

Versus

Quaderni di studi semiotici

maggio-dicembre 1987

Affettività e sistemi semiotici
Le passioni nel discorso

a cura di Paolo Fabbri-Isabella Pezzini

Isabella Pezzini
Denis Bertrand

Omar Calabrese

Giovanni Careri

Alain J.-J. Cohen

Maria Pia Di Bella
Salvatore D'Onofrio
Ivan Fónagy
Jacques Geninasca
Félix Guattari
Patrizia Magli

Louis Marin

Gianfranco Marrone
Francesco Marsciani
Herman Parret
Cristina Peña-Marin
Maria Pia Pozzato
Marina Sbisà
Paolo Fabbri

VS NOTIZIE

Introduzione. Semiotica strutturale e passioni
Le corps emouvant: l'absence. Propositions
pour une sémiotique de l'émotion

Passioni e valori: un'economia dell'esistenza
semiotica

Soave tormento: il montaggio passionale in
Gian Lorenzo Bernini

Passions freudiennes et programmes d'un
obsessionnel

La vendetta dei vivi e dei morti

Le passioni del compare

Vocal Expression of Emotions and Attitudes

Une chimie des passions est-elle pensable?

Ritournelles et affects existentiels

Töpffer: una matrice fonologica di variazioni
passionali

Passion et discours mystique. Nouvelles
réflexions sur un texte de Pascal

Passione e stupidità

Note sulla semiotica delle passioni

Lettre sur les Passions

Raison, passion et identité

Concentrazione e Compassione

Atti linguistici e dimensione timica

Postfazione. A passion veduta: il vaglio
semiotico

Segnalazioni e recensioni

Bompiani

Louis Marin

Passions et discours mystique.

Nouvelles réflexions sur un texte de Pascal

Sous ce titre, je voudrais proposer quelques notes de travail sur un axe particulier — particularité qui tient à la fois à une découpe du champ sémiotique du pathique et à une dimension historique et culturelle de la problématique des passions — de ce que notre ami Herman Parret dans son livre sur *Les Passions*¹, nomme très justement une mise en discours de la subjectivité. Il s'agira ici de l'énonciation passionnelle mystique ou encore de ce que Michel de Certeau appelle la scène de l'énonciation, scène pathique où s'instituerait le sujet comme dire.² C'est cet ensemble de propositions que je voudrais mettre à l'œuvre sur un texte qui s'annonce mystique dans le titre que lui a donné celui qui l'a écrit, le *Mystère de Jésus*, de Pascal. Ce texte, je vous l'avouerai d'abord, je ne l'ai pas choisi au hasard: non seulement à cause de la familière étrangeté qu'il a toujours produite à mes yeux lecteurs dans mes recherches sur le texte pascalien, mais encore et surtout parce que la scène qu'il dresse "textuellement" est celle que l'histoire, la théologie, la spiritualité chrétiennes ont nommée la passion de Jésus Christ, c'est-à-dire la souffrance mortelle qui affecte le corps divin.

Je lis ce sens au XVII^e siècle parmi les acceptions du terme "passion" dans le Dictionnaire de Furetière immédiatement après la définition générale et essentielle qui touche à la physique et à la grammaire et cette relation dans le lexique est elle-même profondément significative: "terme physique relatif et opposé à action qui se dit lorsque quelque *corps* naturel reçoit ou souffre l'action de quelque agent (il n'y a point d'action sans passion). On le dit aussi en grammaire. Le verbe actif est celui qui marque l'action; le passif, celui qui marque la passion": action ou passion du sujet grammatical, ajouterai-je, et la *conversion* réciproque de l'actif en passif ne serait pas sans évoquer le fameux axiome cartésien physique, physiologique et psychologique de l'égalité de l'action et de la passion. "L'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter".³ Terme physique, terme grammatical, "passion signifie aussi, continue Furetière, souffrance corporelle" et le paradigme de ce sens est donné dans les deux exemples suivants où se découvre la même relation sémantique, mais à un autre niveau: "Jésus Christ a souffert mort

¹ Bruxelles, Mardaga, 1986.

² Dans *La Fable mystique XVI^e XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

³ Descartes, *Les Passions de l'âme*, 1^{ère} partie, art. 1, Paris, Le Gras, 1649.

et passion pour racheter le genre humain. La Passion a été écrite par les quatre Évangélistes"; Furetière souligne alors la particularité de cet usage — particularité qui définit le plan où mon propos voudrait se situer: "Depuis que ce mot a été consacré à ce mystère, il n'a plus été en usage pour les autres souffrances corporelles, si ce n'est à l'égard de quelques martyres". Enfin ultime note que je recueille pour compléter ce parcours lexicologique: "le mot passion en bas breton signifie encore *agonie*".

