

JESUS LE CHRIST

OU

DU CONSENTEMENT

En lisant Mc 8/27 - 9/13

VIII, (27) Et Jésus sortit, ainsi que ses disciples, vers les villages de Césarée de Philippe. Et en chemin il interrogeait ses disciples, en leur disant : « Qui suis-je, au dire des hommes ? » (28) Ils lui dirent, en parlant : « Jean le Baptiste ; d'autres, Elie ; d'autres encore, que tu es un des prophètes. » (29) Et lui les interrogeait : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » Prenant la parole, Pierre lui dit : « C'est toi, le Christ. » (30) Et il leur ordonna de ne rien dire à personne de lui. (31) Et il commença à leur enseigner qu'il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit disqualifié par les Anciens, les Grands Prêtres et les Scribes, qu'il soit tué et, qu'après trois jours, il se lève. » (32) Et il parlait ce langage en s'exprimant avec assurance. Et, le tirant à lui, Pierre commença à le reprendre. (33) Lui, se retournant et voyant ses disciples, reprit Pierre et dit : « Arrière de moi, Satan, parce que tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes. » (34) Et, appelant à lui la foule avec ses disciples, il leur dit : « Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renie lui-même, et qu'il prenne sa croix, et qu'il me suive. (35) Car qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera. (36) Quel profit, en effet, revient à l'homme de gagner le monde entier et de la payer de sa propre vie ? (37) Que peut, en effet, donner l'homme en échange de sa propre vie ? (38) Car celui qui aura rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi en rougira, lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges. IX, (1) Et il leur disait : « En vérité, je vous dis qu'il en est ici de présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu avec puissance. » (2) Et, six jours après, Jésus prend avec lui Pierre, et Jacques et Jean, et les emmène sur une haute montagne, à l'écart, seuls. Et il fut transformé devant eux. (3) Et ses vêtements devinrent étincelants, d'une blancheur extrême, tels que foulon sur terre ne peut ainsi blanchir. (4) Et Elie leur apparut avec Moïse, et ils parlaient avec Jésus. (5) Et, prenant la parole, Pierre dit à Jésus : « Maître, il est heureux que nous soyons ici ; faisons donc trois tentes, une pour toi, une pour Moïse, une pour Elie. » (6) Il ne savait en effet que dire, car ils avaient été frappés d'épouvante. (7) Et advient une nuée, qui les prit sous son ombre,

et advient une voix de la nuée : « Celui-ci est mon fils, le bien-aimé : écoutez-le. » (8) Soudain, regardant tout autour, ils ne virent plus personne, sinon Jésus seul avec eux. (9) Et, tandis qu'ils descendaient de la montagne, il leur enjoignit de ne raconter à personne ce qu'ils avaient vu, sinon lorsque le Fils de l'homme se serait levé d'entre les morts. (10) Et ils retinrent la parole, tout en se demandant par-devers eux ce que signifiait 'se lever d'entre les morts.' (11) Et ils l'interrogeaient en disant : « Pourquoi les Scribes disent-ils qu'Elie doit venir d'abord ? » (12) Et il leur déclara : « Elie, en effet, viendra d'abord remettre tout en ordre. Comment donc est-il écrit sur le Fils de l'homme qu'il doit souffrir beaucoup et être méprisé ? (13) Mais je vous dis et qu'Elie est venu, et qu'ils lui ont fait tout ce qu'ils voulaient, selon qu'il est écrit de lui. »

L'ordre de la parole

Jésus, dit-on, sait fort bien qui il est, mais il veut vérifier l'opinion que ses disciples ont de lui. Dès lors l'interrogation qu'il leur adresse n'aurait que la portée d'une épreuve. Son intention serait principalement pédagogique. En obligeant les siens à déclarer l'identité qu'ils lui reconnaissent, il entendrait les amener à se prononcer sur sa personne et, par là même, il se préparerait à les instruire.

Cette interprétation de notre texte est très fréquemment proposée. Elle peut se recommander d'une certaine vraisemblance psychologique. Surtout, elle suppose, chez celui qui l'adopte, une conception déjà arrêtée de l'identité de Jésus, de la connaissance qu'il en a lui-même, du rapport enfin qu'il entretient avec ses disciples. Cette conception, nous voudrions ici la suspendre.

Pourquoi ?

Il nous semble qu'elle néglige certains indices, pourtant très apparents, que comporte le texte. Ces indices convergent tous pour souligner l'importance accordée au fait même de dire, de parler ou, ce qui revient au même, de se taire, de ne pas parler. Relevons les traces qui nous dirigent dans ce sens. *Il **interrogeait** ses disciples, en leur **disant**... Qui, au **dire** des hommes... Ils lui **dirent**, en **parlant**... Et lui les **interrogeait**... Vous, qui **dites**-vous... Prenant la parole, Pierre lui **dit**... Et il leur **ordonna** de ne rien **dire** à personne... Et il commença à leur **enseigner**... Et il **parlait ce langage**, en **s'exprimant** avec assurance... Et... Pierre commença à le **reprendre** (epitiman : même verbe grec que pour **ordonna**)... Et lui... **reprit** Pierre et dit....* Quoi qu'il en soit de la variété de ces diverses expressions, leur rassemblement, dès l'ouverture du texte, institue ce que nous appellerons désormais *l'ordre de la parole*. Cet ordre définit une sorte de niveau ou de champ, selon lequel il est bien difficile de ne pas lire notre texte.

Assurément des choses sont dites, des propositions sont énoncées, qui comportent certains contenus. On pourrait s'attacher à ces derniers, en estimant que nous pouvons les saisir en eux-mêmes et atteindre ainsi directement leur sens. Nous préférons pourtant porter l'attention sur l'ordre où ils s'inscrivent. Nous croyons, en effet, que la considération de cet ordre n'est pas indifférente quand il s'agit, justement, de saisir leur sens. Au reste il est possible de justifier le parti que nous prenons. Pour nous faire entendre, nous demandons qu'on nous accorde, comme on fait pour des axiomes, les propositions suivantes, très générales, et le raisonnement qui les unit.

En ce monde où l'on parle, et pour qu'on puisse parler, tout ne se passe-t-il pas comme si l'important n'était pas qu'il y ait de l'être, que l'être soit, mais qu'il y ait *quelque chose*, que *quelque chose* soit ? Dès lors on demandera : où donc, en ce monde, y a-t-il quelque chose ? On voit aussitôt que c'est dans la *communication*, dans le *fait* de communiquer. C'est là que quelque chose advient, là où il y a émission, transmission, réception : là seulement *quelque chose* surgit. Ce quelque chose n'est pas la pure indétermination de l'être, car ce n'est pas nulle chose ni n'importe quelle chose : ce n'est pas rien. Pour préciser notre pensée, retenons la distinction d'être et d'exister : s'il est vrai que l'être est d'être, simplement, en revanche, quelque chose n'existe que d'être communiqué, transmis, c'est-à-dire émis et reçu.

Or, dans son rapport à ses disciples, Jésus est placé sous cette loi. Si l'on tient l'ordre de la parole comme une modalité de la communication, on peut avancer ceci : dans ce que disent ses disciples et dans ce qu'il dit à ses disciples, c'est là que Jésus existe pour ce qu'il est ; en outre, cette existence advient là, dans cet ordre, pour eux, mais aussi pour lui.

Cependant, l'ordre de la parole n'est pas institué dans ce texte sans y recevoir une forme particulière, une configuration propre ; nous sommes devant un ordre *déterminé* de parole, l'ordre de la parole de ce texte.

Ainsi les indices relevés plus haut scandent-ils le texte en affectant chaque fois de façon particulière les actes de paroles, les discours qui s'y trouvent. La question de Jésus à ses disciples *Qui suis-je au dire des hommes ?* est présentée comme une demande. Quand la réponse est apportée, la demande se prolonge encore, mais sous une autre forme, car ce n'est pas seulement le contenu qui diffère : *Vous, qui dites-vous que je suis ?* D'informateurs qu'ils étaient les interlocuteurs de Jésus deviennent, par le fait de sa question, sujets responsables, engagés dans ce qu'ils diront : leur statut change. La réponse donnée à cette seconde question est suivie de l'ordre de ne rien dire à personne. Le lecteur voudrait savoir si la demande a été satisfaite Or, il ne semble pas que rien permette d'en décider. En demeurant toujours à un point de vue formel, sans tenir compte du contenu des discours tenus, on peut reconnaître que Jésus, par sa question, a ouvert à ses disciples le champ de la parole ; mais la parole qu'il leur a ainsi donnée, il la leur a retirée. Jésus conserve donc la parole et, sans adresser désormais aucune interrogation, en pleine autonomie, il inaugure, absolument en quelque sorte, un discours qui lui est propre, dont il a seul l'initiative : *Il **commença** à leur enseigner...*

Il semble qu'un conflit se développe à trois niveaux au moins. D'abord autour de la possession de la parole : Jésus, qui a fermé la bouche de ses disciples, garde la parole de façon continue, comme peut le faire un propriétaire qualifié : *Et il parlait ce langage en s'exprimant avec assurance...* Mais le conflit porte aussi sur le point de savoir à qui revient de prendre l'initiative. Or, la surface du texte porte la marque de la lutte entre Pierre et Jésus sur ce terrain. En réplique à l'initiative de Jésus - *il **commença** à leur enseigner* - on peut lire *il **commença** à le reprendre*. Enfin, c'est sur la désignation du vainqueur que se termine momentanément notre texte : on voit Jésus mettre fin souverainement au combat, et avec une certaine solennité : l'ordre qu'il avait donné à tous de ne rien dire à personne se transforme et devient un reproche public adressé à Pierre, devant tous les autres : *Mais lui, se retournant et regardant ses disciples, reprit Pierre et dit...* Le même verbe épitiman lie, comme avec un seul fil, les diverses péripéties de l'affrontement. Ainsi le débat est-il tranché : le droit de reprise

demeure acquis à Jésus, qui se présente comme le maître de la parole.

La question des noms

Jésus est le maître de la parole : plus que tel de ses interlocuteurs, le texte lui-même l'affirme, et cela lorsqu'on le lit en son niveau encore le plus formel. A ce niveau, là ou peut-être le lecteur ne s'attendait pas à l'entendre, une réponse est donnée à la question posée par Jésus au sujet de sa propre identité.

