement [*regimen*] de sa providence, ni l'indulgence [*indulgentiam*] de sa miséricorde. (Salvien, p. 4.)

Le second livre du traité est ainsi consacré à la définition, à travers des exemplifications bibliques (*per testimonia sacra*), des trois figures de la providence que Salvien définit comme *praesentia*, *gubernatio* et *iudicium*, et qui constituent une extraordinaire préfiguration de la tripartition moderne des pouvoirs, réunis cependant en un seul

titulaire. La présence, qui correspond à la souveraineté, est symbolisée par un œil qui veille et qui voit ; le gouvernement, par la main qui conduit et qui corrige ; le jugement (le pouvoir judiciaire), par la parole qui juge et qui condamne. Les trois pouvoirs, néanmoins, sont étroitement intriqués et impliqués l'un dans l'autre :

La présence, car celui qui devra gouverner et juger, doit sans aucun doute être présent pour pouvoir ensuite gouverner et juger. C'est pourquoi la parole de Dieu dit dans ses livres : en chaque lieu, les yeux de Dieu contemplent les bons et les méchants. Et voilà Dieu présent, le voilà qui contemple, le voilà qui veille avec son regard en tout lieu. [...] Les bons sont regardés pour être conservés, les méchants pour être perdus. [...] Voyons maintenant comme celui qui regarde gouverne, car la raison du regard [*ratio aspiciendi*] a aussi en elle la cause du gouvernement [*causam gubernandi*]. Celui qui regarde, en effet, ne regarde pas pour négliger après qu'il a vu : mais du fait même qu'il a daigné regarder, on peut comprendre qu'il ne sera pas négligent. C'est pourquoi l'écriture sacrée dit que les méchants seront regardés par Dieu pour leur perte et les bons pour leur salut. C'est ici qu'on peut voir l'économie du gouvernement divin [*dispensatio divini gubernaculi*], cela signifie diriger à travers un gouvernement juste et traiter chacun selon la diversité de ses mérites... (*Ibid.*, 1, 1-2.)

5.10

Le paradigme théologique du gouvernement est contenu dans le traité de Thomas *De gubernatione mundi* (*S. Th.*, I, qq. 103-113). Ici, le gouvernement n'est pas défini thématiquement, mais à travers l'articulation d'une série de *quaestiones*, qui en déterminent progressivement les caractéristiques.

tères spécifiques. En premier lieu, le gouvernement s'oppose au hasard, comme l'ordre à ce qui survient de manière fortuite :

Certains philosophes de l'Antiquité ont nié le gouvernement du monde en prétendant que tout arrive par hasard. Mais cette position est insoutenable pour deux raisons. La première raison est celle que manifestent les choses elles-mêmes. Nous constatons en effet que, parmi les êtres naturels, il arrive toujours, ou dans la plupart des cas, ce qui est mieux ; et il ne saurait en être ainsi si les êtres naturels n'étaient pas dirigés vers une bonne fin par la providence : or c'est précisément cela, gouverner. Le gouvernement du monde fait voir le même ordre stable : c'est de la même manière que celui qui pénètre dans une maison bien ordonnée peut comprendre à partir de l'ordre même de la maison l'idée de celui qui l'a mise en ordre ... (*Ibid.*, I, q. 103, a. 1.)

La seconde raison semble être plus proche encore d'une définition du gouvernement et concerne la possibilité que les choses créées par Dieu puissent rejoindre leur fin : « L'ultime perfection de chaque chose consiste à rejoindre sa fin. Il revient donc à la bonté divine, qui a produit les choses, de les mener à leur fin, et cela signifie gouverner » (*ibid.*). Le sens général de gouverner est donc « conduire les créatures vers leur fin ». Thomas précise que les choses créées ont besoin d'être gouvernées, car si elles n'étaient pas conservées par la *manus gubernatoris*, elles retomberaient au néant d'où elles sont sorties. Mais de quelle manière se réalise le gouvernement divin du monde ? Il ne s'agit en aucun cas, selon la représentation commune, d'une force qui, en intervenant de l'extérieur, dirigerait les créatures, comme la main du berger conduit ses moutons. Ce qui définit le gouvernement divin est (à la faveur d'une reprise de l'identité aristotélicienne entre *archē* et *physis*) qu'il coïncide intégra-

lement avec la nature même des choses qu'il dirige. Selon un paradoxe qui correspond parfaitement à la structure de l'ordre, le gouvernement divin des créatures n'a pas d'autre contenu que la nécessité naturelle inscrite dans les choses :

La nécessité naturelle qui incombe aux choses qui sont déterminées en vue d'une fin est une certaine impression opérée par Dieu qui les dirige vers cette fin, comme la nécessité par laquelle la flèche tend vers une cible est une impulsion de l'archer et non de la flèche. La nécessité naturelle, cependant, est différente de cette dernière, dans la mesure où ce que la nature reçoit de Dieu est sa nature même, tandis que ce que l'homme imprime aux choses naturelles est une violence qui va au-delà de leur nature. Et comme la nécessité que la violence imprime au mouvement de la flèche démontre la direction de l'archer, de la même manière, la nécessité naturelle des créatures démontre le gouvernement de la divine providence. (*Ibid.*, I, q. 103, a. 1. ad. 3)

Le gouvernement se définit donc comme une forme très particulière d'activité, nécessairement non violente (au sens de « contre nature » que le terme *violentus* a dans la pensée médiévale quand il s'oppose à *spontaneus, qui sponte fit*), qui s'articule à travers la nature même des choses gouvernées. Gouvernement divin et autogouvernement de la créature coïncident, et gouverner (selon un paradigme que les physiocrates et les théoriciens de la science de l'ordre, de Le Trosne à Lemer cier de la Rivière, devaient redécouvrir cinq siècles plus tard) ne peut que signifier connaître et laisser agir la nature des choses.

Si cette identité entre ordre naturel et gouvernement était, cependant, aussi absolue qu'indifférenciée, le gouvernement serait alors une activité nulle, qui, une fois donnée l'impulsion originale de la nature au moment de la création, se confondrait tout simplement avec la passivité et le *laisser-faire*. Mais il n'en

est rien. C'est dans les réponses aux questions « Si Dieu agit en chaque agent » et « Si Dieu peut faire quelque chose hors de l'ordre inscrit dans les choses » que le concept de gouvernement reçoit ses déterminations spécifiques. Thomas se trouve face à deux thèses opposées (ou bien il feint de manière rhétorique de se trouver face à elles) : la thèse du « destin mahométan », selon laquelle Dieu agit immédiatement dans chaque action naturelle à la faveur d'un miracle continu (« *solus Deus immediate omnia operatur* », *ibid.*, I, q. 105, a. 5); et la thèse contraire, selon laquelle l'intervention de Dieu se limite au don original de la nature et de la *virtus operandi* au moment de la création.

La thèse mahométane est impossible, soutient Thomas, parce qu'elle reviendrait à annuler l'ordre des causes et des effets dans la création. En effet, si le feu ne réchauffait pas à cause de la disposition de sa nature propre, mais parce que Dieu intervient en produisant de la chaleur à chaque fois qu'un feu est allumé, toute la création, privée de sa vertu opérative, deviendrait inutile : « Toutes les choses créées apparaîtraient d'une certaine manière comme vaines [*frustra*], si elles étaient privées de leur opération propre, car toute chose est en vue de son opération » (*ibid.*). Mais par ailleurs, la thèse opposée, qui entend sauvegarder la liberté des créatures, les sépare de manière drastique de Dieu et menace de les faire retomber dans le néant d'où elles sont sorties. Comment donc concilier gouvernement divin et autogouvernement des créatures ? Comment donc le gouvernement peut-il coïncider avec la nature des choses et, néanmoins, intervenir en elle ?

La solution de cette aporie passe, comme nous l'avons vu, par la distinction stratégique entre les causes premières et les causes secondes, *primum agens* et *secundi agentes*. Si on considère le monde et l'ordre des choses en tant qu'ils dépendent de la cause première, alors Dieu ne peut intervenir dans le monde ni rien faire en dehors de lui ou contre lui, « parce que, s'il le faisait, il agirait contre sa prescience, contre sa volonté et contre sa bonté » (*ibid.*, I, q. 105, a. 6). L'espace propre à une action

de gouvernement du monde n'est donc pas l'espace nécessaire de l'*ordo ad Deum* et des causes premières, mais l'espace contingent de l'*ordo ad invicem* et des causes secondes.

Si l'on considère l'ordre des choses en tant qu'il dépend de quelque cause seconde, Dieu peut agir à l'extérieur [*praeter*] de l'ordre des choses. En effet, il n'est pas sujet à l'ordre des causes secondes, mais c'est cet ordre en revanche qui lui est assujetti, dans la mesure où il procède de lui non par une nécessité naturelle mais par l'arbitre de sa volonté, puisqu'il aurait pu aussi instituer un ordre des choses différent. C'est pourquoi, s'il le veut, il peut agir en dehors de cet ordre constitué [*praeter hunc ordinem institutum*], par exemple en réalisant les effets des causes secondaires sans ces dernières, ou en produisant des effets auxquels les causes secondaires ne s'étendent pas. (*Ibid.*)

Dans sa forme éminente, la sphère de l'action divine *praeter ordinem rerum* est le miracle – « *unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur* » (*ibid.*, 1, q. 105, a. 7).

Il reste cependant que cette action de gouvernement n'est possible (comme nous l'avons déjà vu chez Augustin) que dans la mesure où Dieu, comme cause première, donne leur forme aux créatures et les conserve dans l'être – « *dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse* (*ibid.*, I, q. 105, a. 5) – et qu'il ne cesse, dans cette mesure même, d'agir intimement dans les choses – « *ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur* » (*ibid.*).

Le sens de la scission constitutive de l'*ordo* et son lien avec le système bipartite Règne/Gouvernement, ontologie/*oikonomia* commence maintenant à devenir clair. Le Règne concerne l'*ordo ad deum*, la relation des créatures à la cause première.

Dans cette sphère, Dieu est impuissant, ou plutôt, il ne peut agir, sinon dans la mesure où son action coïncide toujours déjà avec la nature des choses. Le gouvernement, en revanche, concerne l'*ordo ad invicem*, la relation contingente des choses entre elles. Dans cette sphère, Dieu peut intervenir en suspendant, en substituant ou en étendant l'action des causes secondes. Les deux ordres cependant sont articulés de manière fonctionnelle au sens où c'est la relation ontologique de Dieu avec les créatures (où il est tout à la fois absolument intime et absolument impotent) qui fonde et légitime la relation pratique que le gouvernement entretient avec elles, relation à l'intérieur de laquelle (c'est-à-dire dans la sphère des causes secondes) ses pouvoirs sont illimités. La scission entre être et *praxis* que l'*oikonomia* introduit en Dieu fonctionne, en réalité, comme une machine de gouvernement.

5.11

C'est aussi de cette articulation bipolaire fondamentale du pouvoir de Dieu sur le monde que dérive l'autre caractéristique essentielle de l'activité divine du gouvernement, à savoir le fait qu'elle se trouve scindée en un pouvoir de délibération rationnelle et un pouvoir d'exécution qui implique nécessairement une pluralité de médiateurs et de « ministres ». Répondant à la question de savoir « si toutes les choses sont gouvernées immédiatement par Dieu », Thomas commence par affirmer que « deux choses doivent être considérées dans le gouvernement, à savoir sa rationalité [*ratio gubernationis*], qui est la providence elle-même, et l'exécution [*executio*]. Pour ce qui est de la rationalité, Dieu gouverne immédiatement toutes les choses, mais en revanche, pour ce qui est de l'exécution du gouvernement, Dieu gouverne certaines choses par la médiation d'autres choses » (*ibid.*, I, q. 103, a. 6). La rationalité gouvernementale est en effet une « connaissance pratique, qui consiste à

connaître les détails par lesquels on agit » (*ibid.*). Comme telle, elle est certainement de la compétence de Dieu ; mais puisque « le gouvernement est d'autant meilleur que la perfection que le gouvernant communique aux gouvernés est grande, [...] Dieu gouverne les créatures de manière à faire d'elles à leur tour la cause du gouvernement d'autres créatures » (*ibid.*), à savoir comme exécutants de sa *ratio gubernationis*. Que le gouvernement divin du monde et le gouvernement profane des cités terrestres soient dans une étroite corrélation analogique est prouvé par le fait que Thomas illustre sa thèse au moyen d'un paradigme authentiquement politique : tout comme le pouvoir d'un *rex terrenus*, qui recourt à des ministres pour gouverner, loin de se trouver limité dans sa dignité, en est rendu plus illustre – « *ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur* » (*ibid.*, I, q. 103, a. 6, ad 3) –, de la même manière Dieu, en laissant à d'autres l'exécution de sa *ratio* gouvernementale, rend son gouvernement plus parfait.

Dans la *Summa contra Gentiles* (*ScG*, III, chap. 77), la distinction entre les deux aspects du gouvernement divin est répétée avec force. À la corrélation de *ratio gubernandi* et d'*executio* correspond celle d'*ordinatio* et d'*ordinis executio* ; la première se réalise à travers une *virtus cognoscitiva*, la seconde à travers une *virtus operativa*. Mais tandis que, sur le plan de la théorie, il est opportun que l'*ordinatio* s'étende directement aux plus petits détails, sur le plan de la *praxis* exécutive, le gouvernement divin doit recourir à des agents subalternes (*agentes inferiores*), qui sont les exécuteurs de la providence divine. « Il est conforme à la dignité de celui qui gouverne d'avoir de nombreux ministres et différents exécuteurs pour son gouvernement puisque sa domination apparaît d'autant plus grande et d'autant plus haute que les personnes qui lui sont soumises sont nombreuses et hiérarchiquement ordonnées. Mais aucune dignité n'est comparable à celle du gouvernement divin. Il est donc opportun que l'exécution de la providence divine advienne à travers divers ordres et divers niveaux d'agents. » (*ibid.*, n. 4).

« La différence conceptuelle entre un pouvoir d'ordonnance générale (*ratio gubernandi, ordinatio*) et un pouvoir exécutif apparaît dans la sphère théologique avant de se trouver dans la sphère politique. Et c'est dans cette articulation de la machine providentielle que la doctrine moderne de la division des pouvoirs trouve son paradigme. Il n'est pas jusqu'à la distinction moderne de la légitimité et de la légalité, qui apparaîtra dans la France monarchique pendant la période de la Restauration, qui ne trouve son archétype dans la double structure de la providence. L'État que Schmitt appelle « législatif », c'est-à-dire l'État de droit moderne, où chaque activité de gouvernement se présente comme l'application et l'exécution d'une loi impersonnelle, est, selon cette perspective, le dernier avatar du paradigme providentiel dans lequel Règne et Gouvernement, légitimité et légalité, coïncident.

5.12

Dans la question 116 de son traité sur le gouvernement du monde, Thomas analyse la machine providence-destin dans des termes analogues à ceux utilisés par Boèce pour la décrire. À la question de savoir si « le destin est dans les choses créées », il répond que la providence divine réalise ses effets en se servant des causes intermédiaires – « *per causas medias suos effectus exequitur* » (*S. Th.*, I, q. 116, a. 2). Selon la double structure de la providence qui nous est désormais familière,

l'ordonnance [*ordinatio*] des effets peut être considérée de deux façons. En premier lieu, en tant qu'il est en Dieu lui-même, et dans ce cas, l'ordonnance des effets s'appelle providence. En deuxième lieu, en tant que la même ordonnance est considérée dans les causes intermédiaires ordonnées par Dieu pour produire certains effets, il assume alors la rationalité du destin [*rationem fati*]. (*Ibid.*)

En ce sens, le destin dépend de Dieu, et n'est rien d'autre que la « même économie [*dispositio*] ou série, c'est-à-dire l'ordre des causes secondes » (*ibid.*, I, q. 116, a. 2, ad 1). *Dispositio*, précise Thomas, n'indique pas ici quelque chose comme une qualité ou une propriété de l'être, mais doit être entendu dans le sens « économique » d'ordre, qui ne regarde pas la substance mais la relation – « *secundum quod designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio* » (*ibid.*, I, q. 116, a. 2, ad 3). Considéré par rapport au principe divin, cet ordre qui est multiple et changeant dans les causes secondes est ici à la fois unique et immuable. Et pourtant, les créatures ne sont pas toutes soumises au gouvernement du destin dans la même mesure. Ici, le problème de la providence montre son lien essentiel avec celui de la grâce.

La providence, écrit Thomas (*ScG*, III, 1147), ne dispose pas les créatures rationnelles de la même manière que les autres créatures. En effet, elle concède aux premières l'intelligence et la raison qui les rendent capables de chercher la vérité. Qui plus est, à travers le langage, elles peuvent communiquer entre elles et s'unir en société avec leurs semblables. La fin dernière des créatures rationnelles dépasse néanmoins leurs facultés rationnelles et exige donc un mode de gouvernement différent – « *diversus gubernationis modus* » (*ibid.*) – de celui qui est nécessaire pour gouverner les créatures inférieures. Ce mode de gouvernement spécial et supérieur (« *altioris gubernationis modus* »), c'est la grâce. « À partir du moment où l'homme a été disposé pour une finalité qui excède sa faculté naturelle, il est nécessaire qu'on fasse recours pour lui à une certaine aide divine surnaturelle qui lui permette de se diriger vers cette fin » (*ibid.*).

Le gouvernement divin des hommes connaît donc deux modalités éminentes : la nature et la grâce. C'est pourquoi, à partir de la fin du xvi^e siècle, le problème du gouvernement du monde va toujours coïncider davantage avec celui des modalités et de l'efficacité de la grâce, et que les traités et les débats sur la providence prendront la forme d'analyses et de définitions des figures de la grâce : prévenante, concomitante,

gratuite, habituelle, suffisante, efficace, etc. Et non seulement les formes de gouvernement correspondent précisément aux figures de la grâce, mais en outre, à la nécessité de l'aide divine gratuite, sans laquelle l'homme ne peut pas atteindre sa fin, correspond la nécessité du gouvernement sans lequel la nature ne pourrait se conserver dans l'être. Quoi qu'il en soit, le principe selon lequel le gouvernement providentiel ne peut en aucune façon contraindre la libre volonté des hommes vaut pour la grâce comme pour la nature. C'est pourquoi la grâce, en tant que figure du gouvernement, ne peut être vue comme une « contrainte divine au bien » – « *coactio homini [...] ad bene agendum* » (*ibid.*, chap. 2, 148).

L'aide divine à bien agir doit ainsi être entendue dans le sens où elle accomplit nos œuvres en nous, comme la cause première accomplit les opérations des causes secondes et l'agent principal accomplit l'opération de l'instrument. C'est pourquoi il est écrit (Is 26, 12) : « Seigneur, tu as accompli en nous toutes nos œuvres. » Mais la cause première produit l'opération de la cause seconde conformément au mode propre de celle-ci. C'est pourquoi Dieu aussi cause en nous nos œuvres selon notre manière d'être, qui est que nous agissons de manière volontaire et non pas par contrainte. Ainsi, la grâce divine ne contraint personne à faire le bien (*Ibid.*)

Le gouvernement du monde est le lieu d'un concours de la grâce et de notre liberté de telle sorte, que, comme Suarez le répétera contre l'erreur luthérienne : « La nécessité de la grâce se conjugue avec le véritable usage de la liberté et l'usage de la liberté [...] ne peut pas être séparé de l'opération et de la coopération de la grâce » (Suarez, p. 384). Le paradigme providentiel du gouvernement des hommes n'est pas tyrannique, mais démocratique.

5.13

On ne peut pas comprendre le fonctionnement de la machine gouvernementale si on ne saisit pas que la relation entre les deux pôles (le Règne et le Gouvernement) relève du vicariat. L'empereur et le pape se définissent eux-mêmes comme *vicarius Christi* ou *vicarius Dei*; et l'on sait que la revendication d'être le détenteur exclusif de ce titre a provoqué une longue série de conflits entre le pouvoir spirituel et le pouvoir profane. Maccarrone et Kantorowicz ont reconstruit l'histoire de ces revendications, à travers lesquelles ce qui était, à l'origine, surtout en Orient, le titre exclusif de l'empereur est devenu, à partir du v^e siècle, au moins en occident, le titre par excellence de l'évêque de Rome. Mais dans la perspective de l'économie trinitaire, la vicariance du pouvoir – de tout pouvoir – apparaît sous une lumière particulière, qui en fait, pour ainsi dire, la structure essentielle du pouvoir suprême, l'intime articulation vicariale de l'*archē*.

La vicariance du pouvoir pontifical par rapport au Christ était fondée théologiquement dans le retard de la parousie.

À partir du moment où le Christ devait soustraire sa présence charnelle à l'Église [*praesentiam suam carnalem erat Ecclesiae subtracturus*], il fut nécessaire d'instituer des ministres pour administrer les sacrements des hommes. Ces derniers sont appelés des prêtres. [...] Et après la soustraction de la présence corporelle du Christ, comme il devait naître des questions au sujet de la foi, qui pouvaient diviser l'Église, laquelle a besoin pour son unité de l'unité de la foi [...] celui qui a ce pouvoir est Pierre, lui et ses successeurs. (Quidort, p. 111.)

Mais à son tour, selon un principe qui trouve chez Paul son paradigme sans équivoque, le pouvoir du Christ est aussi vica-

riant par rapport à celui du Père. Paul, dans 1 Co 24-28, affirme avec clarté que, arrivé au terme, Christ, après avoir soumis tous les pouvoirs (à part celui du Père, dont son propre pouvoir dérive), restituera le Règne à Dieu, qui lui avait soumis chaque chose. Le pouvoir du Christ est donc, dans sa relation avec son Père, un pouvoir essentiellement vicariant, où il agit et gouverne, pour ainsi dire, au nom du Père. Et, de manière plus générale, la relation intratrinitaire entre le Père et le Fils peut être considérée comme le paradigme théologique de toute *potestas vicaria*, dans laquelle chaque acte du vicaire doit être considéré comme manifestation de la volonté du représenté. Et cependant, comme nous l'avons vu, le caractère an-archique du Fils, c'est-à-dire le fait que le Fils ne soit pas ontologiquement fondé dans le Père, est tout à fait essentiel à l'économie trinitaire. *L'économie trinitaire est donc l'expression d'un pouvoir et d'un être anarchique, qui circule entre les personnes selon un paradigme essentiellement vicariant.*

Il n'est pas étonnant que cette même structure de vicariance se retrouve dans le pouvoir profane. Dans le *De regimine principum*, Thomas écrit qu'Auguste exerçait un pouvoir vicariant par rapport au Christ, qui était le vrai monarque et le seigneur du monde – « *verus erat mundi Dominus et Monarcha, cuius vices gerebat Augustus* » (III, 13). Toute la durée du principat d'Auguste a consisté à « faire les offices de la monarchie du Christ » (« *quas quidem vices monarchiae post Christi veri Domini nativitatem gessit Augusto* »). L'Anonyme normand écrit dans le même sens que « le roi est à la fois Dieu et le Christ, mais par la grâce. [...] Et celui qui par nature est Dieu et Christ agit lui aussi à travers son vicaire, par lequel ses "offices" sont menés à bien [*per quem vices suas exequitur*] ». Mais Christ lui-même, qui est Dieu par nature, agit en un certain sens par la grâce, « parce que, selon sa nature humaine, il est déifié et sanctifié par le Père » (Kantorowicz, 1). Déjà au IV^e siècle, l'Ambrosiaster affirmait que c'est comme vicaire que le roi possède l'empire de Dieu parce qu'il en porte l'image (*ibid.*).

Le pouvoir a donc la structure d'un *gerere vices*, il est, dans son essence même, *vices*, vicariance. Le terme *vices* nomme ainsi la vicariance originaire du pouvoir souverain, ou, si l'on veut, son caractère absolument non substantiel et « économique ». La double (ou triple) structure de la machine gouvernementale (Règne et Gouvernement, *auctoritas* et *potestas*, *ordinatio* et *executio*, mais aussi la distinction des pouvoirs dans les démocraties modernes) acquiert dans cette perspective son sens propre. Le Gouvernement agit certes de manière vicariante par rapport au Règne; mais il n'a de sens qu'à l'intérieur d'une économie des *vices*, où aucun des deux pouvoirs ne peut se passer de l'autre.

La vicariance implique donc une ontologie, ou, mieux, le remplacement de l'ontologie classique par un paradigme « économique », où aucune figure de l'être ne se trouve, comme telle, en position d'*archē*, mais où c'est la relation trinitaire elle-même qui est originaire, et où chacune des figures fait les *offices* (*gerit vices*) de l'autre. Le mystère de l'être et de la divinité coïncide du reste avec son mystère « économique ». Il n'y a pas de substance du pouvoir, mais seulement une « économie », seulement un « gouvernement ».

SEUIL

Nous pouvons maintenant essayer de présenter sous forme de thèses les caractéristiques essentielles que notre analyse du paradigme providentiel a mises en évidence. Elles définissent quelque chose comme une *ontologie des actes de gouvernement* :

1. La providence (le gouvernement) est le moyen par lequel la théologie et la philosophie tentent d'affronter la scission de l'ontologie classique en deux réalités séparées, être et pratique, bien transcendant et bien immanent, théologie et *oikonomia*. Elle se présente comme une machine vouée à articuler ces deux fragments dans la *gubernatio dei*, dans le gouvernement divin du monde.

2. Elle représente, de la même manière et dans la même mesure, la tentative de concilier la scission gnostique entre un Dieu étranger au monde et un Dieu qui gouverne, scission que la théologie chrétienne avait reçue en héritage avec l'articulation « économique » du Père et du Fils. Dans l'*oikonomia* chrétienne, le dieu créateur se trouve face à une nature corrompue et extérieure, que le dieu sauveur, auquel a été donné le gouvernement du monde, doit rédimier et sauver, pour un règne qui, cependant, n'est pas « de ce monde ». Le prix que le dépassement trinitaire de la scission gnostique entre deux divinités doit payer est l'extranéité substantielle au monde. C'est pourquoi le gouvernement chrétien du monde se présente sous

la figure paradoxale du gouvernement immanent d'un monde qui est et qui doit rester étranger.

« Cette structure « gnostique » que l'*oikonomia* théologique a transmise à la gouvernamentalité moderne a atteint son point extrême dans le paradigme du gouvernement du monde que les grandes puissances occidentales (et en particulier les États-Unis) ont essayé de réaliser à une échelle à la fois locale et globale. Qu'il s'agisse de la désagrégation des formes constitutionnelles préexistantes ou de l'imposition, à travers l'occupation militaire, de modèles constitutionnels prétendument démocratiques à des peuples pour lesquels ces modèles sont finalement impraticables, l'essentiel n'est pas là : ce qui importe, c'est qu'on gouverne un pays – et à la limite, la terre entière –, tout en y étant complètement étranger.

Le touriste, c'est-à-dire l'extrême réincarnation du *peregrinus in terra* chrétien, est la figure planétaire de cette étrangeté irréductible au monde. Le touriste est bien, en ce sens, une figure dont la signification politique est consubstantielle au paradigme gouvernemental dominant, tout comme le *peregrinus* était la figure qui correspondait au paradigme providentiel. Le pèlerin et le touriste sont donc l'effet collatéral d'une même économie (dans sa version théologique et dans sa version sécularisée).

3. La machine providentielle, tout en étant unitaire, s'articule pour cette raison sur deux plans ou deux niveaux distincts : transcendance/immanence, providence générale/providence spéciale (ou destin), causes premières/causes secondes, éternité/temporalité, connaissance intellectuelle/*praxis*. Les deux niveaux sont étroitement reliés, de telle sorte que le premier fonde, légitime, rend possible le second, qui réalise concrètement dans la chaîne des causes et des effets les décisions générales de l'esprit divin. Le gouvernement du monde est ce qui résulte de cette corrélation fonctionnelle.

4. Par conséquent, le paradigme de l'acte de gouvernement, dans sa forme pure, est l'effet collatéral. Dans la mesure où il n'est pas dirigé vers une fin particulière, mais qu'il dérive,

comme effet concomitant, d'une loi et d'une économie générale, l'acte de gouvernement représente une zone d'indécidabilité entre le général et le particulier, entre le calculé et l'involontaire. Telle est son « économie ».

5. Dans la machine providentielle, la transcendance ne se donne jamais seule et séparée du monde, comme dans la gnose ; elle est toujours en relation avec l'immanence. Cette dernière, d'autre part, n'est jamais véritablement telle, parce qu'elle est toujours pensée comme une image ou un reflet de l'ordre transcendant. Réciproquement, le deuxième niveau se présente comme exécution (*executio*) de ce qui a été disposé et ordonné sur le premier (*ordinatio*). La division des pouvoirs est consubstantielle à la machine.

6. L'ontologie des actes de gouvernement est une ontologie vicarie dans le sens où, à l'intérieur du paradigme économique, tout pouvoir a un caractère vicariant, fait les offices (*vices*) d'un autre. Ce qui signifie qu'il n'y a pas une « substance », mais seulement une « économie » du pouvoir.

7. C'est précisément la distinction et l'articulation des deux niveaux, des causes premières et des causes secondes, de l'économie générale et de l'économie particulière, qui garantit que le gouvernement n'est pas un pouvoir despotique, qui fait violence à la liberté des créatures. Il présuppose, au contraire, la liberté des gouvernés, qui se manifeste à travers l'opération des causes secondes.

Les raisons pour lesquelles on peut dire que le dispositif de la providence (qui n'est qu'une nouvelle formulation et un avatar de l'*oikonomia* théologique) contient quelque chose comme le paradigme épistémologique du gouvernement moderne sont désormais claires. Il est établi que, dans l'histoire du droit, une doctrine du gouvernement et de l'administration publique

(pour ne rien dire du droit administratif, qui, comme tel, est une création exclusivement moderne) a tardé à se former. Mais bien avant que les juristes aient commencé à en développer les premiers éléments, les philosophes et les théologiens en avaient déjà élaboré le canon dans la doctrine de la *gubernatio* providentielle du monde. Providence et destin, avec le cortège de notions et de concepts au sein duquel ils s'articulent (*ordinatio/executio* ; Règne et Gouvernement ; gouvernement immédiat et médiat ; *primi agentes/agentes inferiores* ; acte primaire/effets collatéraux, etc.), ne sont pas seulement, en ce sens, des concepts théologico-philosophiques, mais des catégories du droit et de la politique.

L'État moderne hérite, en effet, de tous les aspects de la machine théologique du gouvernement du monde et se présente tantôt comme État-providence, tantôt comme État-destin. À travers la distinction entre pouvoir législatif ou pouvoir souverain et pouvoir exécutif ou pouvoir de gouvernement, l'État moderne prend en charge la double structure de la machine gouvernementale. Il revêt tour à tour les formes royales de la providence, qui légifère de manière transcendante et universelle, mais laisse libres les créatures dont il prend soin et les formes louches et ministérielles du destin, qui exécute dans les détails les commandements de la providence et contraint les individus récalcitrants dans la connexion implacable des causes immanentes et des effets que leur propre nature a contribué à déterminer. Le paradigme économique-providentiel est bien, en ce sens, le paradigme du gouvernement démocratique, tout comme le paradigme théologico-politique est celui de l'absolutisme.

Il n'est pas surprenant, en ce sens, que l'effet collatéral se présente toujours plus souvent comme consubstantiel à tout acte de gouvernement. Ce que le gouvernement a en vue ne saurait être atteint, en raison de sa nature même, que comme un effet collatéral, dans une zone où général et particulier, positif et négatif, calculé et imprévu, tendent à se superposer.

Gouverner signifie laisser se produire des effets concomitants particuliers d'une « économie » générale qui resterait de soi-même complètement ineffective, mais sans laquelle aucun gouvernement ne serait possible. Ce ne sont pas tant les effets (le Gouvernement) qui dépendent de l'être (du Règne), mais c'est l'être qui consiste en ses effets : telle est l'ontologie vicariante et effective qui définit les actes de gouvernement. Et quand le paradigme providentiel, au moins dans son aspect transcendant, commence à décliner, État-providence et État-destin tendent progressivement à se confondre dans la figure de l'État de droit moderne, où la loi règle l'administration et l'appareil administratif applique et exécute la loi. Mais même dans ce cas, l'élément décisif reste celui auquel la machine dans son ensemble était destinée depuis le début : l'*oikonomia*, à savoir le gouvernement des hommes et des choses. La vocation économique-gouvernementale des démocraties contemporaines n'est pas un incident de parcours ; elle est une partie intégrante de l'héritage théologique dont elles sont les dépositaires.

Angélogologie et bureaucratie

6.1

En 1935, l'année même où Peterson nie résolument la possibilité d'une théologie politique chrétienne dans sa monographie *Le Monothéisme comme problème politique*, il affirme le caractère « politique » et « public » aussi bien de la cité céleste que – par sa participation liturgique à celle-ci – de l'Église. Il le fait de manière inattendue en choisissant la forme d'un bref traité sur les anges (*Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engeln in Kultus*), texte qui a été considéré comme plutôt marginal dans la bibliographie du théologien, alors qu'il doit être lu au contraire avec son livre le plus connu, dont il constitue d'une certaine manière un complément essentiel.

« Le chemin de l'Église, commence Peterson, conduit de la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste, de la cité des Juifs à la cité des anges et des saints » (Peterson 2, p. 197 ; trad. fr., p. 37). Dans cette perspective, l'Église est constamment décrite dans le traité au moyen d'images « politiques » : à l'enseigne des assemblées politiques profanes, l'*ekklēsia* chrétienne, elle aussi, peut être définie comme « l'assemblée des citoyens de plein droit [*Vollbürger*] à la ville céleste réunis pour l'exécution d'actes cultuels » (*ibid.*, p. 198 ; trad. fr., p. 39). Le texte

de Paul lui aussi est lu, non sans quelque excès, en un sens politique : le terme *politeuma* dans l'épître aux Philippiens (Ph 3, 20), que la Vulgate traduit par *conversatio* (mode de vie, conduite), est ici rendu par « citoyenneté », et une note suggère, fût-ce de manière dubitative, que le verbe *apographesthai* dans l'épître aux Hébreux (He 12, 23) – qui a, selon toute probabilité, la signification eschatologique « être inscrit sur le livre de la vie » – signifie au contraire « être inscrit sur les listes des “citoyens” du ciel » (*ibid.*, p. 231 ; trad. fr., p. 90). Quoiqu'il en soit, la thèse de Peterson est que, dans la mesure même où elle poursuit son parcours vers sa destination céleste, l'Église « doit, par son culte, nécessairement entrer en relation avec les habitants de la cité céleste », à savoir avec les anges, « citoyens du ciel », et avec les « justes accomplis » (*ibid.*). Il s'agit donc de démontrer que toutes les manifestations cultuelles de l'Église doivent être entendues « ou bien comme une participation des anges au culte terrestre, ou, inversement, comme une participation du culte terrestre de l'Église au culte rendu à Dieu dans le ciel par les anges » (*ibid.*, p. 199 ; trad. fr., p. 12).

La signification stratégique du lien cultuel qui est ainsi institué entre l'Église et la cité céleste trouve son éclaircissement quelques pages plus loin. Au moment d'analyser ce qu'on a coutume de considérer comme les « intermédiaires » liturgiques de l'Apocalypse, où figurent les acclamations qui proviennent, selon Peterson, des cérémonies du culte impérial, il énonce la thèse, à première vue surprenante, selon laquelle « le culte de l'Église céleste – et donc implicitement la liturgie de l'Église terrestre qui lui est unie – a un lien originel [*ursprüngliche Beziehung*] avec le monde politique » (*ibid.*, p. 202 ; trad. fr., p. 46).

Le vieux thème augustinien selon lequel la cité céleste sera constituée par les anges et les béats, qui occuperont la place des anges chus pour restaurer le nombre parfait du Règne, acquiert chez Peterson une coloration fortement politique. Les images empruntées par Augustin au vocabulaire politique de son temps

pour décrire la Jérusalem céleste (« *adiunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege, et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute* », Aug. *Psalm.*, in 36, 3, 4) sont interprétées en un sens littéral par Peterson comme le fondement du caractère « politico-religieux » (*religiös-politische*) de la cité céleste et, par conséquent, de l'Église, qui, à travers le culte communique avec cette dernière : « C'est dans un concept politico-religieux – le concept structurel [*Ordnungsbegriff*] d'une hiérarchie céleste – que le culte de l'Église est donc englobé, ce qui vient confirmer de nouveau la relation primordiale du culte chrétien avec la sphère politique » (*ibid.*, p. 214 ; trad. fr., p. 62).

Au moment même où Peterson, dans *Le Monothéisme comme problème politique*, refuse à Schmitt la légitimité d'une interprétation théologico-politique de la foi chrétienne, il affirme avec la même résolution le caractère politico-religieux de l'Église. Or, cela est d'autant plus singulier qu'il continue à recourir à des comparaisons empruntées à la sphère politique profane : « Comme l'empereur escorté de sa garde marque l'aspect public [*Öffentlichkeit*] de sa domination politique, le Christ, présent à la messe, entouré de sa garde angélique, souligne le caractère public de sa domination politico-religieuse » (*ibid.*, p. 223 ; trad. fr., p. 76). Cependant, le caractère « public » n'a pas été « attribué à l'Église par "l'État", mais lui revient en propre, dès son origine, du fait que la Royauté de son Seigneur possède elle aussi un caractère officiel dans les cieux » (*ibid.*). Le caractère politique évoqué par Peterson consiste ainsi tout entier dans la relation que le culte, par la participation des anges, instaure avec cette « publicité céleste » : « La relation de l'*ekklēsia* à la *civitas* céleste est donc aussi [...] une relation politique, et c'est la raison qui rend impérative la présence des anges lors des actes cultuels de l'Église » (*ibid.*).

La signification de l'exclusion de la théologie-politique commence alors à devenir plus claire : si, du point de vue chrétien, seule est politique la relation angéologique et culturelle

qu'entretient l'Église avec le règne céleste, alors toute extrapolation de ce caractère « politico-religieux » dans la sphère mondaine est complètement illégitime.

Dans l'eschatologie chrétienne, toute signification théologique de la politique mondaine s'est consumée une fois pour toutes : « Que le culte céleste, dans l'Apocalypse, soit si intimement lié à la sphère politique se voit expliqué et illustré par le départ des Apôtres de la Jérusalem terrestre – centre politique et culturel – pour la Jérusalem céleste, ville et cour royales, aussi bien que temple et lieu de culte. Il en résulte encore que l'hymne de l'Église transcende tous les hymnes nationaux, comme la langue de l'Église transcende toutes les autres. Remarquons enfin que cette transcendance d'ordre eschatologique a pour dernière conséquence d'intégrer le cosmos tout entier dans la louange » (*ibid.*, p. 206 ; trad. fr., p. 24).

6.2

Les anges – telle est la thèse qui concentre la stratégie théologique du traité – sont les garants de la relation originaire entre l'Église et la sphère politique, du caractère « public » et « politico-religieux » du culte qui est célébré dans l'*ekklēsia* comme dans la cité céleste. Mais si nous examinons désormais en quoi consiste ce caractère politique, nous constatons avec surprise que la « publicité », qui trouve dans les anges tout à la fois son emblème héraldique et sa réalité originaire, est définie uniquement à travers le chant de louange. Le culte chrétien a un rapport authentique avec la sphère politique seulement dans la mesure où il tend à « transformer le culte de l'Église en un service semblable au culte des anges. Or cela n'est possible que si, dans le culte, s'insère un chant de louange [*Lobgesang*] pareil, dans son essence, à celui des anges » (*ibid.*, p. 214 ; trad. fr., p. 63). C'est pourquoi, selon Peterson, la liturgie culmine avec le Trisagion, dans l'hymne qui glorifie Dieu à

travers la triple acclamation *Sanctus, sanctus, sanctus*; « c'est pourquoi l'on dit de ceux-ci qu'ils chantent l'hymne triomphal du Trisagion "d'une bouche infatigable, emplie de louanges qui ne se taisent jamais"; c'est pourquoi également une participation des anges ne peut s'accomplir que sous la forme d'un office de jour et de nuit » (*ibid.*, p. 215; trad. fr., p. 64).

Dans la conclusion du traité, Peterson affirme sans réserve que le chant de louange et de gloire des anges, loin d'être une de leurs caractéristiques parmi d'autres, définit leur essence, et donc leur dimension politique :

Autrement dit, c'est précisément dans cette manifestation, dans cet épanchement, cette effusion [*Verströmen und Ausströmen*] en parole et en chant, que réside l'essence véritable de ces anges. [...] Il n'est pas question d'anges en général dont on dirait en plus qu'ils chantent; ces anges, nous l'avons vu, trouvent leur raison d'être dans l'effusion de louanges que nous venons de décrire, dans la glorification du *Sanctus, sanctus, sanctus*. Cette clameur même [*Ruf*] fonde leur existence, et c'est dans cette effusion qu'ils se trouvent être ce qu'il sont : des Chérubins et des Séraphins. (*Ibid.*, p. 226; trad. fr., p. 82.)

Et si le caractère politique et la vérité de l'*ekklēsia* sont définis par sa relation de participation à l'ordre des anges, alors les hommes eux aussi ne peuvent rejoindre leur propre citoyenneté qu'en imitant les anges et en participant à leurs côtés au chant de louange et de glorification. La vocation politique de l'homme est une vocation angélique, et la vocation angélique est une vocation au chant de gloire. La boucle est bouclée :

Aux chants de l'Église correspondent les chants célestes, et le mode de participation au chant céleste structure sa vie intérieure. Les anges sont l'expression du caractère public du culte que l'Église rend à Dieu : et puisque les

anges sont en relation avec le monde politico-religieux dans le ciel, il s'ensuit que, grâce à eux, le culte de l'Église rentre lui aussi nécessairement en relation avec la sphère politique. Pourtant, les anges et leur chant ne font pas que répartir l'Église en « êtres semblables-aux-anges » [*Engel-Ähnliche*] et en « peuple » [*Volk*]. Dans l'Église, les anges sont surtout les éveilleurs de la vie mystique, cette vie qui n'est satisfaite qu'au moment où l'homme, intégré au chœur des anges, se met à louer Dieu du fond même de sa nature créée. C'est précisément ce que nous chantons dans le *Te Deum* :

*Te Deum laudamus, te Dominum confitemur,
Te aeternum Patrem omnis terra veneratur,
Tibi omnes Angeli, tibi caeli et universae Potestates
Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce procla-
mant :*
*Sanctus, sanctus, sanctus Dominus deus Sabaoth,
Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae.*
(*Ibid.*, p. 230 ; trad. fr., p. 88.)

La note brève au texte du *Te Deum* qui conclut le traité à la manière d'un sceau souligne pour la dernière fois le caractère politique qui est en jeu dans le culte :

Il faut rappeler que le *Te Deum* appelle le Père « *Pater immensae maiestatis* » et le Fils « *Rex gloriae* ». Le *Te Deum* souligne ainsi l'essence politico-religieuse de la langue du culte chrétien. (*Ibid.*, p. 243 ; trad. fr., p. 115.)

6.3

Peterson ne pouvait ignorer que l'attribut du chant de louange, à travers lequel il définit les anges, ne constitue, dans la tradition de l'angéologie chrétienne, qu'un aspect de leur être. Peterson

se réfère plusieurs fois à l'*Homelia in Evangelium* de Grégoire le Grand, l'un des incunables de l'angéologie chrétienne dans lequel la double fonction des anges est exposée avec clarté. Commentant le verset de Daniel (7, 10) selon lequel « *Mille millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei* », Grégoire le Grand écrit : « Autre chose est d'administrer [*ministrare*] autre chose encore d'assister [*assistere*, au sens d'être devant, d'être en présence de quelqu'un], puisque ce sont les ministres de Dieu, ces anges qui sortent pour nous apporter des annonces, alors que ceux qui jouissent de son intime contemplation et ne sont pas envoyés à l'extérieur pour accomplir telle ou telle tâche sont ses "assistants" » (Grégoire le Grand, 1254c). Et comme ceux qui administrent sont plus nombreux que ceux dont la tâche principale est d'être présent, le nombre des assistants est défini alors que celui des ministres reste indéfini (« *mille millium* » était perçu comme l'expression d'un nombre exprimé en général). Alexandre de Hales et Philippe le Chancelier définissent ce double caractère de la condition angélique comme une dualité de « vertu » – « Les esprits, que nous appelons les anges, ont deux vertus : la vertu d'administrer [*virtus administrandi*] et celle d'assister Dieu [*virtus assistendi Deo*], c'est-à-dire de contempler » (Hales, 11, d. 10, p. 98) – ou de forces – « Les anges ont deux forces [*duplicem vim*], à savoir la force contemplative qui assiste Dieu et la force administrative qui s'adresse à nous : la force contemplative ou force d'assistance est plus noble que celle qui s'adresse à nous » (Philippe, q. 2, p. 384). Et Bonaventure rassemble la partition fondamentale de la nature angélique dans l'image de l'échelle de Jacob :

On peut ramener à deux les opérations angéliques : la contemplative et l'administrative. [...] Et c'est par cette dualité que se distinguent les esprits angéliques et leurs opérations. L'opération contemplative consiste en une ascension vers les choses suprêmes, l'administrative en

une descente vers les choses humaines. Elles se touchent l'une et l'autre sur l'échelle où montent et descendent les anges. (Bonaventure, *De div. II, De Sanctis angelis I*, coll. 2, p. 125-126.)

Dans *Le Banquet* (II, IV, 10-12), Dante distingue dans le même sens deux « béatitudes » dans la nature angélique : la béatitude de contemplation, par laquelle les anges voient et glorifient le visage de Dieu, et la « béatitude de gouvernement », qui correspond chez les hommes à la « vie active, c'est-à-dire civile ».

Des deux fonctions, c'est la seconde – l'administrative, par laquelle les anges collaborent au gouvernement divin du monde (c'est pourquoi Bonaventure la définit comme *opus gubernationis*) – qui a attiré majoritairement l'attention des théologiens médiévaux. Elle définit si bien la vocation de l'ange qu'Ambroise pouvait écrire que, tandis que les hommes sont créés « à l'image » (de Dieu), les anges sont créés « *ad ministerium* » (*Expos. super Ps.*, 17, 13).

Conformément à ces prémisses, à partir de la question 106, le traité de Thomas *De gubernatione mundi* se transforme en un traité d'angélogie, qui occupe plus de la moitié de l'ensemble du livre et offre le traitement le plus ample que le « docteur angélique » ait consacré à ce thème. Après avoir répondu de manière positive aux deux questions de savoir si le monde, en général, est gouverné, et s'il l'est par Dieu, Thomas affronte le problème, décisif pour la fonction ministérielle des anges, « si toutes les choses sont gouvernées par Dieu de manière immédiate. » Contre ceux qui affirment que Dieu peut gouverner chaque chose tout seul, sans avoir besoin de recourir à des intermédiaires et qu'il n'est pas possible qu'il ait besoin, comme un *rex terrenus*, de ministres, Thomas soutient, au contraire, qu'un gouvernement est d'autant plus parfait qu'il recourt à des intermédiaires pour son exécution particulière.

À partir du moment où l'acte de gouvernement a pour tâche de mener à la perfection les êtres gouvernés, le gouvernement sera d'autant meilleur que plus grande sera la perfection communiquée par le gouverneur aux choses qu'il gouverne. Mais la perfection est d'autant plus grande si une chose, qui est bonne en soi, est aussi cause de bien dans les autres choses et pas seulement pour soi. Dieu gouverne donc les choses de manière à faire de certaines choses des causes par rapport au gouvernement de quelques autres. Par conséquent, avoir des exécuteurs de son gouvernement ne dénote pas pour un roi une imperfection, mais une dignité : le pouvoir royal devient plus illustre encore à travers la hiérarchie des ministres (*S. Th.*, I, q. 103, a.6 ad 3.)

Bonaventure est, en ce sens, encore plus explicite : s'il est vrai que Dieu, comme tout souverain, pourrait bien faire lui-même ce qu'il fait faire aux anges, en vérité, il a besoin des anges « pour que soit conservé dans le ministère et dans les opérations un ordre congruent et convenable » – « *ut salvetur in ministerio et actionibus decens et congruus ordo* » (*In Sent.*, II, 10, 1, 1, ad 1).

Après avoir fondé de cette manière la nécessité et le caractère ministériel des anges, Thomas analyse et décrit de manière pointilleuse, dans les sept questions suivantes, les modalités de leur illumination réciproque, leurs rapports hiérarchiques complexes, la nature de leur langue, l'ordre et la hiérarchie des anges tombés, la domination des anges sur les êtres corporels et les modalités de leur action sur les hommes, le ministère et les missions des anges, et, enfin, la nature des anges gardiens.

Dans toutes ces analyses, les concepts de hiérarchie, de ministère et d'ordre sont centraux. Bien avant encore de les affronter de manière thématique dans une discussion serrée avec *La Hiérarchie céleste*, de Denys l'Aréopagite, Thomas

les discute de manière indirecte et les laisse affleurer dans chaque question, témoignant d'une véritable obsession hiérarchique qui concerne aussi bien les ministères angéliques que ceux des hommes. Ainsi, à propos de l'illumination, il exclut qu'un ange inférieur puisse illuminer un ange qui lui est supérieur dans la hiérarchie (alors que, faisant une exception au parallélisme général qu'il établit entre les hiérarchies célestes et les hiérarchies terrestres, Thomas admet qu'il est possible que quelqu'un qui se trouve à un échelon inférieur dans la hiérarchie ecclésiastique puisse éduquer un supérieur). Dans la section consacrée au langage des anges (I, q. 107, a. 2), Thomas affronte avec le plus grand sérieux le problème de savoir si un ange inférieur peut adresser la parole à un ange hiérarchiquement supérieur (la réponse est positive, mais non sans réserve). Dans la discussion du gouvernement des anges sur les créatures incarnées, le principe hiérarchique est élevé à une loi universelle, qui concerne aussi les hiérarchies civiles :

Dans la sphère humaine aussi bien que dans la sphère naturelle se retrouve la règle selon laquelle un pouvoir plus restreint est gouverné par un pouvoir plus universel, comme le pouvoir du bailli est gouverné par le pouvoir du roi. De la même manière les anges supérieurs président aux anges inférieurs (*Ibid.*, I, q. 110, a. 1.)

La répartition générale des anges en deux grandes classes ou catégories est répétée par Thomas quand il compare le paradis à une cour royale, qui ressemble plutôt au château de Kafka, dont les fonctionnaires sont rangés de manière graduelle selon la distance plus ou moins grande qui les sépare du souverain :

On a coutume de distinguer entre les anges assistants et les anges administrateurs selon la ressemblance avec ceux qui sont au service [*famulantur*] d'un roi. Quelques-uns d'entre eux sont toujours en sa présence

et écoutent immédiatement ce qu'il ordonne. À d'autres en revanche, les ordres royaux sont transmis à travers les assistants, comme il arrive pour ceux qui administrent des cités lointaines, et ceux-là sont appelés gouvernants et non assistants. (*Ibid.*, I, q. 112, a. 3.)

La césure assistants/administration (c'est-à-dire contem-
plation/gouvernement) passe néanmoins à l'intérieur de
chaque ange, qu'elle scinde selon une bipolarité constitutive
de la fonction angélique, qui est tout à la fois ministérielle et
mystérique :

Il faut rappeler que tous les anges voient immédiate-
ment l'essence divine : à ce titre, les administrateurs
sont aussi des assistants, comme le dit Grégoire : « Les
anges envoyés pour un ministère extérieur pour notre
salut peuvent toujours assister, c'est-à-dire voir la face
du Père. » Mais tous les anges ne sont pas capables de
percevoir les secrets des divins mystères dans la splen-
deur de la divine essence, mais seulement ceux qui sont
de niveau supérieur, par le truchement desquels ces der-
niers sont portés à la connaissance des anges de niveau
inférieur. (*Ibid.*)

« Le problème de savoir si les anges administrateurs étaient plus
ou moins nombreux que les anges assistants et, de manière plus
générale, le problème du nombre des anges donnaient lieu à des
opinions diverses, que Thomas résume ainsi :

Saint Grégoire soutient que les anges administrateurs
sont plus nombreux que les anges assistants. Il interprète
l'écriture « des milliers de milliers le servaient » non pas
comme une multiplication, mais de manière partitive,
comme s'il était dit « quelques milliers des milliers qu'ils
formaient ». En ce sens, le nombre des anges administrateurs
est indéfini pour exprimer leur excès, alors que le nombre
des assistants reste défini, puisqu'il est écrit « dix mille fois

cent mille l'assistaient » [...]. Cette opinion correspond du reste au nombre des ordres puisqu'il y a six ordres d'administrateurs et seulement trois ordres d'assistants. Denys soutient en revanche (C.H., 14) que le nombre des anges dépasse toute multitude matérielle de telle sorte que, tout comme les corps célestes dépassent infiniment en taille les corps matériels, ainsi, les natures incorporelles dépassent en nombre toutes les créatures corporelles. [...] Et puisque, selon Denys, les anges assistants sont supérieurs aux anges administrateurs, ceux-là seront plus nombreux que ceux-ci. Ainsi, selon cette opinion, la formule « milliers de milliers » doit être comprise comme une multiplication, comme s'il disait « mille fois mille ». De tels chiffres, cependant, ne doivent pas être pris à la lettre, comme s'il y avait tant d'anges et pas un de plus : leur nombre est nettement supérieur, dans la mesure où il excède toute multitude matérielle. (*Ibid.*, I, q. 112, a. 4, ad 2.)

La supériorité de l'aspect glorieux et contemplatif sur l'aspect administratif (ou vice versa) se traduit ici immédiatement en un excès numérique. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de remarquer que, la première fois que nous voyons se présenter l'idée d'une *multitudo* ou d'une masse infinie d'êtres rationnels, elle ne s'applique pas aux hommes, mais aux citoyens des cités célestes ; et pourtant, il ne s'agit pas d'une masse informe, mais d'une multitude parfaitement et hiérarchiquement ordonnée.

6.4

L'introduction d'un thème hiérarchique dans l'angéologie – mieux : l'invention du terme même de « hiérarchie » – est l'œuvre d'un apocryphe dont le geste constitue une des mystifications les plus tenaces de l'histoire de la littérature chrétienne et qui attend encore d'être dévoilée. Cette équivoque, qui a marqué sa réception à partir du IX^e siècle (et qui a surtout dominé l'occident latin), a conduit à prendre pour une théologie mystique ce qui n'était en réalité qu'une sacralisation de

la hiérarchie ecclésiastique (et peut-être de toute hiérarchie). Et pourtant, une lecture qui s'est libérée de l'écran de cette interprétation consacrée par la tradition ne laisse aucun doute quant à la stratégie de l'apocryphe, qui fait suivre chaque fois l'évocation de sa *Hiérarchie céleste* d'une *Hiérarchie ecclésiastique*. Il s'agit, d'une part, de hiérarchiser les anges, en disposant leurs rangs selon un ordre d'une rigidité bureaucratique; et, d'autre part, d'angéliser les hiérarchies ecclésiastiques, en les distribuant selon un critère essentiellement sacré. Ce qui revient donc, selon une contiguïté dont Kantorowicz avait déjà souligné la signification dans la culture chrétienne du Moyen Âge, à transformer le *mysterium* en *ministerium* et le *ministerium* en *mysterium*. (Kantorowicz 1, pp. 75-103).

L'invention même du terme *hierarchia* (qui constitue l'intervention spécifique de l'auteur, dont le vocabulaire, pour le reste, est largement dépendant de Proclus) est tout à fait claire : comme Thomas l'a remarqué à juste titre, le terme ne signifie pas « ordre sacré » mais bien « pouvoir sacré » – « *sacer principatus, qui dicitur hierarchia* » (*S. Th.*, I, q. 108, a 1 arg. 3). En effet, l'idée centrale qui traverse le *corpus* de Denys est que ce qui est hiérarchiquement ordonné est sacré et divin; et la stratégie qu'il dissimule à peine consiste – à travers la répétition obsédante d'un schéma triadique qui descend de la Trinité à la hiérarchie terrestre en passant par les triarchies angéliques – à sacraliser le pouvoir.