Toute sémiotique de la passion est donc marquée d'un repère théorique qui est une linguistique de l'énonciation. "L'acte de parler et toutes les stratégies et tactiques énonciatives qu'il implique n'est pas réductible à la connaissance de la langue... il opère dans le champ d'un système linguistique; il met en jeu une appropriation ou une réappropriation de la langue par des locuteurs; il instaure un présent relatif à un moment et à un lieu et il pose un contrat avec l'interlocuteur dans un réseau de places et de relations".⁴ Plus précisément, toute sémiotique de la passion se situe dans un écart qui creuse les deux définitions de l'énonciation que pointent les propositions que je viens d'évoquer et que la sémiotique comme théorie générale du langage considère comme exclusive l'une de l'autre. Appropriation du système linguistique, "instance qui aménage le passage entre la compétence et la performance linguistique, entre les structures sémiotiques virtuelles qu'elle actualise et les structures réalisées sous forme de discours", elle est aussi "l'événement chaque fois particulier que constitue l'apparition d'un énoncé dont la signification sera atteinte par la représentation de cette apparition dans un contexte donné".⁵ L'énonciation, instance universelle et événement singulier, c'est l'espace de cet écart que la sémiotique du passionnel investit par la description et l'analyse de régimes et d'économies discursives, spécifiques par leurs protagonistes, les situations et les modes de communication, les circonstances spatio-temporelles, le contexte socio-historique, les contraintes des univers où ces discours prennent place.

Creusons encore un moment cet écart: l'énonciation est toujours implicite en ce qu'elle est la condition de possibilité de tout énoncé de langue: elle est en quelque façon condamnée à le rester, puisque, dans les occurrences mêmes où elle se manifeste en devenant énonciation énoncée, l'énonciation dans le métalangage descriptif qui en exhibe le dynamisme producteur se retire à un méta-niveau d'implication. Le récit autobiographique comme, sous d'autres modes et selon d'autres formalités, le discours mystique expérimentent cette insaisissable et constante présence absente de l'énonciation puisque leur projet essentiel est, pour l'un et l'autre, de ressaisir ce fondement qui est aussi une origine et un com-

⁴ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, t. I, Paris, Arts de faire 10/18, 1980, p. 12-13.

⁵ Greimas-Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, s.v. énonciation, p. 126 et t. II, id. 1986.

mencement dans le geste d'écriture et dans la prolation de la voix. Condition de possibilité de tout énoncé de langue, l'énonciation est aussi la condition de son effectivité: l'énoncé qu'elle produit est marqué de ses stigmates; marques, traces, indices auxquels elle ne saurait être réduite et qui constituent, on le sait, tout le champ de la deixis dans le discours, pronoms personnels, démonstratifs, adverbes de temps et de lieu, temps verbaux, modalités... en bref le *discours dans tous ses effets*: réseau de raisons pathétiques, de désirs et de volontés, d'obligations et de nécessités, d'intentions et de jugements dans lequel l'énonciation, en s'appropriant ou en se réappropriant la langue, dans un présent relatif à un moment et à un lieu, se déploie dialogiquement selon les diverses syntaxes de l'interaction entre les interlocuteurs.

Voici dès lors comment la problématique de mon propos: passion et discours mystique, plus précisément s'articule: si d'une part, pour citer H. Parret, l'opacité de l'énonciation résulte d'une "subjectivité en tant qu'abîme de passions", si l'effectivité d'un discours trouve sa condition dans les réseaux dialogiques du pathos; si d'autre part, la caractéristique du discours mystique est de viser l'énonciation comme telle, c'est-à-dire la condition de la possibilité *pure* pour la langue d'être parlée, s'il tente par clivage du "dit" et du "dire", de dire le "dire" sans tomber dans un "dit" du "dire", s'il naît de ce désir pathétique d'énoncer l'énonciation au delà ou en deça de tout énoncé, de ces deux conditions découlerait l'ouverture de cette place vide, de ce site sans site, de ce lieu virtuel dont parle Benveniste, qui serait, dans le discours, le lieu même de la locution pure, abîme certes, mais qui n'est plus abîme de passions, seulement la fin et le principe de toute passion, comme l'écrit Maître Eckhart en parlant de l'Incarnation du Fils jusqu'à sa passion mortelle: lieu vide de cette *qualitas passibilis* pour le citer encore: "Agar la servante est renvoyée et avec elle, la crainte servile qui connaît souffrance et tristesse, "timor servilis qui passio est". A elle, succède l'amour qui est la fin et le principe de toute passion", qui est pure et simple passibilité.⁶