Mais l'opinion des hommes, qui est rapportée, tend elle aussi à reconnaître à Jésus cette maîtrise. Elle reprend, en plus clair, sous les espèces de certains énoncés explicites, ce qui est déjà articulé dans la texture même du récit. En plus clair, disons-nous, et non pas de manière évidente, car, pour entendre que ces énoncés disent avant tout, du seul fait qu'ils sont produits, la même chose que le texte lui-même, mais autrement, il faut n'être pas arrêté par le contenu immédiat des mots, mais prêter l'oreille attentivement à l'écho du texte qui résonne dans leur emploi.

De quoi s'agissait-il lorsque l'opinion commune assimilait Jésus avec Jean-Baptiste, Elie ou l'un des prophètes ? Il est clair qu'on faisait alors mention de certain rôles. En effet, tous ces personnages ont occupé une position exceptionnelle dans l'ordre de la parole. Prophètes, ils le sont à la lettre : ils ont quelque chose à dire. Quand Pierre prononce : *C'est toi, **le** Christ*, il ne sépare pas vraiment Jésus de cette série. Le titre lui-même qu'il lui décerne a certes une portée qu'on devra encore préciser. Mais l'attribution de ce titre, avec son aspect défini, indique d'abord la position unique de Jésus dans cet ordre où d'autres, avant lui, ont pris place. Cependant, à l'intérieur de cet ordre, Jésus ne reprend à son compte aucun rôle déjà joué : il y tient le sien, et celui-ci ne fait nombre avec aucun autre. Jésus ne répète personne. Aussi, en parlant de lui en employant ce titre, Pierre énonce-t-il l'unicité de Jésus dans un champ qu'il régit souverainement. Mais n'est-ce pas ce que le récit lui-même disait, quand nous y lisions que Jésus interrogeait, arrêta le discours, ôta la parole après

l'avoir donnée, enseignait ? **Le Christ** n'est, somme toute, qu'un titre équivalent à celui de maître de la parole : son attribution est en consonance avec l'organisation même du récit dans le texte.

Toutefois, si l'identité de Jésus, qui était d'emblée énigmatique, à en croire le contenu de l'énoncé, commence à se dévoiler, cette révélation à un contrecoup : elle se répercute sur l'identité des interlocuteurs, de ceux qui disent quelque chose sur Jésus, et qui le lui disent, fût-ce par personne interposée. Cette identité, d'assurée et ferme qu'elle était, comme une donnée immuable, devient incertaine, change et vacille.

Sans doute *les hommes* sont-ils, en apparence du moins, à l'abri de ces perturbations, par le fait de leur extrême généralité : le texte ne leur donne aucun nom. Pourtant ne sont-ils pas immédiatement caractérisés, typés, puisqu'on les présente en les fragmentant ? Et, de fait, ils se divisent bien, puisqu'il y a *les uns... d'autres... d'autre encore*. Ainsi le nom qu'il attribuent à Jésus les marque-t-il, par effet de retour, sans qu'ils reçoivent pour autant un nom propre : du moins sont-ils privés de leur indistinction ; ils se séparent en groupes divers, ils se classent eux-mêmes dans un univers où il faudra bien qu'ils prennent un nom, à leur tour, et par rapport à celui qu'ils reconnaissent à Jésus : ils en ont accepté le risque en se prononçant sur lui.

Il en va de même des disciples, qui n'étaient d'abord que les rapporteurs de l'opinion publique divisée. A vrai dire, c'est même dans leur cas qu'apparaît en clair la nécessité où seront les hommes de se nommer eux-mêmes pour avoir nommé Jésus. En effet, en demandant, *Et vous, qui dites-vous...*, Jésus oblige les disciples à déclarer de quel groupe ils font partie, s'ils en forment un original : en signifiant qui il est, ils signifieront qui ils sont. S'ils répondent, avec Pierre, en professant l'unicité de Jésus, du même coup les voilà classés eux-mêmes, porteurs d'un nom nouveau - mais s'agit-il vraiment du nom de *disciples* ? - d'une autre identité, elle aussi unique, solitaire. Car s'ils étaient bien tous interrogés, ensemble, un seul néanmoins a répondu. Or, la solitude de cette réponse renvoie, comme un effet de miroir, à l'unicité que,

dans son énoncé, elle attribue à Jésus. En même temps se communique à tous comme une aptitude à être à part, distincts. D'ailleurs, comme on peut le lire, Jésus s'adresse au groupe quand il interdit de parler de lui à personne. Par le fait de cette défense, ils se trouvent désignés comme un ensemble particulier, démarqués par rapport à tous ces autres auxquels ils ne doivent rien dire de Jésus. L'unicité circule : entre Jésus et Pierre, entre eux et les disciples. D'où vient-elle ? Ne vient-elle pas d'ailleurs, de plus loin encore, d'un destinataire qui n'est pas nommé ici ? En effet, le titre de Christ, d'Oint, comporte une connotation passive. Jésus ne recevrait donc pas son unicité de Pierre : celui-ci l'énonce seulement, la formule. En lisant la confession de Pierre, le lecteur en induit que la possibilité de parler comme il le fait existe, puisqu'elle se réalise. Mais d'où vient la possibilité de traiter Jésus comme unique ? Rien n'est dit pour l'instant sur ce point, sinon que cette unicité a une source, autre que celui sur qui elle tombe, autre que ceux que, par dérivation, elle affecte. Si Jésus est Christ, il reste maître, mais il est institué dans sa maîtrise ; quant aux disciples, ils méritent deux fois cette dénomination.

L'identité de Jésus a donc bougé, comme on l'a vu dans les propos qu'on tient sur lui, mais, accompagnant cette modification, ses interlocuteurs ne sont pas restés les mêmes. Peut-on dire que leur identité s'est stabilisée au point d'être définitivement fixée ? Il ne semble pas. Pierre ne reçoit-il pas encore un nouveau nom, qui supprime celui de disciple ? *Arrière de moi, Satan...*, lui dit Jésus. Il faut donc examiner la succession des noms attribués et aussi le parallélisme qui préside à leur transformation.

Deux séries de noms se présentent. D'un côté, il y a les hommes, puis les disciples, censés représentés par Pierre, et enfin Satan, auquel Pierre n'est pas étranger. De l'autre, il y a Jean-Baptiste, Elie ou l'un des prophètes - ces trois noms constituant un premier groupe - ensuite le Christ et, pour finir, le Fils de l'homme. Comment entendre cette double ligne et la correspondance des dénominations ?

Si l'on se réfère aux propos qu'ils tiennent sur Jésus, les hommes, semble-t-il, figurent l'incertitude, puisqu'ils ne sont pas d'accord entre eux. En outre, ils se maintiennent dans l'ordre de la répétition puisqu'ils donnent à Jésus des noms déjà portés par d'autres. Au contraire, les disciples n'avancent qu'un seul nom, et celui-ci est nouveau. Mais sont-ils vraiment, dans ce qu'ils disent, selon ce qu'ils sont, comme des disciples, c'est-à-dire comme des hommes qui apprennent, qui toujours ne savent pas déjà et qui acceptent cette condition ?

On peut remarquer, en effet, que Jésus les interroge en ces termes : *Vous qui dites-vous...* Entendons : Vous qu'on tient et qui vous tenez pour disciples. Or, de déclarer qu'il est le Christ ne suffit pas à les faire disciples réellement. Tout au plus cette confession les rend-elle aptes à se taire, à écouter Jésus et à entendre de lui ce qui les conduira à être disciples réellement, à être confirmés dans leur nom. Ayant donc à apprendre, non seulement ils ne savent pas encore ce que va leur dire Jésus mais, plus radicalement, ils ont à prendre position face à la question suivante : veulent-ils ou ne veulent-ils pas apprendre de lui ?, disent-ils oui ou disent-ils non à un enseignement dont Jésus seul est le maître. Toujours est-il que, pour signifier cette souveraineté, Jésus prend, de son propre chef, un nom qui n'a pas encore été prononcé : *Le Fils de l'homme*.

Quoi qu'il en soit du contenu de ce titre, que Jésus commentera, il est clair que Pierre en prend prétexte pour dire non à la fois à l'enseignement du maître et au maître qui enseigne. Dans ces conditions, ses compagnons peuvent-ils encore être représentés par lui qui, en rigueur de termes, n'est plus disciple, du fait de ce refus ? Ne faut-il pas que Jésus se détourne de lui, à la face même de ceux qu'on appelle de ce nom ? Il mérite un nom nouveau, lui aussi, conforme à ce qu'il est maintenant. Il est devenu l'adversaire ; il ne suit plus, il attaque : il peut s'appeler Satan. Cependant, alors même qu'il est privé de son nom commun de disciple, sa singularité, qui se marquait jusqu'alors dans le texte par l'emploi de son nom propre, n'est pas altérée : *Satan* a aussi remplacé *Pierre*.

Dire non, dire oui

Que votre langage soit oui, oui, non, non : tout le reste vient du Mauvais (Mt 5, 37)

*Mes projets s'inspirent-ils de la chair, en sorte qu'il y ait en moi le oui, oui et le non, non ? Aussi vrai que Dieu est fidèle, notre langage avec vous n'est pas oui et non. Car le Fils de Dieu, Christ Jésus, que nous avons proclamé parmi vous, moi, Silvain et Timothée, n'a pas été oui et non ; c'est le Oui qui se trouve en lui. Toutes les promesses de Dieu ont en effet leur **Oui** en lui ; aussi bien est-ce par lui que nous disons l'**Amen** à Dieu pour sa gloire. (2 Co 1,17-20).*

Qu'est-ce donc qui a été dénié ? Qu'a donc refusé Pierre pour qu'il en vienne à perdre son identité de disciple ?

Il n'a pas reconnu réellement la passivité qu'il avait cependant confessée, mais verbalement, en prononçant de Jésus qu'il était le Christ. Car si Jésus est le Christ, l'Oint, il doit *beaucoup souffrir*. Or, cette définition du Christ, que Jésus accepte, n'était pas incluse dans le propos de Pierre : présente pourtant dans le nom qu'il attribuait à Jésus, elle était absente de l'acte de parole qu'il faisait, en prononçant ce nom. Du même coup, le voilà disqualifié. S'en relèvera-t-il ? Car qui donc pourra être disciple, prononcer une parole réellement adéquate au langage dans lequel elle s'exprime ? Après être devenu Satan, y a-t-il encore une issue ? Aussi bien le lecteur reste-t-il avec cette question.