Le parallélisme entre la hiérarchie céleste et la hiérarchie terrestre est, du reste, déjà énoncé dans l'ouverture de son traité sur les anges. Il est répété plusieurs fois dans le texte et repris, dans les mêmes termes ou presque, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*. « Le Principe initiateur, dans son amour pour les hommes, écrit Denys l'Aréopagite, tout à la fois nous a révélé les hiérarchies célestes et a institué notre propre hiérarchie, pour qu'elle participât au même sacerdoce [*syllleitourgon*] qu'elles par son assimilation, selon les moyens humains, à leur saint ministère déiforme » (Denys Aréop., *CH*, 1, 3, 124a). « Notre hiérarchie,

répète le traité sur la hiérarchie terrestre, formée saintement des ordres transmis par Dieu, est conforme aux hiérarchies célestes, dans la mesure où elle sauvegarde ses caractères déiformes et capables d'imiter le divin, pour autant que cela soit possible pour les hommes » (Denys Aréop., *EH*, 6, 3, 536d).

Dans chacun des traités, néanmoins, la hiérarchie est en elle-même l'opération du salut et de la déification : « La Divinité [...] a donné la hiérarchie pour le salut et la déification de toutes les substances rationnelles et intellectuelles » (*ibid.*, 1, 4, 376b). Elle est, essentiellement, activité de gouvernement qui implique, comme telle, une « opération » (*energeia*), un savoir (*epistēmē*) et un ordre (*taxis*) (Denys Aréop., *CH*, 164d ; voir *EH*, 372a : la hiérarchie comme *theourgikē epistēmē*). Et son origine, comme son archétype, est l'économie trinitaire : « L'origine d'une telle hiérarchie est la source de la vie, l'essence de la bonté, à savoir la Trinité, unique cause du créé, d'où elle transmet à toute chose l'être et le bien [...] [elle] a conçu le dessein de sauver rationnellement notre être (Denys Aréop., *EH*, 1, 3, 373c). Pour cela – dans la mesure, donc, où elle est « imitation de Dieu » (*ibid.*, 164d) et « assimilation à Dieu » (Denys Aréop., *CH*, 165a) –, la hiérarchie (qu'elle soit terrestre ou céleste) est essentiellement triadique. Elle rythme et marque dans son articulation interne ce gouvernement divin du monde que l'apocryphe définit à l'aide de deux termes caractéristiques (le premier inventé et le second emprunté à Proclus), comme *thearchia* (pouvoir ou gouvernement divin, un concept plus fort que le concept moderne de « théocratie ») et *diakosmēsis* (disposition ordonnée, *oikonomia*).

« La hiérarchie (le « pouvoir sacré ») de Denys l'Aréopagite est, en ce sens, un développement du concept de *diakosmēsis* de Proclus (voir *El. theol.* prop. 144 et 151). *Diakosmēō* signifie « gouverner en ordonnant » (ou « ordonner en gouvernant »). De la même manière, il est impossible de faire la part dans le concept de « hiérarchie », entre « disposition ordonnée » et « gouvernement ».

6.5

La stratégie de l'apocryphe commence à devenir plus claire. Le pénible appareil de mystagogie ainsi que le vocabulaire initiatique empruntés au néoplatonisme trouvent leur signification et leur fonction réelle à l'intérieur d'un dispositif en dernière instance gouvernemental. Le principe invisible du pouvoir, la *thearchia*, est donc ineffable, innommable et suprasubstantiel ; sa manifestation triadique est le gouvernement hiérarchique du monde. L'*oikonomia* providentielle s'est intégralement traduite en une hiérarchie, en un « pouvoir sacré », qui pénètre en profondeur et traverse aussi bien le monde divin que le monde humain, depuis les principautés célestes jusqu'aux nations et aux peuples de la terre :

Les Anges, en effet, comme nous l'avons déjà dit, complètent et terminent toutes les dispositions entre lesquelles se répartissent les esprits célestes, car ce sont eux qui, parmi les essences célestes, possèdent les derniers la propriété d'être messagers et surtout de notre point de vue, car, si le nom d'Anges leur convient plus proprement qu'à ceux qui les précèdent, c'est dans la mesure où leur hiérarchie s'applique aussi à ce qui est plus manifesté et concerne davantage les choses de ce monde. Il faut penser, en effet que, comme on l'a dit, la disposition supérieure qui, en raison de son appartenance au premier ordre, est toute proche du Sanctuaire, initie mystérieusement la deuxième, – que la deuxième, qui se compose des saintes Dominations, des Vertus et des Puissances, commande à la hiérarchie des Principautés, des Archanges et des Anges, de façon plus manifeste que la première mais plus mystérieuse que celle qui vient ensuite, – qu'enfin la disposition révélatrice des Principautés, des Archanges et des Anges est préposée,

par l'entremise mutuelle de ses membres, aux hiérarchies humaines, afin que se réalisent, de façon ordonnée, aussi bien l'ascension vers Dieu que la conversion, la communion et l'union à Dieu, et, en même temps, venant de Dieu, bénévolement octroyée à toutes les hiérarchies, les visitant pour se communiquer à elles avec la plus sainte harmonie, la procession. De là vient que la Parole de Dieu ait imparti aux Anges le soin de notre hiérarchie, appelant Michel archonte du peuple juif, et d'autres Anges archontes des autres nations, car, dit-Elle, *quand le Très-Haut donna aux nations leur héritage. [...] Il fixa leurs limites suivant le nombre des Anges de Dieu.* (Denys Aréop., *CH*, IX, 2, 260a-b.)

C'est ce qui apparaît avec une évidence absolue dans le traité théologiquement le plus dense, celui que Denys consacre aux noms divins. Vers la fin du livre, en analysant les noms qui expriment la souveraineté de Dieu (Saint des saints, Roi des rois, Régnant encore et pour l'éternité, Seigneur des seigneurs, Dieu des dieux), l'apocryphe définit la royauté (*basileia*) comme la « distribution [*dianemēsis*] de chaque terme [*horos*], ordonnance [*kosmos*], loi [*thesmos*] et ordre [*taxis*] » (Denys Aréop., *DN*, XII, 2, 969b). Il s'agit d'une définition inédite qui, à la différence des définitions traditionnelles (qu'il s'agisse des définitions aristotéliennes, judéo-chrétiennes et néopythagoriciennes), entend la royauté essentiellement comme un principe hiérarchique. Si les autres noms (par exemple « Sainteté » et « Seigneurie ») expriment la supériorité et la perfection du pouvoir, c'est la royauté comme facteur ordonnant, distribuant et hiérarchisant, qui exprime de la manière la plus convaincante l'essence de la « Cause au-delà de toutes les causes » (*ibid*, 969c) :

C'est elle, en effet, qui a fait naître et qui a produit, dans un acte unique et instantané, toute précision parfaite de toute absolue pureté [*akribeia*], toute disposition [*dia-*

taxis] et tout gouvernement ordonné [*diakosmēsis*]; c'est elle qui a exclu d'eux toute disharmonie, toute inégalité, toute dissymétrie; c'est elle qui a fait rayonner la plénitude éclatante d'une identité et d'une rectitude parfaitement ordonnées sur tous ceux qui méritent d'y avoir part. [...] Les Écritures appellent saints, rois, seigneurs et dieux les ordres les plus fondamentaux de chaque hiérarchie, ordres par l'entremise desquels les êtres inférieurs reçoivent leur part des dons divins et, en se diversifiant, multiplient à leur tour les dons qu'ils ont reçus, le rôle des supérieurs étant enfin de ramener cette variété à l'unité qui leur est propre, de façon providentielle et divine. (*Ibid.*, XII, § 3-4; 969d-972b.)

Selon le postulat de la machine gouvernementale, qui nous est désormais familier, une théarchie absolument transcendante et au-delà de toute cause fait office, en vérité, de principe d'ordre et de gouvernement immanent. Ce qui rend évident que la théologie apophatique a ici une fonction qu'on pourrait dire de couverture et qu'elle sert de fait à fonder une hiérarchie gouvernementale, c'est précisément la fonction acclamative et liturgique des noms divins par lesquels le dieu ineffable doit être sans cesse célébré et chanté malgré une contradiction évidente avec son ineffabilité : « Nous devons célébrer [*hymnein*, chanter avec des hymnes de louange] Dieu aux noms infinis comme Saint des saints, Roi des rois, Régnant encore et pour l'éternité, Seigneur des seigneurs, Dieu des dieux. [...] ces choses doivent être absolument célébrées » (*ibid.*, XII, 3; 969a-969c). La souveraineté ineffable est l'aspect hymnologique et glorieux du pouvoir, que, les Chérubins, les Séraphins et les Trônes célèbrent en entonnant le Trisagion selon un paradigme que nous avons déjà rencontré chez Peterson :

Les uns, en effet, traduisant cette illumination en termes sensibles, dans une clameur qui ressemble au mugisse-

ment des grandes eaux, s'écrient : *Béni soit la gloire du Seigneur au lieu de Son séjour ! Les autres annoncent cette très célèbre et auguste Parole divine Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaot, Sa gloire remplit toute la terre.* (CH, 7, 4, 212b.)

C'est pour cette raison que l'apocryphe peut renvoyer sur ce point l'exposition ultime de la doctrine angélogologique à un traité, perdu ou factice, qu'il aurait composé sous le titre *Sur les hymnes divins* (*Peri tōn theiōn hymnōn*) (*ibid.*). L'ange qui pousse l'hymne de louange est cependant, selon sa double nature, tout à la fois contemplative et ministérielle, une partie essentielle de la machine providentielle du gouvernement divin du monde :

Cette Théarchie est assurément tout ensemble Monade et Unité trihypostatique, Elle qui a fait parvenir sa très bonne Providence à tous les êtres, depuis les essences supra célestes jusqu'aux dernières créatures terrestres, car Elle est principe plus que principiel et cause de toute essence, et Elle embrasse suressentiellement toutes choses pour les rassembler de manière absolue. (Denys Aréop., CH, 7, 4, 212c.)

La hiérarchie est une hymnologie.

« Hugo Ball a été le premier à s'apercevoir du véritable caractère de l'angélogologie de Denys l'Aréopagite. Même si l'affirmation de Schmitt, selon laquelle Ball voit Denys comme « un moine qui se soumet au prêtre, qui donne donc la prééminence à l'office hiérarchique ecclésiastique sur toute emprise ascétique du moine, pour aussi grandiose qu'elle soit et même sur tout martyr » (Schmitt 7, p. 51), n'est pas tout à fait exacte, elle reflète l'idée de la supériorité de la hiérarchie ecclésiastique qui se trouve au centre du livre de Ball *Byzantinisches Christentum* (1923), dans lequel la figure de Denys l'Aréopagite fait l'objet d'une longue analyse.

6.6

Le parallélisme entre bureaucratie céleste et bureaucratie terrestre n'est pas une invention de Denys l'Aréopagite. Si les anges sont déjà définis chez Athénagore au moyen de termes et d'images empruntés au langage de l'administration (voir 2.8), l'analogie est clairement affirmée dans un passage de l'*Adversus Praxean* de Tertullien que nous avons déjà analysé (voir *supra*, 2.11 : « Conséquemment, si la monarchie divine est administrée par tant de légions et tant de rangées d'anges... ») et chez Clément d'Alexandrie : « Les classements de l'Église d'ici bas sont eux aussi, d'une certaine manière, un reflet de la hiérarchie angélique et de cette *oikonomia* qui, selon l'Écriture, attend tous ceux qui, sur les traces des apôtres, ont vécu en parfaite justice » (Clém., *Str.*, VI, 13).

Le parallélisme qui est énoncé en ces termes deviendra un lieu commun après Denys l'Aréopagite et, comme chez Tertullien, il sera étendu au pouvoir profane : « Le pouvoir sacré, appelé hiérarchie », écrit Thomas dans le *De gubernatione* (*S. Th.* q. 108, a.1, p. 108), « se trouve aussi bien chez les hommes que chez les anges ». Et exactement comme chez les anges, les ordres des fonctionnaires ecclésiastiques se distinguent selon les trois fonctions de la purification (*purgare*), de l'illumination (*illuminare*) et de la perfection (*perficere*) (*ibid.*, q. 108, a. 2, p. 112). Mais les hiérarchies civiles elles aussi doivent s'articuler selon des ordres et des grades :

Dès lors que le concept même de hiérarchie requiert une diversité d'ordres qui se fonde sur la différence des offices et des activités, il en va de même dans la cité, où il y a différents ordres selon les différentes fonctions : l'ordre des magistrats est différent de celui des militaires, de celui des agriculteurs et ainsi de suite. Si les ordres civils sont nombreux, on peut toutefois les ramener à trois, en

considérant que toute communauté parfaite possède un principe, un moyen et une fin. C'est pourquoi dans tout état ou dans toute cité, quels qu'ils soient, on trouve trois ordres d'hommes : ceux du niveau le plus élevé, qui sont les patriciens ; ceux de niveau infime, comme le peuple vil ; d'autres, de niveau intermédiaire, comme le peuple honorable [*populus honorabilis*]. De la même manière, dans toutes les hiérarchies angéliques, les ordres se distinguent selon les offices... (*Ibid.*, q. 108, a. 2.)

Une fois établi le caractère central de la notion de hiérarchie, les anges et les bureaucrates tendent à se confondre, exactement comme dans l'univers de Kafka : non seulement les anges du ciel se disposent en fonction d'offices et de ministères, mais les fonctionnaires de la terre acquièrent à leur tour des fonctions angéliques et deviennent, comme les anges, capables de purifier, d'illuminer, de perfectionner. Et, selon une ambiguïté qui caractérise profondément l'histoire du rapport entre pouvoir spirituel et pouvoir séculier, la relation paradigmatique entre angélogologie et bureaucratie court tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre : parfois, comme chez Tertullien, l'administration de la monarchie terrestre est le modèle des ministères angéliques, d'autres fois, c'est la bureaucratie céleste qui fournit l'archétype de la bureaucratie terrestre.

Quoi qu'il en soit, un fait reste décisif : bien avant que le vocabulaire de l'administration et du gouvernement civil ait commencé à être élaboré et fixé, il avait été l'objet d'une solide construction dans la sphère de l'angélogologie. Non seulement le concept de hiérarchie mais aussi, comme nous l'avons vu, ceux de ministère et de mission trouvent leur première articulation systématique précisément dans l'exposition des activités angéliques.

✕ Dans un bref article publié en 1928, mais qui n'avait pas échappé à l'attention de Kantorowicz, Franz Blatt avait déjà observé comment, dans les manuscrits des textes patristiques, les termes *myste-*

rium et *ministerium* tendent obstinément à se confondre. Parmi de nombreux cas cités, un passage de l'épître 18 de saint Jérôme est exemplaire. À propos des Séraphins, certains codex présentent la *lectio difficilior* suivante : *in diversa mysteria mittantur* et d'autres (sans qu'il faille faire l'hypothèse d'une erreur du scribe), la leçon plus évidente : *in diversa ministeria mittantur*. Selon Blatt, l'évolution de « ministère » à « mystère » s'explique par le fait que, en particulier dans le cas du prêtre qui officie pendant la messe (qui est à la fois sacrement et office), les deux termes coïncidaient parfaitement (Blatt, p. 81). Si cette suggestion est certainement juste, l'origine de cette confusion est bien plus ancienne et se trouve dans l'expression même de Paul « économie du mystère » et dans son inversion en « mystère de l'économie », inversion que nous avons déjà évoquée à propos d'Hippolyte et de Tertullien. On n'est pas surpris de constater que le premier jeu conscient entre les deux termes (tout à la fois paronomastique et conceptuel) se trouve dans la Vulgate de 1 Co 4, 1, où « *hypēretas Christou kai oikonomous mystērion theou* » est rendu par « *ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei* ». L'administration (l'« économie ») a essentiellement à voir avec les arcanes et, par ailleurs, le mystère ne peut être déployé que « administrativement » et « économiquement ». C'est ce lien – absolument constitutif pour l'économie trinitaire – qui explique le rapprochement fréquent et conscient des termes *mysterium* et *ministerium* depuis les premiers Pères de l'Église jusqu'à la scolastique plus tardive (on trouvera un exemple plein d'enseignements dans Mar. Vict., Eph. 2, 4, 12, PL, 8, 1275 c : « *dono Christi instituta sunt huiusmodi et mysteria et ministeria* » ; voir les remarques de Benz, p. 153).

Dans la même lettre de Jérôme à peine citée, on peut remarquer une première évolution métonymique qui conduira le terme *ministerium* (qui signifie « service, charge ») à prendre progressivement la signification administrative moderne d'« ensemble des fonctionnaires et des offices » : « *Quando, demande Jérôme, [Deus] thronos, dominationes, potestates, angelos totumque ministerium caeleste condiderit ?* » (Ep. I, 18, 7, PL 22, 365). De même que la bureaucratie angélique anticipe dans sa perfection hiérarchique celle des hommes, de même, le « ministère céleste » précède le ministère terrestre, qui reçoit de son modèle théologique son caractère d'arcanes.

6.7

Vers la fin de la question 108, juste avant de passer aux ordres des démons, Thomas se demande, à la faveur d'une brusque digression, si les hiérarchies et les ordres des anges resteront tels quels après le jour du Jugement. La question n'est pas évidente, et néanmoins elle ne saurait pour autant être évitée. Une fois en effet que l'histoire du monde et des créatures sera parvenue à son terme et que les élus auront obtenu la béatitude éternelle et les damnés, le châtement éternel, quel sens pourrait avoir la subsistance des ordres angéliques ? Comment imaginer des anges désœuvrés ?

Le problème était compliqué parce que Paul, dans un passage canonique de l'épître aux Corinthiens (1 Co 15, 24), semblait évoquer de manière explicite une élimination ou une désactivation des légions angéliques au moment de la parousie : « Et puis la fin, quand Christ consignera le Règne à Dieu et au Père, quand il rendra inopérants [*katargēsēi*, lat. *evacuaverit*] tout principat, toute puissance et toute vertu. » La restitution du Règne messianique dans les mains du Père implique la consommation de la tâche historique de la rédemption. Dans son commentaire de l'épître de Paul, Thomas avait déjà posé dans cette perspective le problème de la fin du gouvernement et de la fonction des anges, en distinguant entre « gloire » et « exécution », entre les anges qui dirigent et les anges qui exécutent :

Quand il aura désactivé tout principat, toute puissance et toute vertu, c'est-à-dire quand aura pris fin tout pouvoir, qu'il soit humain ou angélique, alors nous serons immédiatement sous Dieu [immediate erimus sub deo]. [...] On peut se demander si la distinction entre les ordres des anges existera encore. Je réponds que oui, par rapport à l'éminence de la gloire [ad eminentiam glorie], selon laquelle un est supérieur à l'autre, mais

non quant à l'efficacité du gouvernement exécutif [*ad efficaciam executionis ad nos*] : c'est pourquoi il dit que seront rendus inopérants ces anges dont les noms concernent l'exécution, à savoir les principats, les puissances et les vertus. Il ne nomme pas en revanche, les anges qui appartiennent à la hiérarchie supérieure, qui ne sont pas des exécutants, [...] et il ne dit pas non plus que les dominations seront désactivées, parce que ces dernières, bien qu'appartenant à l'exécutif, n'exécutent pas elles-mêmes, mais dirigent et commandent... (Thomas, *Super I Cor.*, 15, 1, 3.)

Même au dernier jour, une fonction des anges est encore, d'une certaine manière, pensable. Non seulement, selon Matthieu (Mt 25, 31), ils assisteront au Jugement universel, mais « ils seront envoyés en chacun pour recueillir les ressuscités » (Daniélou, p. 131) mais, plus encore, selon Origène, ces derniers avanceront « soutenus par les anges » et « portés sur leurs épaules » (*ibid.*, pp. 133-134); cependant, quand le dernier bienheureux sera monté au Paradis et que le dernier damné aura été rejeté en enfer, qu'en sera-t-il des ministres célestes ?

Dans le traité *De gubernatione mundi*, le problème surgit avec son caractère pleinement aporétique. L'*oikonomia*, le gouvernement providentiel du monde, n'est pas éternel ; il sera achevé le jour du Jugement. « Les offices angéliques sont ordonnés pour conduire les hommes à la sagesse. Mais le jour du Jugement, tous les élus auront atteint le salut. C'est pourquoi, après ce jour, il n'y aura plus ni offices ni ordres des anges » (Thomas, *S. Th.*, I, q. 108, a. 7, arg. 3). Le Règne qui suivra est, pour ainsi dire, radicalement privé de gouvernement. Mais comment penser un Règne sans la moindre possibilité de Gouvernement ?

C'est pour faire face à cette aporie que Thomas multiplie ses distinguos. Il ne s'agit rien de moins que de séparer la

hiérarchie de sa fonction, dans la tentative de penser comment le pouvoir survivra à son exercice. De même que la fonction d'un chef d'armée n'est pas la même pendant la bataille et lors du triomphe qui la suit, de même la hiérarchie et sa gloire peuvent durer aussi après le gouvernement auquel elles étaient destinées :

Dans les ordres angéliques on peut distinguer deux aspects : la différence des degrés et l'exécution des offices. La première se fonde sur les distinctions de grâce et de nature, et celles-ci ne prendront jamais fin. La différence de nature et de grâce chez les anges ne pourrait en effet être éliminée qu'avec leur destruction. Et même la différence dans la gloire restera en eux pour toujours, selon la différence de leurs mérites. L'exécution de leurs offices, en revanche, continuera en un certain sens, mais en un autre sens, elle prendra fin après le Jour du Jugement. Elle prendra fin dans la mesure où leur office est ordonné pour conduire certains hommes à leur fin ; elle restera, dans la mesure où elle peut se concilier avec la consécration ultime de cette fin. De la même manière, les missions des militaires ne sont pas les mêmes au moment de la bataille et au moment du triomphe. (*Ibid.*, I, q. 108, a. 7.)

La hiérarchie, qui semblait étroitement liée à l'explication d'un office et d'un ministère, survit dans la gloire à son exercice.

6.8

Le problème auquel Thomas essaie de faire face est donc bien, en dernière analyse, celui de la fin de l'*oikonomia*. L'histoire du salut, à laquelle était destinée la machine du gouvernement providentiel du monde, est entièrement consom-

mée. Qu'advient-il alors de cette machine ? Qu'en est-il de ces milliards d'anges qui, parfaitement ordonnés en neuf rangées au sein de la hiérarchie céleste, ont accompli leur infatigable ministère à chaque instant, depuis la création jusqu'au Jugement ? Pour certains d'entre eux, le verdict de Thomas est inexorable : « Dans la consumation finale, les Principats et les Puissances seront évacués quant à leur office de conduire d'autres créatures à leur fin, parce que, une fois accomplie cette fin, il n'est plus nécessaire en aucune façon de tendre vers elle » (*ibid.*, I, q. 108, a. 7, ad 1). Mais le jugement de Matthieu d'Acquasparta dans ses *Questions sur la providence* est encore plus catégorique :

La consumation finale n'admet ni la coopération des créatures ni le moindre ministère. Comme Dieu est le principe immédiat de toute créature, il est ainsi immédiatement sa fin, *alpha* et *omega*. [...] Par conséquent, toute administration cessera. Tout ministère angélique cessera, parce que, comme il était destiné à conduire les hommes vers leur fin, une fois qu'une telle fin aura été atteinte, il faudra qu'il cesse. Toute opération hiérarchique cessera, toute subordination et toute supériorité comme le dit l'Apôtre (1 Co 15, 24)... (Matthieu d'Acquasparta, Q. IV, p. 316.)

La cessation de la machine gouvernementale rétroagit cependant sur l'économie trinitaire elle-même. Si cette dernière était liée de manière constitutive à l'action de Dieu et à la pratique du gouvernement providentiel du monde, comment penser un Dieu désœuvré ? Si l'économie trinitaire était parvenue à concilier en un Dieu unique la scission gnostique entre le *deus otiosus* et le *deus actuosus*, la cessation de toute activité semble remettre en question le sens même de cette économie. C'est pourquoi Jérôme, dans l'épître à Damas, commentant le passage d'Isaïe (Is 6, 2), où il est dit que les Séraphins couvraient

la tête et les pieds du Seigneur, y aperçoit le symbole de l'impossibilité de penser ce qui précède la création du monde ou ce qui suivra la fin :

Qu'arrivera-t-il quand le siècle sera consommé ? Après que le genre humain aura été jugé, qui pourra-t-il y avoir ? Y aura-t-il encore une autre terre, de nouveaux éléments seront-ils créés ainsi qu'un nouveau monde ? [...] Isaïe veut dire que ce qui a été avant le monde ou qui lui survivra est proprement inénarrable. [...] Nous qui nous limitons à connaître ce qu'il y a entre les deux et qui nous a été révélé par l'Écriture : quand le monde fut créé et quand l'homme fut formé, le déluge, la loi, et comment, à partir d'un seul homme, la terre tout entière fut remplie, jusqu'à ce que, dans le dernier âge, le Fils de Dieu s'incarnât pour notre salut. Tout le reste, les deux Séraphins l'ont caché, en se couvrant la tête et les pieds. (*Épîtres*, I, 18, 7, *PL*, 22, 365.)

N'est-ce pas dire que nous ne pouvons connaître et penser de Dieu que l'économie et le Gouvernement et non pas le Règne et le désœuvrement ? Et pourtant, le Gouvernement n'est que le bref intervalle qui s'étend entre les deux figures éternelles et glorieuses du Règne.

On comprend alors pourquoi, dans la tradition théologique qui trouve chez Peterson son point d'aboutissement, le chiffre parfait de la citoyenneté chrétienne est le chant de louange et pourquoi la figure pléromatique du politique est confiée aux anges désœuvrés. La doctrine de la Gloire comme fin ultime de l'homme et comme cette figure du divin qui survit au gouvernement du monde est la réponse que les théologiens donnent au problème de la fin de l'économie. Les ministères angéliques ne survivent au jugement universel que sous la forme de la hiérarchie hymnologique, de la contemplation et de la louange de la gloire divine. Une fois que toute opération providentielle est

consumée et que toute administration du salut cesse, il ne reste que le chant. La liturgie survit comme doxologie.

« Le problème de savoir comment penser la figure désœuvrée de la divinité a représenté, dans la théologie chrétienne, une véritable *crux*. Cela est prouvé par la difficulté à laquelle n'ont cessé de se heurter tous ceux qui, depuis Irénée et Augustin, ont essayé de répondre à la question blasphème entre toutes : « Mais que faisait donc Dieu avant de créer les cieux et la terre ? Et s'il ne faisait rien, pourquoi donc n'a-t-il pas continué à ne rien faire comme auparavant ? » Augustin (qui rapporte la question sous cette forme dans les *Confessions*, XI, 1, et l'attribue à des hommes *pleni vetustatis suae*) cite aussi la réponse ironique, qui trahit un indicible embarras : « Il préparait l'enfer pour ceux qui posent des questions trop profondes [*alta [...] scrutantibus gehennas parabat*]. » Onze siècles plus tard, en témoignage de la permanence de ce problème, Luther reprenait la même réponse sous la forme : « Il était assis dans un bois à couper des verges pour frapper ceux qui posent des questions impertinentes. »

La question (qui ne provient pas par hasard de païens et de gnostiques, auxquels elle ne posait aucune difficulté) était particulièrement embarrassante pour les chrétiens, précisément parce que l'économie trinitaire était essentiellement une figure de l'action et du gouvernement. Elle correspond parfaitement, *a parte ante*, à la question portant sur l'état de Dieu, mais aussi des anges et des bienheureux après la fin du monde.

La gloire est alors ce qui doit couvrir de sa splendeur la figure inénarrable du désœuvrement divin. Quand bien même on pourrait en remplir des volumes (comme c'est le cas de Balthasar), la *theologia gloriae* est, pour ainsi dire, une page blanche dans le discours des théologiens. C'est pourquoi sa forme la plus propre est la mystique, qui, devant la figure glorieuse du pouvoir, ne peut que se taire. Dans tout autre cas, selon la formule incisive de Luther, *scrutator maiestatis obtunditur a gloria*.

Dans le milieu juif, où Dieu n'assume pas dans sa figure même l'*oikonomia*, la question du désœuvrement de Dieu est nettement moins embarrassante. Ainsi, selon le Midrasch (Tehillim, 90, 391), deux mille ans avant de créer les cieux et la terre, Dieu a créé sept

choses : la Torah, le trône, le paradis, l'enfer, le nom du messie, le sanctuaire céleste et la voix qui crie « Revenez, fils de l'homme ». Pendant les deux mille ans suivants (toujours selon ce Midrasch qui répond ainsi par avance à la question), il s'est consulté avec la Torah, a créé d'autres mondes et a discuté avec les lettres de l'alphabet pour savoir laquelle d'entre elles devait être l'agent de la création.

6.9

L'évacuation des ministères angéliques après le Jugement montre que le gouvernement divin du monde implique, de manière constitutive, une échéance ; que l'économie théologique est essentiellement finie. Le paradigme chrétien du gouvernement, tout comme la vision de l'histoire qui en est solidaire, dure ainsi de la création jusqu'à la fin du monde. La conception moderne de l'histoire, qui reçoit par de nombreux aspects et sans le moindre bénéfice d'inventaire le modèle théologique, se trouve pour cette raison même dans une situation contradictoire. D'une part, elle abolit l'eschatologie et prolonge à l'infini l'histoire et le gouvernement du monde ; d'autre part, elle voit sans cesse revenir à la surface le caractère fini de son propre paradigme (ce qui est évident à la fois dans l'interprétation de Hegel par Kojève, et dans le problème de la fin de l'histoire de l'être chez le dernier Heidegger).

Le principe selon lequel le gouvernement du monde cessera avec le Jugement universel connaît, dans la théologie chrétienne, une seule et importante exception. Il s'agit de l'Enfer. Dans la question 89, Thomas se demande, en effet, si les démons exécuteront la sentence des damnés (« *utrum daemones exequentur sententiam iudicis in damnatos* »). Contre l'opinion de ceux qui retenaient que le Jugement fait cesser toute fonction de gouvernement et tout ministère, Thomas affirme au contraire que les démons exécuteront pour l'éternité leur fonc-

tion judiciaire d'exécuteurs des peines infernales. Tout comme il avait soutenu que les anges déposeront leurs ministères, mais maintiendront pour toujours leur ordre et leur hiérarchie, il écrit désormais : « Un ordre sera conservé dans les peines, et les hommes seront punis par les démons, pour que ne soit pas intégralement anéanti l'ordre divin qui a institué les anges comme intermédiaires entre la nature humaine et la nature divine. [...] Les démons ne sont que les exécuteurs de la justice divine par rapport aux méchants » (Thomas, *S. Th. Suppl.*, q. 89 a. 4). L'enfer est donc le lieu où le gouvernement divin du monde survit pour l'éternité, fût-ce sous une forme purement pénitentiaire. Et tandis que les anges au Paradis, tout en conservant la forme vide de leur hiérarchie, abandonneront toute fonction de gouvernement et ne seront plus ministres, mais seulement assistants, les démons resteront en revanche des ministres indéfectibles et les bourreaux éternels de la justice divine.

Cela signifie néanmoins que, dans la perspective de la théologie chrétienne, l'idée d'un gouvernement éternel (qui est le paradigme de la politique moderne) est proprement infernale. Or curieusement, ce gouvernement pénitentiaire éternel, cette colonie pénale qui ne connaît pas d'expiation, acquiert une signification théâtrale imprévue. Parmi les questions que Thomas se pose à propos de la condition des bienheureux, il y a celle de savoir s'ils peuvent voir les peines des damnés (« *utrum beati qui erunt in patria videbunt poenas damnatorum* »). Il se rend compte que l'horreur et la *turpitudine* d'un tel spectacle ne semblent pas convenir aux saints ; pourtant, avec une certaine candeur psychologique face aux implications sadiques de son propos difficiles à accepter pour des modernes, il affirme sans la moindre réserve : « Pour que les bienheureux puissent apprécier davantage leur propre béatitude [...] il leur est concédé de voir parfaitement les peines des impies » (*S. Th.*, q. 94, a. 1). Et ce n'est pas tout. Face à ce spectacle atroce, les bienheureux et les anges qui le contemplent avec eux ne peuvent pas éprouver de la compassion, mais

seulement de la jouissance, dans la mesure où la punition des damnés est l'expression de l'ordre éternel de la justice divine – « *et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt, considerando in eis divinae iustitiae ordinem et suam liberationem, de qua gaudebunt* » (*ibid.*, a. 3).

La « splendeur des supplices » dont Foucault a montré la solidarité avec le pouvoir de l'*Ancien Régime*^{*}, trouve ici sa racine éternelle.

SEUIL

Que l'angéologie coïncide d'emblée avec une théorie du pouvoir, que l'ange soit la figure par excellence du gouvernement du monde, tout cela ressort déjà du simple fait que les noms qualifiant les anges s'identifient avec ceux des pouvoirs terrestres : *archai*, *exousiai*, *kyriotētes* (en traduction latine, *principatus*, *potestates*, *dominationes*). C'est évident chez Paul : dans ses épîtres, il n'est pas toujours facile de distinguer les noms des anges de ceux des autorités mondaines. D'ailleurs, l'hendiadyn « *archai kai exousiai* » est une expression courante, dans le grec de l'époque, pour désigner de façon générale les pouvoirs humains – ainsi, dans l'Évangile de Luc, les disciples de Jésus sont traînés dans les synagogues « devant les magistrats et les autorités [*epi [...] tas archas kai tas exousias*] » (Lc 12, 11); et dans l'épître de Paul à Tite, l'apôtre recommande aux membres de la communauté de « se soumettre aux *archais exousiais* » (Tt 3, 1). Dans l'épître aux Colossiens également, où il est certainement question d'un culte des anges, on ne sait pas clairement si « les principautés et les puissances » sur lesquelles le messie a triomphé par la croix (Col 2, 15) sont des puissances angéliques ou humaines ; et même dans le célèbre passage de la première épître aux Corinthiens qui évoque l'élimination de « toute principauté, toute domination et toute puissance » (1 Co 15, 24) réalisée par le messie quand il rend le règne à Dieu, celle-ci peut se rapporter aussi bien aux pouvoirs terrestres qu'aux anges. Dans d'autres passages, où les termes désignent sans équivoque les

pouvoirs angéliques, ceux-ci n'en sont pas moins considérés comme des puissances démoniques ambiguës. Ainsi l'épître aux Éphésiens, qui s'ouvre sur l'image lumineuse du messie ressuscité que Dieu fait asseoir à sa droite « au-dessus de toute principauté, puissance, vertu et seigneurie » (Ep 1, 21), se clôt sur l'évocation des mêmes anges comme « dominateurs mondains de cette ténèbre [*kosmokratores tou skotou toutou*] » : « Notre lutte n'est pas dirigée contre le sang ni la chair, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les dominateurs mondains de cette ténèbre, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes » (Ep 6, 12).

La promiscuité entre les anges et les puissances terrestres est, en effet, plus intime et essentielle, et elle résulte d'abord du fait que les anges, en tant que figures du gouvernement divin du monde, sont immédiatement aussi « les archontes de ce siècle » (1 Co 2, 6). Les pouvoirs terrestres et les pouvoirs angéliques se confondent chez Paul parce que les uns comme les autres découlent de Dieu. Le célèbre passage de l'épître aux Romains sur l'origine divine de toute *exousia* – « il n'est d'autorité que de Dieu » (Rm 13, 1, 5) – doit être lu dans cette perspective et trouve en elle aussi son correctif. En effet, l'angélogie de Paul est solidaire avec sa critique de la loi et de l'autorité qui se fonde sur celle-ci : l'autorité, comme la loi – qui « fut promulguée par les anges » (Gal 3, 19 ; voir He 2, 2) –, fut donnée « en prévision du péché », et son pouvoir cesse avec l'arrivée du messie. Aucun « ange » ni aucun « pouvoir » (*archē*) ne peut nous séparer de « notre seigneur le Christ » (Rm 8, 38-39), parce que « nous jugerons aussi les anges » (1 Co 6, 3). George B. Caird a observé que l'ambiguïté des pouvoirs angéliques, comme celle de la loi et de tout pouvoir, réside dans le fait que ce qui a été donné provisoirement et pour le péché prétend détenir une validité absolue.

Quand la loi est isolée et exaltée dans un système religieux indépendant, elle devient démonique. La corruption de la loi est l'œuvre du péché, en particulier du péché d'autojustifica-

tion. [...] Tout légalisme est une auto-affirmation, une de nos prétentions à établir notre propre justice, comme si nous pouvions nous sauver par nous-mêmes, par nos propres œuvres morales et spirituelles. (Caird, p. 41.)

Mais cette radicalisation démonique de la loi et des troupes angéliques constitue aussi, en quelque sorte, une hypostase de la colère et de la justice divines, que les cabalistes appelleront *Din*, « rigueur », et qui se présente chez Paul comme « colère et fureur » (*orgē kai thymos*, Rm 2, 5-8). Les anges, comme chiffre du pouvoir divin de gouvernement du monde, représentent aussi l'aspect obscur et démonique de Dieu qui, comme tel, ne saurait être simplement effacé.

C'est dans cette perspective qu'il faut considérer le messianisme paulinien. Il agit comme un correctif par rapport à l'hypertrophie démonique des pouvoirs angéliques et humains. Le messie désactive et rend sans emploi (*katargeō* – je rends *argos*, inactif, et non pas simplement « je détruis » – est le terme technique employé par Paul pour exprimer la relation entre le messie et les pouvoirs des anges et des hommes) tant la loi que les anges et, de cette manière, les réconcilie avec Dieu (toutes les choses, peut-on lire dans Co 1, 15-20, « même les trônes, les dominations, les principautés et les puissances » ont été créées par le messie, et c'est par lui qu'elles se réconcilieront finalement avec Dieu).

Le thème de la loi non plus appliquée, mais étudiée, qui va de pair, dans les romans de Kafka, avec celui des anges-fonctionnaires constamment sans emploi, montre ici sa pertinence messianique. Le *telos* ultime et glorieux de la loi et des puissances angéliques, comme celui des pouvoirs profanes, est d'être désactivé et désœuvré.

Le pouvoir et la gloire

7.1

La césure qui divise la nature des anges et articule leurs ordres en assistants et en administrateurs, en chantres de la gloire et en ministres du gouvernement, correspond à une double figure du pouvoir qu'il est temps maintenant d'interroger. C'est peut-être seulement dans la tension entre *gloria* et *gubernatio* que l'articulation entre Règne et Gouvernement – que nous avons tenté patiemment de reconstruire à travers l'histoire du paradigme théologico-économique – rejoint à la fois sa pleine intelligibilité et sa plus grande opacité. Intelligibilité, parce que ce n'est jamais autant que dans l'opposition assistants/administrateurs que la différence entre Règne et Gouvernement devient effective ; opacité, car en quoi peut consister une politique non du gouvernement, mais de la liturgie, non de l'action, mais de l'hymne, non du pouvoir, mais de la gloire ?

Pour répondre à cette question, il convient tout d'abord de cerner le fil secret qui unit l'essai sur les anges qu'écrivit Peterson en 1935 à la dissertation que le jeune théologien, non encore converti au catholicisme, publie en 1926 sous le titre : *Heis Theos ; Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Abordant, des années plus tard, des thèmes voisins, Kantorowicz devait

qualifier de « fondamentale » la dissertation de Peterson. Le sous-titre, qui unit une catégorie philologique à des concepts relevant des sciences théologiques, risque, de ce point de vue, de nous égarer. Il ne s'agit pas en réalité d'une étude proprement théologique ni, malgré un appareil critique imposant et une érudition exceptionnelle, d'une recherche purement historico-philologique. En effet, le domaine disciplinaire dans lequel s'inscrit la dissertation est particulièrement obscur et exige par conséquent des considérations préliminaires.

En 1934, en introduction à son essai sur la formation du cérémonial impérial romain, Andreas Alföldi déplorait que, si l'étude des aspects juridico-rationnels de l'État impérial pouvait s'enorgueillir d'avoir à son crédit des œuvres comme le *Römisches Staatsrecht* de Theodor Mommsen, l'examen de ses aspects cérémoniaux et religieux n'en était pas moins laissé à des travaux scientifiquement douteux comme *Le Culte impérial*, de l'abbé Beurlier (Alföldi, p. 5). Dans le même sens, dans l'introduction à son livre sur les *Laudes regiae* (1946), Ernst Kantorowicz observait que l'étude des sources liturgiques de l'histoire politique était restée jusqu'au début du xx^e siècle l'apanage exclusif des théologiens et des historiens de l'Église, ceux-ci, en tant que parties prenantes, ne constituant pas nécessairement la source la plus fiable (Kantorowicz 2, p. VII).

La dissertation de Peterson, entièrement consacrée, à travers l'examen de l'acclamation *Heis theos*, aux relations entre cérémonial politique et liturgie ecclésiastique, provenait certes d'un théologien (qui pouvait toutefois compter parmi ses maîtres Franz Boll, Eduard Norden et Richard Reitzenstein), mais elle rompait avec cette tradition. Carl Schmitt pouvait encore le constater de nombreuses années plus tard : « Il présente avec une parfaite objectivité un énorme matériau de sources littéraires et de témoignages épigraphiques ; on ne sent aucune prise de position d'aucune sorte pour ou contre une orientation

théologique quelle qu'elle soit, et pas davantage une confession en faveur d'un dogme particulier » (Schmitt 2, pp. 36-37 ; trad. fr., p. 112). Il s'agissait donc d'un premier pas vers une science qui nous manque encore aujourd'hui, consacrée à l'histoire des aspects cérémoniels du pouvoir et du droit, une sorte d'archéologie politique de la liturgie et du protocole, que nous pourrions ici inscrire, au moins de façon provisoire, sous la rubrique « archéologie de la gloire ». Aussi conviendra-t-il de suivre attentivement la dissertation de Peterson pour en déterminer les résultats et les stratégies.

7.2

Le travail de Peterson s'ouvre sur la minutieuse recension d'une masse considérable de documents, principalement épigraphiques, où apparaît la formule *heis theos* (parfois développée dans un sens binitaire et trinitaire sous la forme *Heis theos kai Christos* ou bien *Heis theos kai Christos autou kai to hagion pneuma*). Face aux interprétations dominantes qui reliaient ce matériel à des formules liturgiques à entendre en dernière analyse comme des professions de foi, la stratégie de Peterson est double. D'une part, il refuse résolument que les formules en question contiennent quelque chose comme une profession de foi ; de l'autre, il les inscrit tout aussi résolument dans le domaine des acclamations : « La formule *Heis theos* est une acclamation, non une profession de foi » (Peterson 3, p. 302). Cela signifie cependant faire remonter l'origine de ces expressions essentiellement chrétiennes à un arrière-plan plus obscur, où elles se confondent avec les acclamations des empereurs païens et les cris qui saluaient l'épiphanie de Dionysos dans les rituels orphiques, avec les exorcismes des papyrus magiques et les formules des cultes à mystères mithraïques, gnostiques et manichéens. Et en même temps, cela signifie poser le problème de l'origine et

du sens des acclamations et de leur relation avec la liturgie chrétienne.

Mais qu'est-ce qu'une acclamation ? Un cri d'approbation, de triomphe (« *Io triumphe !* »), de louange ou de désapprobation (*acclamatio adversa*), poussé par une foule dans des circonstances précises. L'acclamation était accompagnée du geste d'élever la main droite (dont portent témoignage autant l'art païen que l'art chrétien) ou, au théâtre et au cirque, par des applaudissements et des mouchoirs agités au vent. Ici, l'acclamation pouvait s'adresser, comme en témoigne Cicéron (*Att.*, 1, 16), non seulement aux athlètes et aux acteurs, mais aussi aux magistrats de la république et plus tard à l'empereur. L'arrivée du souverain dans une ville donnait lieu à une parade cérémonielle (l'*adventus*) accompagnée en général par des acclamations solennelles. L'acclamation pouvait prendre diverses formes, que Peterson examine en détail : vœux de victoire (*nika, vincas*), de vie et de fécondité (*vivas, floreas, zēs, felicissime*), de longue vie (*polla ta etē, eis aiōnas, de nostris annis augeat tibi Iuppiter annos*), de force et de salut (*valeas, dii te nobis praestent, te salvo salvi et securi sumus*), invocation et prière (*kyrie, kyrie sōzōn, kyrie eleēson*), approbation et applaudissement (*axios, dignum et iustum est, fiat, amen*). Les acclamations étaient souvent rituellement répétées et parfois modulées. Un témoignage chrétien nous rapporte en détail une *acclamatio adversa* au Circus Maximus :

Pars maior populi clamabant, dicentes : Christiani tollantur ! Dictum est duodecim. Per caput Augusti, christiani non sint ! Spectantes vero Hermogenianum, praefectum urbis, item clamaverunt decies : Sic, Auguste, vincas ! [...] Et statim discesserunt omnes una voce dicentes : Auguste, tu vincas et cum diis floreas !

Augustin, décrivant dans une lettre la cérémonie pour la désignation de son successeur Héraclius comme évêque d'Hippone,

nous renseigne sur l'utilisation dans le milieu chrétien de formules d'acclamation du type *axios, dignum est* :

A populo acclamatum est : Deo gratias, Christo laudes ; dictum est vicies terties. Exaudi Christe, Augustino vita : dictum est sexies decies [...]. Bene meritus, bene dignus ; dictum est quinquies. Dignus et iustus est ; dictum est sexies [...]. Fiat, fiat ; dictum est duodecies... (Ep., 213, 5-8.)

Comme ne manque pas de l'observer Peterson, pour comprendre l'importance des acclamations, il est essentiel de noter qu'« elles n'étaient en aucune manière insignifiantes, mais pouvaient, dans des circonstances précises, acquérir une signification juridique » (Peterson 3, p. 141). Peterson renvoie en italique à l'article *Acclamatio* dans le Pauly-Wissowa ; mais Mommsen, dans son *Staatsrecht*, avait relevé avec précision la valeur juridique décisive des acclamations dans le droit public romain, notamment l'acclamation par laquelle, à l'époque républicaine, les troupes accordaient au général victorieux le titre d'*imperator* (Mommsen, vol. I, p. 124) et, à l'époque impériale, l'investissaient du titre même de César (*ibid.*, vol. II, p. 841). L'acclamation des sénateurs, surtout à l'époque impériale, pouvait en outre être utilisée pour donner valeur de décision à une communication de l'empereur (*ibid.*, vol. III, pp. 949-950) et, dans les comices électoraux, elle pouvait se substituer au vote des particuliers (*ibid.*, p. 350).

C'est cette valeur juridique de l'acclamation que, dans un passage crucial, Peterson recueille et met en relief, en énonçant, à côté de la thèse de l'origine païenne de nombreuses acclamations chrétiennes, celle d'un lien essentiel unissant droit et liturgie. À propos de la formule *dignum et iustum est* (qui apparaît non seulement dans les rituels d'élection et de déposition des ecclésiastiques, mais aussi au début de l'anaphore de la messe), après avoir critiqué l'incapacité de la science juridique moderne

à parvenir à une juste compréhension du sens des acclamations, il suggère que la formule ne doit pas être tenue (comme il avait été proposé) pour une sorte de procédure électorale en abrégé, mais que, selon une coutume que l'Église reprend de l'*ecclesia* profane, elle « exprime plutôt sous forme d'acclamation, le *consensus* du peuple » (Peterson 3, p. 177). Cependant, ce consensus revêt un sens juridique qui jette une lumière nouvelle sur les liens entre droit et liturgie. En se référant aux travaux de Paul Cagin sur la tradition des acclamations doxologiques, dont ce chercheur avait déjà noté l'analogie avec les acclamations pour l'élection de l'empereur Gordien (*Aequum est, iustum est ! Gordiane Auguste, dii te servant feliciter !*), Peterson écrit :

Cagin a certainement raison lorsque, dans un chapitre particulièrement éclairant de son livre, il conclut son analyse en observant que le premier mot de l'anaphore *vere dignum* n'est que la réponse à l'acclamation du peuple *Dignum et iustum est*. Mais ni Cagin ni aucun autre n'a suffisamment mis en lumière le fait qu'avec l'acclamation *axion kai dikaion*, la liturgie aussi bien que l'hymne (*Te deum, Gloria*, etc), reçoivent un fondement juridique. En d'autres termes : *l'assomption de la cérémonie publique (leitourgia) de l'Eucharistia dans l'anaphore et dans l'hymne ne peut se produire que sous la forme juridique d'une acclamation venant du peuple (laos) et du prêtre. (Ibid., p. 178.)*

7.3

En 1927, dans un article intitulé « Référendum et proposition de loi sur initiative populaire » (mais, en allemand, les deux termes techniques correspondants – *Volksentscheid* et *Volksbegehren* – signifient littéralement « décision popu-

laire » et « requête populaire »), Schmitt s'était référé au livre de Peterson publié juste un an avant, à propos précisément de la signification politique des acclamations. Schmitt oppose ici le vote individuel au scrutin secret, propre aux démocraties contemporaines, à l'expression immédiate du peuple rassemblé, propre à la démocratie « pure » ou directe, et, en même temps, il lie constitutivement peuple et acclamation.

Le suffrage individuel secret, qui n'est précédé d'aucun débat public réglé par quelque procédure, annihile véritablement les moyens particuliers du peuple rassemblé. En effet, l'activité, la capacité et la fonction véritables du peuple, le noyau de toute expression populaire, le phénomène démocratique originaire, ce que Rousseau lui-même a présenté comme la vraie démocratie, c'est l'acclamation, le cri d'approbation ou de refus des masses rassemblées. Le peuple acclame un chef, l'armée (ici identique au peuple), le général ou l'empereur, les citoyens, ou bien les communes rurales acclament une proposition (toutefois reste ouverte la question de savoir si c'est vraiment le chef ou la proposition qui est acclamée dans son contenu); le peuple crie « Vive ! » ou « À bas ! », exulte ou gronde, fait tomber l'un pour élever l'autre, approuve une délibération par un seul mot ou la rejette par son silence. Une recherche fondamentale d'Erik Peterson, débordant largement en importance scientifique le cadre de sa discipline, a décrit l'*acclamatio* et les formes qu'elle a revêtues aux premiers siècles du christianisme. (Schmitt 6, p. 62.)

De même que, pour Peterson, les acclamations et les doxologies liturgiques expriment le caractère juridique et public du peuple (*laos*) chrétien, de même, pour Schmitt, l'acclamation est l'expression pure et immédiate du peuple en tant que pouvoir démocratique constituant. « Ce peuple, avait-il écrit quelques lignes plus haut, est le détenteur du pouvoir consti-

tuant, le sujet du *pouvoir constituant*, et par conséquent essentiellement quelque chose de différent par rapport au peuple qui [...] exerce certaines facultés dans les formes prescrites par la Constitution, c'est-à-dire élit le Reichstag ou le président du Reich ou encore intervient par voie de référendum » (*ibid.*, p. 60). C'est pourquoi, en transposant dans la sphère profane la thèse de Peterson, il peut dès lors la pousser à son terme en affirmant que « l'acclamation est un phénomène éternel de toute communauté politique. Nul État sans peuple, nul peuple sans acclamations » (*ibid.*, pp. 62-63).

La stratégie de Schmitt est bien claire : en empruntant à Peterson la fonction constitutive de l'acclamation liturgique, il se pose en théoricien de la démocratie pure ou directe pour l'opposer à la démocratie libérale de Weimar. Tout comme les fidèles qui prononcent les formules doxologiques sont présents avec les anges dans la liturgie, l'acclamation du peuple dans sa présence immédiate est le contraire de la pratique libérale du vote secret, qui dépouille le sujet souverain de son pouvoir constituant.

Cette découverte scientifique de l'acclamation est le point de départ d'une description des procédures de la démocratie directe ou pure. On ne peut négliger le fait que partout où l'on trouve une opinion publique en tant que réalité sociale et non comme simple prétexte politique, dans tous les moments décisifs où le sens politique peut s'affirmer, apparaissent en premier lieu des acclamations d'approbation ou de rejet indépendantes de toute procédure de vote, puisque, en vertu d'une telle procédure, elles pourraient être menacées dans leur authenticité, dans la mesure où l'immédiateté du peuple réuni qui définit ces acclamations est annihilée par l'isolement de l'électeur et par le secret de l'élection. (*Ibid.*, p. 63.)

7.4

Les historiens de la liturgie n'ignorent pas que la liturgie chrétienne primitive résulte de l'union d'éléments psalmodiques et doxologiques avec la célébration eucharistique. Aujourd'hui encore, les manuels de liturgie distinguent en ce sens la *liturgia epaenetica* ou laudative de la liturgie eucharistique. Un examen attentif de la liturgie eucharistique montre cependant qu'en elle acclamations, doxologies et sacrifice eucharistique sont si étroitement liés qu'ils en deviennent indiscernables. Dans son traité sur la liturgie divine, où il résuma au XIV^e siècle la pensée de l'Église orientale sur l'« ordre des divins mystères », Nicolas Cabasilas distingue la consécration eucharistique des chants de louange, des prières, des lectures de l'Écriture sainte et de « tout ce qui est dit et fait avant et après la consécration » (Cabasilas, p. 57). Toutefois, ces deux aspects de la liturgie forment en réalité un « corps unique » et contribuent à un même but, qui est la sanctification des fidèles. « La mystagogie tout entière, écrit Cabasilas, est un corps unique de narration [*sōma hen historias*], qui conserve du début jusqu'à la fin son harmonie et son intégrité, de sorte que chacun des gestes et chacune des formules apporte sa contribution commune à l'ensemble » (*ibid.*, p. 129). Liturgie et *oikonomia* sont, en ce sens, étroitement liées puisque, tant dans les chants et les acclamations de louange que dans les actes accomplis par le prêtre, c'est toujours et seulement « l'économie du Sauveur [*oikonomia tou Sōtēros*] qui est signifiée » (*ibid.*, p. 61). Comme l'offrande du pain et du vin, les doxologies et les chants sont eux aussi un « sacrifice de louanges », selon les paroles du psalmiste (Ps 50, 14-15) : « Offre à Dieu un sacrifice de louanges, je te libérerai et tu me glorifieras » (*ibid.*, p. 58).

Considérons la liturgie de la messe gallicane telle qu'elle fut célébrée du VI^e au VIII^e siècle (mais toute autre forme de l'ancienne liturgie, de la *Traditio apostolica* à la description de l'anaphore

dans les *Cathéchèses* de Cyrille d'Alexandrie, pourrait illustrer notre propos). La messe s'ouvrait sur un préambule chanté, dans lequel l'évêque s'approchait de l'autel, accompagné par une antienne psalmodiée et par la doxologie *Gloria Patri*. Il s'agit, de notre point de vue, d'une série d'acclamations :

*Alleluja ! Benedictus qui venit, alleluja,
in nomine Domini : Alleluja ! Alleluja !
Deus Dominus, et illuxit nobis.
In nomine Domini.
Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto
in saecula saeculorum. Amen.
In nomine Domini.*

Juste après on jouait le Trisagion, chant solennel de louange, en grec et en latin, et les fidèles répondaient par l'acclamation : *Amen*. Trois enfants chantaient ensuite à l'unisson l'acclamation *Kyrie eleison*, suivie par le chant à deux chœurs alternés *Benedictus*.

Mais, à l'époque comme dans le rite actuel, la liturgie eucharistique était si étroitement entremêlée de doxologies et d'acclamations qu'une séparation des divers éléments n'est en aucune manière envisageable. La formule appelée *immolatio* qui ouvrait la consécration n'était qu'un tissu d'acclamations : *Vere aequum et iustum est : nos tibi gratias agere, teque benedicere, in omni tempore, omnipotens aeterne Deus... exaudi per Christum Dominum nostrum. Per quem majestatem tuam laudant angeli...* L'*immolatio* était suivie de l'intonation du triple *Sanctus* et de la formule *Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Jesus Christus Filius tuus*.

