

Crise et reprise de l'excellence religieuse¹

Tendre à la perfection, donner à une œuvre un temps de travail illimité, se proposer, comme le voulait Goethe, un but impossible, ce sont là des desseins que le système de la vie moderne tend à éliminer.

(Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*)

Il n'y a pas de substitut à l'excellence, pas même le succès.

(Thomas Boswell)

I. De la perfection à l'excellence

La crise de la vie religieuse est-elle une crise de l'excellence ? Question difficile dans la mesure même où l'excellence n'est pas un concept, mais une notion idéologique voire onirique susceptible d'affecter des champs sémantiques fort divers, et qui touche le domaine religieux, universitaire, sportif, économique, sexuel, la compétence professionnelle, partout où la performance est à l'ordre du jour. La notion d'excellence telle qu'elle s'entend aujourd'hui, comme substantif absolu et non plus seulement comme qualificatif abstrait d'une réalité ou d'un état, n'est-elle pas au contraire un symptôme de la rupture de transmission de la forme de vie religieuse comme vie de perfection ? L'excellence n'est pas un simple synonyme de perfection et n'est pas associée en premier lieu à la vie religieuse. Elle pourrait en être le contraire ou l'entrave, un foyer d'arrogance et non de conversion ou d'humilité, un facteur d'exclusion et non d'unité. Certes, le concept même de perfection est ambigu. Il peut signifier aussi bien l'accomplissement, l'assentiment aux limites, que leur dépassement.

En outre, la pensée et la pratique chrétiennes ne s'en tiennent pas à la conception grecque de la perfection. Ni comme achèvement dans le sens des limites accomplies, ni comme idéal asymptotique ou infini mathématique archimédien. Désormais la perfection est investie par l'idée d'infini actuel. Non plus comme aoriste, privation d'horizon, ni comme *apeiron*, privation de limites, aspérité, aporie, mais comme infini actuel et positif².

¹ Communication présentée à la session de juillet 2004 du Groupe de Recherches Franciscaines qui s'est tenue en France à l'Abbaye cistercienne de Saint-Lieu (fondée en 1132) à Sept-Fons, en Bourbonnais.

² Remarquons, au XVIIe s., l'importante convergence entre les concepts d'excellence (personnelle et ontologique), de mérite (pratique) et d'infini (marquant la différence, la grandeur doxologique). Ainsi dans ce traité qui identifie explicitement l'état de pur amour animant le fond de la vie spirituelle véritable d'un chacun, et l'état de perfection ou d'excellence, car Dieu seul nous rend parfait : « cette même grandeur, cette infinité, ce mérite et excellence de Dieu en soi et dans son être » (A. Piny, *Etat du Pur Amour*, Lyon, 1682 [3è éd.], X, 2).

On le sait, cette transformation du sens de la perfection ne s'est pas réalisée sans difficulté. Même Origène hésite encore à nommer Dieu par le terme *infini* tant il est encore difficile de le penser positivement et non plus comme privatif ou marque d'une imperfection. N'oublions pas non plus à quel point la sagesse antique redoute le débordement des limites. En outre, l'*hybris* est un excès redoutable d'une manière générale. La tragédie grecque accentue encore cette dimension effrayante de la vie lorsqu'elle envisage un dépassement des limites voulu obscurément par les puissances divines au détriment de l'homme qui est sujet à un pareil destin. La perspective chrétienne est très différente dans la mesure où elle se conçoit comme un appel divin à partager la perfection, non pour susciter le grand malheur, mais la joie parfaite. Toutefois cet appel n'est pas perçu d'abord clairement et sans ambiguïté. Il semble d'abord que Dieu réponde à l'homme au même degré de méfiance que ce dernier a manifesté à son égard en suivant la ruse du serpent (cf. Genèse 3, 22). Le partage de la vie — la paternité en somme — se révélera au plus clair dans l'expérience de la filiation ou de l'héritage : cela même que l'excellence contemporaine tend à remettre en cause au profit d'une perfection fabriquée.