En réalité, ce qui arrive à Pierre apparaît comme un reflet inverse de la destinée promise au Fils de l'Homme. Pierre dit non à ce à quoi Jésus dit oui, et la réprimande qu'il reçoit de ce dernier, son maître, est un combat contre le non qu'il dit, un non à son non. Mais, en disant non ici, il devient ce qu'il dit, il devient non. Et par là on est prêt à entendre le non nié que prononce Jésus, en substituant au titre de Christ celui de Fils de l'homme : être Christ, Fils de l'homme, c'est, équivalement, dire oui.

Car tout s'ordonne à partir du oui ou du non que suscitent l'énoncé et l'annonce du sort de Jésus. Bien plus : le non de Pierre est la transcription, dans l'ordre de la parole, de la dénégation qui s'accomplit dans la mise à mort de Jésus. Se refuse-t-on à pâtir, à

être disqualifié (apodokimasthènai), et cela du fait même des Anciens, des Grands-Prêtres et des Scribes, qui étaient là, au contraire, pour qualifier, reconnaître, dire oui ? Car, figures des disciples, quand ceux-ci annulent leur identité, les Anciens, les Grands-Prêtres et les Scribes choisissent le non contre le oui, préfèrent tuer à mourir. Est-ce que l'on ratifie leur choix ? Est-ce qu'on le rejette ? Sait-on et, surtout, veut-on admettre qu'il faut, en outre, être, passivement encore, relevé de la mort (anastènai) après trois jours ? En définitive, tout porte sur cet *il faut* (dei), partout présent, régissant tout l'énoncé, du début jusqu'à la fin : *Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit disqualifié par les Anciens, les Grands-Prêtres et les Scribes, qu'il soit tué et, qu'après trois jours, il se lève.* L'acceptation par Jésus de cette nécessité est à l'origine de toute sa passivité de Fils de l'homme, de Christ : son refus par Pierre est la cause des reproches qu'il reçoit de Jésus.

Ainsi donc le consentement de Jésus passe sur la protestation qu'il élève contre la prétention de Pierre à le *tirer à lui* (proslabomenos) : le fait même de son consentement s'articule dans cette protestation même et son inversion se reflète dans la dénégation de Pierre. En s'opposant à Pierre, Jésus ne se contente pas d'informer les siens sur le sort d'un autre, le Fils de l'homme, dont il parlerait à la troisième personne, tels les disciples rapportant ce que les hommes disent de lui, Jésus. C'est de lui qu'il parle, il dit je : *arrière de moi* (opisô mou). En prononçant ces paroles, il inscrit dans le monde qui est ce moi, il en fait une réalité communicable. Il s'implique dans ce qu'il dit, en ce sens que déjà il manifeste qu'il se livre, se laisse prendre. Mais par qui ? par les tueurs ? par la foi des disciples ? Impossible d'en décider pour le moment. En tout cas, écarter Pierre est une action, non un simple constat. Le geste que fait Jésus de se retourner (epistrapheis) révèle l'attitude qu'il prend. Jésus exprime une décision, il entre déjà dans la destinée dont il vient d'esquisser les traits : il la prend pour sienne, et il le montre.

Enfin, dans les termes du reproche qu'il adresse à Pierre, Jésus dévoile les principes opposés qui rendent possibles soit sa conduite, soit celle de Pierre : *... parce que tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes.* Ainsi la destinée du

Fils de l'homme n'est-elle possible, et donc réalisable, que moyennant l'adoption d'un certain point de vue : il faut admettre qu'une certaine instance en soit, originairement, instauratrice. A l'inverse, pour protester contre la possibilité d'une telle destinée et pour la refuser, il faut en appeler à une autre instance. Le croisement dans l'expression ne fait que rendre le fait plus évident : le Fils de l'homme qu'est Jésus juge selon Dieu ; Pierre, qui confesse le Christ, juge selon les hommes.

Hors sens

Il a perdu le sens (Mc 3, 21)

... **Parce que** tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes : l'antithèse est présentée dans la première proposition de notre texte qui soit explicative. Que manque cet énoncé, et tout le récit précédent, avec le discours qu'il contient, resterait énigmatique. Au contraire, avec cette proposition, tout devient clair.

Jésus désigne ici, comme des extrêmes contradictoires, les principes dont l'opposition a effectivement établi, construit et dirigé les hésitations, les divergences et, finalement, les conflits qu'on a pu lire dans le texte. En effet, c'est la contradiction active de ces principes qui s'est symbolisée à l'intérieur du texte tout entier. C'est elle aussi qui a permis que s'institue cet ordre-là de parole, et non un autre. C'est elle aussi qui explique, radicalement, l'opposition rencontrée entre l'actif et le passif. C'est elle encore qui obligeait à prendre et aussitôt à abandonner les noms qu'on utilisait, comme on ferait pour une monnaie, dévaluée dès sa mise en circulation : aucun des termes employés n'avait valeur d'échange, sinon ceux que prononçait Jésus lui-même, mais, on l'a vu, les disciples n'acceptaient pas de donner cours au langage parlé par Jésus.

Il y avait donc une réalité à transmettre, moyennant certaines paroles. Quelle est-elle ? En quoi consiste cet objet qui établira la communication entre Jésus et d'autres, devenus alors réellement ses disciples d'avoir pris ses paroles pour argent comptant ?

Le contenu de l'enseignement de Jésus permet de répondre à ces questions. On y discerne, en effet, la présence insistante de la contradiction qui s'est signalée dans l'énoncé final. En suivant donc au plus près la formulation de cette contradiction, nous avons chance d'exprimer en clair l'affirmation sur laquelle repose le texte tout entier.

Un aspect de cette contradiction consiste d'abord en ceci que le maître de la parole en est lui-même le premier tributaire : dans le moment que nous lisons *il commença à leur enseigner qu'il faut...*, n'est-il pas clair que Jésus transmet alors en paroles à d'autres l'obligation qui le saisit lui-même, la nécessité où il est pris ? En lui se rencontrent l'extrême de la souveraineté et l'extrême de la dépendance. Et cette sujétion dans laquelle il se trouve est illustrée, en quelque sorte, dans le conflit qui l'oppose à Pierre, figure anticipée de celui qui le mettra aux prises avec les Anciens, les Grands-Prêtres et les Scribes, et qu'il vient d'annoncer. C'est à qui l'emportera, et la puissance de Jésus, quelle qu'elle soit, ne lui permet pas d'éviter le combat ; ce qu'il est, quoi qu'il soit, n'existe pas s'il ne se compromet pas pour l'obtenir. Il doit s'exposer à risquer et à conquérir, dans le fait, la maîtrise qu'il exerçait jusqu'alors, mais verbalement - comme Pierre, dans sa confession -, sans en faire la preuve, sans en fournir les titres. Cette situation de lutte où il est placé transcrit son état de souverain servant. Ce fils est bien nommé : il a un père. Ne serait-il pas appelé Fils de l'homme par antiphrase ?

Mais qu'est-ce donc qu'il enseigne *en s'exprimant avec assurance* ? Il n'enseigne rien d'autre que la fin de la parole dont il est le témoin. Il parle pour dire le déclin de ce qu'il profère. La disqualification dont il sera victime mettra le comble à sa souffrance et, réduit lui aussi à se taire, il sera tué. Privé de parler, il mourra. On donnera tort à ce qu'il dit, on le supprimera. Voilà ce que, paradoxalement, il déclare hardiment et pour quoi il réclame crédit. La disqualification de sa maîtrise sera même d'autant plus incontestablement acquise qu'elle viendra de ceux qui sont patentés pour savoir lire, des Scribes. Mais si celui qui

parlait est tenu pour un menteur et meurt, les auditeurs, qui le tuent, deviennent des sacrificateurs. Or, n'est-ce pas la fonction du sacerdoce, incarné par les Grands-Prêtres, que de tuer le vivant et d'en faire ainsi une offrande ? En lui donnant la mort, ils l'exilent de ce monde, ils lui déniaient toute aptitude à signifier quoi que ce soit : non seulement il ne pourra plus rien dire, mais ce qu'il dirait est supprimé parce qu'on tient que ce qu'il dit ne veut rien dire. Anciens, ils le sont, comme l'exprime le texte, ceux qui enlèvent la parole, préférant en rester à ce qui était déjà donné en fait de signes, refusant le signe, nouveau, qu'il apporte, qu'il est lui-même. Ainsi Jésus prononce une prophétie qui fait éclater sur elle-même et détruit sa capacité de parler. Or, comment croire à une parole qui énonce sa propre suppression et paraît ainsi s'invalider elle-même ? Si celui qui parle désigne sa propre disparition comme l'objet sur lequel porte sa parole, que reste-t-il encore ? Y a-t-il encore quelque chose à nommer ? et quoi ?

Mais voici que la contradiction se poursuit et s'approfondit encore. Jésus demande aux disciples, afin qu'ils soient dignes de ce nom, de croire que, du désert ainsi réalisé, du vide fait par sa mort, se dessinera un réveil, un nouveau signe, après la fin du temps, après *trois jours*. Lorsque toute chance de signifier quoi que ce soit aura été supprimée, ils devront encore être capables de recevoir un signe et d'accueillir un sens, venant du mort. En lieu et place de ceux qui l'ont rejeté, et pour ne pas hériter de sa forfaiture, les disciples seront bien tels, s'ils font succéder à la destruction du sens une adhésion inconditionnelle à ce qui surgit au-delà de la mort, à ce qui est hors sens.

Quand il réclame impérieusement cette adhésion, Jésus signifie d'abord la violence qu'il subit en disant oui lui-même à ce qui est hors sens. Car ce lever dont il parle, et qui concerne la phase ultime de sa destinée, est la formulation objective, sera la trace en ce monde du oui qu'il dit déjà à une puissance autre que la sienne ; celle-ci travaille en lui et sur lui. Ainsi, puisque ce lever existe déjà en ce monde dans son propre consentement, il peut appeler d'autres que lui à partager son oui. Alors, comme lui, ils seront ici même le lieu vivant où existera ce lever, ce réveil.