Examinons maintenant cette présence massive des acclamations du point de vue de la dissertation de Peterson. Si sa thèse est correcte, nous devons considérer l'élément doxologique acclamatoire non seulement comme ce qui relie la liturgie chrétienne au monde païen et au droit public romain, mais comme le

véritable fondement juridique du caractère « liturgique », c'est-à-dire public et « politique », des célébrations chrétiennes. Le terme *leitourgia* (de *laos*, « peuple ») signifie étymologiquement « prestation publique », et l'Église a toujours tenu à souligner le caractère public du culte liturgique, en opposition aux dévotions privées. Seule l'Église catholique – comme ne manquent pas de le souligner traditionnellement les *Enchiridia liturgica* – peut s'acquitter du culte légitime rendu à Dieu – *cultum legitimum aeterno patri persolvere* (Radó, p. 7). La thèse de Peterson fonde en ce sens le caractère public de la liturgie sur les acclamations du peuple réuni en une *ekklēsia*. Les deux termes (*laos* et *ochlos*) qui, dans la Bible des Septante et le Nouveau Testament, désignent le peuple sont opposés et articulés comme *populus* et *multitudo* dans la tradition du droit public :

Le *laos* qui prend part à l'*eucharistia* n'est *laos* que dans la mesure où il a une capacité juridique. Il suffit de penser à Cic., *Rep.*, 1, 25, où l'on peut lire : « *Populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communionem sociatus* » [...] Si, à une époque plus tardive, les actes juridiques du *laos* se limitaient seulement au droit d'acclamation, cela ne change rien au fait que l'on ne peut parler au sens originnaire d'un *populus* (*laos*) ou d'une *ekklēsia* que là où existe pour un peuple la possibilité d'exercer une activité juridique. Si quelqu'un veut un jour écrire une histoire du mot « laïcat » [*Laie*] (*laos*), il devra alors prêter attention à tous les contextes évoqués ici et saisir aussi que le *laos* est précisément l'*ochlos* en tant qu'il doit proférer les acclamations liturgiques. Ainsi comprendra-t-on que, quand le *laos* profère les acclamations liturgiques, il se rattache à son statut de droit ecclésiastique de la manière même où dans le droit public le *laos* reçoit son statut propre à travers le droit de proférer dans l'*ekklēsia* profane son *ekboēsis* (acclamation) au *despotēs*. (Peterson 3, p. 179.)

Sur un mode qui lui est caractéristique, c'est dans une note en bas de page que Peterson interprète alors l'*amen* qui scande la célébration liturgique comme une acclamation au sens technique, par laquelle la multitude des fidèles se constitue comme « peuple » (*laos*) (*ibid.*, n. 2). Quand Justin (*Apol.*, 65, 3) nous informe qu'à la fin de la prière et de l'eucharistie « tout le peuple présent fait une acclamation en disant : *Amen* [*pas ho parōn laos euphēmei legōn : Amen*]), ce dont il s'agit ici est le sens technico-juridique de l'acclamation, qui constitue la « publicité » de la liturgie – ou, plus précisément, le caractère « liturgique » de la messe chrétienne.

« Une analyse des termes désignant le peuple dans le Nouveau Testament – et en particulier dans les épîtres de Paul – peut être éclairante pour la compréhension de la stratégie antimessianique de Peterson. Le terme *dēmos*, si important pour notre compréhension de la *polis*, n'apparaît presque jamais. Le peuple est désigné par le terme *ochlos* (au moins cent soixante-quinze fois dans le Nouveau Testament ; traduit le plus souvent en latin par *turba* ; dans la Vulgate, outre *turba* et *populus*, on rencontre les termes *plebs* et *multitudo* ; « masse », qui serait une bonne traduction pour *ochlos*, a déjà, à partir d'Augustin, le sens négatif issu du péché originel : « *ea damnatione, quae per universam massam currit* » [Aug., *De nat. et grat.*, 8, 9]) ou par *plēthos* (particulièrement fréquent chez Luc) et, en un sens qui correspond à son emploi très fréquent chez les Septante pour le peuple élu, par *laos* (cent quarante-deux occurrences). Peterson met en relation l'*ochlos* impolitique avec le sens théologique de *laos* : l'*ochlos* devient *laos*, se « politise » par la liturgie. Pour ce faire, Peterson doit ignorer l'emploi spécifique qu'en fait Paul. En effet, il est significatif que Paul choisisse de ne jamais se servir du terme *ochlos* et emploie uniquement douze fois *laos*, toujours en référence à des citations bibliques (par exemple Osée, dans Rm 9, 25 : « mon non-peuple »). *Hēmeis*, « nous », est le terme par lequel Paul se réfère à la communauté messianique au sens technique, souvent en opposition à *laos* (comme dans Rm 9, 24) ou aux Juifs et aux Grecs – comme dans 1 Co 1, 22-23 : « Tandis que les Juifs demandent des signes et que les

Grecs sont en quête de sagesse, nous [*hēmeis de*] annonçons, nous, le messie crucifié. » Dans le passage cité de la première épître aux Corinthiens, le pronom « nous » se précise soudain en « ceux qui sont appelés [*autois de tois klētois*] ». Chez Paul, la communauté messianique comme telle est anonyme et semble se situer dans un seuil d'indétermination entre public et privé.

7.5

En 1934 et en 1935, Andreas Alföldi publie dans les « *Römische Mitteilungen* » les résultats de ses recherches sur les formes et les insignes du cérémonial impérial romain. Abandonnant le stéréotype (déjà présent dans les sources classiques) selon lequel le cérémonial impérial, étranger à la sobre tradition politique romaine, aurait été introduit par Dioclétien selon le modèle des rituels de cour persans, Alföldi montre au contraire qu'il s'est élaboré progressivement à partir de la fin de la république et des premières années du principat selon un paradigme où confluent certainement des traditions diverses, mais qui est substantiellement théologique. Pour comprendre le caractère « théologico-sacral » qu'est en train de prendre à Rome la relation entre le souverain et les sujets, il n'est pas du tout nécessaire de déplacer et de transférer plus ou moins arbitrairement dans la ville le modèle de la monarchie divine orientale. « Le principat avait élevé le chef de l'État infiniment au-dessus des sénateurs, qui prient et procèdent à des sacrifices pour son bien-être, jurent par son nom, l'invoquent comme fils de Dieu et célèbrent son anniversaire et ses autres fêtes personnelles comme une cérémonie publique. L'*auctoritas*, qui, selon leurs propos mêmes, élève les *principes* au-dessus de tous les autres, avait pris une couleur religieuse, et le titre d'*Augustus* qu'ils portaient était lui aussi d'origine sacrale » (Alföldi, p. 29).

Dans cette perspective, Alföldi reconstitue minutieusement l'introduction de la *proskynēsis* (adoration), qui apparaît déjà

à l'époque républicaine comme geste du suppliant tombant à genoux devant un puissant et qui se diffuse peu à peu comme partie intégrante du rituel impérial. Les sénateurs et les chevaliers du rang le plus élevé baisaient l'empereur sur les joues (*salutatio*) ; mais, avec le temps, ils ne furent autorisés à donner ce baiser qu'après s'être agenouillés devant lui, si bien qu'à Byzance la *salutatio* finit par impliquer toujours l'*adoratio*, qui consistait à baiser les genoux et les mains.

Le vaste traité des costumes et insignes du pouvoir qu'Alföldi dédie significativement à la mémoire de Theodor Mommsen, comme pour compléter par son analyse du cérémonial la partie manquante du *Staatsrecht*, se révèle du plus haut intérêt. Alföldi ouvre ici un domaine dont la définition constitue le véritable enjeu de sa recherche, même s'il ne semble pas toujours s'en rendre pleinement compte. Il montre comment le costume impérial, qui au début du principat coïncide avec la simple toge du citoyen romain, prend peu à peu les caractéristiques du vêtement que le magistrat victorieux endossait dans le cortège triomphal et plus tard, déjà de façon constante à partir de Commode, celles de l'uniforme militaire, avec *paludamentum* et cuirasse (*lorica*). À la même époque, la couronne de lauriers du *vir triumphalis* devient, comme le montrent d'innombrables témoignages plastiques, un attribut technique de la souveraineté, remplacé plus tard, surtout sur les monnaies, par la couronne radiale (qui, à la différence de la couronne de laurier, ne semble jamais avoir été réellement portée). De manière analogue, la *sella curulis* sur laquelle siégeaient les consuls devient une prérogative du prince et, en s'isolant, au moins à partir de Caligula, sur un *podium*, elle se transforme progressivement en un trône (*basileios thronos, hedra basilikē*).

Cependant, le sens technico-juridique de ces transformations se révèle décisif. En effet, il ne s'agit pas simplement d'une passion pour le luxe ou pour la pompe ou d'un simple désir de se distinguer des citoyens ordinaires, mais d'une véritable sphère constitutive de la souveraineté, que les spécialistes ont

du mal à définir, recourant parfois à des termes nécessairement vagues comme « cérémonial », « insignes » ou « signes du pouvoir » (*Herrschaftszeichen*) ou « symboles du pouvoir ou de l'État » (*Machtssymbole, Staatssymbolik*). Ainsi, Mommsen observait déjà qu'à partir du III^e siècle « le costume de guerre pourpre devient le symbole de la monarchie » (Mommsen vol. I., p. 433). Mais que signifie ici « symbole » ? Le sens technique d'objets tels que les faisceaux des licteurs dans le droit public romain ou la couronne dans le droit médiéval est connu depuis longtemps, et cependant une théorie juridique à même d'en définir avec précision le domaine et la valeur fait encore défaut aujourd'hui.

Considérons le problème de la *mutatio vestis* qui conduit l'empereur à remplacer la toge du citoyen par le *paludamentum insigne* du commandant militaire. Comprendre ce processus (ainsi que le fait Alföldi) comme simple conséquence du primat croissant de l'armée par rapport à l'autorité du Sénat ou parler à propos du cérémonial d'une opposition entre droit et pouvoir ne nous disent encore rien sur sa signification spécifique. En effet, nous savons que, déjà sous la république, la relation d'opposition entre toge et *paludamentum* correspondait à la distinction entre le *pomerium* et le reste du territoire et avait donc des implications immédiates en droit public. Le magistrat ne pouvait en aucun cas pénétrer dans Rome en habits militaires, et il devait *sumere togam* avant d'en franchir l'enceinte. Le fait que l'empereur revête le *paludamentum* pourpre dans la ville ne signifie donc pas tant une prééminence de fait du pouvoir de l'armée que, surtout, une indétermination de la différence formelle entre pouvoir consulaire et pouvoir proconsulaire, *pomerium* et territoire, droit de paix et droit de guerre. La *mutatio vestis* a donc un effet performatif immédiat dans le droit public. Ce n'est que dans cette perspective que l'on peut comprendre comment à Byzance le cérémonial concernant les habits de l'empereur était confié à un office particulier, dit *mētatōrion*, où des fonctionnaires de haut rang veillaient scru-

puleusement à ce qu'un habit approprié corresponde à chaque fonction et à chaque situation. Ce n'est qu'en comprenant la signification juridique de la couleur pourpre comme insigne de la souveraineté qu'il est possible de comprendre pourquoi, à partir du IV^e siècle, la production de la pourpre fut nationalisée et que sa possession par un simple particulier pouvait constituer un crime de lèse-majesté (Alföldi, p. 169).

Des considérations analogues peuvent être faites pour le protocole complexe qui règle non seulement la *proskynēsis*, mais aussi la relation entre les positions de l'empereur (debout ou assis) durant les apparitions publiques. Dans ce cas aussi, plutôt que de voir dans la posture une simple expression symbolique du rang, il convient de comprendre que c'est plutôt la posture qui réalise immédiatement la hiérarchie. De même que, dans Denys l'Aréopagite, la divinité ne se manifeste pas dans la hiérarchie, mais est elle-même *ousia* et *dynamis*, gloire, substance et puissance des hiérarchies célestes et terrestres (Denys Aréop., *EH.*, 378 a), de même la souveraineté impériale est, dans son attitude même, dans les gestes comme dans les habits, cérémonial hiérarchique et insigne.

7.6

Percy Ernst Schramm, un historien qui s'est fait connaître en dehors du milieu strictement universitaire par son édition des *Tischrede* d'Adolf Hitler, a consacré une recherche monumentale aux insignes et aux symboles du pouvoir. Dans l'avant-propos et l'introduction aux trois volumes de *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, il insiste sur la nécessité de soustraire le cadre de sa recherche à ces « romantiques – pour ne pas dire pire – qui cherchent dans les signes de la souveraineté ce qu'ils imaginent être “l'esprit du Moyen Âge” » (Schramm, vol. I, p. IX) et d'abandonner, à cause de leur ambiguïté, des termes comme « insigne » et « symbole »

auxquels il préfère ceux – en vérité, pas nécessairement plus précis – de « signes du pouvoir » (*Herrschaftszeichen*) et de « symbolologie de l'État » (*Staatssymbolik*) (*ibid.*).

Bien que Schramm s'attarde à plusieurs reprises sur des précautions terminologiques et des questions de méthode, et qu'il parle, dans le sillage des *Pathosformeln* d'Aby Warburg, de « formules de majesté » (*Majestätsformeln*) et d'« images-modèle » (*Bildmodel*), le livre est en réalité un immense poème consacré aux signes du pouvoir. Dans les quelque mille deux cents pages où s'articule la recherche, rien ou presque n'échappe à la minutieuse passion descriptive de l'auteur et à la méticulosité de ses collaborateurs dans le classement de ces signes : de la *trabea* triomphale de l'empereur romain à la mitre et à la tiare des pontifes et des souverains, de la sainte lance des rois germaniques et lombards jusqu'aux clochettes (*tintinnabula*) qui ornent les habits des ecclésiastiques et des rois, des innombrables formes des couronnes royales et impériales jusqu'à la riche phénoménologie du trône dans toutes ses variantes, de la *cathedra Petri* aux trônes des rois anglais, aragonais, polonais, suédois et siciliens...

La section sur les monogrammes et sur les sceaux est particulièrement intéressante. À propos du sceau de Théodoric, Schramm fait une observation qui mériterait d'être développée : « Le *nomen regium* monogrammatique [...] représente la force et le droit aussi bien qu'une effigie : le monogramme ne se limite pas à expliquer l'image, il rend plutôt présent à lui seul le roi [*stellt... den König dar*] » (*ibid.*, vol. I, p. 226). Dans le deuxième volume, la section sur les drapeaux (*bandum, vandum*, bannière) et sur les étendards mérite une attention particulière. Ici, le caractère et la force performative spécifique des insignes apparaissent avec une évidence dont malheureusement l'auteur ne semble pas se rendre pleinement compte. Il se réfère aux travaux d'un historien du droit, Carl Erdmann, qui avait montré que le pouvoir particulier du drapeau ne réside pas dans les marques ou les couleurs qu'il contient, mais naît

de la chose elle-même. C'est pourquoi « comme la couronne, le drapeau du roi ne doit pas être perdu ; exactement comme dans la couronne, l'honneur du roi peut être atteint aussi dans son drapeau. [...] le drapeau peut se substituer au souverain, il montre sur quel territoire règne sa paix et jusqu'où s'étend son pouvoir » (*ibid.*, vol. II, p. 653).

Au début de sa recherche, l'auteur avait formulé le vœu que « de l'analyse jusqu'ici arbitraire et subjective des signes du pouvoir » puisse naître une science aussi exacte et rigoureuse que celles auxquelles nous a habitués l'investigation historique. À la fin du livre, Schramm cherche à préciser dans sa conclusion les *Grundbegriffe* (*ibid.*, vol. III, p. 1068) qui ont guidé son travail, mais celle-ci reste bien en deçà de ce programme. De même que, dans le frontispice du premier volume, il avait placé sa recherche sous le signe de la définition gothéenne du symbole (« Le symbole est la chose, sans être la chose, et cependant il est la chose, une image condensée dans le miroir spirituel et cependant identique à son objet »), de même il évoque maintenant un passage de Hegel qui définit la symbolique comme « une chose obscure, qui devient toujours plus obscure à mesure que nous apprenons à connaître plus de formes » (*ibid.*, vol. III, p. 1065). Schramm ne parvient presque jamais à venir à bout des obscurités et des ambiguïtés de ces concepts. La science des signes du pouvoir attend encore d'être fondée.

7.7

Une science nommée « archéologie du droit » a été proposée par Karl von Amira, un historien qui devait se compromettre avec le nazisme et dont Schramm évoque le nom dans sa recherche. Un exemple évident de la méthode archéologique d'Amira est son essai sur les gestes des mains dans les miniatures du codex médiéval connu sous le nom de *Sachsenspiegel*, dont la mimique exubérante a été comparée à la gesticula-

tion du peuple napolitain décrite par Andrea de Jorio. Dans le débat entre ceux qui, comme Jacob Grimm, considéraient les figurines enluminées dans la seule perspective de l'histoire de l'art comme une « symbolique de l'artiste » (*Symbolik des Künstlers*) et ceux qui, au contraire, voyaient en elles l'expression d'une mimique authentiquement juridique, Amira s'engage résolument dans la voie médiane, en mobilisant les ressources des deux disciplines. Il distingue ainsi gestes authentiques (*echte Handgebärden*), où la main est immédiatement symbole d'un processus spirituel, et gestes inauthentiques, où la main n'est que l'« instrument d'un symbole », destiné non pas à l'expression efficace d'une volonté, mais à rendre visible un attribut social de la personne (Amira, p. 168). C'est seulement sur les premiers que se concentre l'attention du chercheur, pour vérifier à chaque fois dans quelle mesure les gestes des miniatures peuvent être assignés avec certitude à la symbolique juridique.

La distinction entre gestes authentiques (ou purs) et gestes inauthentiques suggère une orientation de recherche conceptuelle qu'Amira, uniquement préoccupé par l'identification des emplois juridiques qui s'expriment en eux, n'approfondit pas. Une des catégories mimiques les plus intéressantes parmi celles qui sont répertoriées dans cet essai est le geste qui accompagne le discours, le geste linguistique (*Redegestus*). Ici un geste, dérivé de l'*ingens manus* qui exprimait l'efficacité spécifique du pouvoir impérial (la main tendue et levée avec l'avant-bras, de façon à former avec le bras un angle plus ou moins droit), se confond avec les gestes qui, selon la rhétorique antique, devaient accompagner l'*actio* de l'orateur, pour ensuite finir par se fixer dans le geste du *Logos* béni, qui devait remplir une fonction si importante dans la liturgie et l'iconographie chrétiennes (la *benedictio latina* avec le pouce, l'index et le majeur tendus, et les deux autres doigts repliés sur la paume, ou la variante connue sous le nom de *benedictio graeca*, avec aussi l'auriculaire levé). Dans ses *Institutiones oratoriae*, Quintilien décrit

minutieusement le geste linguistique dans toutes ses variantes possibles, soulignant, à propos de son indubitable efficacité, que ce sont ici les mains mêmes qui parlent (« *ipsae loquuntur* », 11, 3, 85). On ne saurait définir avec plus de précision la puissance du geste linguistique qui ne s'épuise ni dans une scansion ni dans une simple accentuation du discours : tandis que les gestes deviennent paroles, les paroles deviennent des actes. Nous sommes ici en présence d'un phénomène qui correspond, bien qu'à travers un processus en apparence inverse, à cet entrelacement indissoluble de paroles et de faits, de réalité et de sens, qui définit la sphère du langage que les linguistes appellent performative et qui a obtenu droit de cité philosophique avec le livre d'Austin *How to Do Things with Words* (1962). Le performatif est en effet un énoncé linguistique qui est, en lui-même, immédiatement aussi un fait réel en tant que son sens coïncide avec une réalité qu'il produit lui-même.

De quelle manière, toutefois, le performatif réalise-t-il son efficacité spécifique ? Qu'est-ce qui permet à un syntagme donné (par exemple, « je jure ») d'acquérir la valeur d'un fait, démentant ainsi l'antique maxime qui veut que la parole et l'acte soient séparés par un abîme ? Les linguistes ne le disent pas, comme s'ils se trouvaient ici face à une dernière couche, proprement magique, de la langue. Pour répondre à ces questions, il convient surtout de rappeler que le performatif se construit toujours au moyen d'une suspension du caractère dénotatif normal du langage. Le verbe performatif se construit en effet nécessairement avec un *dictum* qui, considéré en lui-même, a une nature purement constative, et sans lequel il reste vide et inefficace (« je jure » n'a de valeur que s'il est suivi ou précédé d'un *dictum* – par exemple : « ...qu'hier je me trouvais à Rome »). C'est ce caractère dénotatif normal du *dictum* qui est suspendu et en quelque sorte transformé dans le moment même où il devient objet d'un syntagme performatif.

Cela signifie, tout bien considéré, que l'énoncé performatif n'est pas un signe, mais une signature qui signe le *dictum* pour

en suspendre la valeur et le déplacer dans une sphère nouvelle non dénotative qui prend la place de la première. C'est de cette façon que nous devons entendre les gestes et les signes du pouvoir dont nous nous occupons ici. Ce sont des signatures qui se rattachent étroitement à d'autres signes ou à des objets pour leur conférer une efficacité particulière. Ce n'est pas par hasard, cependant, si la sphère du droit et celle du performatif sont depuis toujours étroitement liées et si les actes du souverain sont ceux où le geste et la parole sont immédiatement efficaces.

7.8

Les insignes du pouvoir n'existaient pas seulement à l'époque impériale. En fait, la république romaine connaissait un objet où la nature particulière de l'insigne est mise puissamment en lumière. Il s'agit des faisceaux du licteur, auxquels, étrangement, ni Alföldi ni Schramm ne font allusion. Leur histoire, qui commence avec la monarchie, connaît son apogée à l'époque républicaine et survit encore, bien que dans l'ombre, à l'ère impériale ; et, on le sait, ils ont connu, exactement comme les *laudes regiae*, une résurrection provisoire au xx^e siècle. Les faisceaux étaient constitués de longues verges d'orme ou de bouleau d'environ un mètre trente, liées par une courroie de couleur rouge, que surmontait une hache insérée latéralement. Ils étaient confiés à une corporation spéciale, celle des *lictors*, à la fois appariteurs et bourreaux, qui les portaient sur l'épaule gauche. Sous la république, période sur laquelle nous sommes mieux informés, les faisceaux étaient la prérogative du consul et du magistrat muni de l'*imperium*. Les licteurs, au nombre de douze, devaient accompagner le magistrat non seulement dans les apparitions publiques, mais en toute circonstance. Quand le consul se trouvait chez lui, les licteurs se tenaient dans le vestibule ; s'il sortait, même pour se rendre aux thermes ou au théâtre, ils l'accompagnaient inmanquablement.

Définir les faisceaux, comme on l'a fait parfois, comme « symbole de l'*imperium* » ne nous apprend rien sur leur nature et leur fonction spécifique. Ils étaient si peu symboliques qu'ils servaient même à infliger matériellement la peine capitale, sous ses deux formes, la fustigation (les verges) et la décapitation (la hache). Nous ne commençons à nous rendre compte de la nature des faisceaux qu'à condition d'examiner comment s'articulait, dans le détail, le lien qu'ils entretenaient avec l'*imperium*. Ce lien définit immédiatement la nature et la réalité effective de l'*imperium*. Si, pour des raisons de roulement, un consul n'exerçait pas son *imperium*, il n'avait pas droit aux faisceaux. (En 19 avant J.-C., le sénat accorda à Auguste, qui était alors privé de l'*imperium* consulaire, le droit aux faisceaux ; et c'est justement cette décision qui marque le début d'une involution qui ne s'achèvera qu'à l'époque impériale.) Il est particulièrement significatif que la hache devait être ôtée du faisceau du magistrat quand il se trouvait à l'intérieur du *pomerium*, parce qu'ici le *ius necis* inhérent à l'*imperium* était limité par le droit reconnu à chaque citoyen d'en appeler au peuple contre la peine de mort. Pour la même raison, le magistrat devait faire abaisser les faisceaux devant les assemblées populaires.

Les faisceaux ne symbolisent pas l'*imperium* : ils le rendent effectif et le déterminent de façon que l'articulation matérielle des premiers corresponde à toute l'articulation juridique du second et vice versa. C'est pourquoi *fascēs attollere* (dresser les faisceaux) indique l'entrée en fonction du magistrat tout comme la rupture des faisceaux correspond à sa destitution. Cette relation entre le faisceau et l'*imperium* était si immédiate et si absolue que personne ne pouvait s'interposer entre le magistrat et son licteur (hormis son fils impubère, qui, selon le droit romain, était déjà soumis au *ius necisque potestas* du père). Pour la même raison, le licteur n'a, en un certain sens, aucune existence propre : non seulement il règle son habillement sur celui du magistrat qu'il escorte (*sagum* militaire hors

du *pomerium*, toge à l'intérieur des murs), mais le même terme de *lictor* est synonyme de *fasces*.

La relation entre les faisceaux et un phénomène décisif dans la formation du pouvoir impérial est particulièrement éclairante. Ce phénomène est le triomphe, dont nous avons déjà eu l'occasion de relever la relation avec les acclamations. L'interdiction pour le magistrat d'exhiber les faisceaux avec la hache à l'intérieur des limites de Rome connaît en effet deux exceptions importantes : le dictateur et le général triomphant. Cela signifie que le triomphe implique une indétermination de la différence *domi-militiae*, qui distingue du point de vue du droit public le territoire de la cité de celui de l'Italie et des provinces. Nous savons que le magistrat qui avait demandé que lui fût accordé le triomphe devait attendre la décision du sénat à l'extérieur du *pomerium*, au Champ de Mars, sinon il perdait irrévocablement le droit au triomphe qui revenait seulement au général vainqueur effectivement muni de l'*imperium*, c'est-à-dire accompagné des faisceaux. Encore une fois, faisceaux et *imperium* montrent ici leur consubstantialité. En même temps, le triomphe se révèle comme le germe à partir duquel se développera le pouvoir impérial. Si le triomphe peut être défini, techniquement, comme l'extension à l'intérieur du *pomerium* de prérogatives qui reviennent à l'*imperator* seulement à l'extérieur, le nouveau pouvoir impérial se définira précisément comme l'extension et la fixation du droit triomphal dans une nouvelle figure. Et si, selon la formule pénétrante de Mommsen, la centralisation de l'*imperium* dans les mains du prince transforme le triomphe en un droit réservé à l'empereur – « *kaiserliches Reservatrecht* » (Mommsen, vol. I, p. 135) –, à l'inverse on pourra définir l'empereur comme celui qui a le monopole du triomphe et en détient de manière permanente les insignes et les prérogatives. Un phénomène, le *ius triumphi*, qui d'ordinaire est analysé comme s'il concernait uniquement l'appareil formel et la pompe du pouvoir se révèle en réalité comme le

noyau juridique originel d'une transformation essentielle du droit public romain. Ce qui ne paraissait être qu'une question d'habillement et de faste (le vêtement de pourpre du général triomphant, la couronne de laurier qui lui ceint le front, la hache comme symbole du pouvoir de vie et de mort) devient la clef permettant de comprendre des changements décisifs dans la Constitution. La voie s'ouvre alors pour une compréhension plus exacte du sens et de la nature des insignes et des acclamations, et, plus généralement, de la sphère que nous avons définie par le terme de « gloire ».

7.9

Dans la première moitié du x^e siècle, l'empereur Constantin VII Porphyrogénète recueille dans un vaste traité les traditions et les prescriptions relatives au cérémonial impérial (*basileios taxis*). Dans l'introduction, Constantin présente son entreprise comme « plus personnelle que toute autre chose, puisque, grâce à un cérémonial digne d'éloge, le pouvoir impérial apparaît plus réglé et plus majestueux » (Const. Porph., *Cer.*, p. 1). Cependant, il est clair depuis le début que la fonction de cette gigantesque chorégraphie du pouvoir n'est pas simplement esthétique. Il s'agit, écrit l'empereur, de placer au centre du palais une sorte de dispositif optique, « un miroir limpide et d'une netteté parfaite pour que, en y observant attentivement l'image du pouvoir impérial [...], il soit possible de tenir les rênes du pouvoir avec ordre et dignité » (*ibid.*, p. 2). Jamais comme dans ces pages la folie cérémonielle du pouvoir n'a atteint un tel niveau de chicanerie obsessionnelle et liturgique. Il n'y a pas un geste, un habit, un ornement, un mot, un silence, un lieu, qui ne soit rituellement fixé et minutieusement catalogué. L'incipit des chapitres énonce à chaque fois « ce qu'il faut observer » (*hosa dei paraphylattein*) en telle ou telle occasion, ce qu'il

faut « savoir » (*isteon*) et quelles acclamations (*aktalogia*) l'on doit prononcer lors de chaque fête, de chaque procession, de chaque assemblée. Une hiérarchie infinie de fonctionnaires et d'employés répartis dans les deux grandes classes des « barbus » et des « eunuques » veille à ce que le protocole soit observé et rythmé à tout instant. Les ostiaires appellent les entrées des dignitaires, et les silentiaires en règlent les silences et les euphémismes en présence du souverain. Les manglavites et les hétériotes l'escortent durant les processions solennelles ; diétaires et vestiteurs (*bestētores*) veillent au service de sa personne ; cartulaires et protonotaires se chargent des signatures et de la chancellerie.

Lorsque tout est prêt [ainsi commence la description du cérémonial pour le couronnement d'un empereur (*ibid.*, p. 47)], l'empereur sort de l'Augusteus portant son scaramange et le *sagion* de pourpre, escorté du personnel de la chambre, et il s'en va jusqu'à l'Onopodion. À l'Onopodion a lieu la première réception des patrices. Le maître des cérémonies dit « Acclamez [*Keleusate*] ! » et ils acclament : « Pour de nombreuses et bonnes années [*Eis pollous kai agathous chronous*] ! » Ils descendent jusqu'au grand Consistoire, où les consuls et les autres membres du sénat se réunissent en assemblée. Les souverains se tiennent debout sous le baldaquin et tous les sénateurs tombent à terre avec les patrices. Lorsqu'ils se sont relevés, les souverains font un signe au préposite, et le silentiaire dit « Acclamez ! » et ils acclament : « Nombreuses et bonnes années ! » Ils s'en vont à l'église par les Scholes, et les factions, en habits de parade, se tiennent à leur place en faisant seulement des signes de croix.

Lorsque l'empereur est entré à l'Horloge, on lève la portière ; il entre dans le *mētatorion*, revêt le *divitision* et le *tzitzakion*, met par-dessus le *sagion*, et entre avec

le patriarche. Il allume des cierges aux portes d'argent, pénètre dans la nef et s'en va sur la *sōlea*; il prie devant les saintes portes après avoir allumé des cierges et monte à l'ambon avec le patriarche. Le patriarche fait la prière sur la chlamyde et lorsqu'il a achevé la prière, le personnel de la chambre prend la chlamyde et en revêt le souverain. Ensuite, le patriarche fait la prière sur la couronne du souverain, et, ayant achevé, le patriarche en personne prend la couronne [*stemma*] et la place sur la tête du souverain. Aussitôt le peuple [*laos*] lance par trois fois l'acclamation [*anakrazei*] : « Saint, Saint, Saint [*Hagios, Hagios, Hagios*] ! Gloire [*Doxa*] à Dieu dans les hauteurs [*en hypsistois*] et paix sur terre. » Puis : « Nombreuses années à untel, grand roi et empereur [*autokratoros*] ! » Et la suite. Ceint de la couronne, il descend et s'en va dans le *mētatorion*, s'assoit sur son fauteuil [*sellion*] et les dignitaires [*ta axiōmata*] entrent, tombant à terre et baisant ses deux genoux. Première entrée : les magistri ; deuxième entrée : les patrices et les stratèges ; troisième entrée : les protospathaires ; quatrième : le logothète de l'armée, le domestique des excubites ; celui des hicanates et celui des nouméri, les spathaires membres du sénat et les consuls ; cinquième : les spathaires ; sixième : les écuyers ; septième : les comtes [*komētes*] des Scholes ; huitième : les candidats appartenant à la cavalerie ; neuvième : les scribones et les domestiques ; dixième : les secrétaires privés, les vestiteurs et les silentiaires ; onzième : les mandatores impériaux et les candidats appartenant à l'infanterie ; douzième : les comtes de l'arithmos, les hicanates, les tribuns, les comtes de la flotte.

Le préposite dit alors « Acclamez ! » et ils acclament, disant le : « Pour de nombreuses et bonnes années ! »

7.10

Le rôle central que les acclamations revêtent dans les cérémonies impériales et dans la liturgie n'a pas besoin d'être souligné. Dans le traité de Constantin VII, dans la mesure où elles constituent la part essentielle de toute cérémonie, quand elles ne sont pas de la compétence du maître de cérémonie ou du silencieux, elles sont confiées à des fonctionnaires particuliers dits *kraktai* (littéralement « crieurs ») qui, en agissant en quelque sorte comme des chefs de claque (ou plutôt comme les *presbyteroi* qui entonnent la psalmodie dans la célébration liturgique), les articulent avec le peuple sous forme de répons. Ainsi, dans la procession pour la nativité du Christ, au moment où les souverains parviennent aux Lychni,

[I]es *kraktai* disent : « *Polla, polla, polla* [Nombreuses, nombreuses, nombreuses (sous-entendu : années)] » ; et le peuple de répondre : « *Polla etē, eis polla* [Nombreuses années, pour de nombreuses années]. » Les *kraktai* : « À vous de nombreuses années [*chronoi*], vous le choix de la Trinité ! » Et le peuple clame par trois fois : « Saint ! » Les *kraktai* : « Nombreuses années à vous, serviteurs du Seigneur ! » Et le peuple clame par trois fois : « Saint ! » Les *kraktai* : « Nombreuses années à vous, un tel et un tel, souverains des Romains. » Et par trois fois le peuple crie : « Saint ! » (*Ibid.*, 1, 2, p. 30.)

Il est significatif, quoique déconcertant à première vue, que la même ritualisation des acclamations ait lieu pour les courses de chevaux dans l'hippodrome. Ici aussi les crieurs clament : « Nombreuses, nombreuses, nombreuses » ; et le peuple répond exactement comme dans la cérémonie de Noël : « Nombreuses années, pour de nombreuses années », substituant alors au nom de l'empereur celui du vainqueur de la

course. Le fait est qu'à Byzance, dès l'époque de Justinien, les deux factions entre lesquelles se répartissent les spectateurs à l'hippodrome, les Bleus et les Verts, sont très marquées du point de vue politique et constituent même, pour ainsi dire, la seule forme d'expression politique restée au peuple. Il n'est pas étonnant cependant que les acclamations sportives soient investies du même processus de ritualisation que celui qui définit les acclamations des empereurs – il y eut même, sous le règne de Justinien précisément, une émeute qui secoua la cité pendant presque une semaine et qui eut comme mot d'ordre une acclamation sportive (*nika*, « vaincs ! » ; exactement comme aujourd'hui, en Italie, une faction politique importante tire son nom d'une acclamation entendue dans les stades).

Alföldi montre qu'à ces acclamations dans les hippodromes byzantins correspondaient déjà à Rome, à une époque antérieure, des acclamations analogues que les sources nous décrivent en détail. Dion Cassius nous rapporte que, tout en impliquant soudainement des milliers d'hommes qui applaudissent, elles ne se produisaient pas par hasard, mais ressemblaient plutôt, selon les mots de ce témoin attentif, « à un chœur parfaitement préparé [*hōsper tis akribōs choros dedidagmenos*] » (Alföldi, p. 81). C'est avec des acclamations du même genre que dans les stades la foule se tournera plus tard vers l'empereur et l'impératrice, en une chorégraphie impressionnante qui semble parcourir et animer comme une vague colorée la masse des spectateurs :

Soudain retentissent des cris de joie. À pleins poumons, la plèbe souhaite des jours dorés aux princes. « Vive Justin et l'auguste Sophie », s'exclame-t-on de toutes parts. Les applaudissement et les hurlements de joie retentissent, et les rangs se répondent l'un à l'autre alternativement. Les spectateurs lèvent le bras droit tous ensemble, et tous ensemble le rabaisent. Dans tout le stade, le peuple *certatim micat* [bouillonne, vibre], et l'on voit déferler des vagues de manches immaculées [*manicis albensibus*].

On entonne des chants, et les chants s'ajoutent à tout ce mouvement... (*Ibid.*, p. 82.)

Alföldi, qui consacre une large place à l'analyse de la signification politique des acclamations, ne parvient cependant pas à en définir la nature spécifique. En général, dans l'émergence de l'aspect acclamatoire et cérémoniel du pouvoir et dans l'élévation simultanée du souverain au-dessus de la communauté des citoyens, il voit à l'œuvre un élément en quelque sorte contraire au droit :

À côté de la formulation juridique du pouvoir du prince, nous voyons agir un autre principe formateur de l'omnipotence impériale qui n'est pas objectif et rationnel, mais subjectif et imaginaire. Ce n'est pas la raison qui parle en lui, mais le sentiment. (*Ibid.*, pp. 186-187.)

Néanmoins il doit admettre peu après qu'on ne comprend pas correctement des phénomènes comme les acclamations tant que l'on ne voit en elles qu'une forme d'adulation purement subjective :

Il serait tout à fait erroné d'y voir une adulation éphémère individuelle, dès lors que l'éloge lui est au contraire objectivement lié du début à la fin. Les discours officiels du prince comme les acclamations qui lui sont adressées trahissent la même rigueur formelle que celle que l'on rencontre dans les œuvres d'art ou la poésie. (*Ibid.*, p. 188.)

À la fin de l'étude de 1935, il semble opposer, dans le processus qui mène à la constitution de l'État impérial, droit (*Recht*) et pouvoir (*Macht*), « incorporés respectivement dans l'armée et le sénat, qui confèrent à l'empire le pouvoir [*Gewalt*] de fait et la sanction formelle » (*ibid.*, p. 272). Mais la simple opposition entre violence et sanction formelle laisse dans l'ombre un point

décisif, à savoir que nous avons affaire ici à deux procédures de légitimation qui, en dernière instance, se présentent l'une et l'autre sous la forme d'une acclamation. Tout aussi insuffisante est l'opposition entre un élément juridique et un élément religieux (*ibid.*, p. 186), car l'acclamation est précisément le lieu où ils semblent coïncider sans reste. À propos de l'habit de pourpre de l'empereur, une observation d'Alföldi – qu'il laisse cependant sans suite – se montre plus pertinente : selon lui, « ce n'est plus l'*auctoritas* des nobles ni le *consensus* du peuple qui fonde juridiquement la souveraineté, mais plutôt ce symbole consacré du pouvoir [*dieses geheiligte Machtsymbol*] » (*ibid.*, p. 169).

L'acclamation fait donc signe vers une sphère plus archaïque, qui rappelle celle que Louis Gernet appelait, d'un terme il est vrai pas très heureux, prédroit, dans laquelle les phénomènes que nous sommes habitués à considérer comme juridiques semblent agir sous des formes magico-religieuses. Plus qu'à un stade chronologiquement plus ancien, nous devons penser ici à quelque chose comme à un seuil d'indistinction toujours opérant, où le juridique et le religieux deviennent parfaitement indiscernables. Un seuil de ce genre est ce que nous avons défini ailleurs comme *sacertas*, où une double exception provenant tant du droit humain que du droit divin laissait apparaître une figure, l'*homo sacer*, dont nous avons tenté de restituer l'importance pour la politique et le droit occidentaux. Si nous appelons maintenant « gloire » la zone incertaine où se mêlent acclamations, cérémonies, liturgie et insignes, nous verrons se déployer devant nous un domaine de recherche tout aussi important et encore largement inexploré.

7.11

C'est à l'histoire d'une acclamation liturgique que Kantorowicz a consacré une étude exemplaire : *Laudes regiae*, ouvrage publié en 1946, mais écrit en grande partie entre 1934

et 1940, quand le chercheur, qui s'était battu à l'âge de vingt ans contre les conseils ouvriers révolutionnaires à Munich, figurait désormais au nombre des *displaced foreign scholars* (c'est à ce titre qu'il reçut à Berkeley une allocation spéciale pour finir sa recherche). Ce livre reconstruit l'histoire d'une acclamation – en particulier, une louange ou *laetania*, qui commence par la formule « *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* » – en usage dans l'église gallo-franque à partir du VIII^e siècle et diffusée ensuite en Europe dans diverses recensions et variantes. La particularité de cette longue acclamation qui se rapporte au Christ vainqueur, roi et empereur, est d'unir à la figure divine non seulement les noms des saints, mais aussi ceux du pontife et de l'empereur. Après avoir invoqué par trois fois le Christ vainqueur, la louange passe à la formule acclamatoire répétée *exaudi* et acclame d'abord le pontife, puis l'empereur, avec une formule du type *vita* (« *Leoni summo pontifici et universali pape vita / Carolo excellentissimo et a deo coronato atque magno et pacifico regi Francorum et Longobardorum ac Patricio Romanorum vita et victoria* »). Après une longue liste de noms d'anges et de saints (acclamés par une formule du type « *Sancte Gabrihel, sancte Silvestre, tu illum adiuva* »), l'acclamation mentionne de manière inattendue les fonctionnaires et l'armée impériale (« *omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum vita et victoria* »). À ce moment, le tricolon : *Christus vincit... regnat... imperat* est de nouveau scandé trois fois, puis suivi d'une série d'acclamations christologiques de type « militaire » (*Rex regum, gloria nostra, fortitudo nostra, victoria nostra, arma nostra invictissima, murus noster inexpugnabilis, etc.*), dont Kantorowicz montre l'origine dans des acclamations impériales païennes attestées dans l'*Historia Augusta*. Ces acclamations sont suivies d'une série de doxologies et de louanges hymniques adressées à la deuxième personne de la Trinité, puis de l'invocation *Christe eleison* et, pour clore le tout, des acclamations « *Feliciter feliciter feliciter, tempora bona habeas, multos annos* », qui, comme nous le

savons, faisaient partie des acclamations présentées aux empereurs romains.

L'acclamation, qui réunit pêle-mêle le ciel et la terre, les anges et les fonctionnaires, l'empereur et le pontife, était destinée à remplir un rôle important au croisement entre pouvoir profane et pouvoir spirituel, protocole de cour et liturgie. Il est particulièrement instructif de suivre avec Kantorowicz l'incessant va-et-vient de l'acclamation entre ces deux sphères. Elle naît avant tout de ce que Kantorowicz appelle la « théologie politique des Carolingiens » (Kantorowicz 2, trad. fr., pp. 113-114), et n'est pleinement compréhensible que dans ce contexte. Cette théologie politique se développe, à partir de Pépin, comme une restauration de la royauté biblique (*Regnum Davidicum*) contre l'Empire romain et culmine dans l'introduction du rite biblique de l'onction royale. De cette manière, les souverains carolingiens opèrent une sorte de « liturgisation » du pouvoir séculier, dans le contexte duquel doit être située l'apparition des *Laudes regiae*. Elles « représentent l'un des premiers et des plus remarquables exemples de la nouvelle tendance marquée par des idées théocratiques hiérarchiques. Dans ce chant, dont la composition témoigne d'une technique artistique raffinée, l'ordre des autorités de ce monde, tant séculières qu'ecclésiastiques, ainsi que les séries d'intercesseurs célestes, se réfléchissent et se fondent mutuellement » (*ibid.*, p. 116).

En suivant le développement ultérieur des *Laudes* dans la liturgie romaine, Kantorowicz montre qu'elles contiennent des éléments issus indubitablement des acclamations païennes. En effet, le cérémonial impérial de la Rome païenne avait été progressivement « litanisé » et transformé en une sorte de service divin dont faisaient partie intégrante les acclamations. À la faveur des incessants allers-retours entre le religieux et le profane, les acclamations, qui gardaient encore au début des éléments d'improvisation, se formalisèrent peu à peu en un processus où la liturgie ecclésiastique et le protocole profane se renforçaient mutuellement.

Quels qu'aient pu être à l'origine les emprunts du langage liturgique à celui de la cour, l'expression du cérémonial impérial se figea au fur et à mesure que sa terminologie s'imprégna de l'esprit ecclésiastique. [...] La formule utilisée pour donner congé aux dignitaires, « *Ite, missa est* », acquit une consonance d'autant plus solennelle qu'elle correspondait désormais aux paroles annonçant la fin de la messe. De même, la transposition de la formule d'invocation *Exaudi Caesar* à celle *Exaudi Christe* correspond au déplacement du *hic et nunc* dans un ordre transcendant tout temps et tout mouvement. (*Ibid.*, p. 122.)

C'est dans ce contexte que les louanges devinrent une partie du rituel du couronnement impérial en Occident. Déjà en 450, à Byzance, Marcianus s'était fait couronner lors d'une cérémonie où, en plus des acclamations du sénat et de l'armée, une partie essentielle était réservée à l'Église ; mais, en Occident, le couronnement du souverain ne passa aux mains du clergé qu'avec Pépin et Charlemagne. « Ainsi, la reconnaissance par l'Église gagna progressivement tant d'importance et d'autorité, que l'assentiment des autres pouvoirs constitutifs, parmi lesquels surtout celui du peuple par ses acclamations, s'effaça devant le rôle grandissant des fonctions sacerdotales » (*ibid.*, p. 140). Lors de la cérémonie solennelle du couronnement de Charlemagne à Rome le jour de Noël de l'an 800, les louanges jouèrent un rôle essentiel, dont Kantorowicz tente, bien qu'avec quelques hésitations, de définir la signification technico-juridique. Certes

lors de la grande messe qui faisait suite au sacre, le chant de louanges évoquait inmanquablement l'idée que l'Église non seulement acclamait, confirmait et reconnaissait le nouveau souverain, mais, au-delà, que par son entremise, les cieux marquaient leur assenti-

ment au nouveau *coronatus a Deo*. Le chant impliquait que le nouveau roi était également acclamé par le chœur des anges et des saints, ainsi que par le Christ lui-même, lequel, en ses qualités de Vainqueur, Roi et Commandant, reconnaissait en ce nouveau *christus*, dans l'oïnt de l'Église, son égal en souveraineté. (*Ibid.*, p. 145.)

Selon Kantorowicz, il ne s'agit en aucun cas d'une simple allégorie, mais, dans la mesure où l'on peut parler de « réalisme » dans la culture médiévale, d'une conception parfaitement « réaliste ». Il n'est rien de mieux qu'une miniature dans un manuscrit des *Laudes* pour nous montrer de quelle façon il faut entendre leur merveilleuse efficacité : l'artiste a représenté le roi, avec sa couronne, son sceptre et un globe, assis sur un trône formé par le grand X qui représente l'initiale du tricolon *Xristus vincit* : le *regale carmen* est le trône même de la majesté.

Si grande que soit l'importance de l'acclamation, elle n'a pas cependant, pour Kantorowicz, une valeur constitutive, mais uniquement de reconnaissance.

L'acclamation des laudes exprimait la reconnaissance de la légitimité du roi. C'était une expression plutôt accessoire, impressionnante en raison de son caractère solennel, et propre à la célébration d'une fête, mais elle n'en était pas pour autant indispensable : juridiquement, en effet, l'acclamation liturgique n'apportait aucun nouvel élément ou pouvoir substantiel que le roi n'eût reçu antérieurement par son élection et sa consécration. [...] À travers ce chant, l'Église acclamait et confirmait publiquement le souverain d'une manière solennelle. Il n'est toutefois pas possible de mesurer le poids de cette profession ou confirmation à l'aune de critères juridiques. (*Ibid.*, p. 146.)

Avec une référence polémique tacite, mais sans équivoque, à Peterson, Kantorowicz exclut que ce fût le peuple qui prononçait cette reconnaissance :

Il ne faut pas confondre « peuple » et « Christ ». Les laudes représentent la reconnaissance du souverain de la part de l'Église visible et invisible, et ne peuvent par conséquent être assimilées à une « acclamation de la part du peuple », moins encore à un « assentiment du peuple. [...] D'ailleurs, les laudes étaient chantées par le clergé, et non par le peuple. (*Ibid.*, p. 145.)

On rencontre toutefois une exception importante à cette restriction de la valeur juridique des *laudes* : le couronnement de Charlemagne à Rome. Dans la description de cette cérémonie, Kantorowicz se rapproche, autant que cela lui est possible, de l'élaboration d'une véritable théorie de la signification juridico-constitutionnelle des acclamations.

Cet événement était exceptionnel à tous égards, et son cérémonial fut tout aussi extraordinaire. [...] En dépit de l'imprécision des sources, il semble que l'on puisse y reconnaître deux acclamations distinctes, l'une émanant du peuple, l'autre de l'Église. Il s'agit de déterminer, à partir des sources principales, s'il convient ou non de distinguer entre, d'une part, les acclamations des « fidèles romains » qui, après que le pape eut posé la couronne sur la tête de Charlemagne, s'écrièrent : *Karolo piissimo Augusto a Deo coronato, magno et pacifico imperatori, vita et victoria* ; et, d'autre part, le chant de louanges proprement dit, au cours duquel l'acclamation fut réitérée par le clergé romain. [...] les cris des Romains et les louanges qui suivirent immédiatement semblent s'être confondus dans une même explosion d'éclats de voix, et il serait vain de vouloir reconnaître dans ce tumulte laquelle des deux accla-

mations comportait un effet constitutif en droit. (*Ibid.*, pp. 147-148.)

7.12

L'enjeu de l'interprétation kantorowiczienne des *laudes regiae* n'est autre que la théologie politique. C'est elle qui unit l'ouvrage de 1946 au livre qui a suivi, en 1957, sur *Les Deux Corps du roi*, que son sous-titre présente comme une « étude sur la théologie politique médiévale ». De même que, dans celui-ci, il s'agissait de reconstruire, à travers l'histoire des idées d'un corps mystique du roi, la formation d'un véritable « mythe de l'État », de même, dans le premier était en question la reconstruction, en suivant l'histoire d'une acclamation où éléments liturgiques et éléments profanes étaient indissolublement entrelacés, de l'idéologie impériale.

Conformément à ces prémisses, l'analyse de la signification théologico-politique des *laudes* l'emporte sur celle de leur valeur proprement juridique. Ce point est évident dans le dernier chapitre du livre, consacré aux « laudes à l'époque contemporaine ». Entre le XIII^e et le XVI^e siècle, l'emploi des louanges dans la liturgie et dans les cérémonies de couronnement commence partout à décliner. Mais elles réapparaissent de façon inattendue au cours des années 1920, ressuscitées par les théologiens et les musicologues au moment précis où « par une de ces ironies que l'histoire affectionne » (Kantorowicz 2, trad. fr., p. 290), la scène politique européenne est dominée par l'émergence des régimes totalitaires. Elles jouent un rôle important dans la tension convergente entre Pie XI, élu pape en février 1922, et Benito Mussolini, qui accède au pouvoir en octobre de la même année. « Aux défis du fascisme, le pape répliqua, sans jamais rompre les rapports, par des contre-défis pontificaux. Ainsi, en 1925, à l'issue de l'année sainte,

Pie XI institua une nouvelle fête du “Christ-Roi”. » Lors de la messe solennelle donnée pour cette fête, le chant « *Christus vincit... regnat... imperat* » fut repris dans une nouvelle version et devint aussitôt populaire. À partir de ce moment, selon l’oscillation constante entre sacré et profane qui caractérise l’histoire de l’acclamation, la louange passa des fidèles aux militants fascistes, qui s’en servirent, entre autres, durant la guerre civile espagnole. Bien avant, en 1929, le ministre fasciste de l’Éducation introduisit les *laudes regiae* dans un recueil officiel de « chants patriotiques », où l’acclamation *vita* du texte original prenait la forme *Regi nostro Victorio Dei gratia feliciter regnante pax, vita et salus perpetua; Duci Benito Mussolini italicae gentis gloriae pax, vita et salus perpetua*.

En reproduisant cette nouvelle et ultime version de la louange à la fin de son livre, Kantorowicz observe que les acclamations « sont indispensables à la force émotionnelle [*emotionalism*] requise dans un régime fasciste » (*ibid.*, p. 292). Dans une note de bas de page concernant les acclamations nazies, il lance une dernière pointe ironique à Peterson, en écrivant que l’acclamation *Ein Reich, ein Volk, ein Führer*, scandée à Vienne en 1938 à l’occasion de l’annexion de l’Autriche, « remonte en passant par Barberousse [...] à l’acclamation *Heis theos* si brillamment analysée par Peterson » (*ibid.*). La tentative d’exclure la possibilité même d’une « théologie politique » chrétienne, pour fonder dans la gloire la seule dimension politique légitime de la chrétienté, confine dangereusement avec la liturgie totalitaire.

7.13

Les recherches de Kantorowicz comme celles d’Alföldi et de Schramm montrent que la relation entre le théologique et le politique n’est pas univoque, mais fonctionne toujours dans les deux sens. Jan Assmann, un égyptologue qui, après avoir travaillé sur les doxologies égyptiennes, a mené, sur

le conseil de Jacob Taubes, des recherches sur la théologie politique en Égypte et dans le judaïsme, a reformulé le théorème schmittien selon lequel « tous les concepts prégnants de la science politique moderne [pour être précis, Schmitt avait écrit *Staatslehre*, « science de l'État »] sont des concepts théologiques sécularisés », en le renversant dans l'axiome selon lequel « les concepts prégnants de la théologie sont des concepts politiques théologisés » (Assmann, trad. it., p. 20). Cependant, tout renversement d'une thèse reste, en quelque manière, secrètement solidaire avec la thèse renversée. Plutôt que de prendre parti pour l'une ou l'autre, il sera plus intéressant de tenter de comprendre la relation fonctionnelle qui, chez l'un comme l'autre, lie les deux principes. La gloire est précisément le lieu où ce caractère bilatéral (ou bi-univoque) de la relation entre théologie et politique apparaît en pleine lumière. Louis Bréhier, l'un des premiers chercheurs à s'intéresser à la confusion entre culte impérial et liturgie ecclésiastique, remarque non sans ironie que « lorsque le pape vient à Constantinople au VI^e et VII^e siècles, l'empereur l'adore, mais le pape à son tour adore l'empereur. De même, au X^e siècle, l'empereur et le patriarche s'adorent mutuellement lorsqu'ils se rendent à Sainte-Sophie » (Bréhier-Batiffol, p. 59).

Plus originale – ou mieux, plus décisive – que l'opposition entre théologie et politique, entre pouvoir spirituel et pouvoir profane, est la gloire dans laquelle ils coïncident. Ce qui apparaissait, dans la perspective de la théologie politique schmittienne (et de son renversement chez Assmann), comme une distinction claire entre deux principes qui trouvaient ensuite dans la sécularisation (ou dans la sacralisation) leur point de contact entre maintenant, dans la perspective de la gloire – et de la théologie économique dont elle fait partie –, dans un seuil d'indétermination où il n'est pas toujours facile de distinguer chacun des deux éléments. La théologie de la gloire constitue, en ce sens, le point de contact secret où théologie et politique communiquent de façon incessante et échangent leurs rôles.

Dans le roman *Joseph et ses frères*, qui a donné tant de mal aux spécialistes du mythe, Thomas Mann note à un moment donné – en une formulation qui constitue le point de départ d'Assmann – que religion et politique ne sont pas deux choses fondamentalement distinctes, mais que, plutôt, « en réalité [elles] échangent leurs habits ». Il est possible, toutefois, que cet échange ne puisse avoir lieu que parce que sous l'habit il n'y a aucun corps ni aucune substance. Théologie et politique sont, en ce sens, le résultat de l'échange et du mouvement de quelque chose comme un habit absolu, qui, comme tel, a cependant des implications juridico-politiques décisives. Comme de nombreux concepts dont nous avons parlé dans notre recherche, cet habit de gloire est une signature qui marque politiquement et théologiquement les corps et les substances tout en les orientant et en les disloquant selon une économie que nous commençons à peine à entrevoir.