A cette coupure initiale et à l'ouverture de ce lieu vide par lesquelles la production mystique du discours *convertit* le désir de référence au monde du locuteur "je" et de son partenaire dialogal "tu" dans l'interaction pathétique, à cette coupure, à cette ouverture, est contemporaine une perte de ce monde à l'*orient* de ce désir de référence. Nouvel écart là encore constitutif: un récit dresse comme la scène où cette perte se formulerait, récit d'un pathos, je dirais plus précisément d'un penthein originaire, d'un être dans le deuil, d'une déploration d'un mort; récit où l'histoire et ses récits, le langage et ses discours trouveraient leur fondement *occidental*: ce récit est celui justement de la *passion* du Dieu incarné, précisément sa séquence conclusive, par delà la mort, séquence où s'expose la fin et le principe de toute passion. Il s'agit du récit de la venue des fem-

⁶ Maître Eckhart, *In Iob.*, n. 474, p. 406, 13-407, 12.

mes au tombeau dont l'épisode central s'organise autour du manque d'un corps mort dans le monument qui devait l'enclorre; manque d'un corps à la place duquel elles reçoivent le message de ce manque, l'énonciation de sa présence ailleurs, par l'ange: "Son aspect était comme l'éclair et son vêtement éblouissant". L'ange en disant le message: "il n'est pas ici" présente dans le récit, et comme acteur narratif, la *figurabilité visuelle* de l'énonciation pure: la voix énonciatrice de la perte du corps, ou encore il présente au titre du voir, la *qualité passible* que j'évoquais, il y a un instant, avec Maître Eckhart, puisque l'éblouissante blancheur qui l'enveloppe le soustrait par excès à tout regard: irreprésentable, ce corps enlevé à la référence du récit et confié au discours comme son terme. C'est en ne racontant pas cette réalité, ce fait qui doit être preuve et vérité de tous les récits et de tous les discours ultérieurs, que les textes évangéliques le rendent dicible, c'est-à-dire le constituent en énonciation fondamentale du discours. Le discours mystique comme énonciation passionnelle, comme mise en scène pathétique de la subjectivité se situerait donc au lieu vide d'un triple écart: *abîme* métaphysique, *transpathique* de l'énonciation pure et *désir*, "vouloir dire" du dire; passivité, *passibilité* de réception pure d'une voix originaire et *activité*, effectivité d'un discours et d'une écriture qui tentent de la faire entendre; perte pathétique, deuil douloureux, *pathos souffrant d'un manque référentiel*, le corps divin incarné, en état de mort et *inépuisable volonté de construire* les effets pathiques de cette absence et de ce manque en *substituts*, en *représentations de cette absence*. Le discours mystique dans les circonstances historiques et épistémiques qui furent les siennes aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, dans ses formalités propres et selon ses "manières de dire", dans son fonctionnement même, met en quelque sorte à nu "l'appareil formel de l'énonciation", le problématise dans les apories et les paradoxes où il se fonde comme dispositif pathique, je dirais même proto-pathique dans la mesure où il s'enracine, comme l'a admirablement vu Certeau, dans cette passion fondamentale — sans contraire, comme le note Descartes — qu'est la modalité du désir, le vouloir et plus précisément encore dans la conversion immédiate du désir, dans la réversibilité présente de l'actif et du passif, dans l'identité, voire la tautologie, d'un "je veux rien" apathie originaire et d'un "je veux tout", "volitif" absolu, *ab-solutus*, delié de tout connu et de tout acquis.

Je trouve, dans une pensée de Pascal, dressée la figure de ce lieu de réversibilité et d'identité de l'actif et du passif, lieu du contrat énonciatif du discours mystique, condition de possibilité et d'effectivité de la parole dialogique *entre* passibilité et pathos, lieu du neutre: le corps divin au tombeau... "Sépulcre de Jésus Christ. Jésus Christ était mort mais vu sur la croix. Il est mort et caché dans le sépulcre... Jésus Christ n'a fait aucuns miracles au sépulcre... Il n'y a que des saints qui y entrent. C'est là où Jésus prend une nouvelle vie et non sur la croix. C'est le dernier mystère de la Passion et de la Rédemption. Jésus Christ n'a point eu où

se reposer sur la terre qu'au sépulcre. Ses ennemis n'ont cessé de le travailler (le torturer) qu'au sépulcre". (752-552).⁷ Je pose ce texte en prélude à nos quelques réflexions sur "le Mystère de Jésus".