Quant à l'opposition que manifeste Pierre, elle vient moins de sa peine devant la future passion de Jésus que de son refus d'admettre un lever au-delà de la mort. Parallèlement, pour Jésus, il s'agissait moins d'annoncer qu'il mourrait dans les pires conditions que de proclamer l'existence d'une puissance qui le sauverait, et d'y consentir. Or, c'est justement sur la résurrection et sur la foi qu'elle appelle que Pierre achoppe : il entend bien le propos de Jésus, mais il l'écarte, ne croit pas que Jésus puisse parler vrai puisqu'il parle de disparaître et d'être relevé. Il n'avance pas au large, il n'entre pas dans la région hors sens où Jésus l'invite à pénétrer. Un peu plus loin, Jacques et Jean se demanderont *par-devers eux ce que signifiait « se lever d'entre les morts »*.

Le salut et la perte

Le discours que tient Jésus, aussitôt après son altercation avec Pierre, prend le sens d'une explication. Un axiome régit tout son propos : *Qui veut sauver sa vie la perdra*. La force de cet énoncé, présenté comme une explication, se fait sentir sur tout le raisonnement.

Or, cet axiome comporte deux faces. Par l'une il apparaît comme un fondement dernier. On pourrait le transcrire alors au plus près dans les termes suivants : il n'y a pas d'autre voie pour gagner, pour sauver que de dépenser. Non pas : qui perd gagne, mais : de toute façon, la perte est assurée, parce que la dépense est déjà engagée, tous déjà nous sommes pris en elle : la vie est dépense, et rien d'autre. Et même si l'on ajoute à ce fait, comme un but qui paraît le justifier, la volonté de gagner, celle-ci est inefficace, illusoire.

Par là se montre le second aspect de l'axiome. Si la réalité, c'est la dépense à perte, alors la volonté de gagner est de trop, il faut la retrancher comme on écarte un leurre, une fois qu'on l'a reconnu comme tel. Seule existe la nécessité, inévitable, de la dépense. Le vouloir du salut est une excroissance sans raison. Faut-il même lui attribuer la cause de la perte ? Perdons-nous pour avoir voulu gagner ? Non, en rigueur de termes, puisque la perte était déjà là, virtuelle mais certaine, dans l'obligation où l'on est de vivre,

c'est-à-dire de dépenser. Si cette volonté doit être supprimée, c'est seulement parce qu'elle fourvoie notre pouvoir de vouloir, parce qu'elle le fait jouer là où il n'a que faire. Mais ce pouvoir de vouloir, pris en lui-même, n'est pas de trop. L'erreur est d'excéder sur son empire, en le dirigeant vers le salut : il a un autre lieu où s'employer.

Où donc ? demandera-t-on. Avant de répondre à cette question, tentons de nous justifier d'accepter l'axiome que nous avons retenu. Comment se recommande son évidence ?

Remarquons d'abord que sauver et perdre renvoient à l'ordre de l'**échange**. On sauve si l'on a de quoi maintenir ce que l'on a, si l'on a de quoi se préserver contre sa perte. Quant au fait de **dépenser**, assurément il n'est pas présent, énoncé matériellement par un verbe dans la surface du texte ; nous l'avons introduit, ou plutôt nous l'avons fait apparaître, car la dépense constitue la procédure qui rend possible de parler de salut et de perte. Il était donc indispensable de faire apparaître ce terme, puisque tout dépend non seulement du fait de la dépense mais, plus radicalement, du fait qu'elle ne peut être que perdante. Or, c'est ce lien de la perte à la dépense dont il faut établir le bien-fondé. Ainsi notre question se précise : pourquoi donc la dépense se fait-elle toujours en pure perte ?

Parce que la monnaie est finalement et, si l'on peut dire, au bout du compte, identique à l'acheteur. Une fois la somme fournie pour la dépense, on découvre qu'on n'a pas perçu ce qu'on voulait acheter, à savoir sa propre vie, mais **seulement** le monde entier : *Quel profit (ôphelei), en effet, revient à l'homme de gagner (kerdètai) le monde entier et de le payer (zèmiôthênai) de sa propre vie ? Que peut, en effet, donner l'homme en échange (antallagma) de sa propre vie ?*. En un mot, il n'y a pas de monnaie qui ait cours pour empêcher la ruine de celui qui aura acquis tout ce qu'il y a à acquérir, quel que soit, au demeurant, ce tout. A vrai dire, ce tout est mal nommé, puisque quelque chose encore est en reste, n'est pas englobé dans cet ensemble : ce quelque chose, c'est l'acquéreur lui-même.

A lire le texte de près, on remarquera que la possession du monde entier n'est ni interdite ni recommandée. Aussi bien apparaît-elle comme une affaire dans laquelle, d'emblée, tout homme se trouve introduit : nul donc n'a proprement à la vouloir ou à la refuser. Si elle est traitée comme vaine, ce n'est pas en raison de son imperfection, de son inachèvement assuré, comme si nous devions nous en abstenir parce qu'elle ne peut se réaliser effectivement, parce que nul ne peut jamais en venir à bout. La maîtrise du monde n'est mentionnée ici qu'en raison de la défaillance qui l'accompagne. Mais la défaillance est celle du sujet lui-même. Le manque ne vient pas du défaut de la matière à posséder ni de son excès, mais de ce que l'acquéreur manque lui-même, en personne, à son acquisition : il s'évanouit d'en jouir. En d'autres mots, la mort marque de son signe l'entreprise de *gagner le monde entier*. Dans l'acte même de ce gain chacun succombe et ainsi rencontre *sa croix* : la négation de lui-même lui est signifiée sans qu'il l'ait voulue - et qu'importe qu'il l'ait voulue ou qu'il l'ait écartée ! Notre disparition, comme une croix, nous efface et nous barre de son poids : un non nous est dit. Nous ne sommes plus là quand la conquête est acquise. Quand la jouissance est là, le sujet manque, qui jouirait.

Telle est la condition de tout homme. En effet, les affirmations de Jésus se donnent pour universelles. Mais comment entendre cette universalité ? On peut la prendre comme une extension à tous du destin de Jésus. On peut aussi considérer qu'il n'a fait qu'illustrer une situation dont il n'a pas le privilège.

En vérité, Jésus, comme les autres, n'a rien à donner qui puisse payer son salut. Pour lui, comme pour nous tous, le salut, s'il existe, lui vient d'ailleurs, d'au-delà de sa mort : il ne peut donc pas le produire, mais il l'endure comme venant d'un autre. S'il se lève, il n'est pour rien dans son réveil. Après avoir été détruit, *il viendra*, dit le texte, mais ce sera *dans la gloire de son Père*, non dans la sienne.

Cependant Jésus tranche sur les autres, sur tous les autres, en ce qu'il adhère et croit en la réalité d'un tel réveil produit par la puissance d'un autre, qui règne là où son pouvoir, comme tout pouvoir d'homme, cesse de s'exercer. En fait, ce pouvoir autre que

le sien, ce pouvoir de l'Autre, comme on l'a vu, était déjà à l'œuvre dans cette foi que Jésus lui accordait. Il en avait introduit la présence et l'efficace déjà, ici et maintenant, tandis qu'il annonçait sa destinée et la ratifiait de son oui, contre le non de Pierre. Or, à présent, il adresse un appel à le suivre à *la foule avec ses disciples*. Par le fait accompli de cet appel Jésus maintient et diffuse la force d'un pouvoir qui, comme en un centre rayonnant, agit en lui, fait de lui un actif. A partir de là cette force se propage, puisque désormais l'appel, demeurant adressé, pourra recevoir d'autres réponses, d'autres adhésions, analogues à celle de Jésus. Ainsi nous touchons au point où se marque la différence irréductible de Jésus par rapport à tout autre. Il reprend l'initiative, se conduit de nouveau comme le maître de la parole. En *appelant à lui* (proskalesamenos), il agit souverainement et détourne les hommes de vouloir se sauver mais, en supprimant le salut comme but, il dirige leur vouloir sur lui et/ou, comme dit le texte, sur l'Évangile et sur ses paroles : *qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, qui aura rougi de moi et de mes paroles*.

Le témoignage du oui

Il s'abaissa lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement exalté et lui a fait don, gratuitement, du Nom qui est au-dessus de tout nom (Phi 2, 8-9)

Moi, l'Évangile, mes paroles : le rapprochement de ces termes est significatif. En effet, la mention de l'Évangile et des paroles de Jésus oriente l'esprit vers la saisie d'un certain contenu, et cela d'autant plus que Jésus vient de dire quelque chose : il a dit de quoi sa destinée serait faite. Mais aussi il s'agit de paroles dites, d'un message adressé : pour autant, l'acte de proférer, l'acte de transmettre, et aussi leur suite, l'acceptation ou le refus, sont connotés par le seul emploi de ces termes. Enfin, la désignation de Jésus, à la première personne, n'est pas indifférente : elle vient corriger l'apparente impersonnalité de son propos, lorsqu'il parlait de lui-même comme du Fils de l'homme, et elle introduit dans les sentences générales qu'il est en train de prononcer la marque de l'actuel, du singulier. L'énoncé est comme supplanté par l'acte d'énonciation, le sujet de l'un par le sujet de l'autre. Ainsi nous sommes avertis que tout notre texte pourrait

bien se lire comme la composition dynamique de deux champs. A l'un nous pouvons donner le nom de champ constituant : l'énoncé, le contenu, qui sont faits d'une loi (dei), en relèvent. A l'autre revient plutôt le nom de producteur : il contient l'énonciation, l'acte de décision qu'elle implique, c'est-à-dire, ici, le oui ou le non.