⌘ Dans deux études exemplaires, Albrecht Dieterich (*Eine Mithrasliturgie*, 1903) et Eduard Norden (*Agnostos theos*, 1913) ont élaboré une doctrine des formes de la doxologie et de la prière (voir Norden, trad. it., p. 261). Le travail de Norden montre que dans les formules doxologiques chrétiennes convergent des éléments et des formes littéraires qui proviennent de traditions différentes, aussi bien profanes que religieuses (stoïciennes, judaïques, mystico-hermétiques, etc.). Cela concorde, sur le plan formel, avec les résultats des recherches qu'Alföldi, Schramm et Kantorowicz ont menées sur le plan matériel. Les doxologies, tant profanes que religieuses, ont la même structure morphologique ; mais cela ne nous dit encore rien sur les stratégies qu'elles poursuivent et sur la fonction qu'elles doivent remplir.

SEUIL

Les chercheurs qui se sont occupés des aspects cérémoniels du pouvoir – et parmi eux Kantorowicz est certainement le plus lucide – semblent hésiter à poser une question pourtant difficile à éluder : quelle est la relation qui lie si intimement le pouvoir à la gloire ? Si le pouvoir est essentiellement force et action efficace, pourquoi a-t-il besoin de recevoir des acclamations rituelles et des chants de louange, de revêtir des couronnes et des tiaras encombrantes, de se soumettre à un cérémonial pénible et à un protocole immuable – en bref, lui qui est essentiellement opérativité et *oikonomia*, de s’immobiliser hiératiquement dans la gloire ? Déjà Ammien observait avec stupeur la fixité de l’empereur Constance II durant son solennel *adventus* à Rome et le comparait ni à une créature vivante ni à un dieu, mais à un *figmentum*, à une espèce de statue « au cou rigide, qui tenait les yeux fixés devant elle dans le vide, sans regarder à droite ni à gauche, comme un *figmentum* à forme humaine » (Alföldi, p. 274). L’explication instrumentale, trop facile, selon laquelle il s’agirait d’un stratagème des puissants pour justifier leur ambition ou d’une mise en scène pour produire chez leurs sujets crainte révérencieuse et obéissance, bien qu’elle puisse à l’occasion s’avérer juste, n’est certainement pas capable de rendre raison d’une relation aussi profonde et originale, impliquant non seulement la sphère politique, mais aussi la sphère religieuse. Si l’on tient compte de la complication chorégraphique, de la dépense économique

et de l'appareil symbolique imposant qu'il a été nécessaire de mobiliser tant à Byzance au IX^e siècle qu'à Berlin au XX^e, le simple fait de montrer les armes eût été certainement plus adapté à ce but. La gloire cérémonielle est souvent vécue par qui la reçoit comme une obligation pénible, à laquelle le souverain lui-même, qui pourtant est au-dessus des lois, doit se soumettre comme à une véritable *lex ceremoniarum*, selon les mots du pape à Charles Quint au moment où il lui tend ses pieds à baiser : « C'est contre mon gré que je souffre de me faire baiser les pieds, mais la loi du cérémonial me l'impose [*invitus passus sum osculari pedes meos, sed lex ceremoniarum ita cogit*] », (Kantorowicz 2, trad. fr., p. 286).

Les explications instrumentales – comme les explications sociologiques, qui voient dans les cérémonies une sorte de mise en scène symbolique de la société tout entière (Schenk, pp. 506-507) – ne vont pas en réalité très au-delà des explications des amateurs d'antiquité du baroque tardif qui voyaient en elles une conséquence du péché originel qui avait produit l'inégalité entre les hommes et la création d'une sorte de *teatrum ceremoniale*, où les puissants mettaient en scène les signes de leur méchanceté (Lünig, pp. 1-70).

Dans les pages qui suivent, nous chercherons à saisir la relation entre le pouvoir et la gloire dans le cas exemplaire des acclamations et des doxologies liturgiques. En mettant à profit stratégiquement l'avertissement de Luther selon lequel la gloire est ce qui éblouit le regard de celui qui veut pénétrer la majesté, notre but ne sera pas de répondre aux questions : qu'est-ce que la gloire ? qu'est-ce que le pouvoir ? Notre but, en apparence seulement plus modeste, sera de rechercher les modes de leurs relations et de leurs opérations. Nous interrogerons donc non pas la gloire, mais la glorification, non la *doxa*, mais le *doxazein* et le *doxazesthai*.

Archéologie de la gloire

8.1

Les études sur la gloire dans le domaine théologique ont été durablement engagées sur une fausse piste par l'œuvre, importante au moins en apparence, de Hans Urs von Balthasar, qui porte le titre *Herrlichkeit. Ein Theologische Aesthetik* (« Gloire. Une esthétique théologique »). Malgré l'évidente relation étymologique du terme allemand *Herrlichkeit* avec la sphère de la domination et du pouvoir (*Herrschaft*, *Herrschen*), Balthasar a choisi de décliner son traité sur la gloire dans les termes d'une esthétique. « Cette œuvre, écrit-il dans l'avant-propos au premier volume, constitue une tentative de développer la théologie chrétienne à la lumière du tiers transcendantal, de compléter ainsi la considération du *verum* et du *bonum* par celle du *pulchrum* » (Balthasar 1, trad. it., p. 3). Contre le protestantisme qui avait désesthétisé la théologie, il se propose ainsi de la ramener au rang esthétique qui lui revient. Naturellement, il ne peut pas ne pas reconnaître que le *kabod*, la gloire dans son sens biblique original, contenait davantage l'idée d'une « seigneurie » et d'une « souveraineté » ; cependant, il s'agit pour lui précisément de transférer de tels concepts dans la sphère de la beauté – ou

plutôt d'une esthétique puissamment marquée par des références kantienne :

Il s'agit de prendre connaissance de la révélation de Dieu, et Dieu ne peut être vraiment reconnu dans sa seigneurie et sa souveraineté que dans ce qu'Israël nomme *kabod* et le Nouveau Testament, gloire, même sous les mystères de la nature humaine et de la croix. Cela signifie ceci : Dieu vient d'abord pour nous non comme maître (« vrai »), non comme rédempteur avec de nombreux buts pour nous (« bon ») mais pour montrer et irradier lui-même la gloire de son amour éternel trinitaire, dans cette « absence d'intérêt » que le véritable amour partage avec la beauté. (Balthasar 2, trad. it., p. 27.)

Balthasar se rend compte du risque, inhérent à un tel projet, d'« esthétiser la théologie » ; mais il considère qu'il peut suffisamment s'en prémunir en déplaçant l'accent de l'adjectif sur le substantif et en distinguant en ce sens une « esthétique théologique », d'une « théologie esthétique » où « il est inévitable que l'attribut soit entendu dans un sens mondain, limité et donc péjoratif » (Balthasar 1, trad. it., p. 68).

Il est permis de douter qu'une telle prudence purement verbale ait été suffisante. Dans les années 1930, Walter Benjamin, reconnaissant dans le fascisme un projet d'« esthétisation de la politique », opposait à celle-ci le projet d'une « politisation de l'art » (et non de l'esthétique). Par rapport à la tentative de Balthasar d'« esthétiser la gloire » et de transférer un concept authentiquement politique (dans la perspective de Peterson, il précisait le caractère « public » de la liturgie) dans la sphère de la beauté, nous nous en tiendrons à une lecture de la gloire qui n'oublie jamais le contexte auquel elle appartient depuis le début. Ni *kabod* ni *doxa* n'ont jamais été pris dans la Bible au sens esthétique : ils ont affaire avec l'apparition terrible de YHWH, avec le Règne, avec le Jugement, avec le trône, toutes

choses qu'on ne saurait tenir pour « belles » que dans une perspective qu'il est difficile de ne pas définir comme esthétisante.

8.2

Le syntagme « gloire de Dieu » (*kabod YHWH*) est un concept technique fondamental du judaïsme. Dans *Le Guide des égarés*, juste après l'étude des noms de Dieu, Maïmonide en définit le sens et, en même temps, le contexte problématique à l'aide d'une triple articulation :

Par *kabod* ou « gloire de l'éternel » on désigne quelquefois la lumière créée que Dieu fait d'une manière miraculeuse descendre sur un lieu pour le glorifier ; par exemple : « Et la gloire de l'Éternel demeura sur le mont Sinaï et le nuage la couvrit » [Ex 24, 16] ; ou bien : « Et la gloire de l'Éternel remplissait la demeure » [*ibid.*, 40, 34]. D'autres fois, on désigne par là l'essence de Dieu et son véritable être ; par exemple : « Fais-moi donc voir ta gloire », à quoi il fut répondu « l'homme ne peut me voir et rester en vie » [*ibid.*, 33, 18], ce qui indique que la gloire dont on parle ici est son essence. [...] Enfin on désigne quelquefois par *kabod* la glorification dont Dieu est l'objet de la part de tous les hommes, ou plutôt de la part de tout ce qui est en dehors de lui, car tout sert à le glorifier. En effet, sa véritable glorification consiste à comprendre sa grandeur, et quiconque comprend sa grandeur et sa perfection le glorifie selon la mesure de sa compréhension. [...] C'est dans ce sens qu'on a dit : « Toute la terre est remplie de sa gloire » [Is 6, 3], ce qui est semblable à ces mots : « Et la terre fut remplie de sa louange » [Ha 3, 3], car la louange est appelée *kabod* (gloire), ainsi qu'il a été dit : « Donnez la gloire à l'Éternel, votre Dieu » [Jér., 13, 16]. Il faut te pénétrer aussi de cette homonymie du mot *kabod* et l'interpréter

dans chaque passage selon ce qui convient, et tu échapperas par là à de grandes difficultés. (Maïmonide, 1, 64, p. 156-157.)

Des trois points suivant lesquels Maïmonide articule le sens de *kabod*, le premier se réfère à l'épisode de l'Exode dans lequel « la gloire de YHWH » apparaît aux Hébreux comme un feu dévorant, entouré par une nuée où seul Moïse peut pénétrer. Le deuxième, où le terme désignerait l'essence de Dieu, est en réalité issu du même contexte. YHWH, quand il parle avec Moïse, le protège de sa main pour l'empêcher de voir son *kabod* aveuglant, mais la peau du visage de Moïse en reçoit malgré cela un tel éclat que les Hébreux ne peuvent la regarder et qu'il doit se mettre un voile sur la figure. Maïmonide, d'une façon qui lui est propre, tire le deuxième sens du terme – que le passage biblique ne suggère en aucune manière -- du fait que le *kabod*, au sens premier de « lumière créée », ne révèle pas simplement YHWH, mais le dissimule exactement dans la même mesure. Cette impossibilité de voir fonde la présupposition du deuxième sens, c'est-à-dire d'un *kabod* comme « être véritable de Dieu » caché derrière le *kabod* comme « lumière créée ».

Le troisième sens – celui de louange décernée par les créatures –, en tant qu'il désigne une certaine pratique humaine (même si Maïmonide étend la glorification aux créatures inanimées « qui disent » à leur manière le *kabod* de Dieu), est le seul sens concret ; mais, cette fois encore, Maïmonide l'emploie pour en tirer le deuxième sens, dans la mesure où la louange présuppose la grandeur et la perfection de l'être divin. La *glorification* dérive donc, en quelque sorte, de la *gloire*, qui, en vérité, reste elle-même à fonder.

Il est curieux d'observer comment la stratégie de Maïmonide se retrouve sans changements significatifs chez les chercheurs modernes, qu'ils soient juifs ou chrétiens. Les travaux lexicographiques ainsi que les monographies finissent par distinguer plus ou moins les trois sens proposés par Maïmonide, en

précisant parfois le deuxième dans le sens de « puissance », « grandeur », « poids » (cette dernière acception est le sens étymologique de la racine sémitique *kbd*). La relation établie par Maïmonide entre le *kabod*-« lumière créée » et le *kabod*-être de Dieu est développée par les théologiens modernes, aussi bien chrétiens que juifs, dans le sens de lier la gloire à la « manifestation » de Dieu, à l'essence divine en tant qu'elle se rend visible et perceptible.

Cette signification du *kabod*, qui s'identifie à la fin à YHWH lui-même, est ensuite opposée au sens « objectif » de « glorification » : « Mais il y a aussi un *kabod* que les créatures offrent à Dieu. On peut l'appeler *kabod* de YHWH "objectif" » (Stein, p. 318 – les théologiens médiévaux appelaient au contraire cette gloire « subjective », ce qui était plus précis). Ce *kabod*, qui s'exprime en acclamations et en hymne de louange, se présente parfois comme la réponse naturelle et joyeuse des hommes à la gloire manifeste de Dieu ; d'autres fois, en revanche, il ressemble plutôt aux honneurs que l'on rend aux pouvoirs profanes et ne se laisse pas ramener facilement, comme chez Maïmonide, au *kabod*-être de Dieu. Dans ce cas, pour les modernes, il s'agit précisément de laisser de côté ce sens objectif (*ibid.*, p. 323).

Il n'en reste pas moins que, pour les Anciens comme pour les Modernes, le problème est de justifier – ou parfois de dissimuler – le double sens, l'homonymie et l'ambiguïté du *kabod* : à la fois gloire et glorification, *kabod* subjectif et objectif, réalité divine et pratique humaine.

⌘ Dans la tradition rabbinique, le *kabod* YHWH est mis en relation avec la *Shekinah* (littéralement « habitation, demeure »), qui exprime la présence de Dieu parmi les hommes. Ainsi, là où le texte biblique dit « Dieu est en ce lieu » (Gn 28, 16), le *targum* traduit « la gloire de la *Shekinah* est en ce lieu ». Dans l'*Alphabet de rabbi Akiba*, on peut lire : « À cette heure Dieu regarda et vit son trône et son *kabod* et sa *Shekinah* » (cité dans Scholem 1, p. 151). Maïmonide met également en relation la gloire avec le verbe *sha-*

kan (demeurer) et avec la *Shekinah*, qui ne signifie pas pour lui la manifestation, mais seulement la demeure de Dieu « dans un lieu quelconque » (Maïmonide 1, 25, p. 61).

Dans le même sens, Sa'adiah Ga'on – et avec lui Yehudah Halewi et les autres philosophes médiévaux – identifie *Shekinah* et *kabod* : « L'apparition lumineuse qui prouve au Prophète l'authenticité de la révélation qui lui a été faite par Dieu est une lumière créée : elle s'appelle *kabod* dans la Bible et *Shekinah* dans la tradition rabbinique » (cité dans Scholem 2, p. 207). La *Shekinah* n'est pas identique à Dieu mais, comme le *kabod* dans le premier sens du terme selon Maïmonide, est une de ses libres créations, qui précède la création du monde.

« Aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le judaïsme rabbinique, le *kabod* prend une signification particulière dans l'eschatologie. Celle-ci coïncidera avec la pleine révélation de la gloire de Dieu, qui apparaîtra sur Sion, comme une nuée et comme un baldaquin (Es 4, 5-6). Dans le Deutéro-Ésaïe, elle apparaîtra non seulement aux Hébreux mais à « toute chair » – « Alors se révélera la gloire du Seigneur et toute chair la verra » (*ibid.*, 40, 5). Selon Ha 2, 14 : « Tout comme les eaux comblent la mer, la terre s'emplira de la connaissance de la gloire de YHWH. » La vision terrible d'Ézéchiel, qui, avec ses « vivants » ailés et son trône de saphir, influencera si profondément le contexte apocalyptique chrétien, est présentée par le prophète comme une vision de la gloire : « Tel m'apparut l'aspect du *kabod* du Seigneur. Quand je le vis, je tombai face contre terre... » (Ez 1, 28).

8.3

Les Septante traduisent *kabod* par *doxa*, et ce terme grec (que la Vulgate rendra par *gloria*) devient ainsi l'expression technique de la gloire dans le Nouveau Testament. Mais, comme il arrive toujours dans toute traduction, dans ce passage d'une langue à l'autre, le *kabod* biblique subit une transformation profonde. Ce qui était avant tout un élément extérieur à Dieu,

le signe de sa présence, est maintenant, conformément au nouveau contexte théologique où il se situe, l'expression des relations internes à l'économie trinitaire. Cela signifie qu'il y a, entre *oikonomia* et *doxa*, un lien constitutif et qu'il n'est pas possible d'entendre la théologie économique si on ne rend pas compte en même temps de cette relation. De même que la théologie chrétienne avait transformé de façon dynamique le monothéisme biblique en opposant dialectiquement en son sein l'unité de la substance et de l'ontologie (la *theologia*) à la pluralité des personnes et des pratiques (l'*oikonomia*), de même la *doxa theou* définit maintenant l'opération de glorification réciproque entre le Père et le Fils (et plus généralement entre les trois personnes). L'économie trinitaire est constitutivement une économie de la gloire.

Cette économie glorieuse n'apparaît peut-être nulle part ailleurs avec plus d'évidence que dans l'Évangile de Jean. Alors qu'elle résonne mélodiquement, d'un bout à l'autre du texte, comme elle résonnera, avec un timbre très différent, dans les épîtres de Paul, elle atteint sa formulation la plus vibrante dans la prière de Jésus avant son arrestation : « Père, l'heure est venue. Glorifie [*doxason*] ton Fils pour que ton Fils te glorifie [*doxasēi*]. [...] Je t'ai glorifié sur la terre en accomplissant l'œuvre que tu m'avais donnée à faire. Maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi avec la gloire que j'avais près de toi avant que le monde ne fût près de toi » (Jn 17, 1-5). Peu de temps auparavant, au moment de la prédiction de la trahison, le même thème est énoncé dans les paroles de Jésus à ses disciples qui siègent à table avec lui : « Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié [*edoxasthē*] et Dieu a été glorifié [*edoxasthē*] en lui. Si Dieu a été glorifié en lui, Dieu aussi le glorifiera en lui-même » (Jn 13, 31-32).

Ce qui est frappant dans ces passages, c'est la parfaite circularité de l'économie qu'ils décrivent. L'œuvre – l'économie du salut – que Jésus a accomplie sur la terre est, en réalité, la glorification du Père – c'est donc une économie de la gloire.

Mais elle est, exactement dans la même mesure, glorification du Fils par le Père. Non seulement ce cercle doxologique est scandé par la répétition insistante des formes du même verbe, mais il semble se réaliser parfaitement dans l'idée que la gloire précède la création même du monde et définit par conséquent depuis le début la relation trinitaire (« Glorifie-moi avec la gloire que j'avais près de toi avant que le monde ne fût près de toi »). Dans le messianisme hébraïque, le nom (*chem*, un concept intimement lié à l'idée de la gloire) fait partie des cinq (ou sept) choses créées avant le monde ; mais Jean, en reprenant ce motif hébraïque, en fait le noyau doxologique de la relation intradivine. Et tandis que l'économie du salut qui a été confiée au Fils parvient à son accomplissement dans le temps, l'économie de la gloire n'a ni commencement ni fin.

Cependant, chez Jean, l'économie de la gloire inclut aussi les hommes. En se référant à ceux à qui il a révélé le nom (c'est-à-dire la gloire) du Père, Jésus ajoute : « Tout ce qui est à toi est à moi et tout ce qui est à moi est à toi ; et je suis glorifié [*dedoxasmai*] en eux » (Jn 17, 10). Juste après, il précise : « Je leur ai donné la gloire » (Jn 17, 22). À l'économie glorieuse de la Trinité correspond exactement la glorification réciproque entre les hommes et Dieu.

« Le terme qui, dans le grec homérique, correspond au champ sémantique de la gloire n'est pas *doxa* mais *kleos*. Le *kleos*, qui est étymologiquement lié à la sphère de la parole et de ce qui est entendu (*klyō*), non seulement n'est pas une propriété des dieux, mais résulte de l'activité d'une catégorie humaine particulière : les poètes. Certes, ceux-ci ont besoin de la collaboration d'êtres divins, les Muses, qui les poussent « à chanter le *kleos* des hommes » (Homère, *Odyssée*, 8, 73) ; mais la gloire qu'elles confèrent et qui peut « atteindre les cieux » (*ibid.*, 74) est de leur compétence jalouse et exclusive. Aussi ne s'agit-il pas tant d'un savoir que de quelque chose qui s'épuise entièrement dans la sphère de la parole. « Nous, les poètes, dit Homère, nous entendons le *kleos* et nous ne savons rien » (*Iliade*, 2, 486).

Gregory Nagy a montré que l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont au premier chef les poèmes du *kleos* d'Achille et d'Ulysse et que c'est le thème de la gloire qui unit les deux poèmes. Si Achille, le meilleur des Achéens, est celui qui a échangé le retour et la vie contre la gloire – « J'ai perdu le *nostos*, mais j'aurai un *kleos* impérissable » (*Iliade*, 9, 413) –, Ulysse a eu aussi bien le retour que la gloire (Nagy, p. 29). Mais, encore une fois, ce sont les poètes qui confèrent la gloire. Ce n'est pas seulement l'aède des Phéaciens dans l'*Odyssée* (8, 72-82), mais aussi le poète de la *Théogonie* qui se présente comme le maître de la gloire, et qui se tourne vers le passé comme vers l'avenir – « pour que je glorifie [*kleioimi*] ce qui sera et ce qui fut » (Hésiode, *Théogonie*, 32).

Le monde homérique connaît donc une figure de la gloire qui est seulement œuvre humaine, seulement glorification. C'est pourquoi, de nombreux siècles plus tard, un poète romain pouvait pousser jusqu'au bout ce caractère « glorifiant » de la poésie, en écrivant que non seulement les héros « mais aussi les dieux, s'il est permis de le dire, sont l'œuvre des poèmes, car une aussi grande majesté requiert la bouche d'un chanteur » – « *Di quoque carminibus, si fas est dicere, fiunt / tantaque majestas ore canentis eget* » (Ovide, *Les Pontiques*, 4, 8, 55-56).

8.4

Dans la seconde épître aux Corinthiens, Paul reprend le *kabod* d'Ex 29 *sq.* pour fonder sur cette notion, au moyen d'un minutieux crescendo d'images optiques, sa théorie de la gloire. La gloire, provisoire, qui illumine le visage de Moïse après qu'il a reçu de Dieu les Tables de la Loi – définies, en cohérence avec l'implacable critique paulinienne de la loi, comme « ministère de la mort », *diakonia tou thanatou* (2 Co 3, 7) – est incomparablement plus petite que celle qui résulte du « ministère de la rédemption » que le messie a apportée aux hommes. Cependant, les membres de la communauté messianique (Paul ignore le terme « chrétien ») n'ont pas besoin comme Moïse de se mettre un voile (*kalyμμα*) sur le visage

– ce voile « qui pèse encore aujourd’hui sur le cœur des Juifs quand ils lisent Moïse » (*ibid.*, 3, 15). Le messie signifie en effet la désactivation du voile – « *hoti en Christōi katargeitai* » (*ibid.*, 3, 14). Lorsque les Juifs se convertiront, pour eux aussi le voile sera ôté. « Car nous tous qui, le visage découvert [*anakekalymmenōi prosōpōi*], contemplons comme en un miroir [*katoptrizomenoi*] la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, de gloire en gloire [*apo doxēs eis doxan*], par l’esprit du Seigneur » (*ibid.*, 3, 18).

Ici, l’économie de la gloire est uniquement exprimée en termes optiques. C’est la même image que He 1, 3 précisera par la suite. Le Fils est *apaugasma*, c’est-à-dire à la fois reflet et rayonnement (le verbe *apogazein* signifie aussi bien « rayonner, émettre des rayons lumineux » que « refléter les rayons émis ») de la gloire de Dieu. C’est pourquoi dans 2 Co 4, 6, Dieu fait resplendir sur le visage du Christ (*en prosōpōi Christou*) « la lumière de la connaissance de sa gloire ».

La phénoménologie optique de la gloire se développe donc de la manière suivante : Dieu, « le père de la gloire » (Ep 1, 17), fait rayonner sa gloire sur le visage du Christ, qui la reflète et la fait rayonner à son tour comme un miroir sur les membres de la communauté messianique. Le célèbre passage eschatologique de 1 Co 13, 12 doit être lu dans cette perspective : la gloire que nous voyons aujourd’hui de façon confuse dans un miroir (*di’ esoptrou en ainigmati*), nous la verrons alors face à face (*prosōpon pros prosōpon*). Dans le temps présent, nous sommes en attente de « l’épiphanie de la gloire » (Tt 2, 13), et de même tout le monde créé attend impatiemment d’être « libéré de la servitude de la corruption par la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8, 21).

Contrairement à la conception johannique de la gloire, l’accent ne porte pas ici sur la glorification réciproque entre le Père et le Fils, mais sur le rayonnement de la gloire du Père sur le Fils et jusque sur les membres de la communauté

messianique. Ce n'est pas l'économie trinitaire qui est au centre de l'évangile de Paul, mais la rédemption messianique.

8.5

Il convient de démystifier le lieu commun, souvent répété dans les lexiques, selon lequel une théorie de la gloire manquerait chez les Pères des premiers siècles. C'est tout le contraire qui est vrai ; et comme cela était prévisible, ce furent les auteurs qui élaborèrent la théologie de l'économie qui produisirent contextuellement les éléments d'une théologie de la gloire. C'est surtout vrai pour Irénée. Dans le quatrième livre du *Contra haereses*, il reprend, par la citation canonique du livre de l'Exode « Nul ne verra Dieu et vivra » (Ex 33, 20), le thème biblique de l'impossibilité de connaître le *kabod* – « inexprimable gloire [*anexēgētos doxa*] (Ir., *Haer.*, 4, 20, 5) –, mais, à l'impossibilité de connaître le Dieu biblique il oppose sa révélation par l'Esprit prophétique et, surtout, par le Fils, le véritable « exégète », « économe » et chante de la gloire :

Ainsi, dès le commencement, le fils est l'exégète [*exēgētēs*] du père, puisqu'il est dès le commencement avec le père : les visions prophétiques, la diversité des grâces, ses propres ministères, la glorification [*doxologia*] du père, tout cela, à la façon d'une mélodie harmonieusement composée, il l'a déroulé devant les hommes, en temps opportun, pour leur profit [...]. C'est pourquoi le *logos* s'est fait économe de la grâce du père pour le profit des hommes : car c'est pour eux qu'il a accompli de si grandes économies, montrant Dieu aux hommes et présentant l'homme à Dieu, sauvegardant ce qui est invisible en Dieu afin que les hommes ne le méprisent pas et aient toujours de quoi progresser dans sa connaissance, et en même temps rendant Dieu visible aux hommes par de multiples économies de peur que, privé totale-

ment de Dieu, l'homme ne perdît jusqu'à l'existence. Car la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu. (*Ibid.*, 4, 20, 7.)

Dans ce passage extraordinaire, la glorification opérée par le *Logos* est décrite dans les termes « économiques » mêmes avec lesquels Irénée avait dépeint l'économie du salut. Non seulement l'économie du salut présuppose l'économie de la gloire, mais celle-ci est l'« exégèse » de ce qui, tant dans la vie divine que dans le monde des hommes, resterait autrement « inexprimable ». La gloire est donc l'économie des économies, ce qui, en tant qu'elle interprète les économies (*tas oikonomias exegeito*), révèle tout ce qui dans la *kabod* de YHWH restait inconnaissable :

Si donc ni Moïse, ni Élie, ni Ézéchiël n'ont vu Dieu, alors qu'ils ont vu bon nombre de choses célestes, et si ce qu'ils voyaient n'était que « ressemblance de la gloire du Seigneur » (Ex 1, 28) et prophétie des choses à venir, il est clair que le père demeurerait invisible, lui dont le Seigneur a dit : « Nul ne l'a jamais vu. » Cependant son *Logos*, de par sa volonté et pour le profit de ceux qui voyaient, a interprété les économies comme il est écrit : « Le fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a interprété » (Jn 1, 18). (*Ir., Haer.*, 4, 20, 11.)

« Des éléments cohérents d'une théologie de la gloire se trouvent aussi dans l'*Adversus Praxean* de Tertullien, c'est-à-dire dans le berceau même de la théologie économique. Non seulement Tertullien sait parfaitement que ce qui, dans l'économie du salut – « *in ipsa oikonomia* » (Tert., *Adv. Prax.*, 23, p. 117), était pour le fils un abaissement et un amoindrissement signifierait une économie de la gloire exactement opposée – « *gloria tamen et honore coronaturus illum in caelos resumendo* » (*ibid.*, p. 119) –, mais, grâce à la citation stratégique de Jean, il distingue dans la gloire la relation indissoluble qui lie le Père au Fils, la demeure irrévocable du Fils dans le

Père : « Jésus dit : “Dieu le glorifiera en lui-même”. Cela signifie que le Père, qui a le Fils en lui-même, bien qu’il l’ait conduit jusque sur terre, le glorifiera par la résurrection » (*ibid.*, p. 121).

8.6

L’exposé le plus dense d’une théologie de la gloire dans la patrologie des premiers siècles se trouve dans la digression – presque un petit traité *peri doxēs* – qu’Origène insère dans le livre XXXII de son commentaire sur l’Évangile de Jean. Le thème de la gloire lui semble si important qu’à la fin de la digression l’auteur se sent obligé de rendre grâce à Dieu parce que, malgré l’insuffisance de son analyse, ce qu’il a écrit lui paraît en tout cas « bien supérieur à ses propres mérites [*pollōi meizosin tēs hēmeteras axias*] » (Orig., *Io*, 32, 29, 367, p. 344). Il commence par prendre ses distances avec le sens païen et purement acclamatoire du terme – la gloire comme « louange faite par la multitude » (*ibid.*, 32, 26, 330) –, auquel il oppose non seulement le passage canonique de l’Exode sur le *kabod* de Dieu qui se révèle à Moïse, mais aussi la lecture que fait Paul de ce passage dans la seconde épître aux Corinthiens (2 Co 3, 7-11). L’interprétation que propose Origène de ces passages est un parfait exemple de sa méthode exégétique, qui distingue le sens littéral du sens anagogique (ou spirituel) :

Si, du point de vue physique, une épiphanie divine a eu lieu sous la tente, dans le temple et sur le visage de Moïse après qu’il eut parlé avec Dieu, du point de vue anagogique on pourrait appeler « vision de la gloire de Dieu » ce qui se connaît et se contemple de Dieu avec un intellect totalement purifié. L’intellect qui s’est purifié et qui a dépassé toutes les choses matérielles pour contempler attentivement Dieu se défie dans ce qu’il contemple. Et cela c’est la glorification du visage de celui qui a vu Dieu. (Orig., *Io*, 32, 27, 338, p. 332.)

Origène interprète donc la gloire en terme de connaissance et, juste après, il applique cette exégèse au passage de Jean selon lequel « le fils de l'homme a été glorifié et Dieu a été glorifié en lui ». L'apport spécifique du génie d'Origène est de lire dans ce passage rien de moins que le processus de l'auto-connaissance divine :

En connaissant le père, le fils a été glorifié par sa connaissance même, qui est le bien suprême et conduit à la connaissance parfaite, celle avec laquelle le fils connaît le père. Je crois, cependant, qu'il a été glorifié par la connaissance, parce que de cette manière il se connaissait lui-même. [...] Et toute cette gloire, par laquelle le fils de l'homme a été glorifié, a été glorifiée par un don du père. De tous les éléments qui mènent la gloire de l'homme à la plénitude, le principal est Dieu en tant qu'il n'est pas glorifié simplement parce qu'il est connu *par* le fils, mais est glorifié *dans* [*en*] le fils. (*Ibid.*, 32, 28, 345-349, pp. 335-336.)

Le processus de la glorification réciproque entre le père et le fils coïncide avec l'autoconnaissance de Dieu entendue comme une *autosophia* (*ibid.*), et ce processus est si intime qu'on ne peut pas dire de la glorification qu'elle se produit par le fils mais seulement *dans* le fils. À ce stade, on comprend pourquoi l'« économie de la passion » (*hē oikonomia tou pathos*) peut coïncider parfaitement avec l'économie glorieuse par laquelle le fils révèle le père – « *ek tēs oikonomias apokalyptein ton patera ho hyios* » (*ibid.*, 32, 29, 359, p. 341-342) :

C'est pourquoi, lorsque [Jésus] parvint à l'économie après laquelle il devait être élevé au-dessus du monde et, une fois reconnu, être glorifié par la gloire de ceux qui le glorifieraient, il dit ces mots : « Maintenant le fils de l'homme a été glorifié. » Puisque « personne ne connaît

le père si ce n'est le fils qui le révèle » et que le fils était sur le point de révéler le père avec une économie, pour cela « Dieu aussi a été glorifié en lui ». (*Ibid.*)

L'économie de la passion et l'économie de la révélation coïncident dans la gloire, et celle-ci (ou plutôt la glorification) définit l'ensemble des relations trinitaires. La Trinité est une doxologie.

8.7

Les théologiens modernes distinguent, comme nous l'avons vu, la « Trinité économique » (ou Trinité de révélation) et la Trinité immanente (ou Trinité de substance). La première définit Dieu dans sa pratique salvatrice, par laquelle il se révèle aux hommes. La Trinité immanente se réfère au contraire à Dieu ainsi qu'il est en lui-même. Nous trouvons ici, dans l'opposition entre deux Trinités, la fracture entre ontologie et pratique, entre théologie et économie, que nous avons vue marquer constitutivement la formation de la théologie économique (voir *supra*, 3.4). À la Trinité immanente correspondent ontologie et théologie, à la Trinité économique, pratique et *oikonomia*. Notre recherche a tenté de rétablir comment, à partir de ces polarités originelles, se sont développées à divers niveaux des polarités entre ordre transcendant et ordre immanent, entre Règne et Gouvernement, entre providence générale et providence particulière, qui définissent le fonctionnement de la machine du gouvernement divin du monde. La Trinité économique (le Gouvernement) présuppose la Trinité immanente (le Règne), qui la justifie et la fonde.

Il n'est alors pas étonnant que Trinité immanente et Trinité économique, distinctes au départ, soient ensuite constamment réunies et articulées ensemble par les théologiens et que ce soit même cette articulation qui constitue l'enjeu de la

théologie. « La Trinité économique est la Trinité immanente et vice versa », tel est le principe qui doit orienter toute tentative de penser leur relation (Moltmann, pp. 176-177). L'œuvre du sacrifice et du salut qui est en question dans la théologie économique ne peut être effacée dans la Trinité immanente :

Si le motif fondamental de la connaissance de la Trinité est la croix, à laquelle le père au moyen de l'esprit livre le fils pour nous, dans le fondement transcendant de cet avènement on ne pourra donc penser une Trinité substantielle où ne seraient présents ni la croix ni le fait d'être livré. (*Ibid.*)

Il n'existe donc pas deux Trinités différentes, mais une trinité unique qui est en même temps une histoire divine unique du salut, une économie unique. Cependant, cette identité ne doit pas être entendue comme « une dissolution de l'une dans l'autre » (*ibid.*). Selon le mécanisme complexe qui, nous l'avons vu, marque dès le début les relations entre théologie et économie – et par la suite le fonctionnement de la machine gouvernementale –, les deux trinités, bien qu'intimement articulées, demeurent distinctes. Ce qui est en question, c'est plutôt la réciprocité de leurs relations.

Ce que l'identité doit servir à exprimer est la réciprocité entre l'essence et la révélation, entre le dedans et le dehors du Dieu un et trin [...]. Aux *opera trinitatis ad extra* correspondent depuis la création du monde les *passiones trinitatis ad intra*. (*Ibid.*)

La gloire est le lieu où la théologie essaie de penser l'impossible conciliation entre Trinité immanente et Trinité économique, entre *theologia* et *oikonomia*, entre être et pratique, entre Dieu en soi et Dieu pour nous. C'est pourquoi la doxologie, malgré son apparente fixité cérémonielle, est la

partie la plus dialectique de la théologie, où doit accéder à l'unité ce qui ne peut être pensé que comme divisé.

La vraie théologie, c'est-à-dire la connaissance de Dieu, trouve son expression dans le remerciement, dans la louange et dans l'adoration. Ce qui s'exprime dans la doxologie, c'est la vraie théologie. Il n'est aucune expérience de salut qui ne soit accompagnée de l'expérience que l'on fait dans le remerciement, dans la louange et dans la joie. Seule la doxologie rachète l'expérience du salut par une expérience complète. [...] Dieu est aimé, vénéré et reconnu non seulement pour le salut dont nous faisons l'expérience, mais pour lui-même. La *louange* transcende le remerciement. Dieu n'est pas reconnu seulement pour ses bonnes œuvres, mais dans sa bonté. Enfin, l'adoration transcende le remerciement et la louange. (*Ibid.*, pp. 166-167.)

Dans la gloire, Trinité économique et Trinité immanente, la pratique salvatrice de Dieu et son être se conjuguent et se meuvent l'une par l'autre. D'où l'indissoluble entrelacement dans la liturgie entre éléments doxologiques au sens strict et *mimēsis* eucharistique. La louange et l'adoration qui s'adressent à la Trinité immanente présupposent l'économie du salut tout comme, chez Jean, le Père glorifie le Fils et le Fils glorifie le Père. *L'économie glorifie l'être, comme l'être glorifie l'économie*. Ce n'est que dans le miroir de la gloire que les deux Trinités semblent se refléter l'une dans l'autre, ce n'est que dans sa splendeur qu'être et économie, Règne et Gouvernement semblent pour un instant coïncider. C'est pourquoi le concile de Nicée, pour éviter tout risque de séparer le Fils du Père, l'économie de la substance, a senti le besoin d'introduire dans le symbole de la foi la formule *phōs ek phōtos*, « lumière issue de la lumière » ; et Augustin, lorsqu'il cherche de manière obsessionnelle à éliminer de la Trinité tout

risque de subordination, a recours à l'image de la lumière et de la gloire (*De la Trinité*, 4, 20, 27).

« Puisque la gloire est le lieu où le mouvement de l'économie trinitaire doit se montrer dans sa plénitude, elle est aussi le lieu où le risque de non-coïncidence entre être et *praxis* et d'une possible asymétrie dans la relation entre les trois personnes divines est le plus fort. Aussi n'est-il pas étonnant que ce soit justement dans son *excursus* sur la gloire qu'Origène semble adopter une position subordinationiste qui pourrait le faire apparaître comme un précurseur d'Arius. Après avoir commenté la glorification réciproque entre le Père et le Fils chez Jean, il avance ainsi, avec prudence, l'idée d'une autoglorification du Père indépendante de celle qu'il reçoit grâce au Fils :

Je me demande si Dieu peut être glorifié indépendamment de son être glorifié dans le Fils, alors qu'il est glorifié en lui-même au plus haut point quand il parvient à la contemplation de soi ; il jouit alors de sa propre connaissance et vision avec une satisfaction et une joie indicibles, supérieures à celles qu'il a dans le Fils, puisqu'il trouve en lui-même la joie et la satisfaction – pour autant du moins que l'on puisse concevoir de telles idées à propos de Dieu. En effet, j'emploie ces termes sans qu'ils puissent vraiment s'appliquer à Dieu, parce que les noms indicibles me manquent... (Orig., *Io*, 32, 28, 350-351, p. 339.)

Si le subordinationisme est depuis le début rejeté comme une hérésie intolérable, ce n'est pas tant ou pas seulement parce qu'il implique une supériorité du Père par rapport au Fils (dans les Évangiles, Jésus attribue souvent au Père une telle supériorité), mais aussi et surtout parce qu'il mettrait en péril le fonctionnement du dispositif trinitaire, qui se fonde sur une parfaite circulation interpersonnelle de la gloire entre Trinité immanente et Trinité économique.

C'est encore en référence au passage johannique qu'Augustin, dans *De la Trinité*, met en garde contre toute tentative d'introduire une

asymétrie dans la gloire pour fonder en elle la supériorité d'une personne sur l'autre :

Qu'ils fassent bien attention, ceux qui croient pouvoir se prévaloir, pour démontrer la supériorité du Père sur le Fils, de ces paroles du Fils : « Père, glorifie-moi. » N'oublions pas que l'Esprit saint aussi le glorifie. Cela voudrait-il dire qu'il est supérieur au Fils ? [...] Tout ce que possède le Père appartient non seulement au Fils, mais aussi à l'Esprit saint, puisque l'Esprit saint a le pouvoir de glorifier le Fils qui glorifie aussi le Père. Si celui qui glorifie est plus grand que celui qui est glorifié par lui, on accordera au moins que ceux qui se glorifient mutuellement [*invicem*] sont égaux. (*De la Trinité*, 2, 4, 6.)

L'économie de la gloire ne peut fonctionner que si elle est parfaitement symétrique et réciproque. *Toute l'économie doit devenir gloire et toute la gloire économie.*

8.8

La théologie ne parvient jamais cependant à venir à bout de la fracture entre Trinité immanente et Trinité économique, entre *theologia* et *oikonomia*. Cette incapacité se manifeste précisément dans la gloire qui devrait célébrer leur réconciliation. Celle-ci est marquée par une dissymétrie fondamentale par laquelle ce n'est pas la Trinité immanente, mais seulement la Trinité économique qui se réalise à la fin des temps. Après le Jugement dernier, quand l'économie du salut sera achevée et que « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15, 28), la Trinité économique sera réabsorbée par la Trinité immanente et « il ne restera que le cantique éternel du Dieu un et trin dans sa gloire » (Moltmann, p. 173). La liturgie paradisiaque se résout intégralement en doxologie, elle ne connaît pas la messe, mais seu-

lement l'hymne de louange. Dans cette asymétrie de la gloire réapparaît ce caractère « anarchique » – et en même temps engendré – du Fils qui avait constitué l'acquis laborieux de l'âpre dispute séculaire sur l'arianisme. L'économie est anarchique et, comme telle, n'a aucun fondement dans l'être de Dieu ; et cependant, le Père a engendré le Fils avant les temps éternels. Tel est le « mystère de l'économie » dont la gloire ne parvient pas à dissiper entièrement les ténèbres dans sa lumière. Au paradoxe originel d'une anarchie engendrée correspond, à la fin des temps, celui d'une économie anarchique et néanmoins finie. (C'est la tentative de penser à la fois un être infini et son histoire finie – et donc la figure de l'être qui survit à son économie – qui constitue l'héritage théologique de la philosophie moderne, héritage qui trouve dans le dernier Heidegger son ultime aboutissement.)

Certes, la vraie fonction – ou du moins la prétention – de la gloire est d'exprimer la figure pléromatique de la Trinité, où Trinité économique et Trinité immanente sont une fois pour toutes solidement articulées ensemble. Mais elle ne peut remplir ce rôle qu'en divisant constamment ce qu'elle doit unir, et en réunissant chaque fois ce qui doit rester divisé. C'est pourquoi, de même que, dans la sphère profane, la gloire était un attribut non du Gouvernement, mais du Règne, non des ministres, mais des souverains, de même, la doxologie concerne finalement l'être de Dieu, et non son économie. Cependant, nous avons vu que le Règne n'est que ce qui reste si l'on supprime le Gouvernement et le Gouvernement, ce qui résulte de l'autosoustraction du Règne, de sorte que la machine gouvernementale consiste toujours dans l'articulation de ces deux polarités ; de la même manière, on peut dire que la machine théodoxologique résulte de la corrélation entre Trinité immanente et Trinité économique, où chacun des deux aspects glorifie l'autre et résulte de l'autre. Le Gouvernement glorifie le Règne et le Règne glorifie le Gouvernement. Mais le centre de la machine est vide, et la gloire n'est que la splendeur

qui émane de ce vide, le *kabod* intarissable qui voile et dévoile à la fois la vacuité centrale de la machine.

8.9

Les apories implicites dans toute théologie de la gloire sont évidentes chez le théologien protestant qui est à l'origine de la tentative de Balthasar d'esthétiser la doxologie. Dans une articulation décisive de sa *Kirchliche Dogmatik* (« Dogmatique ecclésiale »), Karl Barth a inséré un court traité sur la gloire que le théologien catholique a repris et développé dans son œuvre monumentale. Bien que les gestes des deux auteurs soient stylistiquement très différents, le but visé est substantiellement le même. Barth sait parfaitement que la gloire regarde « la liberté, la majesté et la souveraineté de Dieu » (Barth, p. 722). Elle définit même, à ses yeux, la manière dont Dieu « fait usage de son omnipotence et exerce sa domination [*Herrschaft*] » (*ibid.*, p. 723). À un certain moment, transposant brusquement son analyse de la gloire dans la sphère « immédiatement voisine » (*ibid.*, p. 732) de la beauté, il se sert de ce concept comme d'un adjuvant (*Hilfsbegriff*, *ibid.*, p. 736) pour aborder stratégiquement quelque chose qui lui apparaît comme une « tache noire » (*ibid.*, p. 733) dans la conception théologique de la gloire. Il s'agit donc de rien de moins que de neutraliser l'idée que la gloire et la souveraineté de Dieu seraient réductibles au *brutum factum* de son omnipotence et de sa force.

Est-il possible qu'à propos de la gloire et de l'autoglorification de Dieu, nous ne puissions rien affirmer de positif que le fait qu'elle ait derrière elle toute l'omnipotence de Dieu, qu'elle nous oblige à nous confesser [*überführt*, littéralement « nous sur-guide »] et nous persuade, qu'elle nous domine [*herrscht*], subjugué [*überwältigt*] et contraint avec une force absolument

supérieure ? [...] Avec le mot « gloire », par lequel la Bible exprime la révélation et la connaissance de Dieu, ne dit-on vraiment rien d'autre que la constatation d'un fait brutal ? [...] Certes, quand nous disons « gloire de Dieu », nous disons aussi – et de manière particulièrement appuyée – « force » de Dieu. Cependant, par le concept de gloire nous disons quelque chose de plus, que le concept de force ne saurait recouvrir. De la même manière, le concept de « Règne », qui précède ces deux concepts dans la doxologie du *Notre Père*, comprend quelque chose de plus large que ce que nous désignons sous le terme de « force ». Dieu a la lumière et est aussi force, mais ce n'est pas celle-ci qui le rend lumineux. Dieu n'a-t-il et n'est-il pas quelque chose de plus que ce que l'on appelle force, s'il a et s'il est la lumière, s'il est glorieux ? (*Ibid.*, p. 733.)

Ici aussi, comme à la racine cachée de tout esthétisme, réside l'exigence de couvrir et d'anoblir ce qui n'est en soi que pure force et domination. La beauté appelle précisément ce « plus » qui permet de penser la gloire au-delà du *factum* de la souveraineté, de « dépolitiser » le lexique de la *Herrlichkeit* (que Barth justement a exprimé jusqu'alors dans les termes techniques de la souveraineté politique et du gouvernement : *herrschen, fürhen, walten*) en le transférant dans le domaine de l'esthétique.

Si nous osons et devons dire que Dieu est beau, nous disons du même coup combien il illumine, sur-guide et persuade. Nous désignons alors non seulement le fait nu de sa révélation et de son pouvoir [*Gewalt*] comme tel, mais aussi la forme et la figure de son être et de son pouvoir effectifs. (*Ibid.*)

Barth est parfaitement conscient de l'impropriété et de l'ina-déquation du terme « beauté », qui renvoie inévitablement à

la sphère profane « du plaisir, du désir et de la jouissance » (*ibid.*, p. 734); cependant, le risque de l'esthétisme – « *drohende Ästhetizismus* » (*ibid.*, p. 735) est précisément le prix à payer pour détacher la théorie de la gloire de la sphère de la *Gewalt*, du pouvoir. Que la beauté, de manière aussi impropre qu'absolument inévitable, se mette ici à désigner la gloire, cela signifie que le problème de la relation entre Trinité immanente et Trinité économique, entre ontologie et *oikonomia*, devra être lui aussi ramené dans la sphère esthétique. La gloire et la liberté de Dieu ne sont pas un « être-libre et souverain abstrait » (*ibid.*, p. 743). L'être de Dieu n'est pas « un être qui se tient en équilibre en lui-même dans sa pureté » (*ibid.*, p. 744); ce qui le rend divin et réel est le fait de n'être rien d'autre que l'être du Père, du Fils et du Saint-Esprit. « Sa forme n'est pas une forme en soi, mais la forme concrète de l'être trinitaire de Dieu » (*ibid.*). La trinité de Dieu est en ce sens « le secret de sa beauté » (*ibid.*, p. 745). Le transfert définitif du *kabod* biblique dans la sphère neutre de l'esthétique que Balthasar enregistrera quelques années plus tard comme un fait accompli connaît ici son moment décisif.

8.10

L'esthétisation de la gloire a aussi une autre motivation. Elle permet d'aborder avec des armes nouvelles un problème qui, dans l'histoire de la théologie, est à la fois constamment présent et constamment éludé. Il s'agit de cette gloire que les théologiens définissent comme *subiectiva, seu formalis* (ou aussi, externe), c'est-à-dire de la glorification que les hommes (et les anges avec eux) doivent à Dieu. En tant qu'elle constitue le noyau doxologique de la liturgie, elle jouit d'un prestige et d'une évidence aveuglants; cependant, malgré les gloses et les argumentations des théologiens, on ne saurait dire que ses raisons soient aussi lumineuses.

Tant qu'il y a gloire, il y a glorification. Et cela, pas seulement dans la sphère profane. Le *kabod* de YHWH en tant que « roi de la gloire » (*melek ha-kabod*) est aussi quelque chose que les hommes lui doivent. « Donne le *kabod* à YHWH, rends-lui grâce » est le cri qui ne cesse de retentir parmi les enfants d'Israël. Il culmine dans le Trisagion du livre d'Isaïe où « toute la terre est pleine de la gloire de Dieu » (Es 6, 3). Ce *kabod* glorifiant que la liturgie formalise dans la doxologie au sens propre prend à la synagogue la forme du *kaddish*, qui exalte, bénit et loue le nom de YHWH.

C'est dans les épîtres de Paul – tant sous la forme prescriptive « Glorifiez ! [*doxasate*] » (1 Co 6, 20) que sous la forme des doxologies rituelles comme celles de l'épître aux Hébreux « À lui la gloire dans les siècles des siècles, amen » (He 13, 2) – et dans la grande doxologie eschatologique de l'Apocalypse (voir Ap 4, 3), dont nous nous occuperons par la suite, que l'on trouve des témoignages précoces des doxologies chrétiennes adressées ici aussi vers celui qui, comme « Seigneur » ou « Père » de la gloire, en est, ou devrait en être, déjà solidement en possession. Là encore, l'Église formalise rituellement la glorification tant dans la liturgie que dans l'office quotidien de la prière.

De toute façon, l'explication que les théologiens donnent de cette double figure de la gloire reste singulière. La gloire subjective n'est que la réponse joyeuse de l'homme à la gloire objective de Dieu. Nous ne louons pas Dieu parce qu'il en aurait besoin (il est déjà plein de gloire). Et nous ne le louons pas non plus parce que cela nous serait utile. « L'unique raison de louer Dieu, c'est qu'il est digne de louange » (Mascall, p. 112). Dans une argumentation parfaitement circulaire, la gloire subjective est due à la gloire objective parce que celle-ci est digne de gloire. Ou encore : la glorification est due à la gloire parce que, d'une certaine manière, elle en dérive.

C'est ce cercle vicieux qui se cristallise au XIII^e siècle dans la définition scolastique de Guillaume d'Auvergne :

Au sens premier, la gloire de Dieu n'est autre que sa magnificence ou sa noblesse suréminentissime, et ceci est la gloire de Dieu en soi ou auprès de soi à cause de laquelle on lui doit louange, glorification et toute espèce de culte. En un autre sens on appelle gloire de Dieu ce par quoi il est glorifié, c'est-à-dire honoré, prêché, loué et adoré par les élus et par tous les hommes. (Guillaume, p. 320.)

« Comme nous l'avons vu pour le terme « ordre », qui signifie autant une relation transcendante avec Dieu (*ordo ad deum*) qu'une propriété immanente aux créatures (*ordo ad invicem*), la gloire est à la fois un attribut essentiel de Dieu et quelque chose qui lui est dû par les créatures et exprime leur relation avec lui. Et de même que le double sens du terme « ordre » en fait quelque chose qui en fin de compte semble convenir à l'essence même de Dieu, de même l'ambiguïté du terme « gloire » en fait le nom qui définit sa nature la plus propre. En ce sens, ces deux termes ne sont pas des concepts, mais des signatures.

8.11

Le traité de Barth ne parvient pas non plus à échapper à la circularité de la gloire. Au contraire, elle trouve ici une formulation extrême, où les réserves de la tradition luthérienne contre la théologie de la gloire sont mises de côté. Barth part de la constatation que la gloire dans le Nouveau Testament signifie aussi bien l'honneur détenu par Dieu lui-même que celui qu'il reçoit des créatures. Cette coexistence de deux significations contradictoires dans le même terme témoigne, toutefois, d'une « nécessité supérieure » (Barth, p. 756). En effet, la gloire et le chant de louange que les créatures attribuent à Dieu ne sont que l'« écho [*Widerhall*] » (*ibid.*, p. 753) qui répond à la gloire de Dieu. En fait, en tant qu'elle trouve en

elle son fondement, la glorification « ne peut être comprise au sens propre et sans équivoque que comme œuvre de la gloire de Dieu » (*ibid.*). Plus encore, l'être et la liberté de la créature dépendent essentiellement de l'acte de glorifier et de rendre grâce. « La créature devient libre pour la gloire de Dieu, non parce qu'elle peut ou veut le devenir par elle-même, mais parce qu'elle n'est devenue libre que par la gloire de Dieu » (*ibid.*, p. 735). Elle ne remercie pas simplement, « elle *est* elle-même remerciement [*Dank*] » (*ibid.*). La circularité de la gloire parvient ici à sa formulation ontologique : être libre pour la glorification de Dieu signifie donc se reconnaître constitué dans son être par la gloire avec laquelle nous célébrons la gloire qui nous permet de la célébrer. « La faculté de glorifier Dieu n'est pas un pouvoir qui appartient à l'être de la créature [...] cette faculté appartient à Dieu. [...] Dieu s'offre à la créature [...], et la créature à laquelle il s'offre peut le louer » (*ibid.*, p. 757). La libération de la créature par rapport à son « impuissance » se manifeste dans la glorification, « elle débouche dans la louange adressée à Dieu » (*ibid.*, p. 758).

Si la créature est essentiellement glorification de la gloire, gloire que la gloire divine rend à elle-même, on comprend dès lors clairement pourquoi la vie de la créature atteint sa plénitude dans l'obéissance (*Lebensgehorsam*, p. 760). « Il ne reste à la créature qu'à remercier et à servir Dieu. Dans ce service et ce remerciement, elle n'a à offrir rien d'autre – rien de moins et rien de plus – qu'elle-même » (*ibid.*). Le lieu éminent de ce service est l'Église. Avec des tons étrangement élevés, qui sembleraient plutôt convenir à un théologien catholique, Barth, à la fin de son traité, célèbre l'Église comme le domaine de la gloire. Certes, l'Église ne s'identifie pas, comme chez Peterson, avec la communauté des anges et des bienheureux, qui célèbrent dans les cieux la gloire de Dieu (p. 761). Toutefois, l'Église est la forme où nous sommes « entourés par la gloire de Dieu et où nous participons à elle » (*ibid.*).

À présent on peut voir combien il est erroné d'exclure *a priori* de la théorie de la gloire toute référence à la sphère de la politique. En effet, comme cela s'était déjà produit chez Peterson, le refoulement de la politique hors du champ de la théologie est suivi par son retour sous une forme impropre dans la doxologie. Une réduction si absolue de la créature à sa fonction glorifiante ne peut pas ne pas rappeler le comportement que les pouvoirs profanes, à Byzance comme dans l'Allemagne des années 1930 (que Barth avait volontairement quittée), exigent de leurs sujets. Ici aussi, la dignité la plus haute et la plus grande liberté consistent à glorifier le souverain. Ici aussi, la glorification est due au souverain non parce qu'il en aurait besoin, mais, comme le montrent ses insignes resplendissants, son trône et ses couronnes, parce qu'il est en lui-même glorieux. Dans les deux cas, la circularité du paradigme est la même.

8.12

Le paradoxe de la gloire s'énonce sous cette forme : la gloire appartient exclusivement à Dieu de toute éternité et restera identique en lui pour l'éternité, sans que rien ni personne ne puisse l'accroître ou la diminuer ; cependant, la gloire est glorification, autrement dit quelque chose que lui doivent constamment toutes les créatures et que Dieu exige d'elles. Ce paradoxe en engendre un autre, que la théologie prétend présenter comme sa résolution : la gloire, le chant de louange que les créatures doivent à Dieu, provient en réalité de la gloire même de Dieu, elle n'est que la réponse nécessaire et comme l'écho que la gloire de Dieu éveille chez elles. Ou plutôt (et c'est la troisième formulation du paradoxe) : tout ce que Dieu accomplit, les œuvres de la création comme l'économie de la rédemption, il l'accomplit uniquement pour sa gloire. Et toutefois, les créatures lui doivent pour cela reconnaissance et gloire.