Dix neuf versets de quelques lignes, parfois d'une seule, une fois trois mots, constituent la première étape du parcours discursif pathique dont le régime est marqué par la prolation d'un nom: seize des litanies s'ouvrent sur le nom de Jésus, évocation, par l'inscription répétée, du nom: c'est cette répétition, le rythme de son énonciation écrite qui fait du texte dont la lecture est ainsi scandée, un objet de langage, qui le transforme en icône et le consacre par l'insistance de cette marque: *désir de voir le corps divin par le dire de son nom*. Toutefois ce que cette icône met en présence inlassablement est une scène, un tableau fixe, qui est pourtant une séquence du récit de la Passion, l'agonie de Jésus à Gethsémani. La scène trouve sa consistance visuelle dans la substance du nom seize fois répété et par l'obstination d'un même temps, le présent. Le double jeu du nom et du présent par répétition et obstination, l'effet réciproque du nom et du présent tend ainsi à effacer du texte la position du "je" locuteur-scripteur dont le présent est cependant le trait déictique majeur: ce n'est pas le "je" qui se présente dans le texte, c'est un "il", "lui" dans son nom. Les présents verbaux qui le qualifient ni ne posent le sujet qui parle-écrit, ni ne déterminent les passions de celui qui le porte dans le récit. Les verbes au présent déterminent les passions comme des états immobiles de la substance nominale; ou encore le présent non seulement dénie le "je" comme sujet de l'énonciation, mais il le constitue en lieu du tableau fixe à la faveur d'une incarnation du Nom dans ses états pathiques. Par là le corps divin se pro-duit par le texte dans son état de souffrance, de délaissement, de tristesse, d'arrachement, de séparation, en état de perte. C'est pourquoi les quelques accidents temporels qui rompent la basse obstinée du présent d'état du Nom prennent d'autant plus de relief en manifestant paradoxalement la présence du "je" locuteur-scripteur. Ils pointent le sujet comme *effet d'énonciation*: ces moments sont précisément ceux où il se détourne du corps de Jésus souffrant que le texte met en présence pour se considérer lui-même soit comme sujet d'un *savoir* troublé "je crois que... ce me semble...", soit comme sujet d'un *devoir* positif ou négatif; "il ne faut pas dormir..." "il faut s'arracher...", énoncés de savoir et de volonté, savoir incertain et obligation, par lesquels le sujet lui-même apparaît dans le texte qu'il écrit comme effets passionnels du tableau de piété que le nom de Jésus a évoqué à son regard, tableau qui expose une pathétique complexe de l'agonie et de la mort divines.

Une de ses caractéristiques les plus frappantes est que les acteurs humains y sont représentés en état d'absence, ou plus précisément d'apathie, au comble de la passivité du corps et de l'esprit puisqu'ils dorment;

⁷ Pascal, *Pensées*, ed. Lafuma, Paris, Delmas, 1967.

cette figure nocturne du sommeil configure le monde humain des acteurs narratifs comme non-acteurs et les circonstances spatio-temporelles de leur état d'anéantissement: le jardin de supplices dans l'horreur de la nuit; par là se trouve exposée la passion divine dans l'agonie: "Jésus souffre dans sa passion des tourments que lui font les hommes, mais dans l'agonie il souffre les tourments qu'il se donne à lui-même... C'est un supplice d'une main non humaine mais toute puissante et il faut être tout puissant pour le soutenir". Tel est le premier verset du Mystère que nous lisons. La passion divine y est à son comble dans le combat qu'est l'agonie, affrontement, opposition réflexive des contradictoires d'une action toute puissante et d'une infinie passion d'un *même* sujet: *turbare semetipsum*, c'est cette identité de sujet qui pousse donc jusqu'au paradoxe, c'est-à-dire au Mystère, l'axiome cartésien que je citais au début: "l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms à raison des deux *divers* sujets auxquels on la peut rapporter". Dès lors dans le tableau de l'agonie, la passion divine présentée dans le *désert* de la passivité des hommes et du monde se résoud dans le pathétique de la solitude, "seul *dans* la terre" à la mesure du délaissement solitaire à la colère divine. Enfin ultime conversion, suprême réversibilité de l'actif et du passif dans la syntaxe passionnelle du parcours discursif; nous les rencontrons au dernier "verset" du tableau de l'agonie: le double délaissement, la double séparation de Jésus par la colère de Dieu et le sommeil des hommes se retourne en action de séparation du sujet, "Jésus s'arrache d'avec ses disciples pour entrer dans l'agonie". La passion réflexive du premier verset "Jésus souffre les tourments qu'il se donne à lui-même" est transformée au dernier, en action réflexive "Jésus s'arrache". Le tableau de l'agonie se clôt ainsi sur lui-même en autoréférence sous les yeux du "je" qui l'écrit et le regarde.

L'effet de cet arrachement de Jésus d'avec ses disciples, de rupture de la communauté primitive des disciples et du maître, autrement dit l'assomption voulu par l'un de sa solitude et l'abandon des autres à leur passivité est là encore le renversement au contraire, mais dans l'énonciation énoncée: le "je" s'y profile dans la communauté d'un Nous, une communauté de prière et d'imploration, de désir et de volonté "d'être-avec"; l'être-dans qui marquait la première étape, celle du tableau (être dans le sommeil, dans la souffrance, dans le jardin de supplices, dans l'ennui, dans la solitude) s'y transforme dans le désir, dans la volonté d'être-avec: "Nous implorons la miséricorde de Dieu...".