La composition de ces deux champs travaillait déjà le texte, dans sa profondeur, tandis que Jésus énonçait la destinée qui serait sienne, puisque, dans le même temps, il manifestait aussi à ses disciples le consentement qu'il donnait à cette destinée. Maintenant cette même composition continue à jouer, mais son point d'application s'est déplacé. Au champ primitif de la loi, représenté par le *il faut*, s'est fondu un trait qui, précédemment, était lu comme relevant de l'adhésion : à savoir, le consentement de Jésus. Or, ce nouveau champ de la loi, complexe, peut être dit constituant, mais maintenant par rapport à autre chose que l'attitude de Jésus, puisque celle-ci ne lui est plus extérieure. Quel est cet autre élément ? C'est encore un champ producteur, et producteur de l'adhésion, mais ce champ est, lui aussi, nouveau. En effet, il n'est pas engendré du oui prononcé par Jésus, mais du oui de tous ceux qui veulent bien *venir derrière* lui (*ei tis thelei opisô mou elthein*). A vrai dire, cette distribution n'est pas sans antécédent dans notre texte même : elle était présente notamment dans la joute entre Pierre et Jésus et déjà, mais de façon encore plus latente, dans l'interrogation que Jésus adressait à ses disciples. Qu'on relise à présent ces passages et l'on constatera que Jésus et ses paroles étaient déjà secrètement constituants par rapport à Pierre, aux disciples, qui étaient mis en demeure de leur donner ou de leur refuser leur consentement : les paroles étaient identiques à quelqu'un qui parle à d'autres. Toutefois cette distribution est maintenant traitée pour elle-même. Jésus, à l'évidence, ne fait plus qu'un avec ce qu'il dit. A ce titre, sa personne est son message, la loi c'est lui, et le champ, constituant de la foi est formé de cette identité, en face de la foule, réserve de disciples possibles, appelée à s'inscrire dans le champ, producteur, de l'adhésion.

Pourquoi nommer producteur ce second champ ? Parce qu'il est celui où se produit le champ constituant lui-même, comme sur une scène où

il peut être vu, comme sur un théâtre. Qu'en serait-il, en effet, du champ constituant, si, pour reprendre notre distinction entre être et exister, il était, purement et simplement, si, en outre, il n'existait pas quelque part ou, plutôt, dans l'acte de quelqu'un, où il soit connu comme tel et, du même mouvement, accepté ou refusé ? A la lettre, on n'en pourrait rien dire. Ainsi produire signifie à la fois *montrer l'être en l'énonçant* et *le faire exister en y consentant*. La foule ne sera pas disciple du seul fait de connaître et de transmettre, de manifester le champ constituant de la loi : ce champ se produit, existe, dans le oui que lui disent ceux qui le font connaître. Faute de cette adhésion, Jésus et son message disparaissent, tout comme le *il faut* dont Jésus était le sujet n'aurait pas été vu, faute de sa propre adhésion.

Mais à quoi donc, principalement, Jésus consent-il en disant oui à l'ordre constituant de la loi ? A quoi le disciple, à son tour, consent-il, en perdant sa vie à cause de lui et de l'Évangile, ne rougissant pas de lui et de ses paroles ?

A vrai dire, au point où nous en sommes, ce genre de question est-il encore pertinent ? Ne mérite-t-il pas d'être critiqué par une lecture encore plus attentive de notre texte ? Il relève, en effet, d'une problématique selon laquelle un sujet, quelqu'un, se trouve placé en face de quelque chose ou de quelqu'un d'autre que lui, d'un objet. Or, cette lecture de l'expérience selon un face à face tient-elle encore ici ? On peut sérieusement en douter.

Aussi bien Jésus et les disciples ne disent-ils oui à rien qui existerait (nous continuons à utiliser notre distinction entre être et exister) hors de la forme qu'ils lui donnent dans leur consentement même. Ce à quoi ou celui à qui ils disent oui n'existe comme quelque chose ou comme quelqu'un que du oui prononcé. Dans le texte, en manière de contre-épreuve, les propos de Jésus confirment ce point de vue.

Qu'il se renie lui-même, dit Jésus du disciple. Ainsi ce qui existe déjà, ce qui a figure manifeste, le sujet, sans que soit prononcé le oui à ce qui n'existe pas - cela doit être nié. Alors pourra apparaître, exister, ce qui est, mais se trouve menacé, n'existe pas

encore : le salut. En effet, *qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie... la sauvera*. Mais le mode d'existence ou d'apparition de ce salut n'est autre que l'adhésion elle-même. Pareillement, la perte n'existera que sous la modalité d'un refus : on existera perdu d'avoir refusé, et on existera ainsi dans le prononcé d'un refus. Tel est bien le sens des paroles de Jésus : *Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles... le Fils de l'homme aussi en rougira...* ». On songe ici à l'affirmation de Jean : *Telle est la victoire qui a vaincu le monde : notre foi* (I Jn 5, 4). Rien de subjectif dans cette foi, si par ce qualificatif on voulait suggérer la possibilité d'une illusion : elle est aussi réelle que la résurrection, mais, comme elle, elle n'est rien de ce monde, puisqu'elle en triomphe : elle échappe à tout sens acceptable ; mieux encore, elle fait une réalité existante de la région même du hors sens.

Ainsi donc le signe que Jésus avait donné quand il s'agissait de lui reste le même quand les disciples sont en cause. Le signe de la résurrection n'était autre que l'adhésion qu'il donnait lui-même librement à sa mort et, antérieurement à celle-ci, à sa disqualification. Il en va de même pour les siens : qu'ils se disent non à eux-mêmes (aparnèsasthò éautôn) et qu'ils prennent leur croix (aratô ton stauron autou). Ces deux verbes ont ceci de particulier que, sous l'apparence d'une entière passivité - telle est leur sens, pris absolument -, ils expriment, en fait une parfaite autonomie : l'impératif connote la puissance du sujet auquel est adressé l'ordre, l'institue en état de force, atteste qu'il peut agir. Il ne s'agit pas d'être rejeté, mais de prendre soi-même l'initiative de son rejet. On n'a pas à tolérer la mort : on est capable de la saisir, de la prendre dans ses mains. L'activité ici domine, elle l'emporte sur la passivité. C'est cette prépondérance de la liberté à l'égard de la croix, de la mort, qui signifie proprement, dans l'espace du sens, en ce monde, ce qui, autrement, resterait étranger à notre expérience, insignifiable. Le réveil s'anticipe et se figure réellement ici et maintenant dans la libre décision des disciples de se renier eux-mêmes et de prendre leur croix.

Mais ne revient-on pas de cette façon au régime de l'échange qu'on avait précédemment déclaré périmé ? Le oui dit à la mort n'est-il pas de nouveau une monnaie dont on pourrait payer la résurrection ?

Tel serait bien le cas, en effet, si la disparition n'était pas, en toute occurrence, inévitable, si la dépense n'était pas, de soi, perdante. Or, nous savons ce qu'il en est sur ces points. Nul ne peut fournir une prestation équivalente à sa résurrection ; le oui que nous disons à notre mort n'est pas une monnaie d'échange. La réalité qui nous vient n'a pas de prix et, par conséquent, ne s'achète pas, pas même par un oui. Le oui n'est qu'un pur signe que nous produisons, le seul témoignage que nous puissions porter à l'action qui nous traverse, dont nous sommes le lieu, mais qui vient d'ailleurs. Ce caractère de simple et nue attestation qui marque notre oui d'un trait distinctif est rendu manifeste en ceci : notre adhésion ne s'articule qu'en portant sur des paroles qui nous sont dites, sur un Evangile qui nous est annoncé et, ultimement, sur l'émetteur de ce message qui nous atteint, sur Jésus en personne. Si nous tenons à conserver le langage de l'échange, disons que nous donnons cours à Jésus, à ce qu'il dit de lui-même et, par voie de conséquence, de nous aussi. Mais, à coup sûr, la parole d'adhésion que nous prononçons n'est pas de celles qui nous accordent le droit d'acheter quoi que ce soit en ce monde, d'établir commerce pour nous sauver. Ne tiendrait-on pas ici l'une des raisons de l'ordre de silence que Jésus donnait à ses disciples ? *Et il leur ordonna de ne rien dire à personne de lui.* S'ils disent oui à Jésus, ils n'ont rien d'autre à dire **de** lui, sinon attester qu'ils lui disent bien oui : alors ils accueilleront, à la manière d'une grâce, comme Jésus l'a fait, ce que l'Autre leur donnera.

Ainsi le pouvoir de vouloir n'est-il plus flottant : il a trouvé son lieu. Impuissant s'il porte sur le salut, il trouve son emploi en devenant volonté de suivre Jésus, de venir derrière lui (*ei tis thelei opisô mou elthein*).

C'est une action certes que cette **sequela Christi**, mais, si l'on peut dire, une action passive, comme celle de Jésus lui-même. Vouloir demeure - et on peut ne pas vouloir, car toujours on ne veut que... si l'on veut ! -, mais il s'agit de vouloir *venir derrière*, et

non plus d'y être rejeté comme Pierre (hupagé opisô mou) : en cela se manifestait l'aboutissement d'une passivité pure, d'une aliénation.

Le pluriel de la mort et la question du sujet

Dans les rêves les mieux interprétés, on est souvent obligé de laisser dans l'ombre un point parce que l'on remarque lors de l'interprétation qu'il apparaît là un nœud serré de pensée du rêve qui ne se laisse pas démêler mais qui n'apporte aucune nouvelle contribution au contenu du rêve. C'est là l'ombilic du rêve, le point où il repose sur l'inconnu.

S. Freud

Dans les précédentes réflexions, on a dû souvent mettre en œuvre le concept de mort. C'est un fait que ce dernier terme, dans notre texte, est fortement surdéterminé. Aussi cherchera-t-on maintenant à reconnaître en elle-même cette surdétermination de la mort. Non seulement nous dégagerons les divers niveaux de sens qu'on y trouve confondus, mais surtout nous tenterons de discerner comment fonctionne cette surdétermination, quelle communication se fait d'un niveau à l'autre. Pour dégager plus nettement la portée d'une telle analyse, nous traiterons chaque fois, en contrepoint, des conséquences qui en résultent pour la question du sujet.

I - Par un premier aspect, la mort n'est pas autre chose que **la disparition du sujet**. En effet, la vie est considérée par rapport au sujet qui en est le lieu. Elle n'est pas hors de lui car, hors de lui, il n'y a pas la vie, mais *le monde entier* (ton kosmon holon). Cependant, la disparition du sujet n'est pas sans lien avec cet extérieur. Non pas seulement parce que le monde serait l'espace où existe un sujet capable de vivre et aussi de mourir, d'être là et de disparaître. Il y a plus. C'est dans le rapport vécu avec ce monde, dans l'effort pour le dominer, pour en jouir, que le sujet en vient à s'effacer : il disparaît du monde, mais dans l'entreprise de se l'approprier. Rappelons que cette tentative n'est pas jugée par le texte, ni approuvée, ni condamnée : elle est constatée simplement, comme si la possession du monde était une aventure inévitable, comme l'est d'ailleurs l'issue à laquelle on s'expose en s'y livrant. On peut noter aussi que le sujet ne paraît pas surgir de cette entreprise : il n'en naît pas et, s'il y trouve sa mort, c'est-à-

dire sa suppression, il n'en reçoit pas son principe, ce qui le fait sujet. Aussi bien est-il d'un autre ordre. En effet, il est présenté comme une monnaie : on paie de sa vie la conquête du monde et, d'autre part, le monde et tout ce qu'il contient ne sont pas capables de nous faire subsister, de faire de nous des sujets. Entre le monde et le sujet demeure une hétérogénéité et, si finalement le sujet succombe, il fournit ainsi la preuve, en acte, de son irréductible différence par rapport au monde.