Dans sa triple déclinaison, ce paradoxe atteint son point culminant dans la théologie postérieure au concile de Trente, durant l'âge baroque, c'est-à-dire au moment où la théorie de la souveraineté profane trouve une nouvelle configuration. La première formulation du paradoxe impose, pour ainsi dire, dans la devise d'Ignace de Loyola, qui est devenue comme l'insigne de la Compagnie de Jésus : *Ad maiorem Dei gloriam*. On a beaucoup discuté de l'origine et du sens de cette formule, qui résume parfaitement l'intention d'Ignace, au moment où il décide d'abandonner les honneurs du monde pour l'honneur de Dieu. Il est certain, dans tous les cas, qu'il pousse à l'extrême le paradoxe de la gloire, puisque l'activité humaine de glorification consiste à présent en une tâche impossible, l'incessant accroissement de la gloire de Dieu, qui ne saurait en aucune manière être augmentée. Ou plutôt – et c'est peut-être là le vrai sens de la devise –, l'impossibilité d'accroître la gloire intérieure de Dieu se traduit par une expansion illimitée de l'activité de glorification extérieure de la part des hommes, en particulier des membres de la Compagnie de Jésus. Ce qui ne peut être accru – la gloire au premier sens du terme – exige l'accroissement infini de la gloire au sens extérieur et subjectif. Cela signifie, d'une part, que le lien entre gloire et glorification s'est brisé, que l'activité mondaine de la glorification excède maintenant la gloire de Dieu qui devrait la justifier ; de l'autre, que la glorification commence à réagir sur la gloire, que se fait route l'idée que l'action des hommes puisse influencer sur la gloire divine et l'augmenter. Ainsi, tandis que la différence entre gloire et glorification commence à devenir indéterminée, l'accent se déplace progressivement de la première sur la seconde.

La primauté de la glorification sur la gloire a trouvé son manifeste dans l'opuscule *De perfectionibus moribusque divinis* (1620) de Leonardus Lessius, un théologien jésuite qui a influencé durablement la théologie de la gloire aux XVII^e et XVIII^e siècles. Sous la rubrique *De ultimo fine*, il pose la simple

question : « Quel bien pouvait retirer Dieu de la création et du gouvernement du monde ? » La réponse, surprenante au premier abord, est tout à fait cohérente du point de vue logique. Dieu, « étant infiniment parfait et heureux sous tout aspect », ne peut retirer pour lui-même aucun bienfait de la multiplicité, de la variété et de la beauté des créatures qui sont comme « suspendues au-dessus du néant par le rayon de la lumière divine » (Lessius, p. 513). Le but qu'il se donne avec la création et le gouvernement du monde doit être alors « quelque chose d'extérieur [*quid extrinsecum*], comme pourrait être le fait d'avoir des enfants semblables à lui, participant de sa gloire et de sa béatitude » (*ibid.*).

Certes, Lessius connaît lui aussi la distinction entre la gloire intérieure – celle-ci coïncide avec la splendeur et l'excellence de la divinité même (c'est la gloire intérieure objective) et avec la connaissance, l'amour et la jouissance que Dieu a de lui-même (gloire intérieure formelle) – et la gloire extérieure. Mais c'est dans le renversement de la relation entre les deux gloires que consiste l'apport spécifique de son manifeste. Dieu ne peut avoir créé et gouverné le monde pour acquérir ou accroître la gloire intérieure, qu'il possède déjà *plenissime*. Son but ne peut être alors que l'acquisition et l'accroissement de la gloire extérieure.

La gloire n'est pas nécessairement un bien intrinsèque. La gloire des rois et des princes, tant prisée et désirée par les mortels, tient en des choses extérieures, dans la splendeur des cours, dans la magnificence des palais, dans la puissance militaire et autres choses semblables. Même si aucun accroissement intérieur n'est possible pour la gloire divine, un accroissement extrinsèque peut se produire, par l'addition de ces choses en quoi, dit-on, tient la gloire d'une personne ; c'est-à-dire un plus grand nombre d'enfants de Dieu par lesquels elle est reconnue, aimée et louée. C'est en ce sens que la gloire de Dieu est

plus grande, en ce sens qu'on peut dire qu'elle est accrue. Telle est donc la gloire que Dieu entendait acquérir pour lui au moyen de toutes ses œuvres extérieures. (*Ibid.*, pp. 516-517.)

Lessius sacrifie sans scrupule à la cohérence logique de ce Dieu vaniteux l'idée même de l'amour de Dieu pour ses créatures. Puisque chaque créature « est comme un néant face à lui » et puisque « la gloire de Dieu est plus importante que n'importe quel bien de la créature », Dieu dans son action « doit nécessairement se proposer sa gloire plutôt que la perfection des créatures » (*ibid.*, p. 538). C'est de cette gloire extérieure que, comme l'atteste Is 48, 11 (« Je ne donnerai pas ma gloire aux autres »), Dieu est jaloux ; et c'est cette gloire que l'homme doit se proposer pour but de toutes ses actions (*ibid.*, p. 539).

Sans une compréhension préalable de cette théorie de la gloire, il est difficile de comprendre dans tous ses aspects la politique de l'Église après le concile de Trente, la ferveur des ordres missionnaires et l'impressionnante activité *ad maiorem Dei gloriam* – et, en même temps, la mauvaise réputation – de la Compagnie de Jésus. Encore une fois, dans la dimension de la gloire, l'Église et le pouvoir profane entrent dans un seuil d'indétermination durable, où il est difficile de mesurer les influences réciproques et les échanges conceptuels. Tandis que l'État territorial souverain se prépare à prendre la forme d'un « gouvernement des hommes », l'Église, en mettant de côté les préoccupations eschatologiques, identifie toujours plus sa mission avec le gouvernement planétaire des âmes moins pour leur salut que pour « la plus grande gloire de Dieu ». D'où la réaction indignée d'un philosophe catholique du xx^e siècle face à ce Dieu qui n'est qu'égoïsme, une sorte de « César éternel » qui ne se sert des hommes que « comme d'un instrument pour se montrer à lui-même sa gloire et sa puissance ».

« C'est seulement sur l'arrière-plan de la théorie de la gloire à l'âge baroque que l'on peut comprendre comment des esprits d'ordinaire aussi sobres que Malebranche et Leibniz ont pu penser la gloire de Dieu en des termes qui ne semblent pas différer de l'autocomplaisance pour leur propre perfection. Malebranche appelle gloire « l'amour que Dieu a pour lui-même », et il pousse si loin le principe selon lequel Dieu agit uniquement pour sa gloire qu'il en vient à nier que les raisons de l'incarnation doivent n'être recherchées que dans la volonté de délivrer l'humanité du péché. Par l'incarnation du Verbe, Dieu reçoit une gloire « d'une infinie splendeur » et c'est « pour cela que je nie que le péché ait été la seule cause de l'incarnation du Fils de Dieu » (Malebranche 1, 9, § 5, p. 831).

L'idée de gloire que, dans le sillage de Bayle, Leibniz attribue à Dieu dans sa *Théodicée* est tout aussi peu édifiante :

« Dieu, dit [Bayle], l'être éternel et nécessaire, infiniment bon, saint, sage et puissant, possède de toute éternité une gloire et une béatitude qui ne peuvent jamais ni croître ni diminuer. » Cette proposition de M. Bayle n'est pas moins philosophique que théologique. De dire que Dieu possède une gloire quand il est seul, c'est ce qui dépend de la signification du terme. L'on peut dire avec quelques-uns que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connaissance de ses propres perfections ; et dans ce sens Dieu la possède toujours : mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connaissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connaître à des créatures intelligentes : quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par là un nouveau bien, et que ce sont plutôt les créatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu. (Leibniz, 2, 109, p. 165.)

Il suffit de confronter ces conceptions de la gloire avec ce que Spinoza écrit dans le scolie à la proposition 36 du cinquième livre de l'*Éthique* pour mesurer l'abîme qui les sépare.

8.13

Le titre du petit traité de Lessius (*De ultimo fine*) se réfère à la condition des bienheureux après le Jugement. Dans la béatitude paradisiaque, lorsque l'œuvre du salut sera achevée et que seront désactivés « tous les mouvements et les ministères » (Lessius, p. 549), il ne restera aux anges et aux bienheureux que la contemplation, l'amour et la célébration de la gloire de Dieu, ils ne feront que « contempler son infinie beauté, se réjouir avec une ineffable joie de sa gloire, dans une louange, une bénédiction et une action de grâce perpétuelles » (*ibid.*).

En effet, la « gloire des élus », c'est-à-dire la condition des bienheureux au paradis, constitue l'un des moments les plus importants des débats sur la gloire. Non seulement cette condition implique une transformation du corps, qui, selon l'enseignement de Paul (1 Co 15, 44), devient alors un « corps glorieux », mais toute la créature rationnelle, avec son intelligence et sa volonté, doit participer au bien suprême de la gloire de Dieu. La discussion animée qui divise les théologiens à partir de la première scolastique concerne précisément les modalités de cette participation. Selon Thomas et les dominicains, l'élément qui définit la béatitude paradisiaque est l'intellect, autrement dit la connaissance ou « vision béatifique » de Dieu. Selon Bonaventure et les franciscains, ce qui définit la béatitude est, au contraire, une opération de la volonté, autrement dit l'amour.

En 1951, un jeune théologien de l'université d'Oxford, Eric L. Mascall, publia dans une revue française réunissant des théologiens comme Jean Daniélou et des intellectuels de divers horizons (parmi lesquels Maurice de Gandillac et Graham Greene) un article qui reprenait la question de la béatitude dans une perspective qui ne peut que nous intéresser de très près. Selon Mascall, ni la connaissance ni l'amour ne peuvent définir d'une façon satisfaisante la fin suprême de l'homme.

En effet, non seulement la connaissance est essentiellement égoïste, parce qu'elle concerne surtout notre jouissance de Dieu, mais au fond – du moins dans la condition qui suit le jugement – elle n'est utile ni aux hommes ni à Dieu. Quant à l'amour, il ne saurait être non plus vraiment désintéressé, car, comme le rappelait saint Bernard, aimer Dieu sans penser en même temps à notre bonheur est une impossibilité psychologique (Mascall, p. 108).

Ce qui à mon avis constitue l'élément essentiel et premier de notre état béatifique final, ce n'est ni l'amour ni la connaissance de Dieu, mais la *louange* de Dieu. L'unique raison d'aimer Dieu, c'est qu'il est digne de louange. Nous ne le louons pas parce que cela nous fait du bien, quoique nous y trouvions notre bien. Et nous ne louons pas Dieu parce que cela lui fait du bien, parce qu'en fait, cela ne lui en fait pas. (*Ibid.*, p. 112.)

Naturellement, la louange dont il est ici question est d'abord doxologie et glorification.

Je suggère donc que la louange prime à la fois la connaissance et l'amour, bien qu'elle puisse les inclure et les transformer tous deux. Car la louange n'a pas d'utilité et ne se préoccupe que de la gloire. [...] Même dans le culte que nous rendons à Dieu sur terre, c'est la louange de Dieu qui est première. [...] Et les aperçus que l'Écriture nous donne sur le culte céleste nous révèlent toujours la louange. La vision d'Isaïe dans le temple, le chant des anges à Bethléem, la liturgie céleste au quatrième chapitre de l'Apocalypse nous disent la même chose : *Gloria in excelsis Deo...* « Vous êtes digne, notre Seigneur et notre Dieu, de recevoir gloire, honneur, puissance. » (*Ibid.*, pp. 113-114.)

Nous retrouvons ici tous les éléments de la théorie de la gloire qui devrait désormais nous être familière. La valeur particulière de la gloire, qui la constitue comme fin ultime de l'homme, réside curieusement dans le fait que ni Dieu, ni, au fond, les hommes n'en ont besoin ou n'en reçoivent quelque utilité. Toutefois, contrairement à la thèse de Lessius, la louange n'est pas extrinsèque par rapport à Dieu. « L'archétype de toute louange se trouve à l'intérieur de la Trinité même, dans l'éternelle réponse filiale du verbe à Dieu son Père » (*ibid.*, p. 115). Dieu est donc littéralement fait de louange et, en le glorifiant, les hommes sont admis à participer à sa vie la plus intime. Mais s'il en est ainsi, si la louange que les hommes lui décernent lui est si intime et consubstantielle, alors la doxologie est, peut-être, en quelque manière, une part nécessaire de la vie divine. Basile employait le terme *homotimos* (« de la même gloire ») comme synonyme d'*homousios*, le terme technique qui, dans le symbole de Nicée, désignait la consubstantialité, en suggérant ainsi une proximité entre gloire et être de Dieu. Peut-être la distinction entre gloire intérieure et gloire extérieure sert-elle précisément à couvrir cette intimité de la glorification avec la substance divine. Ce qui apparaît en Dieu lorsque cette distinction disparaît est quelque chose que la théologie ne veut absolument pas voir, une nudité qu'elle doit à tout prix recouvrir d'un habit de lumière.

8.14

La liturgie catholique connaît une doxologie qui porte le nom curieux d'*improperia*, c'est-à-dire de « reproches ». Elle apparaît pour la première fois dans des textes liturgiques du IX^e siècle, mais est probablement plus ancienne. La particularité de cette doxologie est qu'elle est introduite par une antienne où Dieu s'adresse à son peuple avec des reproches : « *Popule meus, quid feci tibi aut in quo contristavi te ? Responde mihi* »

(« Mon peuple, que t'ai-je fait, en quoi t'ai-je déplu ? Réponds-moi »). Dans d'autres versions, c'est le Christ lui-même qui présente ses doléances : « *Quid ultra debui facere tibi, et non feci ?* » (« Que devais-je faire de plus, et que je n'ai pas fait ? »). Ce n'est qu'à ce stade que les diacres répondent de l'autel en entonnant le grand chant de louange sous la forme du Trisagion : *Hagios ho Theos, hagios ischyros, hagios athanatos, eleēson hēmas*.

Le fait que ce soit Dieu lui-même qui exige d'être loué est ici tout à fait décisif. Dans la légende contenue dans le ménologe grec, il ne se limite pas à prononcer les Impropères, mais provoque un tremblement de terre qui ne cesse que lorsque le peuple et l'empereur entonnent ensemble la doxologie « *Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus et immortalis, miserere nobis* ». La théorie de Lessius, qui suggérait que le but de l'action divine ne pouvait être que la glorification, se trouve ici confirmée. Non seulement, selon l'anaphore de la liturgie de Basile, « c'est une chose vraiment digne, juste et conforme à la grandeur de ta sainteté de te louer, te chanter, te bénir, t'adorer, te rendre grâce, te glorifier », mais Dieu semble avoir besoin de cette louange et de cette adoration, au point de demander aussi aux hommes l'acclamation « trois fois sainte » (*trisagios phonē*) avec laquelle les Séraphins le chantaient déjà dans le ciel. Si, comme le dit la liturgie de Jean Chrysostome, la puissance du Seigneur est incomparable et irréprésentable (*aneikastos*), et si sa gloire dépasse toute compréhension (*akatalēptos*), pourquoi l'énoncer et la représenter sans cesse dans la doxologie ? Pourquoi l'appeler « souverain » (*despotēs*), pourquoi invoquer les « troupes et les armées » (*tagmata kai stratias*) des anges et des archanges pour « le service de sa gloire » (*leitourgiantēs doxēs*) ? La réponse qui, sous la forme d'une acclamation du type *axios*, scande de façon monotone les anaphores : *hoti prepei soi pasa doxa*, « car à toi convient toute gloire », laisse penser que ce *prepei* (« sied, convient ») cache une

nécessité plus intime, que l'acclamation a ici aussi un sens et une valeur qui nous échappent et qu'il vaut peut-être la peine de questionner.

8.15

Dans l'Église occidentale, le chant de gloire par excellence, la *doxologia maxima*, est le *Te Deum*, que la tradition manuscrite faisait remonter, sans aucun fondement semble-t-il, à Ambroise et à Augustin. Les historiens de la liturgie, qui en ont discuté longuement l'auteur, l'époque et le lieu d'origine, sont plus ou moins d'accord pour reconnaître en lui la présence de trois parties, qui ont été à un certain moment rassemblées pour en composer les vingt-neuf versets : la première (v. 1-13), qui est plus ancienne, est un hymne à la Trinité, probablement composé avant le concile de Nicée ; la deuxième (v. 14-21), entièrement christologique, est peut-être la plus récente, car elle semble témoigner des polémiques dirigées contre Arius ; la dernière (v. 22-29) conclut la louange par une série de citations des Psaumes.

Les chercheurs, totalement occupés comme toujours par des questions de chronologie et d'attribution, oublient d'observer un fait, pourtant évident et indubitable : quelle que soit son origine, le *Te Deum* est constitué du début à la fin d'une série d'acclamations, où les éléments trinitaires et christologiques sont insérés dans un contexte doxologique et laudateur essentiellement uniforme. Les versets 1-10 ne semblent avoir pour but que d'assurer la divinité de la louange et de la gloire qui l'entourent de toute part, sur la terre comme au ciel, dans le passé comme dans le présent :

*Te Deum laudamus Te Dominum confitemur
Te aeternum patrem omnis terra veneratur
Tibi omnes angeli Tibi caeli et universae potestates*

*Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant
 Sanctus sanctus sanctus Dominus Deus Sabaoth
 Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae
 Te gloriosum apostolorum chorus
 Te prophetarum laudabilis numerus
 Te martyrum candidatus laudat exercitus
 Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia.*

La mention des personnes de la Trinité, qui suit cette minutieuse énumération des noms et des fonctions des glorifiants, semble surtout conçue pour préciser à qui s'adresse la louange, en la répétant sous forme d'attributs doxologiques :

*Patrem immensae maiestatis
 Venerandum tuum verum et unicum Filium
 Sanctum quoque paraclytum Spiritum.*

Dans les vers christologiques qui suivent et qui contiennent sûrement – par exemple, dans la formule « *hominem suscipere* » – des éléments doctrinaux, le Christ est cependant invoqué avant tout en termes eschatologiques comme « roi de la gloire » ; et c'est comme tel que les fidèles qui le glorifient lui demandent en échange de pouvoir participer à sa gloire éternelle :

*Tu rex gloriae Christe
 Tu patris sempiternus es filius
 Tu ad liberandum suscepisti hominem non horruisti virginis uterum
 Tu devicto mortis aculeo aperuisti credentibus regna caelorum
 Tu ad dexteram Dei sedes in gloria patris
 Iudex crederis esse venturus
 Te ergo quaesumus tuis famulis subveni quos pretioso sanguine redimisti
 Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria munerari.*

Dans les antiennes finales se détachent d'entre les citations bibliques celles qui assurent que le service de gloire sera éternel et incessant, jour après jour, siècle après siècle :

*Per singulos dies benedicimus te
Et laudamus nomen tuum in saeculum et in saeculi saeculum.*

L'autre grande doxologie, le *Gloria*, que les documents les plus anciens, comme les *Constitutions des apôtres* (380 avant J.-C.), assignent à la liturgie matinale, a une structure acclamative encore plus évidente. Ici, le texte n'est autre qu'un *collage** ininterrompu d'acclamations de toutes sortes (louange, bénédiction, remerciement, supplication) :

*Gloria in excelsis Deo
et in terra pax
hominibus bonae voluntatis
Laudamus te
benedicimus te
adoramus te
glorificamus te
gratias agimus tibi
propter magnam gloriam tuam
Domine Deus rex caelestis
Deus pater omnipotens
Domine fili unigenite Jesu Christe
Cum Sancto Spiritu
Domine Deus agnus Dei
Filius patris, qui tollis peccata mundi
Miserere nobis...*

Comme nous l'avons vu, Peterson, Alföldi et Kantorowicz ont montré que les acclamations liturgiques ont souvent une origine profane, que les formules de la liturgie de la gloire

résultent des acclamations du cérémonial impérial. Il est probable toutefois que l'échange se soit produit dans les deux sens. Nous savons, par exemple, que le *Te Deum* et le *Gloria* ont connu un usage extraliturgique, le premier sur les champs de bataille (à Las Navas de Tolosa en 1212, et à Liège en 1213) et le second au moment de la découverte du corps du martyr Mallosus et de l'arrivée du pape Léon III à la cour de Charlemagne. Dans tous les cas, il s'agissait, comme cela se produit souvent pour les acclamations, d'une soudaine explosion de triomphe ou de jubilation. Mais comment expliquer, au-delà de la relation entre cérémonial profane et cérémonial religieux, la présence massive des acclamations dans la liturgie chrétienne ? Pourquoi Dieu doit-il être loué sans cesse, même si les théologiens (tout au moins jusqu'à une certaine époque) ne se lassent pas de nous assurer qu'il n'en a aucun besoin ? La distinction entre gloire intérieure et gloire extérieure, qui se répondent réciproquement, constitue-elle une explication suffisante ? Ne trahit-elle pas, au contraire, une tentative d'expliquer l'inexplicable, de cacher quelque chose qu'il serait trop embarrassant de laisser inexplicé ?

8.16

La thèse de doctorat inachevée de Marcel Mauss sur la prière, publiée seulement en 1968, a été définie à juste titre comme « l'un des [travaux les] plus importants » (Mauss 1, p. 356) que le grand anthropologue français nous ait laissés. Il commence par remarquer – et son observation de 1909 rappelle étrangement les considérations analogues de Kantorowicz concernant la situation des études sur la liturgie presque quarante ans plus tard – l'étonnante pauvreté de la littérature savante sur un phénomène aussi important. Les philologues, habitués à analyser le sens des mots plutôt que leur efficacité, étaient rebutés par l'incontestable caractère rituel de la prière ; les anthropologues,

uniquement préoccupés par l'étude des cultures primitives, ont laissé de côté tout ce qui leur semblait être un produit tardif de l'évolution des religions. Une fois encore, ce sujet a été abandonné aux théologiens et aux philosophes de la religion, dont les théories, pour des raisons évidentes, sont « loin de satisfaire aux exigences scientifiques » (*ibid.*, p. 371).

La thèse de Mauss s'interrompt brusquement à la page 175, lorsqu'il était probablement sur le point de tirer les dernières conséquences de l'analyse des rites oraux d'une population australienne, les Arunta, qu'il avait choisie pour *terrain de recherche** ; mais aussi bien dans les pages précédentes que dans une série d'articles plus ou moins contemporains, il ne laisse aucun doute sur les hypothèses qui guident sa recherche. La prière – y compris sous la forme d'une louange ou d'un hosanna – est avant tout un rite oral, et donc, comme tout rite, un « acte efficace » qui concerne les choses sacrées et agit sur elles. Ainsi, elle est dotée

d'une efficacité *sui generis*, car les mots de la prière peuvent causer les phénomènes les plus extraordinaires. Certains rabbins des premiers temps pouvaient, par une *berakâ* dite à propos, transmuter l'eau en feu, et les grands rois pouvaient, par certaines formules, changer les brahmanes impies en insectes que dévoraient les villes changées en fourmilières. Même lorsque toute efficacité semble avoir disparu de la prière devenue pure adoration, lorsque tout le pouvoir semble réservé à un dieu, comme dans la prière catholique, juive ou islamiste, elle est encore efficace, car c'est elle qui incite le dieu à agir dans telle ou telle direction. (*Ibid.*, p. 410.)

Il n'est pas toujours facile, dans cette perspective, de faire la part entre magie et religion : « Entre les incantations et les prières, comme généralement entre les rites de la magie et ceux de la religion, il y a toutes sortes de degrés » (*ibid.*, p. 411).

Mauss distingue toutefois les rites magiques des rites religieux, car, tandis que les premiers semblent doués d'un pouvoir qui leur est immanent, les seconds produisent leurs effets grâce à l'intervention de puissances divines, qui existent en dehors du rite. « L'Indien fait un rite magique lorsque, partant pour la chasse, il se croit capable d'arrêter le soleil en mettant une pierre à une certaine hauteur dans l'arbre, et Josué faisait un rite religieux lorsque pour arrêter le même soleil il invoquait la toute-puissance de Iahvé » (*ibid.*, p. 407). Tandis que dans les enchantements et les rites magiques le but de l'acte n'est pas l'influence exercée sur les êtres sacrés, mais l'effet immédiat sur la réalité, la prière est « avant tout un moyen d'agir sur les êtres sacrés ; c'est eux qu'elle influence, c'est chez eux qu'elle suscite des modifications » (*ibid.*, p. 414). Elle est – et telle est la définition que retient Mauss avant de passer à la recherche sur le terrain – « un rite religieux, oral, portant directement sur les choses sacrées » (*ibid.*).

Une œuvre sur laquelle il écrivit un compte rendu un an après sa publication, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (1899), exerça une influence non négligeable sur sa pensée, notamment sur sa conception des rites religieux. L'auteur, Sylvain Lévi, qui avait été son professeur d'indologie à Paris, entendait montrer que la religion brahmanique la plus ancienne « n'avait aucun caractère moral », et que le sacrifice était essentiellement défini par ses effets matériels : « Il réside tout entier dans l'acte et finit avec l'acte. Il consiste tout entier dans l'observation scrupuleuse des rites » (Mauss, p. 353). Le résultat le plus surprenant de la recherche de Lévi est que le sacrifice indien n'est pas simplement, comme tout rite, une action efficace : il ne se limite pas à influencer les dieux, mais il les crée.

D'après les théologiens de l'époque védique, les dieux, comme les démons, sont nés du sacrifice. C'est par lui qu'ils montèrent au ciel, comme maintenant encore le

sacrifiant y monte. C'est autour du sacrifice qu'ils se groupent, ce sont les produits du sacrifice qu'ils se partagent et c'est ce partage qui a déterminé la manière dont ils se sont réparti le monde. Il y a plus ; le sacrifice n'est pas seulement auteur des dieux, il est dieu et le dieu par excellence. Il est le maître, le dieu indéterminé, l'infini, l'esprit de qui tout vient, mourant et naissant sans cesse. (*Ibid.*)

Le sacrifice comme la prière nous mettent ainsi en présence d'une dimension théurgique où les hommes, par l'accomplissement d'une série de rituels – plus gestuels dans le cas du sacrifice, plus oraux dans le cas de la prière –, agissent de façon plus ou moins efficace sur les dieux. Si cela est vrai, l'hypothèse d'un primat de la glorification sur la gloire doit être considérée sous un nouvel éclairage. Peut-être la glorification n'est-elle pas simplement ce qui convient le mieux à la gloire de Dieu, peut-être est-elle elle-même, comme rite efficace, ce qui produit la gloire ; et si la gloire est la substance même de la divinité et le véritable sens de son économie, alors celle-ci dépend de la glorification de façon essentielle et a donc de bonnes raisons pour l'exiger par des imprèges et des injonctions.

« En soutenant résolument sa thèse sur le caractère théurgique de la prière, Mauss reprenait une idée qu'Émile Durkheim – auquel il était lié par d'étroites relations intellectuelles et familiales – avait énoncée dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Durkheim écrit :

Il faut se garder de croire avec Smith que le culte ait été exclusivement institué au bénéfice des hommes et que les dieux n'en aient que faire : ils n'en ont pas moins besoin que leurs fidèles. Sans doute, sans les dieux, les hommes ne pourraient vivre. Mais, d'un autre côté, les dieux mourraient si le culte ne leur était pas rendu. Celui-

ci n'a donc pas uniquement pour objet de faire communier les sujets profanes avec les êtres sacrés, mais aussi d'entretenir ces derniers en vie, de les refaire et de les régénérer perpétuellement. (Durkheim, p. 494.)

8.17

L'idée qu'il existe une relation étroite entre les comportements humains et, en particulier, les rites oraux et la gloire de Dieu est présente aussi bien dans la littérature rabbinique que dans la cabale. Charles Mopsik a consacré à ce thème une étude exemplaire, sous-titrée de façon significative : *Les rites qui font Dieu* (1993). Le fait que la cabale contienne des éléments théurgiques était connu ; Mopsik, toutefois, montre non seulement, à travers l'analyse d'une quantité impressionnante de textes, qu'il s'agit là d'un thème absolument central, mais que des thèmes analogues sont déjà solidement ancrés dans la littérature rabbinique des premiers siècles. Ici, à côté de textes qui répètent le principe – que la tradition chrétienne nous a rendu familier – selon lequel l'observation du culte « ne profite ni ne nuit à Dieu », l'on rencontre de nombreux témoignages qui vont dans un sens radicalement opposé. Déjà dans le *Midrash Lamentations Rabbah*, on lit : « Au temps où les Israélites font la volonté du Saint béni soit-il, ils augmentent la force de la Puissance d'en haut, comme il est dit : “Maintenant donc, que grandisse la force de YHWH” (Nb 14, 17). Mais au temps où ils ne font pas la volonté du Saint béni soit-il [...], ils affaiblissent la grande force de l'en haut et ils marchent eux aussi “sans force devant celui qui les poursuit” » (cité dans Mopsik, p. 53). Selon d'autres sources rabbiniques, les prières et les louanges ont le pouvoir singulier de couronner YHWH d'un diadème royal, que l'archange Sandalphon tresse pour lui en invoquant son nom, dans ce qui ressemble à une véritable cérémonie de couronnement, où Dieu, comme le dit un *midrash*,

« se contraint lui-même à recevoir une couronne de ses serviteurs » ; et Mopsik a beau jeu de montrer que la royauté même de YHWH semble bien ici dépendre, d'une façon ou d'une autre, des prières des justes (*ibid.*, p. 58).

Dans la cabale, cette conception théurgique atteint son apogée. Une relation directe entre le culte et la gloire, identifiée à la *sefirah* Malkhout (le Règne), est au centre de la pensée de Shem Tov ben Shem Tov et de Meir ibn Gabbay, un cabaliste espagnol qui a consacré à cette relation son œuvre principale, *Le Livre du culte sacré* (1531). Shem Tov, en reprenant le texte du Midrash sur les Lamentations, développe l'idée que les pratiques rituelles provoqueraient un « épanchement » du monde céleste sur le monde terrestre :

Les formes d'en bas sont enracinées dans les réalités supérieures, car l'homme est un arbre renversé, ses racines sont en haut, et si l'homme s'unit à la Gloire du Nom et qu'il se sanctifie, se concentre, s'isole saintement, il pourra occasionner un épanchement, par le biais de sa forme, en faveur de la Gloire supérieure, comme on allume un feu et une lampe qui illuminent la maison. Mais si l'homme se lasse du culte divin et en désespère, et qu'il s'attache à l'impureté et s'efforce de la mettre en œuvre, cela cause l'engloutissement de la lumière divine qui rayonnait pour s'épancher sur les êtres d'en bas. (Cité dans Mopsik, p. 260.)

Ibn Gabbay, de son côté, en détournant une expression rabbinique qui signifie « pour les besoins du Temple », parvient à énoncer un véritable théorème théurgique sous la forme : « Le culte est "un besoin du Très Haut" » (*ibid.*, p. 365). Avec une métaphore musicale hardie, la relation entre le culte et la gloire est comparée à celle de deux instruments de musique accordés au même diapason, « si bien que, en faisant vibrer une corde chez l'un, la corde qui lui correspond

dans le second instrument frémissé de concert » (cité dans Mopsik, p. 367).

Dans les grands textes de la cabale médiévale, l'affirmation du caractère théurgique du culte tourne autour de l'interprétation des Psaumes 119 et 126, où un verset qui pourrait signifier « il est temps d'agir pour Dieu » est interprété comme s'il signifiait « il est temps de faire Dieu » (*ibid.*, p. 371). Face aux conséquences extrêmes de cette exégèse, les savants se sont demandé comment il avait pu se faire qu'à l'intérieur d'une religion qui ne se lassait pas de dénoncer la vanité des dieux païens, fabriqués par les hommes, l'on ait pu émettre une thèse si radicale, qui impliquait en dernière analyse que l'homme fût, pour ainsi dire, « le créateur du créateur » – ou, du moins, celui qui le maintient en son être et sans cesse le « répare ». Cependant, dans la triple déclinaison « faire le Nom », « faire le sabbat » et « faire Dieu », cette thèse est formulée au-delà de tout doute possible aussi bien chez les cabalistes de Gérone et dans le Zohar que dans la cabale postérieure à l'expulsion d'Espagne : « Celui qui fait un commandement en bas affirme et fait ce qui est en haut » (Ezra de Gérone, cité dans Mopsik, p. 558).

Faire ne signifie pas ici nécessairement créer *ex novo* : l'idée est plutôt que, sans les pratiques rituelles, le plérôme divin perd sa force et déchoit, que Dieu a donc besoin d'être continuellement restauré et réparé par la piété des hommes, tout comme il est affaibli par leur impiété. Selon l'étroite relation entre le culte et la gloire que nous avons observée, les cabalistes parlent en ce sens d'une « restauration de la gloire » :

En faisant les commandements en bas, on les fait en haut et on éveille leur archétype afin de restaurer par ses actes la Gloire supérieure. [...] Il s'agit ici de la restauration de la Gloire, secret du Nom glorieux. [...] Le juste d'en bas réveille le juste d'en haut et tous deux ensemble restaurent et font la Gloire supérieure et ils augmentent et intensifient son énergie... (Gabbay, cité dans Mopsik, p. 602.)

Cette conception est si solide, si répandue et si cohérente qu'à la fin de sa recherche Mopsik, en évoquant la thèse de Durkheim sur le besoin divin du culte, suggère discrètement l'hypothèse qu'il puisse avoir été influencé par la cabale : « Durkheim, qui était fils de rabbin, a commencé ses études [...] à l'École rabbinique de Paris. Nous laissons aux historiens de la sociologie le soin d'en tirer, s'il y a lieu, des conséquences » (Mopsik, p. 648).

8.18

Il n'était pas dans notre intention de formuler d'hypothèse sur l'origine théurgique des doxologies et des acclamations ni d'énoncer des mythologèmes scientifiques sur la genèse de la gloire. Les sociologues, les anthropologues et les historiens des religions, comme nous l'avons vu, ont déjà en partie abordé, non sans résultats, ce problème. Il s'agit plutôt pour nous – tel était le sens de l'archéologie de la gloire que nous avons esquissée ici – d'essayer une fois encore de comprendre le fonctionnement de la machine gouvernementale, dont nous avons tenté de définir la structure bipolaire au cours de notre recherche. L'analyse de la théologie de la gloire n'est que l'ombre que notre interrogation sur la structure du pouvoir jette sur le passé. Que les doxologies et les acclamations soient destinées, en dernière instance, à produire et à accroître la gloire ne peut pas, bien entendu, ne pas nous intéresser. Il n'est pas nécessaire de partager la thèse de Carl Schmitt sur la sécularisation pour affirmer que les problèmes politiques deviennent plus intelligibles et plus clairs s'ils sont mis en relation avec les paradigmes théologiques. Nous avons, au contraire, tenté de montrer qu'il en est ainsi parce que doxologies et acclamations constituent, en quelque sorte, un seuil d'indétermination entre la politique et la théologie. De même que les doxologies liturgiques produisent et

renforcent la gloire de Dieu, de même les acclamations profanes ne sont pas un ornement du pouvoir politique, mais le fondent et le justifient. Et de même que Trinité immanente et Trinité économique, théologie et *oikonomia* constituent dans le paradigme providentiel une machine bipolaire, dont, par la distinction et la corrélation de ses éléments, résulte le gouvernement divin du monde, de même Règne et Gouvernement constituent les deux éléments ou les deux faces d'une même machine du pouvoir.

Mais plutôt que de noter ces correspondances, ce qui nous intéresse, c'est d'en comprendre la fonction. De quelle façon la liturgie « fait-elle » le pouvoir ? Si la machine gouvernementale est double (Règne et Gouvernement), quelle fonction remplit en elle la gloire ? Les sociologues et les anthropologues ont toujours la possibilité de recourir à la magie, comme à la sphère qui, touchant à la rationalité et la précédant immédiatement, permet d'expliquer en dernière analyse comme une survivance magique ce que nous ne parvenons pas à comprendre des sociétés où nous vivons. Nous ne croyons pas à un pouvoir magique des acclamations et de la liturgie et nous sommes convaincus que les théologiens et les empereurs non plus n'y ont jamais vraiment cru. Si la gloire est si importante en théologie, c'est avant tout parce qu'elle permet de maintenir unies dans la machine gouvernementale Trinité immanente et Trinité économique, l'être de Dieu et sa pratique, le Règne et le Gouvernement. En définissant le Règne et l'essence, elle détermine aussi le sens de l'économie et du Gouvernement. Elle permet donc de combler cette fracture entre théologie et économie dont la doctrine trinitaire n'a jamais réussi à venir totalement à bout et qui ne semble trouver une conciliation possible que dans la figure aveuglante de la gloire.

8.19

Dans la liturgie chrétienne, l'acclamation par excellence est l'*amen*. Déjà dans son usage biblique, ce terme, qui appartient à la sphère sémantique de la stabilité et de la fidélité, est employé comme acclamation d'approbation ou bien en réponse à une doxologie (*berakah*) et plus tard, dans la synagogue, comme répons à une bénédiction. Cette fonction anaphorique de l'*amen* est essentielle, car il doit toujours se rapporter à un mot qui précède et qui, normalement, doit être prononcé par une autre personne que celle qui dit *amen*. La prononciation de cette acclamation était si importante dans le judaïsme que, dans le Talmud (b Shab., 119 b), on lit : « Celui qui répond *amen* de toutes ses forces ouvre pour lui les portes du paradis. » Son emploi fréquent chez Paul à la fin d'une doxologie – « Béni dans les siècles, *amen* » (Rm 1, 25) – est parfaitement cohérent avec cette tradition, que nous retrouvons dans la liturgie chrétienne la plus ancienne, notamment dans l'acclamation qui vient à la fin de la prière eucharistique (*omnes respondent : amen*). Après tout ce que nous avons vu sur la relation particulière qui unit la gloire à l'essence divine, nous ne serons pas étonnés que le Talmud puisse répondre à la question « Que signifie *amen* ? » par « Dieu, le roi fidèle [*el melek ne'eman*] » (b Shab., 119 b), et qu'une identification analogue entre divinité et acclamation se trouve dans l'Apocalypse, où le Christ est défini comme « L'*Amen*, le témoin fidèle [*ho Amēn, ho martys ho pistos*] » (Ap 3, 14).

Il est intéressant de suivre l'histoire de la traduction de ce terme – ou plutôt de sa non-traduction en grec et en latin. Les Septante, qui le rendent souvent pas « *genoito* » (ainsi soit-il) et parfois par « *alēthōs* » (vraiment), le laissent plusieurs fois non traduit (comme dans 2 Esr 18, 6 : « Et tout le peuple répondit et dit *amen* »). Le Nouveau Testament se limite le plus souvent à le transcrire en caractères grecs, même si, dans certains

passages, *alēthōs* et *nai* semblent présupposer un *amen*. Les traductions latines de l'Ancien Testament suivent le *genioito* des Septante et rendent au contraire *amen* par *fiat*.

Augustin s'est posé à plusieurs reprises le problème de l'opportunité de traduire le terme en latin. Il se rend compte parfaitement de la valeur quasi juridique de l'acclamation, qu'il compare de façon significative à des institutions du droit romain – « *Fratres mei, amen vestrum subscriptio vestra est, consensio vestra est, adstipulatio vestra est* » : votre signature, votre consentement, votre adhésion comme garants d'un contrat (Augustin, *Sermons*, fr. 3) –, et, dans le petit traité sur la traduction contenu dans le *De doctrina christiana*, il distingue les deux termes *amen* et *alleluia*, qui ne sont pas traduits, mais pourraient l'être, des interjections comme *hosannah* et *racha*, qui, en tant qu'elles expriment plutôt un mouvement de l'âme qu'un concept, « ne peuvent être transférés dans l'usage d'une autre langue » (2, 11, 16). Il remarque, toutefois, que le terme *amen* est resté non traduit « *propter sanctiorem auctoritatem* » (*ibid.*), pour rendre plus sacrée son autorité (encore un terme emprunté au vocabulaire du droit). Isidore, à propos des doxologies, reprend l'observation d'Augustin, en précisant qu'« il n'est permis ni aux Grecs, ni aux Latins ni aux Barbares de transposer ces deux mots, *amen* et *alleluia*, dans leur propre langue » (Isidore, *Or.*, 6, 19, 20).

Une tendance constante à transformer les acclamations, qui à l'origine pouvaient aussi avoir été spontanées, en formules rituelles, est en effet présente dans les liturgies profanes comme dans les liturgies religieuses. Elle va de pair avec une désémantisation des termes où l'acclamation s'exprime, lesquels, comme l'*amen*, sont souvent intentionnellement laissés dans la langue originale. De nombreux témoignages montrent ainsi que déjà au IV^e siècle les fidèles semblent entendre l'*amen* comme une simple formule marquant la fin de la prière, et non comme l'acclamation qui répond à une doxologie.

Cependant, comme pour toute acclamation, son effet et sa fonction étaient plus importants que la compréhension de son sens. Le public qui, aujourd'hui, dans une salle de concert française ou américaine, prononce l'acclamation « *bravo* », peut ne pas connaître le sens exact et la grammaire du terme italien (qui, en effet, reste invariable même s'il s'adresse à une femme ou à plusieurs personnes), mais il connaît parfaitement l'effet que cette acclamation doit produire. Elle récompense l'acteur ou le virtuose et, en même temps, les oblige à reparaitre sur la scène. Ceux qui connaissent le monde du spectacle prétendent même que les acteurs ont besoin des applaudissements comme d'un aliment. Cela signifie que, dans la sphère des doxologies et des acclamations, l'aspect sémantique du langage est désactivé et semble pour un moment tourner à vide ; et pourtant, c'est justement grâce à ce passage à vide qu'il peut acquérir son efficacité particulière, presque magique : celle de produire la gloire.

⌘ Il a été souvent remarqué que, dans les Évangiles, Jésus utilise l'*amen* sur un mode qui ne trouve pas de parallèles ni dans l'Ancien Testament ni dans la littérature rabbinique, c'est-à-dire non comme répons, mais au début de ses affirmations, dans des expressions du type : *amēn amēn legō ymīn...* (dans la Vulgate : *Amen amen dico vobis*). Il est possible de voir dans cet emploi particulier quelque chose comme un renversement messianique conscient de l'acclamation en affirmation, de la doxologie (qui approuve et répète) en posture qui, du moins en apparence, innove et transgresse.

8.20

Parmi les manuscrits laissés inachevés par Mauss au moment de sa mort figure une étude sur la notion de nourriture (*anna*) dans les Brâhmanas, la partie théologique des Veda. Parmi les notions – à la fois « curieusement abstraites et étonnamment grossières » (Mauss 2, p. 1) – inventées par

les brahmanes de l'époque védique, celle de nourriture tient, selon Mauss, un rang primordial. Déjà dans le Rig-veda, l'un des buts du sacrifice est d'obtenir la nourriture, le suc et la force que les aliments contiennent ; et, parmi les dieux, il y en a deux qui ont pour attribut principal celui de se nourrir : « Agni, le dieu du feu, qui se nourrit du combustible, et Indra, le dieu buveur de *soma*, qui se nourrit du sacrifice de cette ambrosie (*amrita*), essence d'immortalité » (*ibid.*, pp. 3-4). Mais c'est dans les Brâhmanas que la doctrine de la nourriture atteint une consistance théologique et « quasi philosophique » (*ibid.*, p. 18). L'*anna* n'est plus, à présent, la nourriture de tel ou tel dieu, elle est « la nourriture en général, l'*anna* en soi, l'*annadya*, le comestible et la possession du comestible » (*ibid.*, p. 8). L'*annadya* devient ainsi l'une des qualités qui définissent le *kshatra*, le pouvoir royal. Non seulement le roi, auquel sont offerts les sacrifices, devient « le seigneur de la nourriture », mais nous voyons aussi naître peu à peu en Inde un vrai « culte de la nourriture », qui a le caractère d'un culte public, au cours duquel la nourriture « devient l'objet d'une sorte de divinisation » (*ibid.*, p. 14). L'*anna*, en se dépouillant de ses qualités matérielles, devient le principe de la vie, la force qui préserve et accroît la vie, « comme si l'on pouvait dire que la nourriture est le souffle, l'esprit vital » (*ibid.*, p. 20). En tant que principe vivant et essence active et spirituelle, la nourriture peut être commune aux hommes et aux dieux, et « le sacrifice lui-même n'est que la nourriture des dieux » (*ibid.*, p. 24) : les hommes y participent et en tirent également leur nourriture. C'est justement en développant cette idée de nourriture que Mauss reconstitue la formation, au-dessus du panthéon des personnes divines, de l'idée de Prajapati d'« une existence unique, cosmique, d'un dieu, mâle et premier-né, à la fois sacrifice et offrande » (*ibid.*, p. 28). Dans la dernière page, aussitôt avant que le manuscrit ne s'interrompe brusquement, en décrivant la fonction culturelle de Prajapati, Mauss semble évoquer intentionnellement, sans

jamais le nommer, le sacrifice chrétien : le corps de Prajapati est « la matière du repas universel, [...] l'hostie suprême dont vit tout ce monde », le dieu-nourriture qui, en disant : « il n'est d'autre nourriture que moi », s'offre en sacrifice à la vie de ses créatures (*ibid.*, p. 29). « L'essence divine, conclut Mauss, était donc de ce point de vue un aliment, l'aliment même. Le Dieu était le mets » (*ibid.*).

Parmi les documents concernant l'étude inachevée sur la nourriture chez les Brâhmanas figure un court article où la théorie de l'*anna* connaît un développement inattendu : « Anna-Viraj ». La *viraj* est une forme métrique védique composée de trois pieds de dix syllabes (le titre de l'article pourrait donc être rendu par « l'hymne-nourriture »). C'est précisément à cette forme métrique que les Brâhmanas reconnaissent une vertu nutritive spécifique et essentielle. « L'idéal pour les brahmanes était de composer avec un recueil d'hymnes, de chants ordonnés suivant divers symbolismes, un vivant, oiseau, animal ou homme mâle et d'offrir cet aliment mystique suprême au dieu mangeur et créateur du monde » (Mauss 3, p. 594). Ici, le fait que l'hymne, la *viraj*, ne produise pas simplement la nourriture, mais soit en lui-même nourriture est quelque chose de décisif. Aussi, dans les rites, pour assurer à tout prix la présence de la nourriture, on emploiera des mantras composés en ce mètre ; à défaut, on transposera prosodiquement dans la forme de la *viraj* des vers et des formules de nature différente. « Des pauses arbitraires à chaque dix syllabes, des interruptions par des cris musicaux répétés dix fois, toutes sortes de moyens barbares et raffinés sont employés pour mettre sur le lit de Procuste de la *viraj* des chants destinés à être chantés autrement » (*ibid.*, p. 595). Le lien entre la forme métrique et son caractère nutritif est tellement essentiel que les théologiens brahmanes affirment sans réserve que si l'on chante l'hymne sous la forme de la *viraj*, c'est « parce que la *viraj* a dix syllabes, parce que la *viraj* c'est de la nourriture » (*ibid.*, p. 597). Il s'agit d'un lien

si intime que Mauss, dans son texte inachevé sur la notion de nourriture, semble suggérer que les spéculations sur l'*anna*-nourriture pourraient permettre de comprendre le sens de la structure prosodique des Veda : « Ces hymnes, chants, mètres, ces choses exprimées par des nombres, ces nombres, ces gestes rythmés, termes euphémiques, cris qui signifient la nourriture et qui sont disposés, par rapport à d'autres, comme l'aliment est disposé dans le corps ou près de lui, tout cela fait partie d'un système dont nous ne pourrions trouver l'explication que quand nous aurons fait l'histoire des idées et des symboles concernant la nourriture » (Mauss 2, pp. 15-16).

Dans la théologie des Brâhmanas, les dieux se nourrissent d'hymnes et les hommes, qui entonnent rituellement la *viraj*, pourvoient ainsi à leur nourriture (et, indirectement, à la leur propre). Cela permet, peut-être, de jeter une lumière inattendue sur l'essence de la liturgie. De même que, dans le sacrifice eucharistique, le dieu qui s'offre en nourriture aux hommes ne peut le faire que dans le contexte d'un canon doxologique, de même, dans les Brâhmanas, la forme métrique de l'hymne doit être rituellement fixée parce qu'elle constitue la nourriture du dieu, et vice versa.

8.21

Que la fin dernière de la parole soit la célébration est un thème récurrent dans la tradition poétique de l'occident ; et dans cette tradition, l'hymne constitue la forme spécifique de la célébration. Le terme grec *hymnos* dérive de l'acclamation rituelle qui était criée dans le mariage : *hymēn* (souvent suivi par *hymenaios*). Il ne correspond pas à une forme métrique définie, mais, dès ses plus anciennes attestations dans ce qu'on appelle les hymnes homériques, il se réfère essentiellement au chant en l'honneur des dieux. Tel est, dans tous les cas, son contenu dans l'hymnologie chrétienne, qui connaît une

remarquable floraison, au moins à partir du iv^e siècle, avec Éphrem en Syrie, Ambroise, Hilaire et Prudence chez les Latins, Grégoire de Nazianze et Synésios dans l'Église orientale. C'est en ce sens qu'Isidore en fixe la définition, selon une triple caractérisation, la louange, l'objet de la louange (Dieu) et le chant :

Hymnus est canticus laudantium, quod de Graeco in Latino laus interpretatur, pro eo quod sit carmen laetitiae et laudis. Proprie autem hymni sunt continentes laudem Dei. Si ergo sit laus et non sit Dei, non est hymnus; si sit et laus et Dei laus, et non cantetur, non est hymnus. Si ergo et in laudem Dei dicitur et cantatur, tunc est hymnus.

(« L'hymne est le chant de ceux qui louent, parce qu'en grec il signifie louange; en effet, c'est un poème de joie et de louange. Mais au sens propre, on n'appelle hymne qu'un chant contenant la louange de Dieu. S'il contient une louange, mais qu'elle n'est pas celle de Dieu, ce n'est pas un hymne; si l'on y trouve la louange de Dieu, mais qu'elle n'est pas chantée, ce n'est pas un hymne. En revanche s'il contient la louange de Dieu et est aussi chanté, c'est alors un hymne. » [Isidore, *Or.*, 6, 19, 17].)

À partir de la fin du Moyen Âge, l'hymnologie sacrée entre dans un processus de décadence irréversible. La *Louange des créatures* franciscaine, même si elle n'appartient pas de plein droit à la tradition de l'hymne, en constitue le dernier grand exemple et, en même temps, en scelle la fin. La poésie moderne, malgré des exceptions notables, surtout dans la poésie allemande (et dans la poésie italienne, avec les *Hymnes sacrés* de Manzoni), est en général plutôt élégiaque qu'hymnique.

Au xx^e siècle, la poésie de Rilke constitue un cas particulier. En effet, il a déguisé une intention clairement hymnique sous la forme de l'élégie et de la plainte. C'est à cette contamination, à cette tentative bâtarde de s'emparer d'une forme

poétique morte, que l'on doit probablement l'aura de sacralité presque liturgique qui entoure depuis toujours les *Élégies de Duino*. Leur caractère hymnologique au sens technique est évident dès le premier vers, qui en appelle à la hiérarchie des anges (« Et qui, si je criais, m'entendrait donc depuis les / ordres des anges ? »), donc à ceux qui doivent partager l'hymne avec les hommes – « Nous chantons la doxologie pour partager les hymnes [*koinōnoi tēs hymnōdias...genōmetha*] avec la troupe des anges », écrit Cyrille de Jérusalem dans ses *Catéchèses* (Cyr., *Cat. m.*, p. 154). Les anges restent jusqu'au bout les interlocuteurs privilégiés du poète, auxquels il adresse ce chant de louange – « Vante à l'ange le monde » (Rilke 9, 53, p. 552) –, et qu'ils chantent avec lui – « Qu'un beau jour [...] monte mon chant de gloire et d'allégresse vers des anges en accord [*zustimmenden Engeln*] » (*ibid.*, 10, 1-2, p. 553). Dans les *Sonnets à Orphée*, que Rilke considérait comme « coessentiels » aux *Élégies* et comme une sorte d'exégèse ésotérique de celles-ci, il énonce clairement la vocation hymnologique (c'est-à-dire de célébration) de sa poésie : « *Rühmen, das ist!* », « Célébrer, c'est cela ! » (*ibid.*, 1, 7, 1, p. 588). Le huitième sonnet fournit ainsi la clé des titres élégiaques de ses hymnes : il ne peut y avoir lamentation (*Klage*) que dans la sphère de la célébration – « *Nur im Raum der Rührung darf die Klage / gehn...* », « La célébration seule est l'espace où la plainte a droit d'entrée... » (*ibid.*, 1, 8, 1-2, p. 589) –, tout comme, dans la dixième élégie, l'hymne déborde avec la même nécessité dans la sphère de la plainte.

Dans un projet de préface à une édition des *Élégies* qui ne vit jamais le jour, Furio Jesi, qui consacra des études remarquables à la lecture de Rilke, renversant la tendance habituelle de la critique à voir dans les *Élégies* un contenu doctrinal exceptionnellement riche, se demande si parler dans ce cas d'un « contenu » a un sens. Il propose de mettre entre parenthèses le contenu doctrinal des *Élégies* (qui est, du reste, une sorte de centon des lieux communs de la poésie rilkéenne) et de les lire

comme une série de prétextes rhétoriques pour retenir le poète en deçà du silence. Le poète veut parler, mais ce qui en lui doit parler est l'inconnaissable. C'est pourquoi

le parler qui retentit n'a aucun contenu : c'est une pure volonté de parole. Le contenu de la voix du secret qui retentit enfin n'est autre que le fait que « le secret parle ». Pour que cela ait lieu, il est nécessaire que les modalités du parler soient décantées de tout contenu, et qu'elles le soient en termes totalisants, à même de conclure en un instant toute l'activité passée, toutes les paroles prononcées. D'où l'organisation dans le contexte des *Élégies* de la multitude des lieux communs rilkéens, y compris les plus anciens. Mais de là aussi, la nécessité qu'il existe un lieu quelconque où faire confluier les contenus de ces *topoi*, afin que dans les *Élégies* ils puissent résonner à vide... (Jesi, p. 118.)

La définition par Furio Jesi des *Élégies* comme poésie qui n'a rien à dire, comme pure « affirmation du noyau asémantique de la parole » (*ibid.*, p. 120), vaut, en réalité, pour l'hymne en général, et définit en fait l'intention la plus spécifique de toute doxologie. Au moment où elle coïncide parfaitement avec la gloire, la louange est sans contenu, elle culmine dans l'*amen* qui ne dit rien, mais consent seulement et conclut ce qui est déjà dit. Ce que les *Élégies* déplorent et, en même temps, célèbrent (en vertu du principe que la plainte ne peut se faire entendre que dans la sphère de la célébration), c'est précisément l'absence irrémédiable de contenu de l'hymne, la langue qui tourne à vide comme forme suprême de la glorification. L'hymne est la désactivation radicale du langage signifiant, la parole rendue absolument sans emploi, et pourtant conservée comme telle dans la forme de la liturgie.