Or la perfection vivante, même attestée par une générosité initiale, ne s'éprouve pas comme une fermeture, une action achevée, mais comme un mouvement ouvert, ce que le suffixe latin (-*tio*) suggère déjà. Ce n'est pas d'abord le fruit d'une conquête, sans cesse repoussée ou sans cesse rabattue sur les limites, mais un don intégral. Le langage de la perfection s'inscrit d'abord dans un contexte liturgique ou rituel, et suppose un don intégral plus qu'une acquisition. La perfection vise l'offrande intégrale, semblable à un animal sans défaut, lui-même ayant déjà été reçu à offrir. Ensuite, cela désigne la miséricorde qui touche tout être ainsi que le soleil, le prochain comme le lointain, l'ami comme l'ennemi.

La métaphore de cette perfection-là est solaire, mais elle est également politique ou messianique. La perfection s'éprouve d'abord comme désir de perfection qui anime celui qui ne manque de rien, sauf ce manque-là. Ainsi David qui ne manque de rien comme roi, désire encore plus, encore autre chose — la femme de son officier. Un tel désir symbolise une forme de perfection, même si en l'occurrence cela conduit David au crime et à son expiation. Mais sans repli obsessionnel entravant un rapide retour à la joie de vivre, comme celui du roi Saül qui s'entend à appliquer la loi minutieusement, et qui n'est insatisfait qu'en fonction de ses défaillances inévitables d'application des décrets, lorsque la vie politique s'émancipe du culte religieux, jusqu'à l'angoisse extrême qui le pousse à consulter une nécromancienne. Laquelle ne fera que répéter l'arrêt de mort prononcé par Samuel alors décédé. La perfection légale mène à l'angoisse mortelle et suppose une incapacité de s'adresser à Dieu en première personne comme à son Dieu, à la manière lyrique ou psalmique en l'occurrence.

La parabole est cosmique et politique, mais également morale et spirituelle, pour ne rien dire de la psychologie qu'elle suggère. Ce n'est pas un hasard si la vocation à la vie religieuse s'est configurée par un récit évangélique comme celui de l'homme riche. Lui qui applique les commandements dès sa jeunesse (suivant Marc) et dont l'évangéliste Matthieu fait un jeune homme. Il ne s'ouvre pas à la perfection parce qu'il serait simplement attaché à ses grands biens, mais parce que les biens légitimes qu'il possède l'enracinent par trop dans la mesure familiale et parentale, dans l'origine, la généalogie sécuritaire. Il honore son père et sa mère, comme les richesses qui en proviennent, comme l'être qui lui a été transmis. Il est trop adéquat à sa naissance première et ne peut naître à nouveau, car pour une telle naissance, il faut passer par le trou de l'aiguille (quitter sa mère et sa cité première), la porte inquiétante de

la nouveauté, une forme d'insécurité ontologique, seule condition pour une majorité vraie ou une liberté infinie³.

La crise de sa vocation ne vient pas ici d'une défaillance de la transmission ou de la tradition, mais au contraire d'une trop forte tradition, d'un alignement sur l'origine, d'un repli ontologique et légal. Il demeure dans l'ordre de l'accomplissement et non dans celui de l'infini, d'un désir ouvert par l'infini positif au-delà même de l'illimité.

Infini qui n'est pas un idéal abstrait, mais une personne. Celle qui ne se contente pas de réclamer qu'on la suive, que l'on se mette à sa suite, mais qui consent d'abord à suivre l'homme. Ainsi lorsqu'un homme vient plaider pour son enfant malade et l'invite à le suivre, Jésus le suit aussitôt avec ses disciples (Mt 9, 19). En outre, une hymne rapportée par Paul ne nous dit-elle pas qu'il a renoncé à revendiquer le rang attaché à sa richesse ontologique, la *forme* de sa nature de fils, d'être libre, pour mieux rencontrer les déformés par le malheur, ceux qui souffraient de l'avoir émoussée en eux.