Assurément cette première signification de la mort suppose qu'on se donne, pour la formuler, le concept de sujet. Mais aussi bien que pourrait donc signifier la mort faite d'un sujet, vivant d'abord, puis mort ? C'est la notion même de vie qui paraît impensable sans cette contrainte faite au langage, par la syntaxe, de poser un sujet de la vie, qui meurt. Un tel sujet est l'intersection même qui permet de parler de vie et de mort : il est l'axe d'une coupure. Certes, le sujet est déclaré exister par l'affirmation qu'il y a la vie et qu'il y a la mort. Mais, inversement, et plus radicalement, cette affirmation repose sur une autre du genre *il y a quelqu'un*. Si l'on ne dit pas seulement *la vie* ou *la mort*, c'est parce qu'on se reporte à l'existence d'une jointure de l'une et de l'autre. Sans cette jointure, on ne dirait rien. Ainsi l'existence du sujet est liée au fait qu'on ne dit pas rien, mais qu'on parle, et notamment du fait de vivre ou de mourir.

II - Mais à quoi succombe le sujet ? En posant cette question, nous touchons à la deuxième signification de la mort dans notre texte. La mort y est entendue comme un résultat, **le résultat d'un rejet**. A la neutralité du monde à l'égard du sujet répond, s'en démarquant avec netteté, la présence active d'une hostilité. Si le monde ne s'attaque pas au sujet, en revanche, celui-ci est exposé à une agression qui lui vient d'autres sujets : il est disqualifié par les Anciens, les Grands Prêtres et les Scribes. La mort est l'aboutissement d'une intention et la disparition du sujet s'entend comme son éviction de l'espace du monde : celle-ci n'est que le signe du succès d'un projet, la marque, inscrite dans le monde, de sa réussite. On voit ainsi que la mort se présente maintenant comme une force qui est, à la lettre, activement intersubjective.

Comprenons par là que le déploiement de cette force constitue le sujet comme tel, en l'établissant dans un ordre qui n'est pas tant supérieur au monde que tissé en celui-ci. Le sujet existe d'attaquer, d'être attaqué, de vaincre, d'être vaincu. Si l'on peut dire qu'il meurt - et non seulement *il y a la mort* - c'est précisément parce qu'il peut aussi tuer. Il y a donc un espace polémique, un champ de bataille, dans lequel s'affrontent des forces. L'hétérogénéité qu'on venait de reconnaître entre le sujet et le monde s'est déplacée. Elle existe maintenant à l'intérieur d'un seul et même niveau, elle distingue et oppose l'agresseur et l'agressé. En rigueur de termes, le monde ne blesse pas : seul un sujet le peut, et cela à l'égard d'un autre qui, du coup, se définit comme vulnérable. L'emploi du concept de mort a pour effet de manifester cette nouvelle différence. L'ordre de l'intersubjectivité se scinde, se montre comme fendu. La mort, résultat d'un rejet, fait apparaître le niveau de l'antagonisme. A ce plan, la possibilité de l'échange n'est pas même mentionnée : seules règnent l'affirmation et la négation de soi.

Dans cette perspective, le sujet n'existe que du fait qu'il est ce que l'on rejette, mais aussi ce qui rejette. Il est le terme d'un mouvement. Car que serait ce rejet s'il n'avait sur quoi s'appuyer ? Non seulement l'agression se termine à lui et se termine avec lui, dans la mort, mais elle ne peut être dite agression, hostilité, que moyennant qu'existent des sujets. Le pur rapport polémique que nous venons de définir appelle, pour se maintenir, l'existence de partenaires. Le sujet est nécessité comme fondement de la mort transitive, en tant qu'elle est une force qui s'exerce et qui aboutit.

III - Par un troisième aspect, la mort prend sa signification de **l'opposition de l'évitable et de l'inévitable**. A ce titre, la mort n'a pas un sens qui viendrait s'ajouter aux deux précédents : son sens en est plutôt une dimension intérieure, les traverse verticalement. Evitable, la disparition du sujet ? Evitable, l'agression ? Telles sont les questions que notre texte institue. Or, on sait qu'après avoir établi le caractère inéluctable de la mort dans les deux premiers ordres, le texte indique qu'il y a un

chemin de salut, une possibilité de ne pas connaître le goût de la mort (ou mèngeusontai thanatou). Cependant, si une telle possibilité s'énonce à propos des deux ordres précédents, elle les laisse intacts, ne les détruit pas. Elle leur prend la forme selon laquelle elle s'énonce, elle accepte les registres qui leur sont propres, et notamment l'opposition entre l'existence et la disparition, l'agression et la passion. Mais, transversalement, c'est l'alternative échec/succès qui va jouer, du seul fait que soit mentionnée la possibilité d'éviter la mort. Ainsi on aura beau constater l'échec dans le propos de posséder le monde. Pareillement, on prendra bien acte de la défaite sous les coups de l'agression. L'un comme l'autre sont tenus pour imparables : une loi s'y exerce, un axiome, comme on l'a vu, est immanent à de tels processus. Mais, quand la mort s'est ainsi accomplie, selon son inéluctabilité, quand son trait est tiré jusqu'au bout, alors se dresse, verticalement, comme une barre, le plan où elle apparaît, au contraire, comme aléatoire, contingente : il est donc possible de l'éviter et on n'a pas tout dit lorsqu'on entend par ce terme la disparition du sujet ou sa condition exposée dans une société adverse.

Qu'en est-il alors du sujet ici ? Il est requis comme le lieu où réside un pouvoir ou, mieux, la chance d'être étranger à ce qu'on tenait pour sa condition imposée. Jointure, terme, selon les deux premières acceptations, il est maintenant profondeur. La ligne et le point ne suffisent plus pour le figurer, le volume vient s'ajouter à la surface. Le sujet est un sillon sur lequel pourra s'inscrire une prise de position à l'égard de la vie, de la mort, une manière de les saisir, comme on prend par les sens. En effet, pour quitter les métaphores spatiales, le sujet existe comme celui qui peut goûter sans être anéanti par ce qu'il goûte, jouir sans être détruit de jouir, bref, ne pas mourir.

IV - Le quatrième trait qui marque la mort se présente comme l'antithèse du deuxième. En effet, si, par un côté, la mort est ce qui nous attaque et nous saisit, elle est, par un autre, à la lettre, **ce que nous pouvons prendre**. Aussi, pour autant qu'elle est un objet qui s'offre à la prise, elle est nommée *croix*. Par ce geste de prendre, c'est la liberté qui est signifiée. Cependant cette

liberté n'est pas une donnée : on ne peut parler de la mort maintenant sur le mode qu'on adoptait lorsqu'il s'agissait de désigner l'agression. Alors on parlait de la mort à l'indicatif : il était question d'un constat. A présent, comme on l'a déjà remarqué, l'impératif est employé : *qu'il prenne sa croix*. Et cet impératif se distingue aussi de la simple constatation qu'on faisait quand on identifiait la mort à la disparition du sujet : alors on reconnaissait l'existence d'un fait, situé comme tel dans l'ordre de la positivité empirique ; maintenant, il s'agit toujours d'un fait, mais non pas d'un fait déjà posé : d'un fait à poser, qu'on peut poser.

Le sujet s'institue donc lui-même dans l'acte de prendre sa croix. Mais, pour qu'une telle proposition soit vraie, cohérente avec ce qu'elle énonce, avec la permanence affirmée du sujet qui s'expose à mourir, il faut que celui-ci s'engage effectivement dans la mort, s'y risque. La mort ne peut être ce qui offre prise et donc ce dont nous parvenons à nous emparer que si nous posons l'acte de la saisir, c'est-à-dire, identiquement, l'acte d'y succomber. On le pressent, le sujet n'est pas celui du langage, mais celui de la parole, de l'acte de langage effectué, de la parole donnée et tenue. Il n'existe que si l'on s'adresse à lui et s'il répond, dans l'éclair de la communication vécue, du tracer qui réunit un appel et une réponse.

V - Mais n'est-il pas contradictoire d'affirmer que la mort est à la fois ce qui nous prend et ce que nous pouvons prendre, ce qui nous détruit et ce qui nous fait exister ? Assurément la contradiction serait flagrante si, radicalement, la mort n'était **le signe de l'action d'un Autre**, sa marque. La disparition du sujet n'est alors que l'inscription la plus sensible de cette action en notre monde, la plus sensible mais aussi la moins signifiante : elle est là comme un trou, comme une lacune. Aussi cet aspect, encore neutre, de la mort commence-t-il à changer de signe lorsque cette disparition est tenue pour le résultat d'une agression, le terme d'une volonté de rejet. Mais dans cette volonté de rejet on discerne maintenant l'image inversée d'une autre puissance qui, au lieu de disqualifier et de détruire, affermit et éveille. La même empreinte de cette

puissance est présente dans la souveraineté avec laquelle on entre dans la mort, en prenant sa croix : dans cette liberté de mourir agit l'efficace d'une puissance invisible, dont le sujet n'est que la résidence. Aussi est-il impossible de tenir ensemble tous ces niveaux si l'on ne les soutient pas tous de l'affirmation de cet Autre que notre texte nomme Père. Père, il n'est pas tant géniteur que vainqueur et éveillé, il ne donne pas la vie qui va à la mort, mais il règne sur l'absence de toute mort. Aussi est-il accompagné de ceux qui ne peuvent pas mourir, des *saints anges*. S'il agit, c'est pour inscrire en ce monde la marque d'un ordre où la mort n'est pas : il réduit celle-ci à n'être qu'un pur signe et un signe de sa propre négation, en ressuscitant le Fils de l'homme, après *trois jours*.