« Durant les dernières années de sa production poétique, entre 1800 et 1805, Hölderlin composa une série de poèmes, souvent fragmentaires et inachevés, traditionnellement qualifiés d'« hymnes ». Ce sont en effet des hymnes au sens technique, car leur contenu concerne essentiellement les dieux et les demi-dieux (ces derniers prennent ici en quelque sorte la place des anges). Toutefois, par un glissement décisif, ces hymnes ne célèbrent pas la présence des dieux, mais leur congé. Les hymnes tardifs de Hölderlin sont donc l'opposé symétrique des élégies rilkéennes ; tandis que ces dernières sont des hymnes travestis en élégies, Hölderlin écrit, au contraire, des élégies en forme d'hymnes. Cette inversion discrète, cette irruption de l'élégie dans un contexte étranger, s'inscrit dans la métrique en brisant le rythme propre de l'hymne. La fragmentation prosodique particulière, si âpre, qui caractérise les hymnes de Hölderlin, n'a pas échappé à l'attention des critiques. C'est précisément pour souligner cette effraction de la structure syntaxique qu'Adorno a intitulé *Parataxe* sa lecture de la dernière production poétique hölderlinienne. Norbert von Hellingrath qui, en 1913, avait fourni la première édition posthume philologiquement correcte de Hölderlin, avait noté cette rupture prosodique avec la plus grande attention. Il reprend de la philologie alexandrine – en particulier de Denys d'Halicarnasse – la distinction poétologique entre *harmonia austera* et *harmonia glaphyra* (liaison rude – dont le champion était Pindare – et liaison élégante – littéralement creuse, de *glaphy*, « grotte ») et la traduit par des termes modernes comme *harte* et *glatte Fügung*, articulation dure et articulation douce. « Nous pouvons rendre, écrit-il dans son commentaire à la traduction hölderlinienne des fragments de Pindare, cette terminologie grecque par articulation dure et articulation douce et constater qu'elle se réalise dans le caractère dur ou doux de l'articulation syntaxique entre les éléments particuliers dans les trois strates parallèles du poème : le rythme des mots, le *melos* et le son » (Hellingrath, pp. 20-21). Ce qui définit l'articulation dure n'est pas tant la parataxe comme telle, que le fait qu'en elle chaque mot s'isole de son contexte sémantique jusqu'à constituer une sorte d'unité autonome, tandis que, dans l'articulation douce, les images et le contexte syntaxique se subordonnent et relient ensemble plusieurs mots. « L'articulation dure fait tout pour exalter le mot lui-même, en l'imprimant dans l'ouïe

de celui qui écoute et en l'arrachant dans la mesure du possible au contexte associatif des images et des sentiments auxquels il appartenait » (*ibid.*, p. 23).

On ne saurait caractériser plus efficacement la prosodie hachée et, pour ainsi dire, l'aprosodie des derniers hymnes de Hölderlin. Ici chaque mot – parfois même une simple conjonction, comme *aber*, « mais » – s'isole et se ferme si jalousement sur lui-même, que la lecture du vers et de la strophe n'est qu'une succession de scansion et de césures où chaque discours et chaque signification semblent se briser en mille morceaux et se crispent dans une sorte de paralysie à la fois prosodique et sémantique. Dans ce « staccato » du rythme et de la pensée, l'hymne présente l'élégie – la plainte sur le congé des dieux, ou plutôt, sur l'impossibilité de l'hymne – comme unique contenu. On peut définir comme « hymnique » cette âpre tendance de la poésie à isoler les mots, que les Alexandrins appelaient aussi « style détaché ». Elle repose sur le fait que toute doxologie est vouée en dernière instance à la célébration du nom, c'est-à-dire à énoncer et à répéter les noms divins. Dans l'hymne, tous les noms tendent donc à s'isoler et à se désémantiser en noms propres divins. En ce sens, toute poésie – si éloignée qu'elle soit de lui – présuppose l'hymne, n'est possible que sur l'arrière-plan ou sur l'horizon des noms divins. La poésie est, autrement dit, un champ de tensions traversé par les deux courants de l'*harmonia austera* et de l'*harmonia glaphyra*, aux pôles extrêmes desquels se trouvent, d'un côté, l'hymne, qui célèbre le nom, et, de l'autre, l'élégie, c'est-à-dire la plainte sur l'impossibilité de préférer les noms divins. En brisant l'hymne, Hölderlin fracasse les noms divins et, du même coup, congédie les dieux.

L'isolement hymnique du mot a trouvé dans la poésie moderne son ultime aboutissement chez Mallarmé. Mallarmé a marqué durablement de son sceau la poésie française en confiant une intention naturellement hymnique à une incroyable exaspération de l'*harmonia austera*. Celle-ci désarticule et brise à tel point la structure métrique du poème qu'il explose littéralement en une poignée de noms détachés et éparpillés sur le papier. Isolés dans une « suspension vibratile » de leur contexte syntaxique, les mots, rendus à leur statut de *nomina sacra*, se manifestent à présent, écrit Mallarmé, comme « ce qui ne se dit pas du discours », comme ce qui dans la

langue résiste avec opiniâtreté au discours du sens. Cette explosion hymnique du poème est le *Coup de dés*. Dans cette doxologie impossible à réciter, le poète, par un geste à la fois inaugural et conclusif, a constitué la lyrique moderne comme liturgie athéologique (ou plutôt, théoalogique), par rapport à laquelle le projet de célébration propre à l'élégie rilkéenne apparaît de toute évidence en retard.

8.22

La relation spéciale qui lie la gloire au désœuvrement est l'un des thèmes récurrents de l'économie théologique que nous avons tenté de reconstituer. En tant qu'elle nomme la fin ultime de l'homme et la condition qui suit le Jugement universel, la gloire coïncide avec la cessation de toute activité et de toute œuvre. Elle est ce qui demeure lorsque la machine de l'*oikonomia* divine a atteint son accomplissement et que les hiérarchies et les ministères angéliques sont devenus complètement sans emploi. Tandis qu'en enfer quelque chose comme une administration pénale est encore en fonction, le paradis non seulement ne connaît pas de gouvernement, mais voit aussi cesser toute écriture, toute lecture, toute théologie et jusqu'à toute célébration liturgique – sauf la doxologie, sauf l'hymne de gloire. La gloire occupe le lieu du désœuvrement qui suit le Jugement, elle est l'*amen* éternel où se résolvent toute œuvre et toute parole divine et humaine.

Dans le judaïsme, le désœuvrement comme la dimension la plus propre à Dieu et à l'homme a trouvé une image grandiose dans le jour du sabbat. La fête juive par excellence trouve, en effet, son fondement théologique dans le fait que ce n'est pas l'œuvre de la création, mais la cessation de toute œuvre le septième jour qui a été déclarée sacrée (Gn 2, 2-3 ; Ex 20, 11). Le désœuvrement désigne ainsi ce qui est le plus propre à Dieu – « être désœuvré [*anapauesthai*] n'est vraiment propre qu'à

Dieu seul » (Phil., *Cher.*, 90); « Le sabbat, qui signifie désœuvrement [*anapausis*], est de Dieu » (*ibid.*, 87) et, en même temps, l'objet de l'attente eschatologique – « ils n'entreront pas dans mon désœuvrement [*eis tēn katapausin mou*] » (Ps 94, 11).

Dans les épîtres de Paul, en particulier dans l'épître aux Hébreux, le thème eschatologique du désœuvrement est introduit par un *midrash* sur Ps 94, 11. Paul (ou quel que soit l'auteur de l'épître) appelle « sabbatisme » (*sabbatismos*, He 4, 9) le désœuvrement et la béatitude qui attendent le peuple de Dieu :

Craignons donc que l'un de vous n'estime arriver trop tard, alors que la promesse d'entrer dans son désœuvrement [*katapausis*] reste en vigueur. Car nous aussi, nous avons reçu une bonne nouvelle, absolument comme ceux-là. Mais la parole qu'ils avaient entendue ne leur servit de rien, parce qu'ils ne restèrent pas en communion par la foi avec ceux qui écoutèrent. Nous entrons en effet, nous les croyants, dans le désœuvrement, selon qu'il a dit : « Ainsi, ai-je juré dans ma colère, ils n'entreront pas dans mon désœuvrement », bien que les œuvres de Dieu eussent été achevées depuis la création du monde. Il a dit quelque part au sujet du septième jour : « Et Dieu se reposa le septième jour de toutes ses œuvres. » Et de nouveau : « Ils n'entreront pas dans mon désœuvrement. » Ainsi donc, puisqu'il est acquis que certains doivent y entrer, et que ceux qui avaient reçu d'abord la bonne nouvelle n'y entrèrent pas à cause de leur désobéissance, de nouveau Dieu a fixé un jour, un aujourd'hui, disant par la bouche de David, après si longtemps, comme il a été dit ci-dessus : « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs. » Si Josué avait introduit les Israélites dans ce désœuvrement, Dieu n'aurait pas dans la suite parlé d'un autre jour. C'est donc qu'un sabbatisme est réservé au peuple

de Dieu. Car celui qui est entré dans son désœuvrement lui aussi se repose de ses œuvres comme Dieu des siennes. (He 4, 1-10.)

Le lien que Paul, en développant un thème biblique et rabbinique, établit entre condition eschatologique, sabbat et désœuvrement marque profondément la conception chrétienne du Règne. Dans son commentaire de l'épître aux Hébreux, Jean Chrysostome identifie sans réserve désœuvrement, sabbatisme et Règne des cieux : « Paul ne dit pas seulement désœuvrement, mais sabbatisme, qui est un nom propre, et appelle ainsi sabbatisme le règne » (*Hom. Hébr.*, 6, 3, in *PG*, 63); « Qu'est-ce que le désœuvrement [*katapausis*], sinon le règne des cieux [*basileia tōn ouranōn*] dont le sabbat est l'image et la figure [*eikōn kai typos*] ? » (*ibid.*, 6). Le sabbatisme désigne la gloire eschatologique, qui est, dans son essence, désœuvrement. Les *Homélie*s clémentines, un texte fortement influencé par les traditions judéo-chrétiennes, définissent Dieu lui-même comme sabbat et désœuvrement. Dans un passage théologiquement très dense, après avoir attribué à Dieu le nom de « néant » (*to ouden*) et l'avoir rapproché du vide, l'auteur écrit : « Et c'est là le mystère du sabbat [*hebdomados mystērion*]; il est en effet le désœuvrement de toutes les choses [*tōn hōlon anapausis*] » (*Hom.*, 17, 10, 1, in *PG*, 2, 9). De même, chez Denys l'Aréopagite, dans un passage que nous avons cité sur l'hymnologie, gloire, hymnes et désœuvrement sont étroitement liés, et les hymnes des anges sont définis comme des « lieux divins du désœuvrement théarchique [*theioi topoi tēs thearchikēs... katapauseōs*] » (Denys Aréop., *CH*, 7, 57, in *PG*, 3, 211).

C'est chez Augustin que cette thématique devient un problème, voire le problème théologique suprême, celui du sabbat éternel (« *sabbatum non habens vesperam* », « sabbat sans coucher de soleil »), sur lequel il conclut, dans un raccourci aussi sublime que tourmenté, *La Cité de*

Dieu – autrement dit, l'œuvre à laquelle il confie sa méditation la plus profonde sur la théologie et la politique. Aussitôt, le problème est énoncé avec clarté dans toute sa simplicité : « Que feront les bienheureux dans leurs corps immortels et spirituels [*Quid acturi sint in corporibus immortalibus atque spiritualibus sancti*] ? » (*La Cité de Dieu*, 22, 29). Augustin se rend compte qu'on ne peut parler proprement ni d'« action » ni d'*otium* et que le problème du désœuvrement final des créatures dépasse aussi bien l'intelligence des hommes que celle des anges. Ce qui est en question ici, c'est « la paix de Dieu, qui, comme le dit l'apôtre, dépasse toute intelligence » (*ibid.*).

La vision de cette « paix » est, pour Augustin, si difficilement pensable que, d'un côté, il prend soin de préciser qu'elle ne sera pas seulement intellectuelle, parce que nous verrons Dieu avec les sens de notre corps glorieux, et de l'autre, il oublie que ce qui est en question, c'est, précisément, une « paix » ; et il semble considérer que dans le sabbat éternel nous verrons Dieu gouverner un nouveau ciel et une nouvelle terre (*ibid.*). Mais il revient tout de suite au problème central, celui de la nature impensable du désœuvrement des bienheureux. Il s'agit d'un état qui ne connaît ni l'acédie (*desidia*) ni le besoin (*indigentia*), et où les mouvements, qu'il est impossible même d'imaginer, seront de toute façon emplis de gloire et de dignité (*ibid.*, 22, 30). Pour cet heureux désœuvrement, qui n'est ni un faire ni un non-faire, il ne trouve pas à la fin d'autre expression adéquate qu'un « devenir sabbat » des ressuscités, où ils s'identifient à Dieu :

Là s'accomplira cette parole : « Soyez désœuvrés et voyez que je suis Dieu [*vacate et videte quoniam ego sum Deus*]. » Ce sera vraiment l'immense sabbat qui n'a pas de soir. [...] Nous aussi nous serons le septième jour quand nous serons comblés de sa bénédiction et de sa sanctification. Là, désœuvrés [*vacantes*], nous verrons

que c'est lui qui est Dieu. [...] Rendus parfaits par une grâce plus haute, nous serons désœuvrés pour l'éternité [*vacabimus in aeterno*], voyant que c'est lui qui est Dieu, lui de qui nous serons remplis parce qu'il sera tout en tous. (*Ibid.*)

Ici, dans la tentative balbutiante de penser l'impensable; Augustin définit la condition finale par un sabbatisme élevé au carré, un faire se reposer le sabbat dans le sabbat, une résolution du désœuvrement dans le désœuvrement :

Alors Dieu se reposera dans le septième jour quand il fera se reposer dans sa propre divinité ce même septième jour, que nous serons devenus [*cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere*]. [...] Ce sera alors notre sabbat, dont la fin ne sera pas le soir, mais le jour du Seigneur, tel un huitième jour éternel. [...] Là nous serons désœuvrés [*vacabimus*] et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons. Voilà ce qu'il y aura dans la fin sans fin. Car quelle autre fin pour nous que de rejoindre le royaume [*regnum*] qui n'a pas de fin ? (*Ibid.*)

C'est seulement à ce stade, dans la pleine gloire du sabbat, où rien n'est en trop et rien ne peut manquer, qu'Augustin peut conclure son œuvre et prononcer son *amen* :

Je me suis acquitté, ce me semble, avec l'aide de Dieu de cette œuvre immense. Si l'on trouve qu'elle est trop courte ou trop longue, qu'on me pardonne; si l'on pense que j'en ai dit assez, que l'on en rende grâce non pas à moi, mais, avec moi, à Dieu. *Amen.* (*Ibid.*)

8.23

Si la condition qui succède au Jugement coïncide avec la gloire suprême – « *vera ibi gloria erit* » (*ibid.*) – et si la gloire dans les siècles des siècles a la forme d'un sabbat éternel, ce qui nous reste à présent à interroger est précisément le sens de cette intimité entre gloire et sabbatisme. Au début et à la fin du pouvoir le plus élevé réside, selon la théologie chrétienne, une figure non de l'action et du gouvernement, mais du désœuvrement. Le mystère indicible que la gloire, par son aveuglante clarté, doit cacher au regard des *scrutatores maiestatis* est celui du désœuvrement divin, de ce que Dieu fait avant de créer le monde et après que le gouvernement providentiel du monde est parvenu à son terme. Ce n'est pas le *kabod* qui est impensable et impossible à regarder, mais la majesté désœuvrée qu'il voile de la brume de ses nuées et de la splendeur de ses insignes. La gloire, en théologie comme en politique, est précisément ce qui prend la place de ce vide impensable qu'est le désœuvrement du pouvoir ; néanmoins, cette indicible vacuité même est ce qui nourrit et alimente le pouvoir (ou mieux, ce que la machine du pouvoir change en nourriture). Cela signifie qu'en réalité le centre du dispositif gouvernemental, le seuil où Règne et Gouvernement communiquent sans cesse et sans cesse se distinguent, est vide, n'est que sabbat et *katapausis* – et pourtant, ce désœuvrement est si essentiel pour la machine qu'il doit être assumé et gardé à tout prix en son centre sous la forme de la gloire.

Dans l'iconographie du pouvoir, aussi bien profane que religieux, cette vacuité centrale de la gloire, cette parenté entre majesté et désœuvrement, a trouvé un symbole exemplaire dans l'*hetoimasia tou thronou*, c'est-à-dire dans l'image du trône vide.

L'adoration d'un trône vide a des origines anciennes et se trouve déjà mentionnée dans les Upanishad. Dans la Grèce

mycénienne, le trône retrouvé dans ce qu'on appelle la salle du Trône à Cnossos est, selon les archéologues, un objet de culte et non un siège destiné à être utilisé. Le relief de la Villa Médicis à Rome, qui représente un trône vide vu de face et surmonté d'une couronne munie de tours, semble témoigner d'un culte du trône dans le cadre des rites de la Magna Mater (Picard, p. 11). Un culte du trône à des fins politiques sur lequel nous sommes bien informés à l'époque historique est celui du trône vide d'Alexandre, institué en 319-312 à Cyinda par Eumène de Cardie, commandant en chef des troupes macédoniennes en Asie. Prétendant avoir été inspiré par Alexandre lui-même, qui lui était apparu en rêve, Eumène fit préparer la tente royale et plaça en son centre un trône d'or vide sur lequel reposaient la couronne, le sceptre et l'épée du monarque défunt. Devant le trône vide se dressait un autel où les officiers et les soldats répandaient de l'encens et de la myrrhe, avant d'exécuter la *proskynēsis* rituelle, comme si Alexandre avait été présent.

On trouve une première attestation de cette coutume orientale à Rome dans la *sella curulis* – le siège réservé aux magistrats républicains dans l'exercice de leur fonction – que le sénat attribue à César pour qu'elle soit exposée vide lors des jeux, ornée d'une couronne d'or incrustée de pierres précieuses. À l'époque d'Auguste, des témoignages écrits et son effigie reproduite sur les monnaies montrent que le siège doré du *divus Iulius* était constamment exposé dans les jeux. Nous savons que Caligula avait fait installer au Capitole un trône vide, devant lequel les sénateurs devaient exécuter la *proskynēsis*. Alföldi reproduit des monnaies qui montrent clairement que, sous Titus et Domitien, les *sellae* vides des empereurs, surmontées d'une couronne, s'étaient déjà transformées en trônes culturels tout à fait similaires aux *pulvinaria* et aux *lectisternia* sur lesquels étaient représentés les dieux. Dion Cassius (72, 17, 4) nous informe que pour Commode, qu'il soit présent ou non, on préparait dans les théâtres un trône d'or avec une peau de lion et une massue, symboles d'Hercule.

Mais c'est dans un contexte chrétien, dans la grandiose image eschatologique de l'*hetoimasia tou thronou*, qui orne les arcs de triomphe et les absides des basiliques paléochrétiennes et byzantines, que la signification cultuelle du trône vide atteint son point culminant. Ainsi, à Rome, dans la basilique Sainte-Marie-Majeure, la mosaïque de l'arc de Sixte III (v^e siècle) montre un trône vide incrusté de pierres multicolores, sur lequel reposent un coussin et une croix ; à côté, on devine un lion, un aigle, une figure humaine ailée, des fragments d'ailes et une couronne. Dans l'église Saint-Priscus à Capoue, une autre mosaïque représente, entre un taureau ailé et un aigle, le trône vide, sur lequel est posé un rouleau fermé par sept sceaux. Dans la basilique byzantine Notre-Dame-de-l'Assomption à Torcello, l'*hetoimasia* dans la mosaïque du Jugement universel montre le trône avec la croix, la couronne et le livre scellé, flanqué en haut par des séraphins à six ailes et, de chaque côté, de deux grandes figures angéliques. À Mystra, dans l'église Saint-Démétrius, une fresque du XIII^e siècle présente le trône vide comme suspendu dans le ciel, recouvert d'un drap de couleur pourpre et entouré de six anges poussant des acclamations : un petit peu plus haut, dans un rhombe d'une transparence cristalline, apparaissent un livre, une amphore, un oiseau blanc et un taureau noir.

Les historiens interprètent habituellement l'image du trône comme un symbole de la royauté, aussi bien divine que profane. « Nulle part, semble-t-il, écrit Picard, la valeur du trône n'est mieux apparente que s'il est représenté vide » (Picard, p. 1). On pourrait pousser cette interprétation, en elle-même assurément simpliste, dans le sens de la théorie de Kantorowicz sur les « deux corps » du roi, en suggérant que le trône, comme les autres insignes de la royauté, se réfère à la fonction et à la *dignitas* plutôt qu'à la personne du souverain.

Une telle explication ne peut cependant rendre compte du trône vide dans l'*hetoimasia* chrétienne. Celle-ci doit être avant tout replacée dans son contexte eschatologique, qui

dérive de l'Apocalypse (Ap 4, 1-11). Ici, l'apôtre a relié inséparablement le paradigme original de toute doxologie liturgique chrétienne à une vision eschatologique qui reprend certains thèmes des prophéties hallucinées d'Isaïe (Is 6, 1-4) et d'Ézéchiél (Ez 1, 1-28). C'est d'elles deux que provient l'image du trône, sur lequel siège, chez Isaïe, YHWH, et chez Ézéchiél, une « figure à l'apparence humaine » ; d'Ézéchiél viennent les quatre « vivants » aux faces de lion, de taureau, d'homme et d'aigle (qui, à partir d'Irénée, seront identifiés avec les évangélistes) ; et d'Isaïe, le chant du Trisagion (« saint, saint, saint est le seigneur Dieu tout-puissant »), qui fait ici sa première apparition dans une doxologie chrétienne. Il est cependant décisif que, dans le texte de l'Apocalypse, siège sur le trône un être anonyme « comme une vision de jaspe vert ou de cornaline », alors que, dans la représentation de l'*hetoimasia tou thronou*, hormis le livre (qui dans le texte « se trouve dans la main droite de celui qui siège sur le trône »), la couronne, et, plus tard, les symboles de la crucifixion, ce trône est absolument vide.

Le terme *hetoimasia*, comme le verbe *hetoimazō* et l'adjectif *hetoimos*, est, dans le grec des Septante, un terme technique qui se réfère dans les Psaumes au trône de YHWH : « Le Seigneur a préparé son trône dans les cieux » (Ps 102, 19) ; « Justice et jugement sont l' *hetoimasia* de ton trône » (Ps 88, 15) ; « Ton trône est prêt [*hetoimos*] depuis toujours » (Ps 92, 2). *Hetoimasia* ne signifie pas l'acte de préparer ou de dresser quelque chose, mais le fait pour le trône d'être prêt. Le trône est déjà prêt depuis toujours et attend depuis toujours la gloire du Seigneur. Selon le judaïsme rabbinique, le trône de la gloire est, comme nous l'avons vu, l'une des sept choses que YHWH a créées avant la création du monde. Dans le même sens, dans la théologie chrétienne, le trône est prêt de toute éternité parce que la gloire de Dieu lui est coéternelle. *Le trône vide n'est donc pas un symbole de la royauté, mais de la gloire*. La gloire précède la création du monde et survit à sa fin. Et le trône est

vide non seulement parce que la gloire, tout en coïncidant avec l'essence divine, ne s'identifie pas avec elle, mais aussi parce qu'elle est, en son fond, désœuvrement et sabbatisme. Le vide est la figure souveraine de la gloire.

8.24

C'est dans la majesté du trône vide que le dispositif de la gloire trouve son chiffre parfait. Son but est de capturer à l'intérieur de la machine gouvernementale – pour en faire le moteur secret de celle-ci – cet impensable désœuvrement qui constitue le mystère ultime de la divinité. La gloire est aussi bien gloire objective, qui manifeste le désœuvrement divin, que glorification, où le désœuvrement humain célèbre lui aussi son sabbat éternel. Le dispositif théologique de la gloire coïncide ici avec le dispositif profane et, selon l'intention qui a guidé notre recherche, nous pouvons nous servir de lui comme du paradigme épistémologique qui nous permettra de pénétrer l'arcane central du pouvoir.

Nous commençons donc à comprendre pourquoi la doxologie et le cérémonial sont si essentiels au pouvoir. Ce qui en eux est en question, c'est la capture et l'inscription dans une sphère séparée du désœuvrement central de la vie humaine. L'*oikonomia* du pouvoir pose résolument en son centre, sous forme de fête et de gloire, ce qui apparaît à ses yeux comme l'irregardable désœuvrement de l'homme et de Dieu. La vie humaine est désœuvrée et sans but, mais ce sont précisément cette *argia* et cette absence de but qui rendent possible la productivité incomparable de l'espèce humaine. L'homme s'est consacré à la production et au travail parce qu'il est en son essence tout à fait privé d'œuvre, parce qu'il est par excellence un animal sabbatique. Et de même que la machine de l'*oikonomia* théologique ne peut fonctionner que si elle inscrit en son centre un seuil doxologique où Trinité économique et Trinité

immanente passent sans cesse et liturgiquement (c'est-à-dire politiquement) l'une dans l'autre, de même le dispositif gouvernemental fonctionne dans la mesure où il a capturé dans son centre vide le désœuvrement de l'essence humaine. Ce désœuvrement est la substance politique de l'occident, l'aliment glorieux de tout pouvoir. C'est pourquoi la fête et l'oisiveté refont sans cesse surface dans les rêves et les utopies politiques de l'occident et s'y abîment aussi sans cesse. Ce sont les épaves énigmatiques que la machine économique-théologique abandonne sur le rivage de la civilisation et sur lesquelles les hommes reviennent s'interroger chaque fois inutilement et nostalgiquement. Nostalgiquement, parce qu'elles semblent contenir quelque chose qui appartient jalousement à l'essence humaine ; inutilement, parce qu'elles ne sont en réalité que les scories du combustible immatériel et glorieux que le moteur de la machine a brûlé dans sa course incessante.

⋈ L'idée d'un désœuvrement constitutif de l'humanité a été avancée comme telle par Aristote dans un passage de l'*Éthique à Nicomaque* (1097 b). Au moment de définir le bonheur comme objet ultime de la science politique, Aristote pose le problème de savoir quelle est « l'œuvre de l'homme » (*to ergon tou anthrōpou*) et évoque l'idée d'un possible désœuvrement de l'espèce humaine :

Comme dans le cas d'un joueur de flûte, d'un sculpteur ou d'un artisan quelconque, et en général pour tous ceux qui ont une œuvre [*ergon*] ou une activité [*praxis*] déterminées, c'est dans cette œuvre que résident, selon l'opinion courante, le bon et le bien, on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme, s'il est vrai qu'il y ait une œuvre spécifique à l'homme. Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une œuvre et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune, puisqu'il est né sans œuvre [*argon*] ?

Cette idée est aussitôt abandonnée, et l'œuvre de l'homme est identifiée à cette « opérativité » (*energia*) particulière qu'est la

vie selon le *logos* ; mais l'importance politique du thème d'un désœuvrement essentiel de l'homme comme tel n'avait pas échappé à Averroès, qui fait de la puissance et non pas de l'acte de pensée le caractère spécifique de l'espèce humaine, ni à Dante, qui, dans le *De monarchia* (I, 3), le place au centre de sa doctrine de la multitude.

8.25

Nous pouvons peut-être maintenant tenter de répondre aux questions qui, sans jamais être explicitement formulées, ont accompagné dès le début notre archéologie de la gloire : Pourquoi le pouvoir a-t-il besoin du désœuvrement et de la gloire ? Qu'y a-t-il en eux de si essentiel, que le pouvoir doive les inscrire à tout prix dans le centre vide de son dispositif gouvernemental ? De quoi se nourrit le pouvoir ? Et encore : Est-il possible de penser le désœuvrement en dehors du dispositif de la gloire ?

Si, en suivant la stratégie épistémologique qui a orienté notre recherche, nous reformulons les trois premières questions sur le plan de la théologie, la réponse que leur donnent aussi bien le judaïsme que le Nouveau Testament est univoque et identique : *chayye 'olam, zōē aiōnios*, vie éternelle. Ces syntagmes nomment avant tout ce qui attend les justes comme récompense dans l'éon futur. En ce sens, *zōē aiōnios* apparaît pour la première fois chez les Septante comme traduction de *chayye 'olam* dans *Dan.*, 12, 2, où on lit que « nombre de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et l'infamie éternelle ». « Éternel », comme le montre aussi bien l'hébreu *'olam*, désignant le monde divin et la réalité eschatologique, que le grec *aiōn* (« l'*aiōn*, écrit Damascène, a été créé avant le ciel et le temps »), n'a pas ici une signification uniquement temporelle, mais désigne une qualité particulière de la vie et, plus précisément, la transformation que la vie humaine subit dans le monde

à venir. Le judaïsme hellénistique la définit donc comme « vraie vie » (*alēthinē zōē* : Phil., *Leg.*, 1, 32) ou « vie incorruptible » (*aphthartos zōē* : Phil., *Gig.*, 15 ; *Fug.*, 59) voire « vie insouciant » (*zōē amerimnos*). La tradition rabbinique décrit cette vie future en opposition à la vie présente, et en même temps, en contiguïté singulière avec elle, à savoir comme une désactivation des fonctions biologiques et du mauvais instinct : « Dans le monde futur, il n'y aura ni à boire ni à manger, ni non plus génération ni reproduction. Il n'y aura plus de commerce, de trafics, de querelles, d'envie ni d'hostilité ; les justes siègeront, coiffés de leur couronne, et se restaureront à la splendeur de la *shekinah* » (Talmud, b Ber., 17 a).

La couronne que les justes portent sur la tête provient du diadème décerné à l'*imperator* triomphant et à l'athlète comme signe de victoire, et exprime la qualité glorieuse de la vie éternelle. Ce même symbole d'une « couronne de gloire » (*stephanos tēs doxēs*) ou d'une « couronne de vie » (*stephanos tēs zōēs*) devient, dans le Nouveau Testament, un terme technique pour désigner la gloire des bienheureux : « Reste fidèle jusqu'à la mort et je te donnerai la couronne de vie » (Ap 2, 10) ; « Vous recevrez la couronne de gloire qui ne se flétrit pas » (1 P 5, 4) ; « Il recevra la couronne de vie » (Ja 1, 12).

Paul se sert à plusieurs reprises de ce symbole pour décrire la condition eschatologique des justes, comparés à des athlètes qui participent à une compétition : « Ils reçoivent une couronne qui se flétrit, et nous une couronne incorruptible » (1 Co 9, 25) ; « J'ai mené le combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. La couronne de justice m'attend, et le Seigneur me la donnera ce jour-là » (2 Tm 4, 7-8). Le thème de la vie éternelle n'indique pas toutefois pour lui seulement une condition à venir, mais la qualité particulière de la vie dans le temps messianique (*ho nyn kairos*, le temps-de-maintenant), autrement dit la vie en Jésus le Messie – « la vie éternelle par Jésus le Messie, notre seigneur » (Rm 5, 21). Cette vie est marquée par un foncteur de désœuvrement, qui anticipe en quelque sorte

dans le présent le sabbatisme du Règne : l'*hōs mē*, le « comme non ». De même que le messie a mené la loi à son terme et, en même temps, l'a rendue inopérante (le verbe qu'emploie Paul pour exprimer la relation entre le messie et la loi – *katargein* – signifie littéralement « rendre *argos* », inopérant), de même l'*hōs mē* garde et, en même temps, désactive dans le temps présent toutes les conditions juridiques et tous les comportements sociaux des membres de la communauté messianique :

Je vous le dis, frères : le temps s'est contracté. Ce qui reste c'est pour que ceux qui ont femme vivent comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui ont joie comme n'en ayant pas [*hōs mē*], ceux qui achètent comme ne possédant pas, et ceux qui usent de ce monde comme n'en usant pas. Car elle passe, la figure de ce monde. (1 Co 7, 29-32.)

Sous le signe du « comme non », la vie ne peut coïncider avec elle-même et se scinde en une vie que nous vivons (*vitam quam vivimus*, l'ensemble des faits et des événements qui définissent notre biographie) et une vie pour laquelle et dans laquelle nous vivons (*vita qua vivimus*, autrement dit, qui rend la vie vivable et lui donne un sens et une forme). Vivre dans le messie signifie précisément révoquer et rendre inopérante à chaque instant et en chacun de ses aspects la vie que nous vivons, faire apparaître en elle la vie pour laquelle nous vivons, que Paul appelle la « vie de Jésus » (*zōē tou Iesou* – *zōē*, et non pas *bios* !) : « En effet, nous les vivants, nous sommes toujours livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus se manifeste elle aussi dans notre chair » (2 Co 4, 11). La vie messianique est l'impossibilité pour la vie de coïncider avec une forme prédéterminée, la révocation de tout *bios* pour l'ouvrir à la *zōē tou Iesou*. Et le désœuvrement qui a lieu ici n'est pas une simple inertie ou un simple repos, mais c'est, au contraire, l'opération messianique par excellence.

Pour Paul, dans l'éon futur, lorsque les justes entreront dans le désœuvrement de Dieu, la vie éternelle se placera en revanche résolument sous le signe de la gloire. Le célèbre passage de la première épître aux Corinthiens (1 Co 15, 35-55) – dont l'interprétation donnera tant de mal aux théologiens, depuis Origène jusqu'à Thomas d'Aquin – ne dit en réalité rien de plus que cela : que le corps des justes ressuscitera dans la gloire et sera transformé dans la gloire et dans l'esprit incorruptible. Ce qui, chez Paul, reste volontairement indéterminé et général (« on sème de l'infamie, il ressuscite de la gloire ; on sème de la faiblesse, il ressuscite de la force ; on sème un corps animal, il ressuscite un corps spirituel ») est articulé et développé par les théologiens en une doctrine du corps glorieux des bienheureux. Selon un dispositif qui nous est désormais familier, à la doctrine de la vie messianique se substitue celle de la vie glorieuse, qui isole la vie éternelle et son désœuvrement dans une sphère séparée. La vie, qui rendait désœuvrée toute forme, devient à présent elle-même dans la gloire une forme. Impassibilité, agilité, subtilité et clarté deviennent ainsi les caractères qui définissent, selon les théologiens, la vie du corps glorieux.

8.26

Dans le scolie de la proposition 36 du cinquième livre de l'*Éthique*, Spinoza évoque de façon inattendue l'idée de gloire à propos de l'amour de l'esprit envers Dieu. La proposition avait montré que l'amour intellectuel de l'esprit pour Dieu n'est que l'amour avec lequel Dieu s'aime lui-même et que, par conséquent, l'amour de l'esprit pour Dieu n'est pas différent de l'amour de Dieu pour les hommes. C'est à ce stade que le scolie développe une théorie de la gloire qui mobilise et condense en quelques lignes vertigineuses les thèmes théologiques du *kabod* hébraïque et de la *doxa* chrétienne :

Cela nous fait comprendre clairement en quoi consiste notre salut, autrement dit la béatitude ou la liberté : dans l'amour constant et éternel envers Dieu, autrement dit dans l'amour de Dieu envers les hommes. Et cet amour, ou béatitude, est appelé gloire dans les livres saints, non sans raison. Car, que cet amour soit rapporté à Dieu ou à l'esprit, il peut être justement appelé accalmie [*acquiescentia*] de l'âme, laquelle, à la vérité, [...] ne se distingue pas de la gloire. En effet, en tant qu'il est rapporté à Dieu, il est [...] la joie – qu'il me soit permis de me servir encore de ce mot – qu'accompagne l'idée de soi-même ; il en est de même en tant qu'il est rapporté à l'esprit.

En poussant à l'extrême la correspondance entre gloire et glorification, gloire interne et gloire externe, non seulement la gloire nomme ici un mouvement interne de l'être de Dieu, qui procède aussi bien de Dieu envers les hommes que des hommes envers Dieu, mais nous trouvons aussi réaffirmée avec force en un sens particulier la connexion sabbatique entre gloire et désœuvrement (*menuchah, anapausis, katapausis* – rendues ici par le terme, inconnu en latin classique, d'*acquiescentia*). Désœuvrement et gloire sont, en fait, la même chose : « *acquiescentia [...] revera a gloria [...] non distinguitur* ».

Pour comprendre pleinement le sens de cette radicalisation du thème de la gloire et du désœuvrement, il faut alors revenir à la définition de l'*acquiescentia* contenue dans la démonstration de la proposition 52 du quatrième livre. « L'accalmie intérieure, écrit Spinoza, est une joie née de ce que l'homme se contemple lui-même et sa puissance d'agir. » Que signifie ici que l'homme « se contemple lui-même et sa puissance d'agir » ? Qu'est-ce qu'un désœuvrement qui consiste dans le fait de contempler sa propre puissance d'agir ? Et comment comprendre dans cette perspective le désœuvrement « qui ne se distingue pas de la gloire » ?

Déjà Philon avait écrit que le désœuvrement de Dieu ne signifie pas inertie ou apraxie, mais une forme d'action qui n'implique ni souffrance ni fatigue :

De tous les êtres, il n'y en a qu'un à proprement parler qui soit désœuvré [*anapauomenon*], et c'est Dieu. [Moïse] appelle désœuvrement non pas l'inaction, puisque par nature la cause de toute chose est efficiente, et ne cesse jamais de créer ce qu'il y a de plus beau, mais l'activité [*energeian*] qui ignore la peine, exempte de souffrance [*aponōtatēn*], dotée d'une grande habileté [*eumareias*]. Car le soleil, la lune, l'ensemble du ciel, l'univers, d'une part ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, d'autre part sont mus et transférés continuellement ; aussi peut-on dire qu'ils souffrent. Et de leur fatigue, la preuve la plus manifeste, ce sont les saisons de l'année. [...] Dieu, par nature, n'est pas sujet à la fatigue. Et celui à qui toute faiblesse est étrangère, même s'il fait toutes choses, ne cessera jamais, de toute éternité, d'être désœuvré ; si bien qu'être désœuvré n'est tout à fait propre qu'à Dieu seul. (*De Cherubim*, 87-90.)

Spinoza appelle « contemplation de la puissance » un désœuvrement intérieur, pour ainsi dire, à l'opération même, une « *praxis* » *sui generis* qui consiste à rendre improductive toute puissance spécifique d'agir et de faire. La vie, qui contemple sa (propre) puissance d'agir, se rend improductive dans toutes ses opérations, elle vit seulement (sa) vivabilité. Nous écrivons « propre » et « sa » entre parenthèses, parce que ce n'est que par la contemplation de la puissance, qui rend inopérante toute *energeia* spécifique, que quelque chose comme l'expérience d'un « propre » et d'un « soi » devient possible. Le soi, la subjectivité est ce qui s'ouvre comme un désœuvrement central dans toute opération, comme la *viv-abilité* de toute vie. Dans ce désœuvrement, la vie que nous vivons est seulement la vie

par laquelle nous vivons, est seulement notre puissance d'agir et de vivre, notre *ag-ibilité* et notre *viv-abilité*. Le *bios* coïncide ici sans reste avec la *zōē*.

On comprend alors la fonction essentielle que la tradition de la philosophie occidentale a assignée à la vie contemplative et au désœuvrement : la *praxis* proprement humaine est un sabbatisme, qui, en rendant inopérantes les fonctions spécifiques du vivant, les ouvre en possibilités. Contemplation et désœuvrement sont, en ce sens, les opérateurs métaphysiques de l'anthropogenèse, qui, en libérant l'homme vivant de son destin biologique ou social, l'assignent à cette indéfinissable dimension que nous sommes habitués à appeler politique. En opposant la vie contemplative à la vie politique comme « deux *bioi* » (Aristote, 1, 1324 a), Aristote a mis durablement hors circuit aussi bien la politique que la philosophie, et en même temps il a dessiné le paradigme sur lequel devait se modeler le dispositif économie-gloire. Le politique n'est ni un *bios*, ni une *zōē*, mais la dimension que le désœuvrement de la contemplation, en désactivant les pratiques linguistiques et corporelles, matérielles et immatérielles, ouvre et assigne sans cesse au vivant. C'est pourquoi, dans la perspective de l'*oikonomia* théologique dont nous avons ici tracé la généalogie, il n'est rien de plus urgent que l'inclusion du désœuvrement dans ses propres dispositifs. *Zōē aiōnios*, vie éternelle, tel est le nom de ce centre inopérant de l'humain, de cette « substance » politique de l'occident que la machine de l'économie et de la gloire cherche sans cesse à capturer en son sein.

« Un modèle de cette opération qui consiste à rendre inopérantes toutes les œuvres humaines et divines est le poème. Parce que la poésie est précisément cette opération linguistique qui rend inopérante la langue – ou, selon les termes de Spinoza, le point où la langue, qui a désactivé ses fonctions communicatives et informationnelles, repose en elle-même, contemple sa puissance de dire et s'ouvre, de cette manière, à un nouvel usage possible. Ainsi, la *Vita nova* ou les *Canti* sont la contemplation de la langue italienne, la

sextine d'Arnaut Daniel, la contemplation de la langue provençale, les hymnes de Hölderlin ou les poèmes d'Ingeborg Bachmann, la contemplation de la langue allemande, *Les Illuminations*, la contemplation de la langue française... Et le sujet poétique n'est pas l'individu qui a écrit ces poèmes, mais ce sujet qui se produit au moment où la langue a été rendue inopérante, et est donc devenue, en lui et par lui, purement dicible.

Ce que la poésie accomplit par la puissance de dire, la politique et la philosophie doivent l'accomplir par la puissance d'agir. En suspendant les opérations économiques et biologiques, elles montrent ce que peut le corps humain, elles l'ouvrent à un nouvel usage possible.

« C'est seulement dans la perspective ouverte par cette généalogie du gouvernement et de la gloire que la décision de Heidegger de poser comme problème métaphysique extrême la question de la technique acquiert sa signification propre et, en même temps, montre ses limites. Le *Ge-stell*, que Heidegger définit comme essence de la technique, la « complète ordonnabilité de tout ce qui est présent » (Heidegger 2, p. 54), l'activité qui dispose et accumule les choses et les hommes eux-mêmes comme ressources (*Bestand*), n'est pas, en effet, autre chose que ce qui, dans l'horizon de notre recherche, est apparu comme l'*oikonomia*, c'est-à-dire le dispositif théologique de gouvernement du monde. L'ordonnabilité (*Bestellbarkeit*) n'est autre que la gouvernementalité, et ce qui, sur le plan théologique, se présente comme ce qui doit être ordonné et guidé vers le salut se dispose, sur le plan de la technique, comme ressource subsistante pour le *Ge-stell*. Le terme *Ge-stell* correspond parfaitement (pas seulement dans la forme : l'allemand *stellen* équivaut à *ponere*) au terme latin *dispositio*, qui traduit le grec *oikonomia*. Le *Ge-stell* est le dispositif du gouvernement absolu et intégral du monde.

Cependant, on mesure ici l'insuffisance de la tentative heideggerienne de venir à bout du problème de la technique. Dans la mesure où la technique n'est, en soi, « rien de technique » (*ibid.*, p. 57), mais est la figure épopéale du dévoilement-voilement de l'être, elle repose, en dernière analyse, sur la différence ontologique, exactement comme, dans la théologie, l'économie-gouvernement se

fonde sur l'économie trinitaire. Le problème de la technique n'est donc pas quelque chose qui pourrait être décidé par les hommes, et l'autoréfutation du monde qui se produit dans le *Ge-stell* est le « mystère suprême de l'être » (*ibid.*, p. 107), tout comme le « mystère de l'économie » est le mystère le plus profond de Dieu. C'est pourquoi les hommes ne peuvent que correspondre (*entsprechen*) à ce mystère dans une dimension où la philosophie semble passer dans la religion et qui, dans son nom même (*Kehre*) reprend le terme technique « conversion » (en allemand, *Bekehrung*). Le salut (*Rettung*), qui croît dans le danger de la technique, ne signifie pas une action, mais un repli dans l'essence, une mise à l'abri (*in die Hut nehmen*), un geste de sauvegarde (*wahren*) (*ibid.*, p. 102). Heidegger ne peut ici venir à bout du problème de la technique, parce qu'il n'est pas parvenu à le rendre à son *locus* politique. L'économie de l'être, son dévoilement épochal dans un voilement, est, comme l'économie théologique, un arcane politique qui correspond à l'entrée du pouvoir dans la figure du Gouvernement. Et politique est l'opération qui vient à bout de ce mystère, qui désactive et rend inopérant le dispositif technico-ontologique. Elle n'est pas la gardienne de l'être et du divin, mais elle est, dans l'être et dans le divin, cette opération qui en désactive et en achève l'économie.

SEUIL

La recherche qui nous a conduit de l'*oikonomia* à la gloire peut s'arrêter ici, au moins provisoirement. Elle nous a mené à proximité du centre de la machine que la gloire recouvre de sa splendeur et de ses chants.

La fonction politique essentielle de la gloire, des acclamations et des doxologies, semble aujourd'hui dépassée. Cérémonies, protocoles et liturgies existent encore partout, et pas seulement là où survivent les institutions monarchiques. Dans les réceptions et les cérémonies solennelles, le président de la République continue de suivre des règles protocolaires à l'observation desquelles sont voués des fonctionnaires particuliers ; et le pontife romain siège encore sur la *cathedra Petri* ou sur la chaise gestatoire et porte des ornements et une tiare, dont le plus souvent les fidèles ont oublié la signification.

Cependant, d'une façon générale, les cérémonies et les liturgies tendent aujourd'hui à la simplification, les insignes du pouvoir sont réduits au minimum, les couronnes, les trônes et les sceptres sont conservés dans les vitrines des musées ou des trésors, et les acclamations, qui ont eu tant d'importance pour la fonction glorieuse du pouvoir, semblent avoir disparu presque partout. Certes, l'époque n'est pas si loin où, dans le cadre de ce que Kantorowicz appelait *the emotionalism* des régimes fascistes, les acclamations ont joué un rôle décisif dans la vie politique de certains grands États européens : jamais sans doute une acclamation au sens technique n'a été prononcée avec autant de force et d'efficacité que « *Heil Hitler* »

dans l'Allemagne nazie ou « *Duce duce* » dans l'Italie fasciste. Pourtant, ces clameurs unanimes qui retentissaient hier sur les places de nos villes semblent aujourd'hui appartenir à un passé lointain et irrévocable.

Mais en est-il vraiment ainsi ? En reprenant en 1928, dans sa *Théorie de la Constitution*, le thème de l'article de l'année précédente intitulé « Référendum et proposition de loi sur initiative populaire », Schmitt précise la signification constitutive des acclamations dans le *droit public* et le fait précisément dans le chapitre consacré à l'analyse de la « théorie de la démocratie ».

Le peuple est une notion qui ne devient existante que dans le domaine de la vie publique [*Öffentlichkeit*]. Le peuple n'apparaît que dans la vie publique : la vie publique est la toute première de ses créations. Peuple et vie publique existent ensemble ; pas de peuple sans vie publique et pas de vie publique sans peuple. Et c'est même la présence du peuple qui crée la vie publique. Seul le peuple présent, physiquement rassemblé, est peuple et constitue la vie publique. C'est sur cette vérité que repose l'idée juste que véhicule la célèbre thèse de Rousseau : le peuple ne peut pas être représenté (*repräsentieren*). Il ne peut être représenté parce qu'il doit être présent ; seul un être absent peut être représenté, pas un être présent. En démocratie pure, c'est en tant que peuple présent, physiquement rassemblé, qu'il existe avec le plus haut degré possible d'identité : en tant qu'*ekklesia* dans la démocratie grecque sur l'agora, sur le forum romain, comme assemblée des hommes ou armée, comme assemblée cantonale suisse. [...] Ce n'est qu'une fois physiquement rassemblé que le peuple est peuple, et seul le peuple physiquement rassemblé peut faire ce qui revient spécifiquement à l'activité de ce peuple : il peut *acclamer*, c'est-à-dire exprimer son accord ou son désaccord par une simple acclamation, crier « vivat » ou « à bas », applaudir un chef ou une proposition, souhaiter

longue vie à un roi ou à toute autre personne, ou refuser l'acclamation en se taisant ou en murmurant. [...] Du moment que le peuple est physiquement rassemblé – peu importe pour quel but, tant qu'il n'apparaît pas comme un lobby organisé : lors de la manifestation de rues, aux fêtes publiques, au théâtre, à l'hippodrome ou au stade –, ce peuple avec ses acclamations est là et constitue au moins potentiellement une puissance politique. (Schmitt 4, trad. fr., pp. 382-383.)

Ici, la prestation spécifique de Schmitt ne consiste pas seulement à lier indissolublement l'acclamation à la démocratie et à la sphère publique, mais aussi à identifier les formes où elle peut subsister dans les démocraties contemporaines, où « l'assemblée du peuple présent et toute acclamation sont devenues impossibles ». Dans les démocraties contemporaines, l'acclamation survit, selon Schmitt, dans la sphère de l'opinion publique, et c'est seulement en partant du lien constitutif peuple-acclamation-opinion publique qu'il est possible de réintégrer dans ses droits la notion de vie publique, aujourd'hui « passablement obscurcie, mais essentielle pour toute vie politique et surtout pour la démocratie moderne » (*ibid.*, p. 383) :

L'opinion publique est la forme moderne de l'acclamation. C'est peut-être une forme diffuse et le problème qu'elle pose n'est résolu ni sociologiquement ni en droit public. Mais c'est la possibilité de l'interpréter comme acclamation qui lui confère son essence et son importance politique. Il n'y a pas de démocratie et pas d'État sans opinion publique, de même qu'il n'y a pas d'État sans acclamations. (Ibid., p. 385.)

Certes, Schmitt est conscient des risques essentiels que, dans une telle perspective, la manipulation de l'opinion publique peut faire courir à la démocratie, mais, selon le principe en

vertu duquel le critère ultime de l'existence politique d'un peuple est sa capacité à distinguer l'ami et l'ennemi, il considère que, tant que cette capacité existe, ces risques ne sont pas décisifs :

Dans toute démocratie, il y a des partis, des orateurs et des démagogues, des *prostatai* athéniens jusqu'aux *bosses* de la démocratie américaine, sans compter la presse, le film et d'autres méthodes de la manipulation psychotechnique des grandes masses. Tout ceci se dérobe à une réglementation complète. Du coup il existe peut-être ici toujours le danger de voir des puissances sociales invisibles et irresponsables diriger l'opinion publique et la volonté du peuple. (*Ibid.*, p. 385.)

Plus que la singulière annexion (présente déjà dans l'essai de 1927) à la tradition purement démocratique d'un élément, l'acclamation, qui semble appartenir davantage à la tradition de l'autoritarisme, ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que la sphère de la gloire – dont nous avons tenté de reconstruire la signification et l'archéologie – ne disparaît pas dans les démocraties modernes, mais se déplace simplement dans un autre contexte, celui de l'opinion publique. Si tel est bien le cas, le problème aujourd'hui si discuté de la fonction politique des médias dans les sociétés contemporaines acquiert une nouvelle signification et une nouvelle urgence.

En 1967, avec un diagnostic dont la justesse nous apparaît aujourd'hui évidente, Guy Debord constatait la transformation à l'échelle planétaire de la politique et de l'économie capitaliste en une « immense accumulation de spectacles », où la marchandise et le capital lui-même prennent la forme médiatique de l'image. Si nous rapprochons les analyses de Debord de la thèse de Schmitt sur l'opinion publique comme forme moderne de l'acclamation, le problème de l'actuelle domination spectaculaire des médias sur tous les aspects de la vie

sociale apparaît sous un nouveau jour. Ce qui est en question, ce n'est rien de moins qu'une nouvelle et inouïe concentration, multiplication et dissémination de la fonction de la gloire comme centre du système politique. Ce qui restait autrefois confiné dans les sphères de la liturgie et du cérémonial se concentre dans les médias et, en même temps, à travers eux, se diffuse et s'introduit dans tous les moments et tous les milieux, aussi bien publics que privés, de la société. La démocratie contemporaine est une démocratie intégralement fondée sur la gloire, c'est-à-dire sur l'efficacité de l'acclamation multipliée et disséminée par les médias au-delà de toute imagination (que le terme grec pour gloire – *doxa* – soit le même que celui qui désigne aujourd'hui l'opinion publique est, de ce point de vue, plus qu'une coïncidence). Comme cela s'était déjà toujours produit dans les liturgies profanes et ecclésiastiques, ce prétendu « phénomène démocratique originaire » est encore une fois capturé, orienté et manipulé sous les formes et selon les stratégies du pouvoir spectaculaire.

Nous commençons à présent à mieux comprendre le sens des définitions actuelles de la démocratie comme *government by consent* ou *consensus democracy* et la transformation décisive des institutions démocratiques qu'elles mettent en question. En 1994, à l'occasion de la sentence du Tribunal constitutionnel fédéral allemand qui rejetait un recours pour inconstitutionnalité contre la ratification du traité de Maastricht, eut lieu en Allemagne un débat entre un célèbre constitutionnaliste, Dieter Grimm, et Jürgen Habermas. Dans un court essai (au titre significativement interrogatif), *Braucht Europa eine Verfassung?* (« L'Europe a-t-elle besoin d'une Constitution? »), le juriste intervenait dans le débat, alors particulièrement vif en Allemagne, entre ceux qui considéraient que les traités qui avaient conduit à l'intégration européenne avaient déjà une valeur de Constitution formelle et ceux qui soutenaient au contraire la nécessité d'un document constitutionnel au sens propre : il soulignait l'hétérogénéité irréductible entre les traités internatio-

naux, qui ont leur fondement juridique dans les accords entre les États, et la Constitution, qui présuppose un acte constituant du peuple. Grimm écrit alors :

Une Constitution au sens plein du terme doit nécessairement remonter à un acte du peuple ou au moins attribué au peuple, moyennant quoi celui-ci se donne la capacité d'agir politiquement. Une telle source manque complètement au droit communautaire primaire, qui ne remonte pas à un peuple européen, mais aux seuls États membres, et dépend aussi de ceux-ci pour son entrée en vigueur. (Grimm, p. 353.)

Grimm n'avait aucune nostalgie pour le modèle de l'État national ou pour une communauté nationale dont l'unité est en quelque sorte présupposée d'une façon substantielle ou « enracinée dans une ethnie » (*ibid.*, p. 365) ; mais il était bien obligé de noter que l'absence d'une opinion publique européenne et d'une langue commune rendent, du moins pour le moment, impossible la formation de ne serait-ce qu'une culture politique commune.

Cette thèse, qui reflétait d'une façon cohérente les principes du droit public moderne, coïncidait substantiellement avec la position de sociologues comme Lepsius qui, à peu près dans les mêmes années, tout en distinguant entre *ethnos* (la collectivité nationale fondée sur la descendance et l'homogénéité) et *dēmos* (le peuple comme « nation des citoyens »), avaient affirmé que l'Europe ne possède pas encore un *dēmos* commun et ne saurait donc constituer un pouvoir européen politiquement légitime.

À cette conception du rapport nécessaire entre peuple et Constitution, Habermas oppose la thèse d'une souveraineté populaire totalement émancipée d'un sujet-peuple substantiel (constitué de « membres d'une collectivité physiquement présents, associés et impliqués ») et intégralement dissoute dans

les formes communicationnelles privées de sujets qui, selon sa conception de la publicité, « règlent le flux de la formation politique de l'opinion et de la volonté » (Habermas, trad. fr., p. XXXIX). Une fois que la souveraineté populaire s'est dissoute et liquéfiée dans ces procédures communicationnelles, non seulement le lieu symbolique du pouvoir ne peut être occupé par de nouveaux symboles identitaires, mais ce sont les objections mêmes des constitutionnalistes, concernant la possibilité que quelque chose comme « un peuple européen » – correctement, c'est-à-dire communicationnellement conçu – puisse exister, qui disparaissent.

On sait que, les années suivantes, on a effectivement procédé à la rédaction d'une « Constitution européenne », avec, pour conséquence inattendue – mais pourtant prévisible – qu'elle a été rejetée par le « peuple des citoyens » qui aurait dû la ratifier et dont elle n'était assurément pas l'expression du pouvoir constituant. Le fait est que, si l'on pouvait objecter à Grimm et aux théoriciens du rapport peuple-Constitution qu'ils faisaient encore référence à des présupposés communs (la langue, l'opinion publique), on a pu objecter non sans raison à Habermas et aux théoriciens du peuple-communication qu'ils finissaient par livrer le pouvoir politique aux mains des experts et des médias.