Mais peut-être faut-il aller plus loin et tenter de concevoir qu'en ce moment transitionnel de la syntaxe passionnelle du parcours discursif, le corps de Dieu qui, comme dans la structure syntaxique du fantasme, est au lieu du sujet à la fois dans la scène du jardin et le lieu de cette scène et son cadre de vision, il faut peut-être tenter de concevoir que ce corps se transsubstantie dans le corps communautaire, la société des justes, le "nous" dont le salut a été opéré "pendant qu'ils dormaient",

dans leur plus totale passivité, “dans leur néant avant leur naissance et dans les péchés depuis leur naissance”.

Moment, corps, communauté transitionnels, car c'est de ce corps communautaire qu'advient la position du “je” dans le texte, le sujet de l'énonciation, mais – le point est, me semble-t-il, fondamental pour spécifier la passion de l'énonciation mystique – le “je” est posé comme objet d'une interpellation d'une voix autre, comme un “toi”, dans un ordre, l'ordre d'une passion reflexive: “console-toi. Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi...” Non seulement la voix survient comme d'un extérieur du texte que le texte cependant a continuellement produit comme corps divin en tableau-icône de l'agonie, mais encore avec l'ordre – modalité subjective caractéristique d'une action réfléchie en passion dans le même sujet – avec l'ordre du “se consoler”, la voix énonce l'équivalence du désir, du vouloir, de la quête et de la satisfaction, de la complétude, de l'appropriation: “Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas déjà trouvé”. L'énonciation transcendante ou en abîme *invente* le corps divin manquant et désiré. Il faut ajouter, pour suivre au plus près la syntaxe passionnelle de l'énonciation mystique, que l'énoncé suivant: “je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi”, répète dans ce qu'il formule la forme de son énonciation. Celle-ci, nous l'avons noté, du lieu de l'autre posait par son interpellation le “je” comme un “toi”: “Console-toi”. “Je pensais à toi”, dit la voix transcendante. Le je qui écrit le mystère de Jésus est ici exorbité de son être même: il est l'effet de la *mobilité de savoir* de la voix, “je pensais à toi”, cependant qu'il ne retrouve son incomparable singularité que par les signes de la passion du corps divin, “j'ai versé telles gouttes de sang pour toi”. Toutefois, cette sécrétion sanglante du corps en état de mort est un *pouvoir accompli*, un *faire*, un *don d'être* qui recouvre par elle son être singulier: sorte de transsubstantiation d'âme à corps, de “je” à “toi”, de passion et d'action, de savoir et de pouvoir, dans le “faire don” du sang versé.

Les transformations passionnelles mystiques des modalités que le texte de Pascal nous donne à lire s'effectuent – et le trait est remarquable – selon un temps paradoxal. Alors que dans la séquence du tableau de la passion nous avons noté la valeur du présent comme évocation de présence du Nom “Jésus” et comme dénégation de l'indice de subjectivité, ici le régime temporel est celui du passé, imparfait ou passé composé: “je pensais à toi... j'ai versé...” Le sang a été versé dans un passé “originaire” du “je” de l'écrivain. De ce passé, le “je” ne fut pas le contemporain et dépend ce passé perdue maintenant, le constitue dans sa présence à soi, dans son être même. Aussi est-ce dans cette nouvelle forme de réversion du passé pathique et du présent actif – indicatif – que la voix transcendante expose la passibilité (cf. Maître Eckhart) du sujet de l'énonciation. En effet ce qu'elle réclame du “je”, c'est, au contraire de toute séparation, de tout abandon, de tout *sommeil* du corps et de

l'âme, c'est de s'abandonner: "Ne te retire pas dans ta volonté, ta demande, ton désir... laisse-toi conduire à mes règles, laisse-moi agir en toi". Ou mieux encore "laisse-toi"... sorte d'état de pathos originaire qui est en même temps indissolublement le poème fondamental du "je", "finis et principium passionis", comme le disait Maître Eckhart.

Le "laisser être" du sujet ou, plus précisément, le "se laisser" ouvre l'espace de la suite du texte comme le lieu non seulement de déploiement de la passibilité du sujet de l'énonciation, mais encore comme celui du travail de l'identification par transformation des modalités. Tout d'abord l'étrange question que la voix formule: "Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité sans que tu me donnes des larmes?" La question est étrange par sa forme rhétorique, mais surtout par le constat qu'un échange serait l'accomplissement de ce désir d'identification du sujet comme vouloir être autre; point n'importe quel échange: celui de deux sécrétions du corps, les gouttes de sang et les larmes, un échange où les unes deviendraient les autres et vice versa, signes de la Passion divine (gouttes de sang) et de l'action humaine (donner des larmes), sang de la chair, larmes des yeux et du regard, échange où nous retrouvons la figure de la poésie ou de la peinture mystique (cf. la note de La Cépède dans les *Théorèmes* sur la sueur de sang ou les larmes de sang dans la *Véronique* de Champaigne).⁸ Ainsi s'opérerait l'identification passive-active du je comme autre dans le contact fusionnel des corps par leurs sécrétions, sorte de présence réelle du "passible" dans la re-présentation textuelle.