Si la mort est ainsi la marque de l'action d'un Autre, le sujet n'existe que comme la trace de cette action. Par conséquent, il disparaît définitivement si personne ne confesse plus qu'un non radical est prononcé contre la mort, s'il n'y a plus personne pour reconnaître le Père. En revanche, il se maintient chaque fois qu'un acte de parole articule cette vérité. Il y a plus même : l'affirmation de l'Autre comme un sujet n'est possible que dans le champ de la parole entendue, reconnue, accueillie. A cette condition l'Autre devient quelqu'un. C'est déjà ce qui jouait dans l'interrogation de Jésus : *Qui dites-vous que je suis ?* Alors Jésus attendait son existence de la réponse qui lui serait donnée. Or, notre texte, plus que tel des personnages du récit, constitue lui-même la réponse attendue : le narrateur articule son engagement en tissant le texte comme il l'a fait.

En définitive, nous sommes renvoyés à la primauté de l'ordre de la parole. C'est dans cet ordre qu'existe tout sujet possible. C'est parce que quelqu'un parle qu'il y a quelqu'un. Non pas qu'on fasse l'être de quelqu'un, au sens métaphysique du terme d'être, entendu comme un composé d'essence et d'existence. Mais, à coup sûr, on ne fait exister quelqu'un qu'en parlant. En posant un destinataire de la parole qu'on prononce, quelqu'un surgit et, dans le même temps, on est soi-même devenu quelqu'un. Mais, pour soutenir cette genèse de la *subjectivité*, ne faut-il pas accepter que, radicalement, la

parole soit, que l'être n'existe jamais qu'en raison de la parole qui parle ? Hors de là l'être serait simplement, mais on n'en dirait rien, et il n'y aurait personne pour dire. Au contraire, si l'on commence à parler, à dire quelque chose et à exister de le dire, c'est sans doute parce que, à l'origine, il y a un travail et que ce travail est travail de parole. Rapprochons l'une de l'autre deux affirmations du Quatrième Evangile. *Mon Père travaille jusqu'à présent, et moi aussi je travaille* (Jn 5, 17). *Au commencement était la Parole, et la Parole était auprès de Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement auprès de Dieu. Par elle tout a existé, et sans elle rien n'a existé* (Jn 1, 1-3)

Le temps en éclats

Prévoir et annoncer quelque avenir, c'est peu de chose, si cet avenir prend place dans le cours ordinaire de la durée et trouve expression dans la régularité du langage. Mais la parole prophétique annonce un impossible avenir, ou fait de l'avenir qu'elle annonce et parce qu'elle l'annonce quelque chose d'impossible, qu'on ne saurait vivre et qui doit bouleverser toutes les données sûres de l'existence. Quand la parole devient prophétique, ce n'est pas l'avenir qui est donné, c'est le présent qui est retiré et toute possibilité d'une présence ferme, stable et durable.

M. Blanchot

Si nous avons pu faire apparaître le pluriel de la mort, c'est parce que, dans notre texte, la temporalité fonctionne d'une certaine façon. Aussi nous revient-il maintenant de manifester ce jeu particulier de la temporalité.

A un examen encore très superficiel l'importance de la modalité du futur apparaît considérable. D'abord l'enseignement de Jésus porte sur son destin à venir et Pierre s'élève contre un avenir, celui que Jésus vient de dessiner. En outre, les propos de Jésus concernant le salut et la perte s'inscrivent, bien évidemment, dans la dimension d'un temps qui n'est pas encore accompli, qui n'a pas atteint son terme. C'est bien ce terme, non encore présent, que Jésus mentionne, lorsqu'il fait état du moment où le Fils de l'homme *viendra*. Une autre venue (ou la même ?) est encore annoncée : celle du Royaume de Dieu. Un autre écart dans le temps, un écart compté à partir du présent vers ce qui n'est pas encore, permet à Jésus d'évoquer le moment où le Fils de l'homme se lèvera d'entre les morts : *...il leur*

défendit de raconter à personne ce qu'ils avaient vu, sinon lorsque le Fils de l'homme se serait levé d'entre les morts. Ainsi l'importance du futur est-elle très évidente dans l'énoncé même du texte. Elle se trouve d'ailleurs jusque dans les notations proprement chronologiques : après trois jours, après six jours, Elie doit venir d'abord.

Cette insistance marquée sur le futur est un refus de reconnaître la force du passé, sa prétention à revenir. On se souvient que les titres donnés à Jésus primitivement étaient tous affectés du trait de la répétition : Jésus endossait un rôle. Au contraire, en le nommant Messie, Christ, Pierre en termine avec la récurrence : il ouvre sur le nouveau, l'attendu, même le promis. Il y a plus encore. En effet, pour autant que le passé a été écrit comme devant revenir, son retour est déjà accompli : *Les scribes disent qu'Elie doit venir d'abord ; or Je vous dis, déclare Jésus, qu'Elie est venu.* Ainsi le futur est-il victorieux de toute aspiration au retour du même. Si règne il y a, c'est celui de Dieu, et on le verra.. venu : certains *ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu (élèluthuian) avec puissance.*

Ce dernier trait nous avertit que le futur n'a pas seulement renversé la puissance du passé : le présent lui-même se trouve miné par lui, altéré. En effet, le présent n'est à aucun titre le temps de la présence, si par ce terme on désigne la saisie, la possession tranquille et la maîtrise. Il est le temps du manque éprouvé, de la perte subie. En un mot, le présent est le temps de l'absence. Aussi est-il le temps troué par la mort, et le salut n'est figurable que pour après. Pour la même raison, le présent est le temps du silence, image de la mort dans notre texte : on ne devra rien dire, Jésus insiste sur ce point à plusieurs reprises. Seule la mort s'offre dans le présent, non pas pour plus tard : mort de la parole dans le silence, mort physique de Jésus, objet de mépris, tenu pour rien (exoudenèthè) et, à sa suite, mort décidée du disciple.

Cependant ce n'est là qu'un aspect de la sape à laquelle le présent est soumis. Car le futur lui-même et la temporalité tout entière n'échappent pas à cette altération. La raison en est qu'un événement

futur est déjà là, efficient. Assurément, l'énoncé de cette affirmation est-il paradoxal. Du moins manifeste-t-il, par sa contradiction même, quel éclatement l'Évangile impose à la temporalité, alors même qu'il en utilise, conformément au langage, la distribution, comme sur une ligne, de moments qui se succèdent.

Jésus annonçait sa destinée sur ce fond de temporalité éclatée. Il déconstruisait le temps. Et c'était encore sur un fond de présent vidé que s'inscrivaient ses appels à ses disciples. Le présent est le lieu de l'absence, puisque l'expérience qui s'y déroule n'est jamais celle de la plénitude, mais celle de la disparition et de la mort. Cependant, ce même présent est traversé par le message, qu'on écoute ou qu'on écarte. Qu'on l'accueille et le garde, alors le goût de la mort disparaît. Non pas que le message prenne la place de la plénitude absente, compense son défaut, décharge d'en expérimenter l'éloignement. En effet, croire que tout est remis en ordre, redressé est un acte contemporain de l'endurance du mépris : *Et il leur déclara : « Elie en effet viendra d'abord remettre tout en ordre. Comment donc est-il écrit sur le Fils de l'homme qu'il doit souffrir beaucoup et être méprisé ?* Si l'on parle ici au futur, c'est pour signifier une double conviction. On est premièrement persuadé que la jouissance d'un tel rétablissement ne peut être différée. Mais, en outre, dans le même mouvement, l'affirmation de ce délai est tenue comme un mode, comme une figure, dirait-on en rhétorique, pour signaler autre chose que le langage empêche d'exprimer autrement : la survivance assurée de ce rétablissement à tous les présents qui se succèdent dans le temps. Aussi bien ce triomphe est-il écrit comme sur un palimpseste où se rencontrent **aussi**, avec lui, la souffrance et la mort.

Nous proposons de désigner cette modalité par l'expression de **futur ultérieur absolu**. Par là on laisse entendre que le futur en question n'est pas une position sur la ligne, supposée indéfinie, du temps. Il échappe aux catégories de la grammaire qui sont, plus qu'on ne l'imagine, marquées seulement par la mort. Ce futur ultérieur absolu, les disciples ont de la peine à le conjuguer, à l'adopter comme le mode même de Jésus et comme le leur. *Ils retinrent la parole, tout en se demandant par-devers eux ce que signifiait 'se*

lever d'entre les morts'. Ils retinrent la parole se dit : ton logon ekkratèsan. Entendons qu'ils s'en emparèrent, qu'ils la prirent, la gardèrent de force. Mais la violence est ici mutuelle. Car la parole qu'ils saisissent les déconcerte, démantèle leur idiome natif : pour autant c'est elle qui leur fait violence. Ainsi l'emprise qu'ils exercent sur elle n'est-elle que la réplique de leur violence à la violence qu'ils subissent en l'accueillant. Relation réciproquement polémique : la marque en est encore inscrite dans cette enquête qu'ils continuent à mener entre eux sur le sens de *se lever d'entre les morts*. De ce verbe, du mode sur lequel il est conjugué - plus sans doute que de son temps ! - ils ne peuvent se rendre maîtres. Aussi les voilà qui, à leur tout, interrogent Jésus, alors que c'était lui qui, à l'orée du texte, posait une question. Ils sont dominés par ce qu'ils détiennent : la parole reçue éclate en eux et les brise. En faisant crédit à Jésus, ils perdent le pouvoir de parler selon les catégories de leur langue : le futur ultérieur absolu se parle en eux plus qu'ils ne le parlent eux-mêmes, il est en train de s'écrire, il est écrit déjà quand on en parle : *selon qu'il est écrit* (gegraptai).

Ainsi, dans ce futur ultérieur absolu, se rencontrent non pas seulement la victoire différée et l'expérience de la défaite, mais, plus simplement, le délai pur **et** la victoire. Jésus vit selon cette conjonction paradoxale et il appelle les siens à vivre ainsi. **Future**, cette modalité implique que le présent soit vécu comme le temps du désert, où la possession n'est pas atteinte, mais attendue. **Ultérieure** : il n'y a pas de moment en ce temps, en ce monde, où le délai serait, enfin, achevé ; il ne l'est qu'avec la fin du monde et du temps. Pourquoi futur **absolu** ? Parce que seule l'installation dans la temporalité permet de fixer des repères : nous disons *futur* en nous situant par rapport à *présent* et à *passé* ; nous disons *ultérieure*, parce qu'aucun moment n'est un terme et qu'il faut, au sein même de la temporalité, aller encore au-delà. En revanche, en disant *absolu*, nous rompons les amarres avec les terres du temps, par rapport auxquelles il est encore possible de faire le point : nous entrons non pas dans le non-sens, mais dans la haute mer du hors sens, pour laquelle il n'y a plus ni carte ni boussole.