Ce que notre recherche nous a montré, c'est que l'État holistique fondé sur la présence immédiate du peuple acclamant et l'État neutralisé dissous dans les formes communicationnelles sans sujet ne sont opposés qu'en apparence. Ils ne sont que les deux faces du même dispositif glorieux sous ses deux formes : la gloire immédiate et subjective du peuple acclamant, et la gloire médiatique et objective de la communication sociale. Comme cela devrait être aujourd'hui évident, peuple-nation et peuple-communication, malgré la différence des comportements et des figures, sont les deux visages de la *doxa*, qui, en tant que tels, s'entrelacent et se séparent sans cesse dans les sociétés contemporaines. Dans cet entrelacement, les théoriciens « démocratiques » et laïcs de l'agir communicationnel

risquent de se retrouver côte à côte avec les penseurs conservateurs de l'acclamation comme Schmitt et Peterson; mais c'est là précisément le prix que doivent payer à chaque fois les élaborations théoriques qui croient pouvoir se passer de précautions archéologiques.

Que le *government by consent* et la communication sociale sur laquelle repose en dernière instance le consentement renvoient, en réalité, aux acclamations, voilà ce que même une enquête généalogique sommaire serait en mesure de montrer. La première fois que le concept de *consensus* apparaît dans un contexte technique de droit public, c'est dans un passage crucial des *Res gestae Augusti*, où Auguste résume rapidement la concentration des pouvoirs constitutionnels sur sa personne : « *In consulatu sexto et septimo, postquam bella civilia extinxeram, per consensum universorum potitus rerum omnium* » (Durant mes sixième et septième consulats, après avoir mis un terme aux guerres civiles, j'ai pris tout le pouvoir par le consentement de tous ». Les historiens du droit romain se sont interrogés sur le fondement en droit public de cette extraordinaire concentration des pouvoirs; Mommsen et Kornemann, par exemple, considèrent qu'elle ne se fondait plus sur la fonction de *triumvir*, mais sur une sorte d'état d'exception (*Notstandkommando*) (Kornemann, p. 336). Toutefois, il est singulier que non seulement Auguste la fonde sans ambiguïté sur le consentement (« *per consensum universorum* »), mais que, juste avant, il précise comment ce consentement s'était manifesté : « J'ai triomphé deux fois dans l'ovation, j'ai conduit trois fois le triomphe curule et j'ai été acclamé vingt et une fois empereur [*Bis ovans triumphavi, tris egi curulis triumphos et appellatus sum viciens et semel imperator*] ». Pour un historien comme Mommsen, qui n'avait jamais entendu parler d'« agir communicationnel », il n'était certes pas facile de ramener la notion de consentement à un fondement en droit public; mais si l'on saisit le lien essentiel qui le lie à l'acclamation, le consensus peut être défini sans difficulté,

en paraphrasant la thèse schmittienne sur l'opinion publique, comme « la forme moderne de l'acclamation » (peu importe que l'acclamation soit exprimée par une multitude physiquement présente, comme chez Schmitt, ou par le flux des procédures communicationnelles, comme chez Habermas). Quoiqu'il en soit, la démocratie consensuelle, que Debord appelait « société du spectacle » et qui est si chère aux théoriciens de l'agir communicationnel, est une démocratie glorieuse, où l'*oikonomia* s'est intégralement dissoute dans la gloire et où la fonction doxologique, tout en s'émancipant de la liturgie et du cérémonial, s'absolutise d'une manière inouïe et pénètre dans tous les domaines de la vie sociale.

La philosophie et la science de la politique ont omis de poser les questions qui, chaque fois qu'on analyse, dans une perspective généalogique et fonctionnelle, les techniques et les stratégies du gouvernement et du pouvoir, apparaissent, à tous égards, décisives : D'où notre culture tire-t-elle – mythologiquement et dans les faits – le critère de la politicalité ? Quelle est la substance – ou la procédure, ou le seuil – qui permet de donner à quelle chose un caractère proprement politique ? La réponse que notre recherche suggère est celle-ci : la gloire, sous son double aspect, divin et humain, ontologique et économique, du Père et du Fils, du peuple-substance ou du peuple-communication. Le peuple – réel ou communicationnel – auquel, en quelque sorte, le *government by consent* et l'*oikonomia* des démocraties contemporaines doivent inévitablement renvoyer, est, dans son essence, acclamation et *doxa*. Déterminer ensuite, comme nous avons tenté de le montrer *in limine*, si la gloire recouvre et capture comme « vie éternelle » cette *praxis* particulière de l'homme vivant que nous avons définie comme désœuvrement et s'il est possible, comme cela avait été annoncé à la fin de *Homo sacer I*, de penser la politique – au-delà de l'économie et de la gloire – à partir d'une désarticulation inopérante aussi bien du *bios* que de la *zōē*, telle est la tâche qui reste assignée à une recherche à venir.

Appendice

L'économie des modernes

1. La loi et le miracle

1.1. Dans la seconde moitié du xvii^e siècle, la question de la providence a revêtu en France les formes que Pascal ridiculise dans ses *Provinciales*. Conformément à l'intérêt croissant dans tous les milieux pour les pratiques gouvernementales et pour la théorie du pouvoir, chez les théologiens aussi le débat porte alors sur les moyens par lesquels la providence exerce son gouvernement (donc sur la nature et sur la grâce, qui sont ses principaux instruments) et sur la relation entre le gouvernement et les gouvernés (dans quelle mesure la providence contraint les créatures rationnelles et en quel sens elles demeurent libres par rapport à la grâce qu'elles reçoivent). Selon le témoignage de Pascal, ce qui divise irréductiblement les jésuites, les molinistes, les thomistes et les jansénistes, c'est précisément la question de la grâce « suffisante » et de la grâce « efficace », autrement dit la façon dont Dieu intervient dans le gouvernement des causes secondes. Pascal écrit :

[...] leur différend touchant la *grâce suffisante* est en ce que les Jésuites prétendent qu'il y a une grâce donnée généralement à tous, soumise de telle sorte au libre arbitre, qu'il la rend efficace ou inefficace à son choix, sans aucun nouveau secours de Dieu, et sans qu'il

manque rien de sa part pour agir effectivement ; ce qui fait qu'ils l'appellent *suffisante*, parce qu'elle seule suffit pour agir. Et que les Jansénistes, au contraire, veulent qu'il n'y ait aucune grâce actuellement suffisante, qui ne soit aussi efficace, c'est-à-dire que toutes celles qui ne déterminent point la volonté à agir effectivement sont insuffisantes pour agir, parce qu'ils disent qu'on n'agit jamais sans *grâce efficace*. (Pascal 2, 2, p. 675-676.)

Bien que les jésuites et les thomistes s'accordent pour condamner les jansénistes, il règne cependant aussi parmi eux la plus grande confusion quant à la définition de cet instrument par excellence du gouvernement providentiel qu'est la grâce (qu'elle soit suffisante ou efficace). Les thomistes, en effet appellent suffisante une grâce qui n'est pas telle, parce qu'elle ne suffit pas à déterminer l'action. « C'est-à-dire, insiste Pascal, que tous ont assez de grâce, et que tous n'en ont pas assez ; c'est-à-dire que cette grâce suffit, quoiqu'elle ne suffise pas ; c'est-à-dire qu'elle est suffisante de nom, et insuffisante en effet » (*ibid.*, p. 678). « Où en sommes-nous donc ? » poursuit ironiquement Pascal.

[...] quel parti dois-je donc prendre ? Si je nie la grâce suffisante, je suis *Janséniste*. Si je l'admets comme les Jésuites, en sorte que la grâce efficace ne soit pas nécessaire, je serai *hérétique*, dites-vous. Et si je l'admets comme vous, en sorte que la grâce efficace soit nécessaire, je pêche contre le sens commun, et je suis *extravagant*, disent les Jésuites. Que dois-je faire dans cette nécessité inévitable, d'être, ou extravagant, ou hérétique, ou Janséniste ? (*Ibid.*, p. 679.)

En vérité, ce qui se cache derrière une apparente question terminologique est la façon même de concevoir le gouvernement divin du monde ; et en fait, de façon plus ou moins consciente, les théologiens sont en train de discuter de poli-

tique. Le gouvernement providentiel du monde résulte d'un équilibre difficile entre l'action du gouvernant (la grâce, sous ses différentes figures) et le libre arbitre des individus gouvernés. Si la position de Jansénius est inacceptable pour l'Église, c'est parce que, en affirmant que la grâce est toujours efficace et, comme telle, invincible, il réduit à néant la liberté humaine et transforme l'action de la providence en un gouvernement absolu et impénétrable, qui – semblable en cela aux gouvernements des grands États baroques, avec leurs secrets et leurs « raisons » – sauve à son gré les élus et condamne les autres à la damnation éternelle.

1. 2. C'est dans ce contexte que Malebranche publie en 1680 – c'est-à-dire près de quinze ans après le débat enflammé suscité par les *Provinciales* – son *Traité de la nature et de la grâce*. Ici, il donne à la théorie de la providence générale et de la providence particulière des causes premières et des causes secondes, une nouvelle formulation qui devait exercer une influence durable non seulement sur les théologiens, mais aussi et surtout sur les philosophes, auxquels le traité était explicitement destiné – « pour lesquels j'ai écrit le Traité » (Malebranche 2, p. 146). Puisqu'il s'agit de rien de moins que d'une absolutisation du gouvernement divin, qui transforme radicalement le sens des causes secondes (conçues à présent comme causes occasionnelles), il est bon de suivre l'exposé en abrégé que Malebranche donne de sa théorie dans les « Éclaircissements » mis en annexe au traité.

Le sujet de l'action providentielle est la volonté divine. Aussi Malebranche commence-t-il par distinguer volonté générale et volonté particulière :

Je dis que Dieu agit par des volontés générales, lorsqu'il agit en conséquence des lois générales qu'il a établies. Par exemple, je dis que Dieu agit en moi par des volontés générales lorsqu'il me fait sentir de la douleur

dans le temps qu'on me pique : parce qu'en conséquence des lois générales et efficaces de l'union de l'âme et du corps, qu'il a établies, il me fait souffrir de la douleur lorsque mon corps est mal disposé.

De même lorsqu'une boule en choque une seconde, je dis que Dieu meut la seconde par une volonté générale, parce qu'il la meut en conséquence des lois générales et efficaces des communications des mouvements ; Dieu ayant établi généralement que dans le moment que deux corps se choqueraient, le mouvement se partageât entre eux selon certaines proportions : et c'est par l'efficace de cette volonté générale, que les corps ont la force de se remuer les uns les autres. (*Ibid.*, p. 137.)

On dira, en revanche, que Dieu agit avec une volonté particulière si celle-ci produit ses effets indépendamment d'une loi générale. Si Dieu me fait éprouver la douleur d'une piqûre sans qu'aucune cause, à l'intérieur ou à l'extérieur de moi, ait agi sur mon corps, et si un corps commence à se mouvoir sans avoir été heurté par un autre, cela pourra être le résultat d'une volonté particulière, autrement dit d'un miracle.

La stratégie de Malebranche consiste dans le fait d'exclure plus ou moins complètement de la providence les volontés particulières et à réduire le problème du gouvernement divin du monde aux termes de la relation entre la volonté générale et les causes qu'il définit comme occasionnelles (il transforme donc les causes secondes en causes occasionnelles).

Lorsqu'on voit qu'un effet est produit immédiatement après l'action d'une cause occasionnelle, on doit juger que cet effet est produit par l'efficace d'une volonté générale. Un corps se meut immédiatement après avoir été choqué : le choc des corps est l'action de la cause occasionnelle : donc ce corps se meut par une volonté générale. Une pierre tombe sur la tête d'un homme, et

le tue ; et cette pierre tombe comme toutes les autres, je veux dire que son mouvement se continue à peu près selon la progression arithmétique 1, 3, 5, 7, 9, etc. Cela supposé, je dis qu'elle se meut par l'efficace d'une volonté générale ; ou selon les lois des communications des mouvements, ainsi qu'il est facile de le démontrer. (*Ibid.*, p. 139.)

Mais même lorsqu'un effet se produit sans qu'il semble y avoir une cause occasionnelle (si, par exemple, un corps se meut sans avoir été heurté par un autre), dans ce cas aussi rien ne prouve qu'une volonté particulière ou miraculeuse soit intervenue. On peut supposer, en effet, que Dieu a établi une loi générale selon laquelle les anges ont le pouvoir de mouvoir les corps selon leur volonté ; la volonté angélique particulière agira alors comme cause occasionnelle de la volonté générale de Dieu, et le mécanisme du gouvernement providentiel sera dans tous les cas le même.

Ainsi l'on peut souvent s'assurer, que Dieu agit par des volontés générales : mais l'on ne peut pas de même s'assurer, qu'il agisse par des volontés particulières dans les miracles même les plus avérés. (*Ibid.*)

Le fait est que, selon Malebranche, il est plus conforme à la sagesse divine d'agir par des voies simples et générales que par une multiplicité de volontés particulières. Il parvient ainsi à formuler une sorte de rasoir d'Ockham par rapport aux miracles : les miracles, comme les êtres, *non sunt multiplicanda extra necessitatem*. Si l'on voit la pluie tomber sur un champ qui en avait le plus grand besoin, il n'est pas nécessaire de vérifier si elle est tombée aussi sur les champs voisins ou sur les routes qui n'en avaient pas besoin, « car il ne faut point sans nécessité avoir recours aux miracles » (*ibid.*, p. 142).

Car comme il y a beaucoup plus de sagesse à exécuter ses desseins par des moyens simples et généraux, que par des voies composées et particulières, [...] on doit faire cet honneur à Dieu, que de croire que sa manière d'agir est générale, uniforme, constante, et proportionnée à l'idée que nous avons d'une sagesse infinie. (*Ibid.*, p. 143.)

Le paradigme du gouvernement providentiel n'est pas le miracle, mais la loi, non la volonté particulière, mais la volonté générale.

Et c'est là aussi la seule manière raisonnable de rendre compte des maux qui nous paraissent inconciliables avec ce que nous supposons être les desseins de la providence. Dieu a établi comme loi générale que nous éprouvons une sensation agréable en goûtant les fruits propres à nourrir notre corps. Si nous éprouvons cette même sensation lorsque nous mangeons des fruits empoisonnés, cela ne signifie pas que Dieu déroge avec une volonté particulière à la loi qu'il a établie ; au contraire,

comme un fruit empoisonné excite dans notre cerveau des mouvements semblables à ceux que de bons fruits y produisent, Dieu nous donne les mêmes sentiments, à cause des lois générales qui unissent l'âme au corps, afin qu'elle veille à sa conservation. De même Dieu ne donne à ceux qui ont perdu un bras, des sentiments de douleur par rapport à ce bras, que par une volonté générale. [...] Ainsi il est certain que les pluies inutiles ou nuisibles aux fruits de la terre sont des suites nécessaires des lois générales des communications des mouvements, que Dieu a établies pour produire dans le monde de meilleurs effets. (*Ibid.*, p. 141.)

La théorie stoïcienne des effets collatéraux est ici reprise et inscrite à l'intérieur d'un gouvernement divin du monde

dominé par des lois générales dont l'ordre correspond parfaitement à celui que les sciences de la nature sont juste au même moment en train de commencer à déchiffrer :

Un être sage doit agir sagement, Dieu ne peut se démentir soi-même : ses manières d'agir doivent porter le caractère de ses attributs. Or Dieu connaît tout, et prévoit tout : son intelligence n'a point de bornes. Donc sa manière d'agir doit porter le caractère d'une intelligence infinie. Or choisir des causes occasionnelles, et établir des lois générales pour exécuter quelque ouvrage, marque une connaissance infiniment plus étendue que changer à tous moments de volontés, ou agir par des volontés particulières. Donc Dieu exécute ses desseins par des lois générales, dont l'efficace est déterminée par des causes occasionnelles. Certainement il faut une plus grande étendue d'esprit pour faire une montre, qui selon les lois des mécaniques, aille toute seule et réglément, soit qu'on la porte sur soi, soit qu'on la tienne suspendue, soit qu'on lui donne tel branle qu'on voudra, que pour en faire une qui ne puisse aller juste, si celui qui l'a faite, n'y change à tous moments quelque chose selon les situations où on la met. [...] Donc établir des lois générales, et choisir les plus simples, et en même temps les plus fécondes, est une manière d'agir digne de celui dont la sagesse n'a point de bornes : et au contraire, agir par des volontés particulières, marque une intelligence bornée. (*Ibid.*, p. 154.)

Cela ne signifie pas, pour Malebranche, nier ou réduire le pouvoir de la providence ; au contraire, elle coïncide à présent si parfaitement avec l'ordre du monde qu'il n'est plus nécessaire de la distinguer de la nature ; la nature « n'est rien autre chose que les lois générales que Dieu a établies pour construire ou conserver son ouvrage par des voies très simples, par une action toujours uniforme, constante » (*ibid.*, p. 138) ;

toute autre conception de la nature, par exemple celle des philosophes païens, est une « chimère » (*ibid.*). Mais cette nature, où « Dieu fait tout en toutes choses » (*ibid.*), dans la mesure où il agit uniquement par des volontés et des lois générales, ne se distingue en rien de celle de la science moderne. C'est pour cela que Fénelon, en lisant le traité de Malebranche, remarque finement que son Dieu doit coïncider avec l'ordre du monde, qu'il « ne pourrait violer cet ordre [...] sans cesser d'être Dieu » (Fénelon, p. 342).

1.3. La fonction que Malebranche assigne à la christologie dans le gouvernement providentiel est décisive à tout point de vue. Il interprète l'*oikonomia* trinitaire dans le sens que Jésus-Christ, après son sacrifice, où il a agi comme cause *méritoire* de la rédemption, a été constitué par le Père comme cause *occasionnelle* de la grâce et, comme tel, réalise et rend efficace dans les détails la grâce que Dieu a établie au moyen des lois générales. « Ainsi il applique et distribue lui-même ses dons, comme cause occasionnelle. Il dispose de tout dans la maison de Dieu, comme un fils bien-aimé dans la maison de son père » (Malebranche 2, p. 144). Il est donc partie intégrante de la machine gouvernementale de la providence, et il occupe en elle l'articulation déterminante qui en assure l'exécution dans tous les milieux et pour tous les individus. C'est en ce sens qu'il faut entendre, selon Malebranche, aussi bien l'affirmation de l'Évangile selon laquelle a été donnée au Christ « *omnis potestas in caelo et in terra* » (Mt 28, 18) que celle de Paul, pour qui le Christ est le chef de l'Église dont les fidèles sont les membres (Ep 4, 6). Les paroles de Paul

ne disent pas simplement que Jésus-Christ est la cause *méritoire* de toutes les grâces : elles expriment encore distinctement, que les chrétiens sont les membres du corps dont Jésus-Christ est le chef : que c'est en lui que nous croissons, et que nous vivons d'une vie toute nou-

velle : que c'est par son opération intérieure, *kat' energeian*, que son Église se forme, et qu'ainsi il a été établi de Dieu la seule cause *occasionnelle*, qui par ses divers désirs et ses diverses applications, distribue les grâces, que Dieu comme cause véritable répand sur les hommes. (Malebranche 2, p. 145.)

Le Christ agit donc comme chef de l'exécutif d'une *gubernatio* dont Dieu est le législateur suprême. Mais, de même que l'*oikonomia* n'impliquait pas la division de la divinité, de même la puissance accordée au Christ n'implique pas une division de la souveraineté. Aussi Malebranche peut-il parler, eu égard au Christ, d'une « puissance souveraine » – « puissance souveraine de cause occasionnelle » (*ibid.*, p. 148), même si celle-ci lui a été donnée par le Père – et, en même temps, définir sa fonction comme simple « ministère » :

C'est Jésus-Christ comme homme, qui est le chef de l'Église, et qui influe dans ses membres la grâce qui les sanctifie. Mais parce qu'il n'a ce pouvoir, qu'en conséquence de la loi générale que Dieu a établie en lui pour exécuter par lui son grand dessein, le Temple éternel ; il est très vrai de dire, que c'est Dieu, et même Dieu seul qui donne la grâce intérieure, quoiqu'il ne la donne véritablement que par le *ministère* de Jésus-Christ, qui détermine comme homme, par ses prières ou par ses désirs, l'efficace des volontés divines. (*Ibid.*, p. 185.)

En ce sens, le Christ est comparé aux anges qui, dans la Bible, agissent comme « ministres de Dieu » (*ibid.*, p. 183). Tout comme les anges ont donné l'Ancienne Loi, dont ils étaient les ministres, le Christ « est l'ange de la Loi nouvelle » (*ibid.*, p. 186), et, en tant que son « ministre », il a été élevé au-dessus des anges (*ibid.*, p. 187).

« Chez Malebranche aussi, la définition du rôle providentiel des anges trahit une préoccupation « ministérielle », c'est-à-dire authentiquement gouvernementale. Non seulement les anges sont les envoyés et les ministres de Dieu, mais leur action – qui coïncide avec le cadre traditionnellement assigné au miracle – fournit, dans le système des lois ou des volontés générales, quelque chose comme le paradigme de l'état d'exception, qui permet à Malebranche de reformuler en de nouveaux termes sa critique des miracles. Selon Malebranche, en effet, il y a dans l'Ancien Testament de nombreux passages qui témoignent d'événements miraculeux, mais ceux-ci ne doivent pas être interprétés comme provoqués par des volontés particulières de Dieu contraaires à ses lois générales, mais comme la conséquence d'une volonté générale, avec laquelle il a communiqué aux anges sa puissance : « Je prétends pouvoir démontrer par l'autorité de l'Écriture sainte, que les anges ont reçu de Dieu puissance sur le monde présent ; qu'ainsi Dieu exécute leurs volontés, et par elles ses propres desseins, selon certaines lois générales : de sorte que tout ce qu'on voit de miraculeux dans l'Ancien Testament, ne prouve nullement que Dieu agisse souvent par des volontés particulières » (*ibid.*, pp. 182-183). Les prétendus miracles sont donc la conséquence d'une loi générale, par laquelle Dieu a accordé à ses ministres angéliques le pouvoir d'agir en violation apparente d'une autre loi générale (par exemple, celle de la communication des mouvements). L'exception n'est alors pas un miracle (une volonté particulière extérieure au système des lois générales), mais l'effet d'une loi générale qui confère aux anges un pouvoir spécial de gouvernement. Le miracle n'est pas extérieur au système légal, mais représente un cas particulier où une loi est désappliquée pour permettre l'application d'une autre loi, par laquelle Dieu, aux fins du meilleur gouvernement possible, a délégué aux anges son pouvoir souverain.

La théorie schmittienne de l'état d'exception – qui, tout en suspendant l'application de certaines normes, ne se situe pas au-dehors de l'ordre juridique global – correspond parfaitement au modèle du pouvoir angélique selon le *Traité de la nature et de la grâce*.

1.4. Ce qui est en jeu dans ce traité, c'est la définition du meilleur gouvernement possible. La difficulté contre

laquelle se heurte ce travail (la même que celle qui tourmente Jansénius) est la conciliation de deux propositions en apparence contradictoires : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés », « Ce ne sont pas tous les hommes qui sont sauvés ». Il s'agit de rien de moins que d'une opposition chez Dieu entre sa volonté, qui veut que tous les hommes, même les impies, soient sauvés, et sa sagesse, qui ne peut que choisir, à cette fin, les lois les plus simples et les plus générales. Le meilleur gouvernement sera par conséquent celui qui parviendra à trouver le rapport le plus économique entre volonté et sagesse, ou, comme l'écrit Malebranche, entre la sagesse, qui vise l'ordre et la constance, et la fécondité (qui exige que l'Église soit la plus vaste et la plus nombreuse possible).

Dieu aime les hommes. Il veut qu'ils soient tous sauvés, il les veut tous sanctifier, il veut faire un bel ouvrage, il veut faire son Église la plus ample et la plus parfaite qui se puisse. Mais Dieu aime infiniment davantage sa sagesse : car il l'aime invinciblement, il l'aime d'un amour naturel et nécessaire. Il ne peut donc se dispenser d'agir de la manière la plus sage et la plus digne de lui, de suivre la conduite qui porte le plus le caractère de ses attributs. Or Dieu agissant par les voies les plus simples et les plus dignes de sa sagesse, son ouvrage ne peut être ni plus beau, ni plus ample qu'il est. Car si Dieu pouvait par des voies également simples, faire son Église et plus ample et plus parfaite qu'elle n'est, il n'aurait pas voulu faire l'ouvrage le plus digne de lui, agissant comme il a fait [...]. La sagesse de Dieu l'empêchant de composer ses voies, ne lui permettant pas de faire des miracles à tous moments, l'obligeant d'agir d'une manière générale, constante et uniforme, il ne sauve point tous les hommes, quoiqu'il veuille véritablement qu'ils soient tous sauvés. Car enfin, quoiqu'il aime toutes ses créatures, il ne fait pour elles que ce que sa sagesse lui permet de faire ; et quoiqu'il veuille avoir une Église très ample et très par-

faite, il ne la fait point absolument la plus ample et la plus parfaite qui se puisse, mais la plus parfaite et la plus ample qui se puisse par rapport aux voies qui sont les plus dignes de lui. Car encore une fois, Dieu ne forme ses desseins que par la comparaison qu'il fait des voies avec l'ouvrage qu'elles peuvent exécuter. Et lorsqu'il a connu qu'il y a un plus grand rapport de sagesse et de fécondité entre certaines voies et leur ouvrage, qu'entre toutes les autres et leurs ouvrages ; alors, je parle humainement, il prend son dessein, il choisit ses voies, il établit ses décrets. (*Ibid.*, p. 171.)

Pierre Bayle se demandait déjà comment de telles affirmations pouvaient s'accorder avec les notions communément admises sur la nature et sur la toute-puissance de l'être suprême. Dans sa *Réponse aux questions d'un provincial*, que Leibniz cite dans sa *Théodicée*, il écrit :

[Ces notions] nous apprennent que toutes les choses qui n'impliquent point contradiction [...] sont possibles [à Dieu], que par conséquent il lui est possible de sauver des gens qu'il ne sauve pas : car quelle contradiction résulterait-il de ce que le nombre des élus serait plus grand qu'il ne l'est ? Elles nous apprennent [...] qu'il n'a point de volontés qu'il ne puisse exécuter. Le moyen donc de comprendre qu'il veuille sauver tous les hommes, et qu'il ne le puisse ? (Leibniz, 2, 223, p. 252.)

En réalité, les thèses de Malebranche ne deviennent pleinement compréhensibles que si on les place sur leur véritable terrain, qui est celui du gouvernement du monde. Ce qui est en jeu, ce n'est pas le problème abstrait de la toute-puissance ou de l'impuissance de Dieu, mais la possibilité d'un gouvernement du monde, c'est-à-dire d'une *relation ordonnée entre lois générales et causes occasionnelles particulières*. Si Dieu, comme titulaire de la souveraineté, agissait du début à la fin

selon des volontés particulières, en multipliant à l'infini ses interventions miraculeuses, il n'y aurait ni gouvernement ni ordre, mais seulement un chaos et, pour ainsi dire, un pandémonium de miracles. C'est pourquoi, en tant que souverain, il doit *régner* et non *gouverner*, fixer les lois et les volontés générales, et laisser au jeu contingent des causes occasionnelles et des volontés particulières leur exécution la plus économique :

Un Dieu qui connaît tout ne doit pas troubler la simplicité de ses voies. Un être immuable doit toujours avoir une conduite uniforme. Une cause générale ne doit point agir par des volontés particulières. La conduite de Dieu doit porter le caractère de ses attributs, si l'ordre immuable et nécessaire ne l'oblige à la changer. Car l'ordre à l'égard de Dieu est une loi inviolable : il l'aime invinciblement, et il la préférera toujours aux lois arbitraires par lesquelles il exécute ses desseins. (Malebranche 2, p. 188.)

Mais ce qui résulte de la relation entre volonté générale et causes occasionnelles, entre Règne et Gouvernement, entre Dieu et Christ, est une *oikonomia*, où l'enjeu n'est pas tant de savoir si les hommes sont bons ou méchants, que de savoir comment la damnation des plus nombreux se concilie de façon ordonnée avec le salut de quelques-uns et comment la méchanceté de certains n'est que l'effet collatéral de la bonté des autres.

« Dans sa polémique avec Bayle, dont devaient naître les *Essais de théodicée*. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Leibniz évoque plusieurs fois le nom de Malebranche et se déclare en accord avec sa théorie des volontés générales, dont il revendique même, à tort ou à raison, la paternité. Il écrit :

L'excellent auteur de la *Recherche de la vérité* ayant passé de la philosophie à la théologie publia enfin un fort beau *Traité de la nature et de la grâce*; il y fit voir à sa manière [...] que les événements qui naissent de l'exécution des lois générales ne sont point l'objet d'une

volonté particulière de Dieu. [...] Je suis d'accord avec le R. P. Malebranche que Dieu fait les choses de la manière la plus digne de lui. Mais je vais un peu plus loin que lui, à l'égard des volontés générales et particulières. Comme Dieu ne saurait rien faire sans raison, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les événements individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale. (Leibniz, 2, 204-206, pp. 239-242.)

La proximité entre sa propre théorie de l'harmonie préétablie et du meilleur des mondes possibles et le système de Malebranche lui semblait si grande qu'il dut rappeler sa position de devancier :

Étant en France, je communiquai à M. Arnauld un dialogue que j'avais fait en latin sur la cause du mal et sur la justice de Dieu [il s'agit de la *Confessio philosophi*]; c'était non seulement avant ses disputes avec le R. P. Malebranche, mais même avant que le livre de la *Recherche de la vérité* parût. (*Ibid.*, 2, 211, p. 245.)

L'idée même d'une « théodicée » est, en effet, déjà présente chez Malebranche : « Il ne suffit pas, écrit-il, de faire comprendre que Dieu est puissant, et qu'il fait ce qu'il veut de ses créatures. Il faut, si cela se peut, justifier sa sagesse et sa bonté » (Malebranche 2, p. 174). Comme Malebranche, Leibniz affirme lui aussi que Dieu choisit toujours les voies les plus simples et les plus générales,

dont il est le plus aisé de rendre raison, et qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses [...] et quand le système de l'harmonie préétablie ne serait point nécessaire d'ailleurs, en écartant les miracles superflus, Dieu l'aurait choisi parce qu'il est le plus harmonique. [...] C'est comme si l'on disait qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité et

la fécondité, à un seul avantage qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible ; et, par ce moyen, le système du R. P. Malebranche en cela se réduit au mien. (Leibniz 3, 241, p. 262-263.)

On connaît les conséquences que Leibniz a tirées de son système quant au problème de l'origine et de la nécessité du mal. La sagesse divine embrasse tous les mondes possibles, elle les compare et les soupèse pour en pénétrer le plus ou moins grand degré de perfection. Elle les dispose et les distribue dans une infinité d'univers possibles, dont chacun contient une infinité de créatures :

[...] le résultat de toutes ces comparaisons et réflexions est le choix du meilleur d'entre tous ces systèmes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté, ce qui est justement le plan de l'univers actuel. (*Ibid.*, 2, 225, p. 253.)

Mais le choix du meilleur des mondes possibles a un prix, qui est la quantité de mal, de souffrances et de damnation qui est contenue en lui comme nécessaire effet concomitant. Encore une fois, Malebranche est cité comme témoin pour justifier le choix providentiel au nom des lois générales :

Mais il faut juger qu'encore les souffrances et les monstres sont dans l'ordre ; et il est bon de considérer non seulement qu'il valait mieux admettre ces défauts et ces monstres que de violer les lois générales, comme raisonne quelquefois le R. P. Malebranche ; mais aussi que ces monstres même sont dans les règles, et se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité. C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irrégularités dans les mathématiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre quand on a achevé de les appro-

fondir : c'est pourquoi j'ai déjà remarqué ci-dessus que dans mes principes tous les événements individuels, sans exception, sont des suites des volontés générales. (*Ibid.*, 3, 241, p. 262.)

Même les plus beaux esprits ont des zones d'opacité, où ils s'égarèrent à tel point qu'un esprit très inférieur peut les ridiculiser. C'est ce qui est arrivé à Leibniz avec la caricature que Voltaire a faite de lui dans son *Candide*. Dans le cas de Leibniz, cet échec a deux raisons. La première est d'ordre juridico-moral, et concerne le propos justificatif qui s'exprime dans le titre lui-même : *Théodicée*. Le monde, tel qu'il est, n'a pas besoin d'être justifié, mais sauvé ; et s'il n'a pas besoin d'être sauvé, il a encore moins besoin d'être justifié. Mais vouloir justifier Dieu parce que le monde est tel qu'il est, voilà le pire malentendu du christianisme que l'on puisse imaginer. La seconde raison, la plus importante, a un caractère politique, et concerne la foi aveugle dans la nécessité de la loi (de la volonté générale) comme instrument de gouvernement du monde. Selon cette idée aberrante, si la loi générale nécessite comme conséquence nécessaire qu'Auschwitz ait lieu, alors même les « monstres sont dans la règle », et la règle n'en devient pas pour autant monstrueuse.

1.5. L'influence de la pensée de Malebranche sur les théories politiques de Rousseau a été amplement étudiée (Bréhier, Riley, Postigliola). Les spécialistes, toutefois, se sont limités à établir les emprunts terminologiques manifestes et les influences ponctuelles non négligeables, mais n'ont pas toujours questionné les analogies structurelles qui accompagnaient et rendaient possible le déplacement du contexte théologique vers le contexte politique. En particulier, la monographie de Patrick Riley *The General Will Before Rousseau* a brossé une vaste généalogie des notions de *volonté générale* et de *volonté particulière*, qui va de la théologie du XVIII^e siècle jusqu'au *Contrat social*. Rousseau

n'a pas inventé ces notions, mais il les a empruntées aux débats théologiques sur la grâce, où, comme nous l'avons vu, elles avaient une fonction stratégique dans la conception du gouvernement providentiel du monde. Riley montre que la volonté générale chez Rousseau peut être définie sans aucun doute comme une sécularisation de la catégorie correspondante chez Malebranche et que, plus généralement, la pensée théologique française, d'Arnauld à Pascal, de Malebranche à Fénelon, a laissé des traces importantes dans toutes les œuvres de Rousseau ; mais dans quelle mesure cela pouvait déterminer aussi le déplacement de tout un paradigme théologique dans un contexte politique, voilà qui semble rester en dehors de ses préoccupations. Que le transfert d'une notion du champ théologique au champ politique puisse entraîner des conséquences imprévues et, donc, de la part de Rousseau, quelque chose comme « un oubli impardonnable », n'a pas échappé à Alberto Postigliola (Postigliola, p. 224). Mais il se borne à montrer que la notion de « volonté générale » chez Malebranche est un synonyme de l'attribut divin de l'infinité, ce qui rend problématique, sinon contradictoire, son déplacement dans la sphère profane de la cité rousseauiste, où la généralité ne peut être que finie. Nous tenterons de montrer au contraire que, avec les notions de *volonté générale* et de *volonté particulière*, c'est la machine gouvernementale de la providence tout entière qui se transfère du champ théologique au champ politique, non seulement en impliquant des points particuliers de l'*économie publique* rousseauiste, mais en en déterminant la structure fondamentale, c'est-à-dire le rapport entre souveraineté et gouvernement, loi et pouvoir exécutif. À travers le *Contrat social*, la tradition républicaine a hérité sans bénéfice d'inventaire d'un paradigme théologique et d'une machine gouvernementale dont elle est encore loin d'avoir conscience.

1.6. Dans le cours de 1977-1978 intitulé *Sécurité, territoire, population*, Foucault a défini, en quelques lignes très denses, la structure fondamentale du projet politique de Rousseau

(Foucault, pp. 110-111). Il tente de montrer ici que le problème de la souveraineté n'est pas sorti de scène au moment où l'art de gouverner apparaît au premier plan dans la politique européenne ; au contraire, il ne s'est jamais posé avec une telle urgence qu'à ce moment-là. En effet, tandis que, jusqu'au XVII^e siècle, on se contentait de déduire de la théorie de la souveraineté un paradigme de gouvernement, il s'agit désormais du processus inverse : étant donné le primat grandissant des arts de gouvernement, il s'agit de découvrir quelles sont les formes juridiques et les théories de la souveraineté qui sont capables de le soutenir et de le fonder. C'est alors qu'il illustre cette thèse par une lecture de Rousseau, et, en particulier, du rapport entre l'article de 1755 sur l'« Économie politique » dans l'*Encyclopédie* et le *Contrat social*. Le problème de l'article est, en effet, selon Foucault, la définition d'une « économie » ou d'un art du gouvernement qui n'ait plus son modèle dans la famille, mais qui ait en commun avec celle-ci le but de gouverner de la meilleure façon possible et avec la plus grande efficacité pour rendre les hommes heureux. Lorsque Rousseau écrit *Du contrat social*, le problème sera, en revanche, précisément

de savoir comment, avec des notions comme celles de « nature », de « contrat », de « volonté générale », on peut donner un principe général de gouvernement qui fera place, à la fois, au principe juridique de la souveraineté et aux éléments par lesquels on peut définir et caractériser un art du gouvernement. [...] Le problème de la souveraineté n'est pas éliminé ; au contraire, il est rendu plus aigu que jamais. (*Ibid.*, p. 110.)

Essayons d'approfondir le diagnostic de Foucault à la lumière des résultats de notre recherche. Tout d'abord, il s'est rapproché ici le plus qu'il lui était possible de l'intuition du caractère bipolaire de la machine gouvernementale, même si son choix méthodologique de laisser de côté l'analyse des uni-

versaux juridiques ne lui permet pas de l'articuler pleinement. La théorie rousseauiste de la souveraineté est certainement fonction d'une théorie du gouvernement (ou de l' « économie publique », comme il le définit parfois) ; mais la corrélation entre les deux éléments est, chez Rousseau, encore plus intime et étroite que ce qu'il ressort de la brève analyse de Foucault et se fonde intégralement sur le modèle théologique qu'il reçoit de Malebranche et des théoriciens français de la providence.

Dans cette perspective, la distinction et l'articulation entre souveraineté et gouvernement, qui est à la base de la pensée politique de Rousseau, est décisive. L'article sur l' « Économie politique » s'ouvre sur ces lignes : « Je prie mes lecteurs de bien distinguer encore l'*économie publique* dont j'ai à parler, et que j'appelle *gouvernement*, de l'autorité suprême que j'appelle *souveraineté* ; distinction qui consiste en ce que l'une a le droit législatif, et oblige en certains cas le corps même de la nation, tandis que l'autre n'a que la puissance exécutive, et ne peut obliger que les particuliers » (Rousseau, p. 244). Dans *Du contrat social*, la distinction est réaffirmée comme articulation entre volonté générale et pouvoir législatif d'un côté, et gouvernement et pouvoir exécutif de l'autre. Que la distinction ait, pour Rousseau, une importance stratégique est prouvé par le fait qu'il nie avec force qu'il s'agisse d'une division et la présente plutôt comme articulation interne de l'unique et indivisible pouvoir suprême :

Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible. Car la volonté est générale, ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie. Dans le premier cas cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi. Dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière, ou un acte de magistrature ; c'est un décret tout au plus.

Mais nos politiques ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet ; ils la

divisent en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive, en droits d'impôts, de justice, et de guerre, en administration intérieure et en pouvoir de traiter avec l'étranger : tantôt ils confondent toutes ces parties et tantôt ils les séparent ; ils font du Souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs, puis jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelets de nos politiques ; après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pièces on ne sait comment.

Cette erreur vient de ne s'être pas fait des notions exactes de l'autorité souveraine, et d'avoir pris pour des parties de cette autorité ce qui n'en était que des émanations. (*Ibid*, pp. 369-370.)

De même que, dans le paradigme providentiel, providence générale et providence spéciale ne sont pas en opposition et ne représentent pas une division de la seule volonté divine et que, chez Malebranche, les causes occasionnelles ne sont que la réalisation particulière de la volonté générale de Dieu, de même, chez Rousseau, le gouvernement, ou pouvoir exécutif, prétend coïncider avec la souveraineté des lois, dont, cependant, il se distingue comme son émanation et sa réalisation chez les particuliers. Le concept d'émanation employé par Rousseau n'a pas manqué de surprendre les commentateurs ; mais le choix du terme est d'autant plus significatif si on le replace dans son contexte primitif, qui est celui des causes émanatives d'origine néoplatonicienne, incorporées dans la théorie de la création et de la providence, par le truchement de Boèce, de Jean Scot Érigène, du *Liber de causis* et de la théologie juive. En raison même de cette origine, le terme, à

l'époque de Rousseau, n'avait pas bonne presse. Dans l'article « Cabale » de l'*Encyclopédie*, écrit par Diderot, le paradigme émanatif était défini comme « le pivot sur lequel roule toute la cabale philosophique, et tout le système des émanations, selon lequel il est nécessaire que toutes choses émanent de l'essence divine » ; et des jugements encore plus critiques se lisaient dans l'article « Émanation », qui, après avoir rappelé le lien avec la Cabale, précisait que « cette théorie mène tout droit au panthéisme ». En introduisant précisément ce terme en un point délicat de son système, Rousseau ne pouvait donc pas ne pas mesurer les implications de son choix. Celles-ci ne renvoyaient pas à la cabale, mais à la théologie chrétienne, où le terme se référait avant tout à la procession des personnes dans l'économie trinitaire (jusqu'au XVII^e siècle, c'était même la seule signification du terme français « émanation ») et à la théorie des causes dans le paradigme créationniste et providentiel. Dans ce contexte, ce terme impliquait que le principe divin n'est pas diminué ni divisé par son articulation trinitaire ni par son activité de création et de conservation du monde. C'est en ce sens que Rousseau emploie ce terme, pour exclure, contre ces penseurs qu'il appelle ironiquement *les politiques*, que la souveraineté soit en quelque sorte divisible. Cependant, exactement comme cela se produisait dans l'économie trinitaire et dans la théorie de la providence, ce qui ne saurait être divisé est articulé selon les distinctions *puissance souveraine/gouvernement, volonté générale/volonté particulière, pouvoir législatif/pouvoir exécutif*, qui marquent en lui des césures dont Rousseau tente de minimiser à tout prix la portée.

1.7. À travers ces distinctions, c'est tout le dispositif économique-providentiel (avec ses polarités *ordinatio/executio, providence/destin, Règne/Gouvernement*) qui est légué sans bénéfice d'inventaire à la politique moderne. Ce qui servait à assurer l'unité aussi bien de l'être que de l'action divine, en conciliant l'unité de la substance avec la trinité des personnes

et le gouvernement des actes particuliers avec l'universalité de la providence, a ici la fonction stratégique de concilier la souveraineté et la généralité de la loi avec l'économie publique et le gouvernement efficace des singularités. La conséquence la plus néfaste de ce dispositif théologique travesti en légitimation politique est qu'il a rendu la tradition démocratique durablement incapable de penser le gouvernement et son économie (aujourd'hui, on dirait plutôt l'économie et son gouvernement, mais les deux termes sont substantiellement synonymes). D'une part, Rousseau conçoit, en effet, le gouvernement comme le problème politique essentiel, de l'autre, il minimise le problème de sa nature et de son fondement, en le réduisant à une activité d'exécution de l'autorité souveraine. Le malentendu qui règle le problème du gouvernement en le présentant comme simple exécution d'une volonté et d'une loi générales a pesé négativement non seulement sur la théorie, mais aussi sur l'histoire de la démocratie moderne. En effet, cette histoire n'est que la mise en lumière progressive de la substantielle non-vérité du primat du pouvoir législatif et de la conséquente irréductibilité du gouvernement à une simple instance d'exécution. Et si nous assistons aujourd'hui à la domination écrasante du gouvernement et de l'économie sur une souveraineté populaire vidée de tout sens, cela signifie peut-être que les démocraties occidentales sont en train de payer les conséquences politiques d'un héritage théologique qu'à travers Rousseau elles avaient assumé sans s'en rendre compte.

Le malentendu qui consiste à concevoir le gouvernement comme pouvoir exécutif est l'une des erreurs les plus lourdes de conséquences de l'histoire de la pensée politique occidentale. Elle a abouti au fait que la réflexion politique moderne s'égaré derrière des abstractions et des mythologèmes vides comme la Loi, la volonté générale et la souveraineté populaire, en laissant sans réponse le problème politique, à tout point de vue décisif. *En effet, ce que notre recherche a montré, c'est que le vrai problème, le mystère central de la politique n'est*

pas la souveraineté, mais le gouvernement, n'est pas Dieu, mais l'ange, n'est pas le roi, mais le ministre, n'est pas la loi, mais la police – ou aussi bien la machine gouvernementale qu'ils forment et maintiennent en mouvement.

« Les deux souverainetés, dynastique et démocratico-populaire, renvoient à deux généalogies tout à fait distinctes. La souveraineté dynastique de droit divin dérive du paradigme théologico-politique ; la souveraineté populaire démocratique dérive en revanche du paradigme théologico-économico-providentiel.

« Que les articulations fondamentales de son système dérivent d'un paradigme théologique, Rousseau lui-même le laisse entendre sans réserve. Dans son article sur l'« Économie politique », il affirme que la principale difficulté du système qu'il propose est de parvenir à concilier « la liberté publique et l'autorité du gouvernement » (Rousseau, p. 248). Cette difficulté a été levée, écrit Rousseau, par la « plus sublime de toutes les institutions humaines, ou plutôt par une inspiration céleste, qui apprend à l'homme à imiter ici-bas les décrets immuables de la divinité » (*ibid.*). La souveraineté de la loi, à laquelle Rousseau se réfère, imite donc, et reproduit, la structure du gouvernement providentiel du monde. Exactement comme la volonté générale chez Malebranche, la loi, chez Rousseau, n'assujettit les hommes que pour les rendre plus libres, et, en en gouvernant immuablement les actions, ne fait qu'en exprimer la nature. Et de même qu'en se laissant gouverner par Dieu, ils ne laissent agir que leur propre nature, de même la souveraineté indivisible de la Loi garantit la coïncidence des gouvernants et des gouvernés.

La solidarité avec la pensée de Malebranche apparaît avec force également dans la troisième lettre de la montagne, à propos de la critique des miracles. Rousseau lie étroitement le miracle à l'exception – il est « une exception réelle et visible [aux] Lois [de la nature, établies par Dieu lui-même] » (Rousseau, p. 737) –, et il critique fermement la nécessité des miracles pour la foi et pour la révélation. Ce qui est en question, ce n'est pas tant de savoir si Dieu « peut » faire des miracles, que, par une reprise sans doute consciente de la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée, si Dieu « veut » les accomplir (*ibid.*). Il est intéressant

de noter que Rousseau, tout en niant la nécessité des miracles, ne les exclut pas totalement, mais les considère précisément comme des exceptions. La théorie schmittienne, qui voit dans le miracle le paradigme théologique de l'état d'exception (Schmitt 1, p. 49), se voit ici confirmée.

2. La main invisible

2.1. Le terme *oikonomia* disparaît du langage théologique de l'occident latin au cours du Moyen Âge. Certes, ses équivalents *dispositio* et *dispensatio* continuent à être employés, mais ils perdent progressivement leur signification technique et désignent seulement désormais, d'une façon générale, l'activité divine de gouvernement du monde. Les humanistes et les érudits du xvii^e siècle n'ignorent pas la signification théologique du terme grec, qui est défini d'une façon suffisamment claire dans les dictionnaires d'Henri Estienne et de Suicerius (1682, en particulier au sens d'« incarnation du verbe de Dieu ») et dans les traités théologiques comme le *De theologicis dogmatibus* de Denis Petau (1644-1650). Toutefois, lorsque, au cours du xviii^e siècle, le terme réapparaît sous la forme latinisée *oeconomia* et, surtout, dans ses équivalents dans les langues européennes, avec la signification qui nous est familière d'« activité de gestion et de gouvernement des choses et des personnes », il semble pour ainsi dire jaillir *ex novo* dans la tête des philosophes et des économistes, en dehors de toute relation essentielle avec l'économie classique ou avec ses propres égarements théologiques. On sait que l'économie des modernes ne dérive pas de l'économie aristotélicienne, ni des traités médiévaux d'*Oeconomica* qui remontent à cette dernière, ni encore moins de la tradition moralisante propre à des ouvrages comme l'*Oeconomia christiana* de Menius (Wittenberg, 1529) ou de Battus (Anvers, 1558), qui ont pour objet la conduite de la famille chrétienne ; mais les connexions plus ou moins

souterraines susceptibles de la lier au paradigme de l'*oikonomia* théologique et du gouvernement divin du monde n'ont presque pas été questionnées. Il n'est pas dans notre intention de reconstruire ces liens dans le détail, mais tout laisse à penser qu'une recherche généalogique sur l'économie pourrait utilement s'orienter sur la relation avec le paradigme théologique dont nous avons tenté ici de dessiner les traits principaux. Nous ne donnerons maintenant que quelques indications sommaires, que d'autres chercheurs pourront compléter.

2.2. En 1749, Linné publie à Uppsala le *Specimen academicum de oeconomia naturae*. Étant donné la fonction stratégique que le syntagme « économie de la nature » devra remplir dans la naissance de l'économie moderne, il convient de s'attarder sur la définition qu'il en donne au début de son ouvrage :

Par « économie de la nature », nous entendons la disposition [*dispositio*] très savante des êtres naturels, établie par le Créateur souverain, selon laquelle ils tendent à des fins communes et remplissent des fonctions réciproques. Toutes les choses contenues dans les limites de cet univers célèbrent à voix haute la sagesse du créateur. Tout ce qui tombe sous nos sens, tout ce qui se présente à notre esprit et mérite d'être observé concourt, par sa disposition, à manifester la gloire de Dieu, c'est-à-dire à produire la fin que Dieu a voulue comme but de toutes ses œuvres.

Aussi surprenante que puisse paraître une telle conceptualité chez un auteur que nous sommes habitués à considérer comme le fondateur de la taxinomie scientifique moderne, la dérivation du syntagme « économie de la nature » à partir de la tradition économique-providentielle est ici évidente, sans aucun doute possible. *Oeconomia naturae* signifie simplement – en parfaite cohérence avec le paradigme théologique qui

nous est familier – la sage et providentielle *dispositio* que le créateur a imprimée à sa création et grâce à laquelle il la gouverne et la conduit vers ses fins, de sorte qu'un mal apparent concourt en réalité au bien général. Du reste, à partir de la fin des années 1740, Linné rédige toute une série de petits livres centrés sur cette idée. Dans *Curiositas naturalis* (1748), un habitant de la lune tombe brusquement sur la terre et observe avec stupeur la lutte terrible et désordonnée de tous contre tous qui semble régner sur cette planète. À mesure que son observation se précise, l'habitant de la lune commence toutefois à déchiffrer, sous cet apparent chaos plein de cruauté, l'ordre immuable de lois générales où il reconnaît l'intention et la main d'un créateur divin. L'expérience est reprise en 1760 dans la plus ample et plus réfléchie *Dissertatio academica de politia naturae*. L'« économie de la nature » cède ici la place à une *politia naturae*, mais celle-ci, selon la terminologie désormais bien établie de la *Policeywissenschaft* contemporaine, ne signifie rien d'autre que la connaissance et le gouvernement de l'ordre et de la constitution interne de la société humaine. Dans ce livre également, un habitant de la lune se voit catapulté sur la terre, nu comme Adam, au milieu de guerres et de carnages inouïs ; et une fois encore, il parvient peu à peu à la compréhension de l'ordre caché qui gouverne la relation mutuelle entre les créatures et les dirige selon un mouvement circulaire parfait.

On en pourra conclure avec raison à une *politia* nécessaire dans le règne de la nature. Un règne sans gouvernement, sans ordre et sans contrôle, irait progressivement à la ruine. Dans un État, nous appelons *politia* la direction et la juste administration du tout ; et cette conception ne peut qu'être confirmée si l'on suit autant qu'il est possible la chaîne de la nature.

C'est dans la connaissance de cette « police naturelle » que consiste la vraie vocation de l'homme :

L'homme, pour sa part, lui qui est l'œil et l'esprit de la terre, toujours attentif à observer avec étonnement l'économie du créateur, découvre qu'il est le seul être qui doit vénérer Dieu en admirant la perfection de son œuvre.

2.3. Le concept d'« économie de la nature » dans ce que les contemporains appelaient *la secte économiste* -- autrement dit les physiocrates -- est tout à fait cohérent avec ces prémisses. L'influence de Malebranche sur Quesnay a été bien établie (Kubova dans Quesnay, vol. I, pp. 169-196), et, de façon plus générale, l'influence du modèle de l'ordre providentiel sur la pensée des physiocrates n'a pas besoin d'être prouvée. Toutefois, on n'a pas réfléchi suffisamment sur les implications de l'étrange circonstance en vertu de laquelle la science moderne de l'économie et du gouvernement s'est construite à partir d'un paradigme qui avait été élaboré dans l'horizon de l'*oikonomia* théologique et dont on peut faire correspondre point par point les concepts et les signatures.

Dans cette perspective, le concept d'« ordre », qui, nous l'avons vu, a joué un rôle essentiel dans la constitution du gouvernement divin du monde, revêt une importance particulière. Ce concept est au centre de la pensée de Quesnay avant même les années 1750, lorsqu'il compose le célèbre *Tableau économique* (1758) et les articles « Fermiers » et « Grains » de l'*Encyclopédie* (1756). Bien avant d'acquérir la physionomie qui nous est familière, le terme « économie » est déjà attesté dans la première moitié du XVIII^e siècle dans le syntagme « économie animale » ; toutefois, l'économie animale n'est pas une science sociale, mais une branche de la médecine, correspondant grosso modo à la physiologie. Ainsi en 1736, Quesnay, qui était médecin et l'est resté jusqu'à la fin de sa vie, compose

l'Essay physique sur l'économie animale, où celle-ci est définie selon les termes d'un ordre immanent qui évoque fort un paradigme de gouvernement. L'économie animale, écrit-il, ne désigne pas l'animal comme tel, mais

l'ordre, le mécanisme, l'ensemble des fonctions et des mouvements qui conservent la vie des animaux, dont l'exercice parfait, universel, mené avec confiance, entrain et facilité constitue l'état le plus florissant de la santé, et où le trouble le plus léger est par lui-même une maladie.

Il suffit de transposer cet ordre de l'« état de la santé » à l'État politique, de la nature à la société, pour qu'il se convertisse aussitôt en un paradigme de gouvernement. Le *gouvernement économique d'un royaume* n'est que l'*ordre naturel plus avantageux*, et cela résulte des lois immuables que l'Être suprême a établies pour la formation et la conservation de son œuvre. Pour Quesnay, « économie » signifie « ordre », et l'ordre fonde le gouvernement. C'est pour cela que l'édition de 1762 du *Dictionnaire de l'Académie* peut enregistrer comme définition du terme « économie » « l'ordre par lequel un Corps politique subsiste principalement » (l'édition de 1798-1799 ajoutera : « Elle s'appelle économie politique »). Ici aussi, comme chez Thomas, l'ordre fonctionne comme une signature qui sert à mettre en relation l'ordre théologique de l'univers avec l'ordre immanent des sociétés humaines, les lois générales de la providence et de la nature avec l'ensemble des phénomènes particuliers. Comme l'écrit Quesnay :

Les hommes ne peuvent pénétrer les desseins de l'Être suprême dans la construction de l'univers, ne peuvent s'élever jusqu'à la destination des règles immuables qu'il a instituées pour la formation et la conservation de son œuvre. Cependant, si l'on examine avec attention

ces règles, il nous apparaîtra que les causes physiques du mal physique sont elles-mêmes les causes du bien physique, que la pluie qui ennuie les voyageurs, fertilise la terre. (Quesnay, vol. II, p. 73.)

(Ce n'est pas un hasard si l'exemple de la pluie, à la fois bénéfique et destructrice, est celui dont se sert Malebranche pour définir les mécanismes de la providence.)