Présence réelle en instance de disparition: en effet lorsque la voix déclarera expressément sa présence deux lignes plus bas, en vérité elle affirmera solennellement sa disparition dans les institutions et les monuments canoniques qui dressent le permanent mémorial du Corps de Dieu: "Je te suis présent par ma parole *dans* l'Écriture, par mon esprit *dans* l'Église et par les inspirations, par ma puissance *dans* des prêtres, par ma prière *dans* les fidèles", présence comme retrait ou annonce des effets pathétiques de l'absence en substituts et représentation.

Enfin un dialogue: "Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais coeur... Je le perdrai donc Seigneur car je crois leur malice sur votre assurance – Non, car moi par qui tu l'apprends t'en peux guérir et ce que je te le dis est un signe que je t'en peux guérir. À mesure que tu les expieras, tu les connaîtras... fais donc pénitence – Seigneur je vous donne tout – Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures... témoigne à ton directeur que mes propres paroles te sont occasion de mal et de vanité ou de curiosité. – Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence. Il n'y a nul rapport de moi à Dieu, et à Jésus Christ". Cet échange écrit de paroles entre Jésus et le "je" exhibe l'appareil de

⁸ Cf. Louis Marin, "Figurabilité du visuel: la Véronique", in *Le champ visuel, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Gallimard, Paris, XXXV, Printemps, 87, p. 51-65.

l'énonciation, par définition dialogique. Le texte que nous lisons le représente, il en dresse la scène, il le met en scène et il n'est point surprenant que ce soit sur cette scène textuelle que le "je" de l'énonciation apparaisse, pour la première fois, énoncé comme tel. Et si le "je" ainsi énoncé a le dernier mot dans l'échange, cette maîtrise du discours ne s'effectue qu'à la mesure du retrait de la voix qui le posait jusqu'ici en l'interpellant, le retrait de la voix dans un nom qu'il nomme pour dire l'absence du rapport, l'abîme infranchissable, qu'il y a entre lui, "je" et Jésus Christ. Désormais, et pour toute la fin du texte, la voix a définitivement fait retraite dans un "il", un acteur qui se configure dans un discours que tient et se tient le "je". La voix de l'énonciation transcendante est devenue sujet de l'énoncé. Le dialogue est également un fantastique travail de transformation, voire de calcul, des modalités à effets pathiques: savoir → croire; savoir → pouvoir; savoir → devoir → vouloir; dont le bilan – sinon dans la conclusion du dialogue, du moins dans les dernières paroles de la voix – ne se profère à l'oreille de son interlocuteur ou sous le plume qui le met en scène que de désigner leur propre énonciation, que de s'indiquer elles-mêmes dans leur dynamisme producteur comme effets passionnels négatifs, dysphoriques. "Témoigne à ton directeur que mes propres paroles te sont occasion de mal et de vanité et de curiosité": c'est en ce moment du texte que nous pouvons dire, avec Herman Parret, que "l'opacité de l'énonciation – j'entends la dimension réflexive de tout procès d'énonciation-représentation, son auto-présentation – résulte d'une subjectivité en tant qu'abîme de passions". Non seulement le sujet ne parle et n'écrit que pour dire qu'il voit, mais la vision à laquelle il accède est celle, réfléchie, introvertie d'un moi, "abîme de passions", des trois passions des modalités du pouvoir (orgueil), du savoir (curiosité) et du vouloir (concupiscence). L'abîme passionnel de la subjectivité (de l'énonciation comme subjectivité) est en même temps abîme de séparation infranchissable entre Moi et Lui, Jésus Christ Dieu: cet abîme est infranchissable parce qu'il est celui-là même de la séparation qui n'est jamais aussi totale, paradoxalement, que dans le mystère de la Passion divine, celui de l'Incarnation dont la Passion est le moment suprême (celui de la mort de Dieu). "Il (Jésus) a été fait péché pour moi. Tous vos fléaux (de Dieu) sont tombés sur lui. Il est plus abominable que moi". Toutefois cette séparation ontologique, ce pathos de séparation se convertit paradoxalement en son contraire, en un pathos actif d'identification réflexive à Jésus, mais dysphorique, négatif: le "je" a crucifié Jésus dans son passé originaire, mais les blessures mortelles que le "je" a faites au corps de Dieu en coopérant avec ses bourreaux sont celles qu'il s'est faites à lui-même: elles sont siennes par son péché et, du même coup, "je" est Jésus, son corps, est la Passion du corps divin en état de mort. Certes, au terme du dialogue, le sujet de l'énonciation a capté dans son écriture la voix qui l'avait interpellé du lieu de l'autre. Il occupe sa position: lui seul désormais écrit sa propre parole. Le texte est réuni par delà la