Le lointain du Père

*Supprimer l'éloignement tue. Les dieux ne meurent
que d'être parmi nous.*

R. Char

Nous pensons pouvoir apporter une vérification et un prolongement aux remarques précédentes touchant la temporalité dans la lecture du récit de la Transfiguration de Jésus.

Qu'il s'agisse d'une transformation, le texte le dit clairement : *Il fut transfiguré devant eux*. Mais un doute aussitôt surgit sur la réalité de cette transformation. En effet, la fin du texte nous ramène à son commencement : ici et là, les trois disciples sont avec Jésus, seuls avec lui tout seul. Alors on se demande : que s'est-il passé ? L'événement intermédiaire est-il annulé, purement et simplement ? Le retour au point de départ n'est-il qu'une apparence ? Mais alors que s'est-il passé dans l'entre-deux ?

A vrai dire, ce qui s'est intercalé et qui, à tout jamais désormais demeure, c'est le fait même de la distance : l'éloignement. L'éloignement est, en effet, marqué dans le texte, dès son ouverture, à la manière d'un exergue : intervalle de six jours, exclusion des autres disciples, hormis Pierre, Jacques et Jean, sécession du groupe, qui s'en va, à l'écart, dans la solitude, sur une haute montagne. Tout est dit, d'emblée, pour signifier que l'éloignement rend compte de tout ce qui ensuite se produira : il est le chiffre qui permet d'entendre ce qui s'inscrira en de multiples registres, chaque fois de façon singulière. La distance va se répercuter comme la constante indépassable qui travaille le texte.

Ainsi l'éclat rivalise avec la forme, la lumière avec la figure : *Ses vêtements devinrent étincelants, d'une blancheur extrême, tels que foulon sur terre ne peut ainsi blanchir*. La terre aussi et l'art qui s'y pratique s'opposent à l'altitude et à l'énergie qui se déploie là-haut. La vue, la présence qu'elle implique, la possession qu'elle accorde, dans la proximité, contrastent avec la conversation

qui rassemble entre eux et isole Jésus, Moïse et Elie des trois témoins terrestres. Certes, la parole de Pierre fait effraction, comme pour supprimer la distance, afin qu'un seul groupe existe, et non pas deux : ne sont-ils pas, tous ensemble, dans un même lieu *ici* ? D'où la prétention, émise par Pierre, de pouvoir arrêter l'événement, l'enclure : *Maître, il est heureux que nous soyons ici ; faisons donc trois tentes, une pour toi, une pour Moïse, une pour Elie.* Mais, précisément, c'est le moment choisi par le narrateur pour signifier l'inadéquation radicale qui règle tout le récit : *Il ne savait en effet que dire, car ils avaient été frappés d'épouvante.* Ekphoboi, ils sont sortis d'eux-mêmes, entrés dans la peur, déportés. Mais la tentative des disciples pour capter se heurte à l'obstacle de la nuée qui, face à la lumière, les couvre de son ombre - autre contraste. Ainsi tel est pris qui croyait prendre : ils sont saisis alors qu'ils pensaient tenir. Enfin l'écart atteint son point d'extrême expression : la voix de quelqu'un qu'on ne voit pas, qui échappe, perdu dans la lumière, enveloppé par la nuée, mais une voix jaillie de celle-ci, désigne, indique, comme le ferait une main qui montre : *Celui-ci est mon fils, le bien-aimé.* En d'autres mots : celui qui est ici n'est pas vôtre, il est mien - ici, là-bas. Tout culmine ainsi dans l'opposition de voir et d'écouter. Le visage manque de celui qui parle : un autre, Jésus, en prend la place, en est l'image. Mais la voix n'est pas détruite par l'image, elle ne s'absente pas, alors qu'elle vient pourtant du lointain : l'image aussi est verbe ; celui qu'on voit, tel qu'on le voit, il faut l'écouter. De la voix il garde, lui aussi, la distance ; de l'image il a le précis, le net, surtout quand a disparu l'éclat par lequel la figure tendait à se dissoudre, éblouissante, dans l'excès d'une lumière insupportable : *Soudain, regardant tout autour, ils ne virent plus personne, sinon Jésus seul avec eux.*

Serait-on revenu, sans plus, au point d'où l'on était parti ? Non pas. Car le présent est maintenant creusé : en lui l'abîme s'est logé, sans fin, inexhaustible. Sur cet éclatement du temps et du monde, pour maintenir l'un et l'autre, pour en permettre à jamais l'expérience sans cesse nouvelle, un nom est prononcé : le nom du Père. Ou plutôt, le Père, dont le nom n'est pas dit, parle ici comme tel. Une parole, dont le sujet échappe à toute prise, parole du

Père, absolument, soutient la temporalité déconstruite. La nomination du Fils par cette voix d'absent signale, substantivement, en posant des termes, la permanence de l'éloignement dans l'ouverture duquel le monde et le temps sont construits-déconstruits. Cet éloignement préserve Dieu de mourir. En structurant la foi des disciples, il les empêche à tout jamais de se rendre maîtres du destin de celui qui leur révèle l'action, le travail dans lesquels ils sont pris dès l'origine. Il les engage aussi à ne jamais pouvoir détenir, comme un savoir, fût-ce comme un secret, ce que signifie *se lever d'entre les morts* : interminablement, ils ont à l'apprendre, car ils ne le savent pas **déjà**.

Ainsi aux propos de Pierre, toujours avide de vivre dans la présence, se substitue la parole éloignante du Père. Cette parole, en désignant Jésus et en s'articulant dans le message prophétique qu'il annonce, dans l'appel qu'il adresse, et qu'il faut *écouter*, institue l'absence comme le roc de notre condition, non comme sa faiblesse, comme son abandon ou son délaissement : *après trois jours - voilà pour la différence, fondatrice - il se lèvera*. Aussi bien la voix dit-elle : *Celui-ci est mon fils, le bien-aimé* : la confession de Pierre à Césarée, région frontrière, était encore incertaine ; elle a trouvé maintenant sa réplique, le sens par où elle est vraie. Mais, du même mouvement, s'efface aussi la prétention de l'apôtre à préserver Jésus de la mort. Enfin les propos de Jésus sur la perte et le salut obtiennent ici leur ratification, prennent autorité. De Césarée jusqu'à la montagne de la Transfiguration il n'y a que Jésus et ses disciples, ou plutôt les hommes candidats à devenir disciples. Mais, entre le début et la fin du texte, pour interdire qu'on les confonde, comme si rien ne s'était passé, il y a la percée faite par une voie, par une parole prononcée, entendue : cette voix qui parle sera-t-elle écoutée, suivie ? *Mais vous, qui dites-vous que je suis ?*

Le rien et le oui

La voix parle. Que dit-elle ?

Est-ce là une bonne question ? Car la voix parle-t-elle pour dire quelque chose à quoi il suffirait de s'arrêter, qu'on n'aurait qu'à savoir, à *retenir* ? Constamment, depuis le début du texte, n'avons-nous pas suivi la transformation interne de la voix ? Ne sommes-nous pas partis d'un intérêt porté à l'énoncé pour en venir, avec une insistance croissante, à accorder de l'importance, avant tout, à l'acte même de parler ?

Assurément Jésus interroge les siens pour qu'ils disent quelque chose de lui. Mais tous les énoncés qu'ils produisent, sauf un, sont récusés. Et celui-là même que Pierre profère est-il bien dit ? Porte-t-il avec lui la décision qu'il appelle, dont la présence le rendrait vrai ? On ne tarde pas à se convaincre qu'il a mal parlé de Jésus, même s'il a dit juste, fourni la réponse exacte. C'est tout comme s'il s'était tu : qu'il se taise donc. Seul Jésus peut parler en s'exprimant avec assurance. Pierre, lui, a le ton du refus.

Il s'agit donc moins de dire quelque chose que de dire oui. Mais dire oui à qui ? à Jésus ?

Ainsi formulée, la question doit d'abord être écartée, parce qu'elle en masque une autre, plus radicale. Car dire oui à Jésus implique que l'on dise oui à son destin. Mais le destin de Jésus, incluant la mort et autre chose encore, n'est pas un objet distinct du oui qui l'accepte. Il est comme l'étalement, représenté dans un énoncé, d'un acte qui, lui, ne tient pas de place, qui a le tranchant de la décision. Aussi bien le destin de Jésus peut-il s'entendre comme le paradigme du consentement ou l'histoire exemplaire, archétypale, du oui.

Jésus demandait aux siens une adhésion qu'ils lui refusaient. Leur refus symbolisait avec la volonté de tuer qui animait les Anciens, les Grands-Prêtres et les Scribes. Aussi l'accord donné par Jésus à son destin prenait-il la forme d'un oui adversatif et négateur de tous les non dirigés contre lui. Dès lors, lui dire oui, quand on est disciple, c'est toujours prononcer, à son tour, un non à tous

les non qui donnent la mort, au point qu'on en vient à s'emparer de la mort elle-même, à saisir la croix. Mais cette capture de la mort n'est pas fugitive comme un éclair d'héroïsme dans la nuit. En effet, Jésus, son destin, son message, ses disciples existent comme l'énonciation d'un oui qui se dit en eux, qui se dit d'eux. Car c'était un oui encore, plus qu'un titre, qui était prononcé par la voix partie de la nuée : là résonnait le oui fondateur qui, originairement, institue la différence et la distance à l'encontre de toutes les fermetures dans le compact et l'indistinct. La voix lointaine se répercute ainsi en Jésus, dans les disciples, en quiconque prend la croix à pleine main - mais sans rien abandonner de son éloignement de source : **Vox, Fons**. Au contraire, elle est proche, elle est là, sans le moindre écart, mais jusqu'à ne plus se faire entendre, jusqu'à tarir tout jaillissement d'existence, dans le non de Pierre qui réprimande, dans le non du faux disciple qui, renonçant à se perdre, rougit de l'Évangile et de Jésus, dans le rejet prononcé par ceux qui donnent la mort.