Cette idée – essentiellement théologique -- d'un ordre naturel imprimé dans les choses est si présente dans la pensée des *économistes*, que la science que nous appelons « économie politique » a failli s'appeler « science de l'ordre ». C'est par ce nom que la définit constamment Le Trosne dans son traité *De l'ordre social* (1777), dont l'épigraphe biblique tirée du livre des Psaumes ne laisse aucun doute quant à l'origine du concept. Bien que Le Trosne soit, parmi les *économistes*, le premier à développer une théorie de la valeur qui semble dépasser les limites de la physiocratie, son système s'appuie sans la moindre ambiguïté sur des fondements théologiques. Il s'agit, en effet, avec le concept (ou plutôt, la signature) d'« ordre » et les « vérités économiques » qu'il implique, de rendre compréhensible et gouvernable cette politique qui « semblait s'être efforcée jusqu'alors de paraître impénétrable » (Le Trosne, p. VIII).

La science de l'administration ne présentait que des vérités factices, arbitraires et variables ; elle semblait prendre l'obscurité mystérieuse des oracles pour attirer sur elle le respect, étant donné qu'elle ne pouvait obtenir la confiance. (*Ibid.*, p. IX.)

Mais dès que les hommes entrevoient la « science de l'ordre », les mystères se dissipent et sont remplacés par la connaissance de l'économie, grâce à laquelle les sociétés humaines ont été établies selon les mêmes règles que celles qui régissent le monde physique :

Il existe un ordre naturel, immuable et essentiel, institué par Dieu pour gouverner les sociétés civiles de la manière la plus avantageuse pour les souverains et les sujets; s'y sont nécessairement en partie conformés, sinon toute association entre eux eût été impossible. Et si les sociétés ne sont pas aussi heureuses qu'elles devraient l'être et qu'elle le doivent désirer, c'est parce que les désordres et les maux qu'elles tolèrent proviennent du fait que de cet ordre elles ne connaissent que quelques principes généraux, sans en percevoir l'ensemble et sans en tirer les conséquences pratiques qui en découlent, et en s'éloignant de lui sur certains points essentiels. Cet ordre, si important à découvrir et à observer, a une *base physique* et découle, par un enchaînement de rapports nécessaires, des lois de l'ordre physique, dont il ne peut que résulter l'accroissement des subsistances, des richesses et des populations et, en conséquence, la prospérité des empires et la mesure du bonheur que comporte l'état social. (*Ibid.*, pp. 302-303.)

La « science économique » des physiocrates n'est que l'« application » et la transposition de l'ordre naturel au « gouvernement des sociétés » (*ibid.*, p. 318); mais la *physis* en question est celle qui résulte du paradigme du gouvernement divin du monde, c'est-à-dire l'ensemble des relations entre lois générales et cas particuliers, entre causes premières et causes secondes, entre fins et moyens, dont le calcul est l'objet de cette « invention aussi importante qu'ingénieuse » (*ibid.*, p. 320) qu'est le *tableau économique*. Dans le traité de Le Trosne, l'emploi du syntagme « gouvernement de l'ordre », auquel est consacré le huitième discours, est décisif (*De l'évidence et la possibilité de gouvernement de l'ordre*). Ici, le génitif est, à la fois, subjectif et objectif : comme chez Thomas, l'ordre n'est pas un schéma imposé de l'extérieur ; il est l'être même de Dieu, qui fonde le gouvernement du monde, et, en même

temps, un réseau étroit de relations immanentes qui, en liant les créatures entre elles, les rend gouvernables.

L'économie politique se constitue donc comme une rationalisation sociale de l'*oikonomia* providentielle. Ce n'est alors pas un hasard si l'épigraphe figurant au frontispice du traité de Lemercier de La Rivière sur *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767) situe la nouvelle science sous l'invocation d'une citation de Malebranche : « L'Ordre est la Loi inviolable des Esprits ; et rien n'est réglé, s'il n'y est conforme. »

2.4. Christian Marouby a montré l'importance du concept d'« économie de la nature » chez Adam Smith (Marouby, pp. 232-234). Lorsqu'il apparaît pour la première fois dans la *Théorie des sentiments moraux* (1759), ses liens avec le paradigme providentiel sont tout à fait explicites. Non seulement Smith s'en sert pour exprimer le lien que l'« Auteur de la nature » a établi entre causes finales et causes secondes, entre fins et moyens (Smith, partie I, sect. II, chap. v, note 2, p. 77), mais plus généralement, il souligne plusieurs fois les affinités entre sa conception et le paradigme de la providence. Smith en appelle aux « anciens stoïciens » – « Les anciens stoïciens estimaient que, le monde étant gouverné par la providence omnipotente d'un Dieu sage, puissant et bon, tout événement devait être tenu pour une composante nécessaire du plan de l'univers, visant à établir l'ordre et le bonheur général de l'ensemble ; que les vices et les folies du genre humain étaient donc une composante nécessaire de ce plan, au même titre que sa sagesse et sa vertu ; et que, par cet art éternel qui fait sortir le bien du mal, vice et vertu collaborent de manière égale à la prospérité et à la perfection du grand système de la nature » (*ibid.*, partie I, sect. II, chap. III, p. 36) –, mais Jean-Claude Perrot a montré l'influence que des auteurs français comme Mandeville, Malebranche, Pierre Nicole et Pascal ont exercée sur sa pensée (Perrot, p. 348). Le célèbre passage selon lequel « ce n'est pas à la bienveillance du boucher, du

brasseur et du boulanger que nous devons notre déjeuner, mais au souci qu'ils ont de leurs propres intérêts » vient, selon Perrot, de Nicole et de Pascal ; et c'est dans cette perspective qu'il faudrait interroger la généalogie de la célèbre image de la « main invisible ».

Elle apparaît, comme on le sait, à deux reprises dans l'œuvre de Smith : la première fois dans la *Théorie des sentiments moraux*, et la seconde, dans le chapitre II du quatrième livre de la *Richesse des nations* :

Chaque individu, [...] en dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, ne pense qu'à son propre gain ; en cela, comme en beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible, à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. (*Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, livre IV, chap. II, par. 9.)

L'origine théologique de cette métaphore ne fait aucun doute. Même si sa provenance immédiate doit être recherchée selon toute probabilité chez des auteurs qui lui sont chronologiquement les plus proches, notre enquête sur la généalogie du paradigme économico-providentiel nous a conduit à rencontrer par hasard plusieurs fois la même image. Chez Augustin, Dieu gouverne et administre le monde, des plus grandes choses aux plus petites, avec un geste caché – « *omnia, maxima et minima, occulto nutu administranti* » (Aug., *Gen.*, 3, 17, 26) ; dans le traité sur le gouvernement du monde de Salvien, non seulement les empires et les provinces, mais aussi les moindres détails des maisons privées sont guidés « *quasi quadam manu et gubernaculo* » (Salvien, p. 11) ; Thomas (*S. Th.*, I, q. 103, a. 1, ad 2) parle dans le même sens d'une *manus gubernatoris* qui gouverne sans être vue la création ; chez Luther (*De servo*

arbitrio), la créature même est la main (*Hand*) du Dieu caché ; chez Bossuet, enfin, « Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes ; il a tous les cœurs en sa main » (Bossuet 1, partie III, chap. VII, pp. 1024-1025).

Mais l'analogie est encore plus puissante et profonde que tout ce que laisse entendre l'image de la « main invisible ». Didier Deleule a analysé magistralement le lien entre la pensée de Hume et de Smith et la naissance du libéralisme économique. Il oppose le « naturalisme » de Hume et de Smith au « providentialisme » des physiocrates, directement tributaires, comme nous l'avons vu, d'un paradigme théologique. À l'idée d'un dessein divin originaire, comparable à un projet élaboré par un cerveau, Hume oppose, comme nous l'avons vu, celle d'un principe d'ordre absolument immanent, qui fonctionne plus comme un « ventre » que comme un cerveau. « Pourquoi, fait-il demander à Philon, un système ordonné ne peut être tissé du ventre aussi bien que du cerveau » ? (Deleule, p. 259 et p. 305). S'il est probable que l'image smithienne de la main invisible doit être comprise, en ce sens, comme l'action d'un principe immanent, notre reconstruction de la machine bipolaire de l'*oikonomia* théologique a montré qu'en elle il n'y a pas de conflit entre « providentialisme » et « naturalisme », car la machine fonctionne précisément en mettant en relation un principe transcendant et un ordre immanent. Comme le Règne et le Gouvernement, comme la Trinité intradivine et la Trinité économique, le « cerveau » et le « ventre » ne sont que les deux faces d'un même dispositif, d'une même *oikonomia*, à l'intérieur de laquelle un des deux pôles peut à chaque fois prévaloir sur l'autre.

Le libéralisme représente une tendance qui pousse à l'extrême la suprématie du pôle « ordre immanent-gouvernement-ventre » jusqu'à presque éliminer le pôle « Dieu transcendant-règne-cerveau », mais en faisant cela, il ne fait que jouer une moitié de la machine théologique contre l'autre. Et lorsque la modernité a aboli le pôle divin, l'économie qui en résulte ne s'est pas

émancipée pour autant de son paradigme providentiel. Dans le même sens, dans la théologie chrétienne moderne agissent des forces qui poussent la christologie jusqu'à une dérive presque athéologique : mais, dans ce cas aussi, le modèle théologique n'est pas dépassé.

2.5. Leibniz, dans la *Théodicée*, rapporte l'opinion de certains cabalistes selon lesquels le péché d'Adam tenait dans le fait de séparer le Règne divin de ses autres attributs, constituant ainsi un empire dans l'empire :

Chez les cabalistes hébreux, *malcuth* ou le règne, la dernière des *séphiroth*, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disaient que le péché d'Adam avait été *truncatio malcuth a ceteris plantis*, c'est-à-dire qu'Adam avait retranché la dernière des *séphires* en se faisant un empire dans l'empire de Dieu [...], mais que sa chute lui avait appris qu'il ne pouvait point subsister par lui-même, et que les hommes avaient besoin d'être relevés par le Messie. (Leibniz, 3, 372, p. 337.)

Selon Leibniz, Spinoza (qui dans le *Traité théologico-politique* reprend l'image de l'*imperium in imperio* pour critiquer l'idée moderne de liberté) n'avait fait, dans son système, que pousser à l'extrême la thèse des cabalistes.

L'*oikonomia* des modernes est cette *truncatio malcuth* qui, en s'attribuant une souveraineté séparée de son origine divine, conserve en réalité le modèle théologique du gouvernement du monde. Elle établit une *oikonomia* dans l'*oikonomia*, en laissant intact le concept de gouvernement qui était solidaire de ce modèle. C'est pourquoi ce n'est pas le laïcisme et la volonté générale qu'il convient d'opposer à la théologie et à son paradigme providentiel : une opération archéologique

comme celle que nous avons tentée ici, en remontant en amont de la scission qui en a fait des frères rivaux mais inséparables, démonte et rend inopérant l'ensemble du dispositif économique-théologique.

Les deux pôles de ce dispositif ne sont pas antagonistes, ils restent jusqu'au bout secrètement solidaires, et c'est manifeste dans la pensée du théologien qui a radicalisé le modèle providentiel au point qu'il semble se résoudre sans reste dans l'image du monde de la modernité. Dans son *Traité du libre arbitre*, Bossuet veut concilier à tout prix la liberté humaine et le gouvernement divin du monde. Dieu veut, écrit-il, de toute éternité que l'homme soit libre, et ce non seulement en puissance, mais dans l'exercice actuel et concret de sa liberté.

Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'il n'est pas à cause que Dieu veut qu'il soit ? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est parce que Dieu le veut ; et que, comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, il arrive aussi que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force de ce même décret qui descend à tout ce détail ? (Bossuet 2, chap. VIII, p. 64.)

Le gouvernement divin du monde est si absolu et pénètre si profondément dans les créatures que la volonté divine s'annule dans la liberté des hommes (et vice versa) :

Il n'est pas nécessaire que Dieu, pour nous rendre conforme à son décret, mette autre chose en nous que notre propre détermination, ou qu'il l'y mette par autre chose que nous. Comme donc il serait absurde de dire que notre propre détermination nous ôtât notre liberté, il ne le serait pas moins de dire que Dieu nous l'ôtât par son décret : et comme notre volonté, en se déterminant elle-même à choisir une chose plutôt que l'autre, ne s'ôte

pas le pouvoir de choisir entre les deux, il faut conclure de même que ce décret de Dieu ne nous l'ôte pas. (*Ibid.*, p. 65.)

À ce stade, la théologie peut se résoudre en athéisme et le providentialisme en démocratie, car *Dieu a fait le monde comme s'il était sans Dieu et le gouverne comme s'il se gouvernait tout seul* :

En effet, nous pouvons dire que Dieu nous fait tels que nous serions nous-mêmes, si nous pouvions être de nous-mêmes : parce qu'il nous fait dans tous les principes, et dans tout l'état de notre être. Car, à parler proprement, l'état de notre être, c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous soyons. Ainsi il fait être homme, ce qui est homme ; et corps ce qui est corps, et pensée, ce qui est pensée ; et passion, ce qui est passion ; et action, ce qui est action ; et nécessaire, ce qui est nécessaire ; et libre, ce qui est libre ; et libre en acte et en exercice, ce qui est libre en acte et en exercice... (*Ibid.*)

Dans cette image grandiose, où le monde créé par Dieu s'identifie au monde sans Dieu et où contingence et nécessité, liberté et servitude, se perdent l'une dans l'autre, le centre glorieux de la machine gouvernementale apparaît en pleine lumière. En ôtant Dieu du monde, non seulement la modernité n'est pas sortie de la théologie, mais elle n'a fait, en un certain sens, que mener à son terme le projet de l'*oikonomia* providentielle.

Bibliographie

La bibliographie indique seulement les ouvrages et les articles cités dans le cours du texte.

- AGAMBEN : GIORGIO AGAMBEN, *Signatura rerum*, Paris, Vrin, 2008 (trad. Joël Gayraud).
- ALEX. 1 : ALEXANDRE D'APHRODISE, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, éd. S. Fazzo et M. Zonta, Milan, Rizzoli, 1999.
- ALEX. 2 : ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité du destin*, éd. P. Thillet, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1984.
- ALFÖLDI : ANDREAS ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- AMIRA : KARL VON AMIRA, *Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels*, in « Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse », vol. 23, n° 2, 1905.
- APULÉE, *Apologie* : Apulée, *Apologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, éd. Valette Pigeaud.
- ARISTIDE : ARISTIDE, *Apologie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2003.
- ARISTOTE 1 : ARISTOTE, *Les Politiques*, éd. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.
- ARISTOTE 2 : ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, revue et annotée par P. Mathias, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2003.
- ARISTOTE 3 : ARISTOTE, *Les Économiques*, Paris, Vrin, 1958 (trad. J. Tricot).
- ARISTOTE 4 : ARISTOTE, *Traité du ciel*, suivi du traité pseudoaristotélicien *Du Monde*, Paris, Vrin, 1949 (trad. J. Tricot).
- ASSMANN : JAN ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Munich, Hanser, 2000. Trad. italienne : *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto*, in *Israele e in Europa*, Turin, Einaudi, 2002.

- ATHÉNAG., *Leg.* : ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts*, éd. B. Pouderon, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1992.
- AUBIN : PAUL AUBIN, *Le Problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1963.
- AUG., *Gen.* : SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral, Œuvres de saint Augustin*, vol. 48, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2000.
- AUG., *Gen. Man.* : SAINT AUGUSTIN, *Sur la Genèse contre les manichéens, Œuvres de saint Augustin*, vol. 50, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2005.
- AUG., *De la trinité*, livres I à VII, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 15, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.
- AUG., *De Ordine ; L'ordre*, *Œuvres de saint Augustin*, vol. IV, 2, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.
- AUSTIN : JOHN L. AUSTIN, *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon, 1962. Trad. française : *Quand dire, c'est faire*, intro. et trad. G. Lane, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1970.
- BALL : HUGO BALL, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, Munich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1923.
- BALTHASAR 1 : HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. I, *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961. Trad. italienne : *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I, *La percezione delle forme*, Milan, Jaca Book, 1971.
- BALTHASAR 2 : HANS URS VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1965. Trad. italienne : *La mia opera ed Epilogo*, Milan, Jaca Book, 1994.
- BARTH : KARL BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, 2, 1, Zollikon (Zurich), Evangelischer Verlag, 1958.
- BAYLE : PIERRE BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, 5 vol., Rotterdam, Reinier Leers, 1704-1707.
- BENGSCHE : ALFRED BENGSCHE, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk « Adversus haereses » des heiligen Irenäus von Lyon*, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1957.
- BENZ : ERNST BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willenmetaphysik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1932.
- BLATT : FRANZ BLATT, « Ministerium-Mysterium », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, t. IV, 1928, pp. 80-81.
- BLUMENBERG : HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1966. Trad. française : *La Légitimité des temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler, M. Dautrey, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1999.

BIBLIOGRAPHIE

- BOËCE : BOËCE, *La Consolation de philosophie*, éd. J.-Y. Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres », 2002.
- BONAVENTURE : *De Div. II. De Sanctis angelis I*, coll. 2 : in Barbara Eacs de Mottoni, *Sau Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Naples, Bibliopolis, 1995, p. 125-126.
- BOSSUET 1 : JACQUES BÉNIGNE BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, in *Œuvres*, éd. B. Velat et Y. Champailleur, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1936.
- BOSSUET 2 : JACQUES BÉNIGNE BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, in *Œuvres choisies*, vol. IV, Paris, 1871.
- BRÉHIER : ÉMILE BRÉHIER, « Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau », *Revue internationale de philosophie*, 1938-1939, pp. 98-120.
- BRÉHIER-BATIFFOL : LOUIS BRÉHIER, PIERRE BATIFFOL, *Les Survivances du culte impérial romain. À propos des rites shintoïstes*, Paris, Picard, 1920.
- CABASILAS : NICOLAS CABASILAS, *Explication de la divine liturgie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1967.
- CAIRD : GEORGE B. CAIRD, *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology. The Chancellor's Lectures for 1954 at Queen's University, Kingston, Ontario*, Oxford, Clarendon Press, 1956.
- CARCHIA : GIANNI CARCHIA, « Elaborazione della fine. Mito, gnosi, modernità », *Contro tempo*, n° 2, 1997, pp. 18-28.
- CHRÉTIEN DE TROYES : CHRÉTIEN DE TROYES, *Œuvres complètes*, éd. D. Poirion, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994.
- CHRIST : FELIX CHRIST (dir.), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Festschrift Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet*, Hambourg/Bergstedt, Herbert Reich, 1967.
- CHRYSIPPE : cf. *SVF*.
- CIC : CICÉRON, *De l'invention*, Paris, Les Belles Lettres, 1994 (trad. G. Achard).
- CLÉM., *Exc.* : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, éd. F. Sagnard, Paris, Éditions du Cerf, 1970, coll. « Sources chrétiennes ».
- CLÉM., *Protr.* : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, éd. C. Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 1949, coll. « Sources chrétiennes ».
- CLÉM., *Str.* : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » : I, 1951 ; II, 1954 ; IV, 2001 ; V, 1, 1981 ; V, 2, 1981 ; VI, 1999 ; VII, 1997.
- COCCIA : EMANUELE COCCIA, *Il bene e le sue opere in un trattato anonimo della fine del sec. XIII*, in IRENE ZAVATTERO (dir.), *Etica e conoscenza nel XIII-XIV secolo*, Arezzo, Università degli Studi di Siena, 2006.
- CONST. PORPH., *Cer.* : CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le Livre des cérémonies*, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

- COSTA : PIETRO COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale. 1100-1433*, Milan, Giuffrè, 1969.
- COURTENAY : WILLIAM J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergame, P. Lubrina, 1990.
- CYR., *Cat. m.* : CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, éd. A. Piédagnel, trad. P. Paris, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1966 ; rééd., 1988.
- D'ALÈS : ADHÉMAR D'ALÈS, « Le mot "oikonomia" dans la langue théologique de saint Irénée », *Revue des études grecques*, n° 32, 1919.
- DANIÉLOU : JEAN DANIÉLOU, *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, abbaye de Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1990.
- DELEULE : DIDIER DELEULE, *Hume et la Naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Analyse et raisons », 1979.
- DENYS ARÉOP., *CH* : DENYS L'ARÉOPAGITE, PSEUDO-, *La Hiérarchie céleste*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 58, 1970.
- DENYS ARÉOP., *EH* : DENYS L'ARÉOPAGITE, PSEUDO-, *Hiérarchie ecclésiastique*, in *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1958.
- DENYS ARÉOP., *DN* : DENYS L'ARÉOPAGITE, PSEUDO-, *Des noms divins*, in *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1958.
- DIETERICH : ALBRECHT DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, Teubner, 1903.
- DIODORE DE SICILE : DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique, biblioteca historica*/éd. I. Bekker, L. Dindorf, F. Vogel, C.T. Fischer ; 6 volumes, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum, Teubneriana, Leipzig, 1888-1906 (rééd. 1985-1991).
- DÖRRIE : HEINRICH DÖRRIE, « Der König. Ein platonische Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt », *Revue internationale de philosophie*, n°24, 1970, pp. 217-235.
- DURANT : WILL DURANT, *The Story of Philosophy. The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*, New York, Simon & Schuster, 1926.
- DURKHEIM : ÉMILE DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912.
- ÉTIENNE DE TOURNAI : STEFAN VON DOORNICK, *Die Summa über das Decretum Gratiani*, éd. J. F. von Schulte, Giessen, 1891.
- EUS. : EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, t. I, livres I-IV, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1952.
- FÉNELON : FRANÇOIS FÉNELON, *Réfutation du système du père Malebranche sur la nature et la grâce*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997.
- FLASCH : KURT FLASCH, « *Ordo dicitur multipliciter* ». *Eine Studie zur Philosophie des « ordo » bei Thomas von Aquin*, Francfort-sur-le-Main, Phil. Dissert., 1956.

BIBLIOGRAPHIE

- FOUCAULT : MICHEL FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Éditions du Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », 2004.
- GASS : WILHELM GASS, « Das patristische Wort "oikonomia" », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1874.
- GERNET : LOUIS GERNET, « Droit et prédroit en Grèce ancienne », *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968.
- GILLES DE ROME : ROBERT W. DYSON (éd.), *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government*, New York, Columbia University Press, 2004.
- GOGARTEN : FRIEDRICH GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, Vorwerk, 1953. Trad. italienne : *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia, Morcelliana, 1972.
- GRÉGOIRE LE GRAND : cf. *PL*.
- GRÉG. NAZ., *Discours* : GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31. Discours théologiques*, éd. P. Gallay, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 250, 1978 ; *Discours 42-43*, éd. J. Bernardi, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1992.
- GRÉG. NYS., *Or. cat.* : GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, éd. R. Winling, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2000.
- GRIMM : DIETER GRIMM, *Braucht Europa eine Verfassung ? Vortrag gehalten in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 19. Januar 1994*, Munich, Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 1995.
- GUILLAUME : GUILLAUME D'Auvergne, *De retributionibus sanctorum*, in *Opera omnia*, vol. II, Paris, 1570.
- HABERMAS : JÜRGEN HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990. Trad. française : *L'Espace public. Archeologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1978.
- HALÈS : ALEXANDRE DE HALÈS, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Florentiae, Quaracchi, 1952.
- HARNACK : ADOLF VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, Hinrichs, 1924².
- HEIDEGGER 1 : MARTIN HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1951². Trad. française : *Kant et le Problème de la métaphysique*, trad. W. Biemel et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1953 ; rééd., coll. « Tel », 1981.
- HEIDEGGER 2 : MARTIN HEIDEGGER, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1994.
- HELLINGRATH : NORBERT VON HELLINGRATH, *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge. Ein Gedenkbuch zum 14. Dezember 1936*, Munich, Bruckmann, 1936.

- IGN., *Éph.* : IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe* (1945), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1969^a.
- IR., *Haer.* : IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, éd. A. Rousseau, 9 vol., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » (n^{os} 100, 152, 153, 210, 211, 263, 264, 293, 294), 1965-2002.
- JEAN CHR., *Prov.* : JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la providence de Dieu*, éd. A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1961.
- JEAN DAMASCÈNE, *De fid. orth.* : JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa, la fede ortodossa*, éd. de V. Fazzo, Roma, Citta Nuova, 1998.
- JÉRÔME : cf. *PL*.
- JESI : FURIO JESI, « Rilke, "Elegie di Duino. Scheda introduttiva" », *Cultura tedesca*, n^o 12, 1999.
- JUSTIN., *Dial.* : JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, 2 vol., éd. P. Bobichon, Fribourg (Suisse), Academic Press, coll. « Paradosis », 2004.
- JUSTIN., *Qu. Chr.* : JUSTIN MARTYR, *Quaestiones christianorum ad gentiles, in Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, éd. I. C. T. Otto, vol. III, *Opera Iustini subditicia. Fragmenta Pseudo-Iustini*, t. II, « Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi », Jenae, 1881.
- KANTOROWICZ 1 : ERNST H. KANTOROWICZ, « Les mystères de l'État, un concept absolutiste et ses origines médiévales (bas Moyen Âge) » (1955), repris dans *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1984, p. 75-103.
- KANTOROWICZ 2 : ERNST H. KANTOROWICZ, *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1946. Trad. française : *Laudes Regiae. Une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au Moyen Âge*, trad. A. Wijffels, Paris, Fayard, coll. « Les quarante piliers », 2004.
- KANTOROWICZ 3 : ERNST H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1957. Trad. française : *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. J.-P. Genet et N. Genet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989.
- KOLPING : ADOLF KOLPING, *Sacramentum Tertullianum. Erster Teil : Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel « sacramentum »*, Münster, Regensburg, 1948.
- KORNEMANN : ERNST KORNEMANN, « Zum Streit um die Entstehung des Monumentum Ancyranum », *Klio*, n^o 5, 1905, pp. 317-332.
- KRINGS 1 : HERMANN KRINGS, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle, Niemeyer, 1941.
- KRINGS 2 : HERMANN KRINGS, « Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters », *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, n^o 18, 1940, pp. 233-249.

BIBLIOGRAPHIE

- LEIBNIZ : GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. J. Brunschwig, Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion », 1969.
- LESSIUS : LEONARDUS LESSIUS, *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV*, Fribourg, 1861.
- LE TROSNE : GUILLAUME-FRANÇOIS LE TROSNE, *De l'ordre social. Ouvrage suivi d'un traité élémentaire sur la valeur, l'argent, la circulation, l'industrie et le commerce intérieur & extérieur*, Paris, Debure frères, 1777.
- LILLGE : OTTO LILLGE, *Das patristische Wort « oikonomia » : seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes*, Erlangen, 1955.
- LONGIN : PSEUDO-LONGIN, *Du sublime*, éd. et trad. J. Pigeaud, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite bibliothèque », 1993.
- LÖWITH : KARL LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953. Trad. fr. : *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.
- LÜBBE : HERMANN LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Fribourg-en-Brisgau, Alber, 1965.
- LÜNIG : JOHANN CHRISTIAN LÜNIG, *Theatrum ceremoniale historico-politicum*, Leipzig, 1719.
- MACCARRONE : MICHELE MACCARRONE, *Il sovrano « Vicarius Dei » nell'Alto Medioevo*, Leiden, Brill, 1959.
- MAIMONIDE : MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. de l'arabe par S. Munk et J. Wolf, nouv. éd. revue par C. Mopsik, Paris, Verdier, coll. « Les dix paroles », 1979.
- MALEBRANCHE 1 : NICOLAS MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, in *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.
- MALEBRANCHE 2 : NICOLAS MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, in *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.
- MARC AURÈLE : MARC AURÈLE, *Pensées*, in *Les Stoïciens* (1962), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983 (nouv. éd.).
- MAR. VICT. : MARIUS VICTORINUS, cf. *PL*.
- MARKUS 1 : ROBERT A. MARKUS, « Trinitarian theology and the economy », *The Journal of Theological Studies*, vol. 9, 1958, pp. 89-102.
- MARKUS 2 : ROBERT A. MARKUS, « Pleroma and fulfilment. The significance of history in St. Irenaeus' opposition to gnosticism », *Vigiliae Christianae*, vol. 8, n° 4, 1954.
- MAROUBY : CHRISTIAN MAROUBY, *L'Économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Des travaux », 2004.
- Mart. Pol.* : *Polykarp-Martyrium*, in ANDREAS LINDEMANN, HENNING PAULSEN (dir.), *Die apostolischen Väter*, Tübingen, Mohr, 1992.

- MASCALL : ÉRIC L. MASCALL, « Primauté de la louange », *Dieu vivant*, n° 19, 1951.
- MATTHIEU D'ACQUASPARTA : MATTHIEU D'ACQUASPARTA, « Quaestiones disputatae de production rerum et de providentia », *Bibliotheca Franciscana*, n° 17, Florence, Quaracchi, 1956.
- MAUSS 1 : MARCEL MAUSS, *La Prière*, in *Œuvres*, vol. I, *Les Fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, pp. 357-477.
- MAUSS 2 : les citations renvoient à la transcription du manuscrit qui m'a été aimablement communiqué par Claudio Rugafiori.
- MAUSS 3 : MARCEL MAUSS, *Anna-Viraj*, in *Œuvres*, vol. II, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- MOINGT : JOSEPH MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 3 vol., Paris, Aubier, 1966.
- MOLTMANN : JÜRGEN MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Munich, Kaiser, 1980.
- MOMMSEN : THEODOR MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, 5 vol., Graz, Akademische Druck, 1969.
- MONDZAIN : MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996.
- MOPSIK : CHARLES MOPSIK, *Les Grands Textes de la Cabale. Les rites qui font Dieu*, Lagrasse, Verdier, coll. « Les dix paroles », 1993.
- NAGY : GREGORY NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1979. Trad. française : *Le Meilleur des Achéens : la fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, trad. J. Carlier et N. Loraux, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Des travaux », 1994.
- NAPOLI : PAOLO NAPOLI, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2003.
- NAUTIN : HIPPOLYTE, *Contre les hérésies. Fragment*, éd. et étude critique P. Nautin, Paris, Éditions du Cerf, 1949.
- NEGRI-HARDT : MICHAEL HARDT, ANTONIO NEGRI, *Impero*, Milan, Rizzoli, 2002. Première éd. : *Empire*, Harvard University Press, 2000. Trad. française : *Empire*, trad. de l'américain par D.-A. Canal, Paris, Exils, coll. « Essais », 2000.
- NORDEN : EDUARD NORDEN, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig, Teubner, 1913. Trad. italienne : *Agnostos Theos : Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, Brescia, Morcelliana, 2002.
- NUM. : NUMENIUS, *Fragments*, éd. É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- ORIG., *Io.* : ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, éd. C. Blanc, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 385, 1992.

BIBLIOGRAPHIE

- ORIG., *Phil.* : ORIGÈNE, *Philocalie, 1-20 sur les Écritures et la Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, éd. M. Harl et N. De Lange, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1983.
- ORIG., *Princ.* : ORIGÈNE, *Traité des principes*, éd. H. Crouzel et M. Simonetti, t. I (livres I et II) et t. III (livres III et IV), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » (n^{os} 252 et 268), 1978 et 1980.
- PASCAL 1 : BLAISE PASCAL, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'intégrale », 1963.
- PASCAL 2 : BLAISE PASCAL, *Les Provinciales*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954.
- PERROT : JEAN-CLAUDE PERROT, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique. XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Civilisations et sociétés », 1992.
- PETERS : EDWARD PETERS, *Limits of Thought and Power in Medieval Europe*, Aldershot (Hampshire), Ashgate, 2001.
- PETERSON 1 : ERIK PETERSON, *Theologische Traktate*, in *Ausgewählte Schriften*, t. I, Würzburg, Echter, 1994. Trad. française : *Le Monothéisme : un problème politique et autres traités*, Paris, Bayard, 2007.
- PETERSON 2 : ERIK PETERSON, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* (Leipzig, Hegner, 1935), in *Ausgewählte Schriften*, t. II, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg, Echter, 1995. Trad. française : *Le Livre des anges*, Genève, Ad Solem, 1996.
- PETERSON 3 : ERIK PETERSON, *HEIS THEOS. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1926.
- PG : JACQUES-PAUL MIGNE (aux soins de), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris, 1857-1866.
- PL : JACQUES-PAUL MIGNE (aux soins de), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris, 1844-1855.
- PHILIPPE : PHILIPPE LE CHANCELIER, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, éd. N. Wicki, Berne, Francke, 1985.
- PHIL., *Prov.* : PHILON D'ALEXANDRIE, *De providentia*, éd. M. Hadas-Lebel, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Œuvres de Philon d'Alexandrie », 1973.
- PHOT. : PHOTIUS, *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, éd. L. G. Westerink, vol. IV, Leipzig, Teubner, 1986.
- PICARD : CHARLES PICARD, « Le trône vide d'Alexandre dans la cérémonie de Cynda et le culte du trône vide à travers le monde gréco-romain », *Cahiers archéologiques*, n^o 7, 1954, pp. 1-18.
- PLAT. *LETT* : PLATON, *Lettres*, Paris, GF-Flammarion, 1986, éd. L. Brisson.
- PLUT., *De fat.* : PLUTARQUE, *Du destin*, in *Œuvres morales*, t. VIII, *Traité* 42-45, éd. J. Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- POHLENZ : MAX POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vol., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1948-1949.

- POSTIGLIOLA : ALBERTO POSTIGLIOLA, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Rome, Bulzoni, 1992.
- PRESTIGE : GEORGE L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, Londres, SPCK, 1952.
- PROCLUS 1 : PROCLUS, *Trois Études sur la providence*, t. I, *Introduction 1^{re} étude : Dix problèmes concernant la Providence*, éd. et trad. D. Isaac, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- PROCLUS 2 : PROCLUS, *Lettre à l'ingénieur Théodore sur la providence, sur la fatalité et sur ce qui est en notre pouvoir*, in *Trois Études sur la providence*, t. II, *Providence, fatalité, liberté*, éd. et trad. D. Isaac, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- PUECH : HENRI-CHARLES PUECH, *En quête de la Gnose*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1978.
- QUESNAY : AA. VV., *Quesnay et la Physiocratie*, 2 vol., Paris, Institut national d'études démographiques, 1958.
- QUIDORT : *Fratris Johannis de Parisiis... de potestate regia et papali*, in MELCHIOR GOLDAST, *Monarchiae sacri Romani imperii, sive Tractatum de iurisdictione imperiali seu regia et pontificia seu sacerdotalis*, vol. II, Francofordiae ad Moenum, 1614.
- QUINT : QUINTILIEN, *Institution oratoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1980 ; 7 volumes, trad. J. Cousin.
- RADO : POLYCARPUS RADO, *Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges*, Rome/Fribourg-en-Brisgau/Barcelone, Herder, 1966.
- RICHTER : GERHARD RICHTER, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenväter und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin/New York, de Gruyter, 2005.
- RIGO : ANTONIO RIGO (dir.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Florence, Olschki, 2004.
- RILEY : PATRICK RILEY, *The General Will Before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- RILKE : RAINER M. RILKE, *Œuvres poétiques et théâtrales*, éd. publiée sous la dir. de G. Stieg, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997.
- ROSS : WILLIAM D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1953³.
- ROUSSEAU : JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, t. III, *Du contrat social. Écrits politiques*, éd. publiée sous la dir. de B. Gragnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.
- SALVIEN : SALVIANUS PRESBYTER MASSILIENSIS, *De gubernatione dei*, in *Opera omnia*, Vindobonae, 1883.

BIBLIOGRAPHIE

- SANTILLANA : GIORGIO DE SANTILLANA, « Fato antico e fato moderno », *Tempo presente*, VIII, n^{os} 9-10, 1963.
- SCARPAT : GIUSEPPE SCARPATE (éd.), TERTULLIEN, *Adversus Praxean (Contre Praxeas)*.
- SCHELLING : FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, M. Frank (dir.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1977. Trad. française, *Philosophie de la Révélation*, sous la dir. de J.-F. Marquet, 3 vol., Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1989-1994.
- SCHENK : GERRIT JASPER SCHENK, *Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spätmittelalterlichen Reich*, Cologne, Böhlau, 2003.
- SCHMITT 1 : CARL SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1922.
- SCHMITT 2 : CARL SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie* (1969), Berlin, Duncker & Humblot, 1995⁴. Trad. française : *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1988. Ce vol. regroupe les deux essais de Carl Schmitt (1922 et 1969).
- SCHMITT 3 : CARL SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974². Trad. française : *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, trad. L. Deroche-Gurcel, révisée par P. Haggenmacher, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 2001.
- SCHMITT 4 : CARL SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1928. Trad. française : *Théorie de la Constitution*, trad. O. Beaud, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1993.
- SCHMITT 5 : CARL SCHMITT, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hambourg, 1933. Trad. française : *État, mouvement, peuple. L'organisation triadique de l'unité politique*, trad., intro. et commentaires A. Pilleul, Paris, Kimé, coll. « Philosophie politique », 1997.
- SCHMITT 6 : CARL SCHMITT, *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin/Leipzig, de Gruyter, 1927.
- SCHMITT 7 : JOACHIM SCHICKEL, *Gespräche mit Carl Schmitt*, Berlin, Merve, 1993.
- SCHOLEM 1 : GERSHOM SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1977.
- SCHOLEM 2 : GERSHOM SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, de Gruyter, 1962. Trad. française : *La Kabbale*, trad. J. Dan, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2003.
- SCHRAMM : PERCY ERNST SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*, 3 vol., Stuttgart, Anton Hiersemann, 1954-1956.

- SCHÜRMAN : REINER SCHÜRMAN, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1982.
- SEIBT : KLAUS SEIBT, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin/New York, de Gruyter, 1994.
- SENEILLART : MICHEL SENEILLART, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Des travaux », 1995.
- SILVA TAROUCA : AMADEO DE SILVA TAROUCA, « L'idée d'ordre dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin », *Revue néoscholastique de philosophie*, n° 40, 1937, pp. 341-384.
- SIMONETTI : MANLIO SIMONETTI (dir.), *Il Cristo*, vol. II, *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, s. l., Fondazione Valla/Mondadori, 1986.
- SMITH : ADAM SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1976. Trad. française : *Théorie des sentiments moraux*, trad., intro. et notes M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1999.
- SPINOZA, *Éthique*, Paris, Éditions du Seuil (trad. B. Pautrat).
- STEIN : BERNHARD STEIN, *Der Begriff KEBOD JAHWEH und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, Emsdetten, Heim, 1939.
- SUÁREZ : FRANCISCO SUÁREZ, *Opera omnia*, vol. III, Parisiis, Vives, 1858.
- SVF : HANS VON ARNIM (éd.), *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. II-III, Leipzig, Teubner, 1903.
- TAT., *Or.* : TATIEN, *Oratio ad Graecos*, éd. M. Marcovich, Berlin/New York, de Gruyter, 1995.
- TAUBES : JACOB TAUBES, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Berlin, Merve, 1987. Trad. française : *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, trad. P. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite bibliothèque », 2003.
- TERT., *Adv. Marc.* : TERTULLIEN, *Contre Marcion*, vol. I, éd. R. Braun, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990.
- TERT., *Adv. Prax.* : TERTULLIEN, *Contre Praxéas ou Sur la Trinité*, in *Œuvres de Tertullien*, Paris, L. Vives, 1852.
- THÉODORET, *Eran.* : THÉODORET DE CYR, *Eranistes*, éd. G. H. Ettlinger, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- THÉODORET, *Paul. Ep.* : THÉODORET DE CYR, *Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*, in *PG*, vol. 82, pp. 36-877. Trad. italienne : TEODORETO DI CIRO, *Commentario alla lettera ai Romani*, Rome, Borla, 1998.
- THÉOPHILE, *Autol.* : THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois Livres à Autolycus*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1948.
- THOMAS, *SCG* : THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, édition de V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, Paris, GF-Flammarion, 1999, 4 vol.

BIBLIOGRAPHIE

- THOMAS, S. *Th* : THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 4 volumes, 1984-1986.
- THOMAS, *Super de causis* : THOMAS D'AQUIN, *Super librum de causis expositio*, éd. H. D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002.
- THOMAS, *Super 1 Cor.* : THOMAS D'AQUIN, *In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria*, Turin, Marietti, 1896.
- TORRANCE : THOMAS F. TORRANCE, « The implications of oikonomia for knowledge and speech of God in early christian theology », in CHRIST F. (dir.), *Oikonomia*, op. cit., pp. 223-238.
- TROELTSCH : ERNST TROELTSCH, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, Munich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1925.
- VERHOEVEN : THEODORUS L. VERHOEVEN, *Studiën over Tertullianus' « Adversus Praxean »*. Voornamelijk betrekking hebbend op *Monarchia, Oikonomia, Probola in verband met de Triniteit*, Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1948.
- VERNANT : JEAN-PIERRE VERNANT, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », in AA.VV., *Psychologie comparative et Art. Hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, 1972.
- WESTON : JESSIE L. WESTON, *From Ritual to Romance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920.
- WOLFF : CHRISTIAN WOLFF, *Natürliche Gottesgelahrheit nach beweisender Lehrart abgefasst*, in *Gesammelte Werke*, t. I, vol. 23. 5, Hildesheim/New York, G. Olms, 1995.
- XÉNOPHON : XÉNOPHON, *Économique*, éd. et trad. P. Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France. Série grecque », 1949.

Index des noms

- Abel, C., 90
Abel, 57
Abraham, 80
Achamoth, 63, 65
Achille, 59, 307
Acquasparta, M. d', 167, 247
Adam, 11, 102, 412, 420
Adonis, 116
Adorno, Th., 355
Agamben, G., 21
Agamemnon, 59
Albert le Grand, 138, 142, 146
Alexandre, 99, 363
Alexandre d'Aphrodise, 84, 137, 181-187, 191-193
Alexandre de Halès, 229
Alföldi A., 14, 258, 269-272, 277, 284-286, 293, 295, 297, 336, 363
Alphonse de Boulogne, 157
Ambroise, 29, 230, 334, 352,
Ambrosiaster, 214
Amira, K. von, 274-275
Ammien, 297
Amphilochios, 87
Anastase, 163
Anonyme normand, 214
Apulée, 128, 130
Arius, 99-100, 316, 334
Aristide d'Athènes, 56
Aristobule, 118
Aristote, 27-28, 41-42, 47, 51, 77-78, 94, 117, 131-141, 181, 191, 367, 374
Arnauld, A., 400, 403
Arnaut Daniel, 375
Arnim, J. von, 51
Arthur, 164
Assmann, J., 293-295
Athénagore, 60-61, 77, 241
Aubin, P., 65
Auguste, 29, 214, 260, 262, 278, 363, 384
Augustin, 38, 97-98, 138, 142-143, 145-147, 165, 207, 224, 249, 260, 268, 315-316, 334, 347, 359-361, 418
Austin, J.-L., 276
Averroès, 137, 368
Bachmann, I., 375
Ball, H., 240
Balthasar, H. U. von, 249, 299-300, 319, 321

- Barlaam, 102
 Barth, K., 319-320, 323-325
 Basile de Césarée, 32, 87, 332-333
 Batiffol, P., 294
 Battus, B., 410
 Bayle, P., 180-181, 329, 398-399
 Bède, 160
 Bengel, J.-A., 23
 Bengsch, A., 62
 Benjamin, W., 21, 27, 108, 126, 300
 Benveniste, E., 116
 Benz, E., 97-98, 243
 Bernard, 331
 Beurlier, É., 258
 Blatt, F., 242-243
 Blumenberg, H., 22
 Boèce, 138, 197, 200, 210, 406
 Boll, F., 258
 Bonaventure, 229-231, 330
 Boniface VIII, 158
 Bossuet, J.-B., 419, 421
 Bréhier, É., 402
 Bréhier, L., 294

 Cabasilas, N., 265
 Cagin, P., 262
 Caïn, 57
 Caird, G.-B., 254-255
 Caligula, 270, 363
 Carchia, G., 22
 Charlemagne, 156, 289, 291, 337
 Charles V, 298
 Charles VI, 164
 Cerdon, 96

 César, 162, 261, 328, 363
 Childéric III, 156
 Chrétien de Troyes, 115
 Chryssippe, 51, 70, 180-181
 Cicéron, 44, 202
 Cyrille d'Alexandrie, 266
 Cyrille de Jérusalem, 353
 Clément d'Alexandrie, 63, 66, 82-85, 103, 128, 241
 Coccia, E., 97
 Commode, 60, 270, 363
 Copernic, N., 176
 Costa, P., 158
 Constance II, 297
 Constantin, 29, 31, 100
 Constantin VII Porphyrogénète, 280, 283
 Courtenay, W.-J., 166, 170-172
 Culmann, O., 19

 D'Alès, A., 62, 65
 Damas, 247
 Daniel, 229
 Daniélou, J., 245, 330
 Dante Alighieri, 230, 368
 David, 53, 55, 358
 Debord, G., 380, 385
 Deleule, D., 191-192, 419
 Denys d'Halicarnasse, 355
 Denys l'Aréopagite, pseudo, 231, 234-236, 238, 240-241, 272, 359
 Derrida, J., 21
 Diderot, D., 407
 Dieterich, A., 295
 Dioclétien, 269
 Diodore de Sicile, 45
 Diogène Laërce, 58

INDEX

- Dion Cassius, 284
 Dodd, Ch. H., 27
 Domitien, 363
 Dörrie, H., 128-129
 Duns Scot, J., 172
 Durant, W., 137
 Durkheim, É., 340-341, 344
- Elie, 310
 Éphrem le Syrien, 352
 Epicure, 96
 Erdmann, C., 273
 Estienne, H., 410
 Étienne de Tournai, 158
 Eumène de Cardie, 363
 Eunomios, 100
 Eusèbe, 23, 29, 31, 70, 99, 103, 127
 Evans, E., 90
 Ézéchiel, 304, 310, 365
 Ezra de Gérone, 343
- Fénelon, F., 394
 Feuerbach, 82
 Flasch, K., 141
 Foucault, M., 13, 21, 125, 127, 170, 173-178, 252, 403-405
 Frazer, J., 116
- Gabir Ibn Hayyan, 186
 Galaad, 116
 Galilée, G., 176-177
 Gandillac, M. de, 330
 Gass, W., 18, 47-48, 53
 Gélase, 163
 Gernet, L., 286
 Gilles de Rome, 158-162
 Gilson, É., 72
- Godefroy de Viterbe, 156
 Gogarten, F., 22
 Gordien, 262
 Gracchus, 115
 Gratien, 156
 Greene, G., 330
 Grégoire de Nazianze, 31-33, 78-79, 101, 104, 175, 352
 Grégoire de Nysse, 32, 101-102
 Grégoire le Grand, 229, 233
 Grégoire Palamas, 102
 Grégoire VII, 156
 Grimm, D., 381-383
 Grimm, J., 275
 Guillaume d'Auvergne, 322
 Guillaume de Moerbeke, 196
- Habermas, J., 381-383, 385
 Hardt, M., 31
 Harnack, A. von, 130
 Hector, 59
 Hegel, G.-W.-F., 23, 82, 250, 274
 Heidegger, M., 97, 108, 135-136, 250, 318, 375-376
 Hélène, 59
 Hellingrath, N. von, 355
 Henri III (de France), 164
 Henri III d'Angleterre, 164
 Henri VI, 164
 Héraclius, 106, 260
 Hercule, 363
 Hermagoras, 44, 58
 Hermann de Metz, 156
 Hésiode, 307
 Hilaire, 352
 Hippolyte, 29, 35, 46, 53, 67-70, 73-74, 85, 93, 103, 243

- Hitler, A., 125, 272, 377
Hobbes, Th., 12
Hölderlin, F., 355-356, 375
Homère, 306
Hostiensis, 166
Hume, D., 191, 419
- Ignace d'Antioche, 52-53, 55
Ignace de Loyola, 326
Indra, 349
Innocent III, 166
Innocent IV, 157, 169
Irénée, 29, 35, 51, 57, 61-67, 96, 249, 309-310
Irnerius, 158
Isaïe, 47, 248, 322, 331, 365
Isidore, 347, 352
- Jacob, 55-56, 80, 229
Jansénius, 389, 397
Jean, 71, 305-306, 310-312, 315-316
Jean Chrysostome, 29, 85, 333, 359
Jean Damascène, 105, 368
Jean de Viterbe, 177
Jean XXII, 170-171
Jérôme, 29, 188, 243, 247
Jesi, F., 353-354
Jésus-Christ, 17, 24-26, 29-30, 46, 49-51, 53-56, 62-63, 65-66, 68-70, 79, 94, 96, 99-101, 103-107, 116, 123, 165, 213-214, 225, 244, 253-255, 283, 287, 290-291, 305-306, 308, 311-312, 316, 326, 328, 333-335, 346, 348, 369-370, 394-395
Jonas, 56
- Jorio, A. de, 275
Josué, 339, 358
Judas, 165
Justin, 29, 35, 54, 57-58, 97, 268, 284
Justinien, 169
- Kafka, F., 115, 232, 242, 255
Kantorowicz, E. H., 14, 213-214, 235, 242, 257-258, 286-293, 295, 297-298, 336-337, 364, 377
Kepler, J., 176-177
Kojève, 250
Kolping, A., 74
Kornemann, E., 384
Ktings, H., 138-139, 142, 144, 146
Kubova, A., 413
- Leibniz, G.-W. von, 11, 180, 329, 398-402, 420
Lemercier de La Rivière, P. P., 205, 417
Léon III, 337
Léon VI le Philosophe, 86
Lepsius, M. R., 382
Lessius, L., 326-328, 330, 332-333
Le Trosne, G. F., 205, 415-416
Lévi S., 339
Licence, 147
Licinius, 29
Lillge, O., 18
Linné, C., 411-412
Loisy, A. F., 26
Longin, 45
Loth, 80

INDEX

- Löwith, K., 22
 Lübbe, H., 20
 Luc, 158, 253
 Louis VI, 164
 Lünig, J. Ch., 298
 Luther, M., 249, 298, 418
- Maccarrone, M., 213
 Maimonide, M., 301-304
 Maius, J.-H., 11
 Malebranche, N., 329, 389-391, 393-406, 409, 413, 415, 417
 Mallarmé, S., 356
 Mallosus, 337
 Mandeville, B. de, 417
 Mann, Th., 295
 Manzoni A., 352
 Marc, 98
 Marc Aurèle, 44, 60, 75
 Marcel d'Ancyre, 102
 Marcianus, 289
 Marcion, 96, 130
 Marie, 53, 55
 Marius Victorinus, 98
 Markus, R.-A., 46, 62, 64-65, 68, 90
 Marouby, Ch., 417
 Marquard, O., 22
 Marx, K., 147
 Mascall, E.-L., 322, 330-331
 Matthieu, 179, 245
 Mauss, M., 337-340, 348-351
 Maxime le Confesseur, 106
 Meir ibn Gabbay, 342
 Menius, J., 410
 Meyerson, I., 98
 Mézeray, F. E. de, 164
 Michel, O., 49
- Michel, 238
 Moingt, J., 18, 46-47, 68, 90, 112-113
 Moïse, 302, 307-308, 310-311, 373
 Moltmann, J., 27, 314, 317
 Mommsen, Th., 258, 261, 270-271, 279, 384
 Mondzain, M.-J., 18
 Mopsik, Ch., 341-344
 Mussolini, B., 292-293
- Nagy, G., 307
 Napoli, P., 75
 Nautin, P., 68
 Negri, A., 31
 Nicole, P., 417-418
 Nietzsche, F., 21, 97
 Ninus, 149
 Noëtus, 67, 69
 Norden, E., 258, 295
 Numenius, 127-129
 Ockham, G. d', 170-171, 391
 Oetinger, F. Ch., 23
 Origène, 29, 80, 97, 128, 245, 311-312, 316, 371
 Orose, 29
 Osée, 268
 Overbeck, F., 29
 Ovide, 307
- Pâris, 59
 Pascal, B., 12, 94, 387-388, 403, 417-418
 Pasolini, P. P., 108
 Paul, 23-24, 47-53, 55-56, 64-65, 68, 70-72, 89, 213-214, 224, 243-244, 253-255, 268-269, 305,

- 307, 309, 311, 322, 330, 346,
358-359, 369-371, 394
Perrot, J.-C., 417-418
Pépin, 156, 288-289
Petau, 410
Peters, E., 156-157, 164, 169
Peterson, E., 14, 24-38, 117,
121-123, 128, 131, 174, 223-
228, 239, 248, 257-264, 266-
268, 291, 293, 300, 324-325,
336, 384
Philippe le Chancelier, 229
Philon, 28-29, 51-52, 118, 187,
369, 373, 419
Photius, 86
Picard, Ch., 363-364
Pierre, 160, 165, 170, 213
Pindare, 355
Pie XI, 292-293
Pie XII, 39
Platon, 47, 96, 125, 128-129,
190, 195, 201
Plotin, 98, 128-129
Plutarque, 188-191, 197
Pohlenz, M., 70, 74
Ponce Pilate, 54
Postigliola, A., 402-403
Prajapati, 349-350
Praxéas, 67, 73, 93
Prestige, G. L., 68, 90
Proclus, 150, 153, 194-197, 235-
236
Procorus, 102
Prudence, 29, 352
Ptolémée, 62
Puech, H.-Ch., 79
Pyrrhus, 106
Pythagore, 201
Quesnay, F., 413-415
Quidort, J., 163-164, 213
Quintilien, 45, 58, 275
Radó, P., 267
Ray, J., 176-177
Reitzenstein, R., 258
Richter, G., 18, 46, 49, 61-62,
69, 86, 90
Rigo, A., 102
Riley, P., 402-403
Rilke, R. M., 352-353
Romulus, 149
Ross, W. D., 131
Rousseau, J.-J., 263, 378, 402-
410
Sa'adiah Ga'on, 304
Salvien, 176, 201-202, 418
Sanche II, 157, 169
Santillana, G. de, 95
Scarpat, G., 68
Schelling, F. W. J., 23-24, 82, 97
Schenk, G. J., 298
Schmitt, C., 19-22, 24-26, 28,
31-32, 37-38, 112, 118, 121-127,
149, 174, 210, 225, 240, 258-
259, 263-264, 294, 344, 378-
380, 384-385, 410
Scholem, G., 303-304
Schramm, E. P., 14, 272-274,
277, 293, 295
Schürmann, R., 108
Schwarz, E., 60
Scot Érigène, J., 406
Sébastocrator, I., 196
Seibt, K., 102
Senellart, M., 178
Seydel, M. von, 124, 157

INDEX

- Shem Tov ben Shem Tov, 342
 Sieyès, E. J., 150
 Sigismond III, 122
 Silva Tarouca, A. de, 138, 141
 Simon, 170
 Simonetti, M., 99-100, 106
 Sixte III, 364
 Smith, A., 191, 340, 417-419
 Socrate, 42
 Speusippe, 27
 Spinoza, B., 329, 371-374, 420
 Stählin, O., 82
 Stein, B., 303
 Suárez, F., 212
 Suicerius, Johann Kaspar Suicer,
 alias, 410
 Synésios de Cyrène, 352
- Tammouz, 116
 Taubes, J., 20, 24, 294
 Tatien, 29, 35, 57, 59-60, 62, 71
 Tertullien, 18, 29, 32, 35, 53, 61,
 67-68, 70, 72, 74-78, 85, 90, 93,
 96, 103, 112, 119, 241-243, 310
 Théodoric, 273
 Théodore, 195
 Théodoret de Cyr, 72, 105
 Théodote, 66
 Théophile d'Antioche, 29, 56-57
 Thiers A. , 121
- Thucydide, 15
 Titus, 363
 Thomas d'Aquin, 97-98, 131,
 138-142, 146, 148-153, 165,
 175-177, 203, 206, 208-211,
 214, 230, 233, 235, 241, 244-
 247, 250-251, 330, 371, 414,
 416, 418
 Torrance, Th.-F., 84
 Troeltsch, E., 20, 27
- Uguccione de Pise, 156, 169
- Valentin, 62, 98
 Verhoeven, Th. L., 90
 Vernant, J. P., 98
 Victorien, 98
 Virgile, 202
 Voltaire, 402
- Warburg, A., 273
 Weber, M., 20
 Weston, J. L., 116
 Wolff, Ch., 179
 Xénophon, 41-43
 Xerxès, 119
- Yehudah Halewi, 304
- Zacharie, 156