déchirure énonciative mystique qui, depuis le début, *l'affectait*. Le "je" écrit sa propre parole pour dire la paradoxale identification négative de l'action et de la passion: "Il faut ajouter mes plaies aux siennes et me joindre à lui". Mais la déclaration du franchissement de l'abîme des passions de la subjectivité vers l'identification est une prescription, un devoir, "il faut", l'ultime reste du calcul modal qui réouvre à nouveau l'écart: il faut que "je" soit son corps, ce corps manquant à la mesure de "ma" recherche de lui, de "mon vouloir-lui" par lequel je l'avais déjà trouvé, sans le *savoir*.

Le texte développe pour finir les résolutions du sujet, intentions et obligations, instructions et ordres à effets passionnels pour sa conduite dans le monde où il fait désormais retour. Mais ce qui est à faire, ce qui devra être accompli, ce "devoir-être" même est intimement pensé, réflexivement, au fond du moi comme si la quête de l'objet de valeur qui en avait orienté le dynamisme était en quelque sorte accomplie par incorporation de ce objet sous la forme d'un agir vivant où nous retrouvons une fois de plus cette conversion du pathique et de l'actif ici modalisée par le devoir. Toutefois il est remarquable que cette incorporation ne s'effectue pas dans le moi, mais dans la communauté d'un "nous", le nous de la société des justes où le "je" s'abîme: "Faire les petites choses comme grandes à cause de la majesté de Jésus Christ qui les fait en nous et qui *vit notre vie*; et les grandes comme petites et aisées, à cause de sa toute puissance." De ce corps "mystique" où s'opère depuis toujours la conversion du passible et de l'"actible", le dernier mouvement du texte séparera les faux justes dont Pilate est le prototype sans qu'il soit possible de les discerner — de l'extérieur — des vrais puisque les uns comme les autres, "eux" comme "nous", comme "je", "moi", participent activement à l'entreprise de la passion de Dieu, à sa mise à mort. Mais de leur groupe cependant le sujet de l'énonciation se sait — mais par quelle compétence? par quel savoir? — retiré, séparé: le "je" a disparu des énoncés. Seuls restent "eux", "ils". Le dernier mot — significatif — du Mystère de Jésus est celui-ci: "ils le tuent". Le corps pathétique de Dieu mis en présence par l'écriture mystique avec ce présent à nouveau règne sur le rapport figuratif de Pilate et des faux justes: c'est le corps de passion perpétuelle puisque perpétuellement en ce monde en état de séparation et de disparition, en train d'être tué: passif, passible.

Blaise Pascal. *Pensées* 739 [248-553]

Le Mystère de J.-C.

Jésus souffre dans sa passion de tourments que lui font les hommes; mais dans l'agonie il souffre les tourments qu'il se donne à lui-même: turbare semetipsum. C'est un supplice d'une main non humaine, mais toute-puissante, et il faut être tout-puissant pour le soutenir.

Jésus cherche quelque consolation au moins dans ses trois plus chers amis et ils dorment; il

les prie de soutenir un peu avec lui, et ils le laissent avec une négligence entière, ayant si peu de compassion qu'elle ne pouvait seulement les empêcher de dormir un moment. Et ainsi Jésus était délaissé seul à la colère de Dieu.

Jésus est seul dans la terre, non seulement qui ressent et partage sa peine, mais qui la sache: le ciel et lui sont seuls dans cette connaissance.

Jésus est dans un jardin, non de délices comme le premier Adam, où il se perdit et tout le genre humain, mais dans un de supplices où il s'est sauvé et tout le genre humaine.

Il souffre cette peine et cet abandon dans l'horreur de la nuit.

Je crois que Jésus ne s'est jamais plaint que cette seule fois; mais alors il se plaint comme s'il n'eût plus pu contenir sa douleur excessive: "Mon âme est triste jusqu'à la mort".

Jésus cherche de la compagnie et du soulagement de la part des hommes. Cela est unique en toute sa vie, ce me semble. Mais il n'en reçoit point, car ses disciples dorment.

Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là.

Jésus, au milieu de ce délaissement universel et de ses amis choisis pour veiller avec lui, les trouvant dormant, s'en fâche à cause du péril où ils exposent, non lui, mais eux-mêmes, et les avertit de leur propre salut et de leur bien avec une tendresse cordiale pour eux pendant leur ingratitude, et les avertit que l'esprit est prompt et la chair infirme.

Jésus, les trouvant encore dormant, sans que ni sa considération, ni la leur, les en eût retenus, il a la bonté de ne pas les éveiller, et les laisse dans leur repos.

Jésus prie dans l'incertitude de la volonté du Père, et craint la mort; mais l'ayant connue, il va au-devant s'offrir à elle: Eamus. Processit (Joannes).

Jésus a prié les hommes, et n'en a pas été exaucé.

Jésus, pendant que ses disciples dormaient, a opéré leur salut. Il l'a fait à chacun des justes pendant qu'ils dormaient, et dans le néant avant leur naissance, et dans les péchés depuis leur naissance.

Il ne prie qu'une fois que le calice passe et encore avec soumission, et deux fois qu'il vienne s'il le faut.

Jésus dans l'ennui.

Jésus, voyant tous ses amis endormis et tous ses ennemis vigilants, se remet tout entier à son Père.

Jésus ne regarde pas dans Judas son inimitié, mais l'ordre de Dieu qu'il aime, et la voit si peu qu'il l'appelle ami.

Jésus s'arrache d'avec ses disciples pour entrer dans l'agonie; il faut s'arracher de ses plus proches et des plus intimes pour l'imiter.

Jésus étant dans l'agonie et dans les plus grandes peines, prions plus longtemps.

Nous implorons la miséricorde de Dieu, non afin qu'il nous laisse en paix dans nos vices, mais afin qu'il nous en délivre.

Si Dieu nous donnait des maîtres de sa main, oh! qu'il leur faudrait obéir de bon cœur! La nécessité et les événements en sont infailliblement.

"Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé."

"Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi."

"C'est me tenter plus que t'éprouver que de penser si tu ferais bien telle et telle chose absente: je la ferai en toi si elle arrive."

"Laisse-toi conduire à mes règles, vois comme j'ai bien conduit la Vierge et les saints qui m'ont laissé agir en eux."

"Le Père aime tout ce que JE fais."

"Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité, sans que tu donnes des larmes?"

"C'est mon affaire que ta conversion; ne crains point, et prie avec confiance comme pour moi."

"Je te suis présent par ma parole dans l'Écriture, par mon esprit dans l'Église et par les inspirations, par ma puissance dans les prêtres, par ma prière dans les fidèles."

"Les médecins ne te guériront pas, car tu mourras à la fin. Mais c'est moi qui guéris et rends le corps immortel."

"Souffre les chaînes et la servitude corporelles; je ne te délivre que de la spirituelle à présent."

"Je te suis plus ami que tel et tel; car j'ai fait pour toi plus qu'eux, et ils ne souffriraient pas ce que j'ai souffert de toi et ne mourraient pas pour toi dans le temps de tes infidélités et cruautés, comme j'ai fait et comme je suis prêt à faire et fais dans mes élus et au Saint Sacrement."

"Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur."

— Je le perdrai donc, Seigneur, car je crois leur malice sur votre assurance.
 — Non, car moi, par qui tu l'apprends, t'en peux guérir et ce que je te le dis est un signe que je te veux guérir. A mesure que tu les expieras, tu les connaîtras, et il te sera dit: "Vois les péchés qui te sont remis."

"Fais donc pénitence pour tes péchés cachés et pour la malice occulte de ceux que tu connais."

— "Seigneur, je vous donne tout."

— "Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures, ut immundus pro luto."

"Qu'à moi en soit la gloire et non à toi, ver et terre."

"Témoigne à ton directeur que mes propres paroles te sont occasion de mal et de vanité ou curiosité."

— Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence. Il n'y a nul rapport de moi à Dieu, ni à Jésus-Christ juste. Mais il a été fait péché pour moi; tous vos fléaux sont tombés sur lui. Il est plus abominable que moi, et, loin de m'abhorrer, il se tient honoré que j'aïlle à lui et le secoure.

Mais il s'est guéri lui-même, et me guérira à plus forte raison.

Il faut ajouter mes plaies aux siennes, et me joindre à lui, et il me sauvera en se sauvant. Mais il n'en faut pas ajouter à l'avenir.

Eritis sicut dii scientes bonum et malum. Tout le monde fait le dieu en jugeant: "Cela est bon ou mauvais"; et s'affligeant ou se réjouissant trop des événements.

Faire les petites choses comme grandes, à cause de la majesté de Jésus-Christ qui les fait en nous, et qui vit notre vie; et les grandes comme petites et aisées, à cause de sa toute-puissance.

La fausse justice de Pilate ne sert qu'à faire souffrir Jésus-Christ, car il le fait fouetter par sa fausse justice et puis le tue. Il vaudrait mieux l'avoir tué d'abord. Ainsi, les faux justes: ils font de bonnes œuvres et de méchantes pour plaire au monde et montrer qu'ils ne sont pas tout à fait à Jésus-Christ; car ils en ont honte. Et enfin, dans les grandes tentations et occasions, ils le tuent.