Sans doute la référence biblique peut être un leurre. En effet, l'émergence de la vie religieuse sous sa forme solitaire ou cénobitique est tardive. La référence à la vie évangélique et à celle de la communauté apostolique relève des références instrumentales. Toutefois, il est significatif que ce recours à la Bible soit nécessité par l'urgence de justifier cette forme de vie qui précède le christianisme, non seulement à Qumrân, mais dans des formes plus anciennes encore, étrangères au monde sémitique.

Le recours à la Bible est une manière d'acclimater certaines formes de vie qui ne sont pas nées dans le contexte biblique. En outre, ce qui est significatif, c'est précisément l'émergence de l'idée de perfection en lien avec la forme de vie monastique, au moment où il s'agit d'en rendre compte — aux confins du quatrième siècle de notre ère. Cette convergence de la vie monastique et de l'idée de perfection n'est guère présente dans les premières générations qui choisissent cette forme de vie. Il semble donc qu'il faille rapporter l'émergence même du désir explicite de perfection à une crise de cette forme dans un contexte d'acculturation.

Il est d'ailleurs significatif que la configuration de la vie religieuse choisisse volontiers aujourd'hui le récit de la Transfiguration au lieu de l'appel de l'homme riche⁴. Toutefois, cette scène où les protagonistes ne sont pas simplement la communauté chrétienne, ni les plus proches de Jésus, les apôtres, mais certains élus parmi eux, se passe en un lieu

³ « L'homme riche (Marc 10, 17-22) » in Paul Beauchamp, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, 1999, pp. 13-28.

⁴ Cf. *Vita consecrata* (1996): « Confessio trinitatis », § 14. Il ne s'agit pas simplement du texte de Matthieu 17, 1-9, mais de l'*icône* du Christ transfiguré. Ce qui implique une référence implicite à la tradition iconographique et pas seulement à la narration. Sans oublier évidemment les relectures ascétiques traditionnelles : « secessit tamen solus in monte orare... ut similiter secedamus » (Cassien, *Conlationes* 10, 6) ou encore, au XIIe s. chez l'ami de S. Bernard : « [vita solitaria] ab ipso Domino familiarissime celebrata... » (Guillaume de St-Thierry, *Ad Fratres de Monte Dei* 11, sq.). Ce qui prétend faire remonter la vie monastique à Jésus lui-même, et même au Christ ressuscité sinon à la vie divine trinitaire ! Toutefois, on peut se demander ce que trahit déjà le seul glissement sémantique de « vie religieuse » à « vie consacrée » ? La vie religieuse ne peut se penser dans l'opposition sacré/profane, ni dans la catégorie du sacrement, ni même dans celle du dévouement à Dieu de manière sacrale. La forme évangélique de vie comme *sequela Jesu* montre ce Jésus ne retenant pas de manière envieuse son lien exceptionnel à Dieu, frère des hommes, suivant l'homme pour le guérir avant même de lui demander s'il veut le suivre à son tour pour l'inciter à la splendeur inouïe de sa nouvelle naissance. Enfin, il reste que *Vita consecrata* ne parvient pas à articuler de manière satisfaisante le « plus » religieux (réaffirmé) et la vocation universelle à la perfection évangélique.

utopique : un sommet certes, le Thabor, mais qui n'est pas plus un lieu géographique que l'Horeb ou le Sinaï, où la montagne des Béatitudes (d'ailleurs prononcées dans la plaine chez Luc). Lieu utopique anticipant la justification divine, et *supposant* en réalité l'événement de la résurrection dans une relecture de l'expérience empirique de Jésus. Il est vrai que la scène du jeune homme riche dans Matthieu constitue moins un récit touchant directement l'histoire de Jésus, que la manière dont une communauté se cherche une identité chrétienne après son déplacement hors de Jérusalem et son expulsion de la Synagogue.

L'identité sera découverte dans la suite de Jésus et non plus dans la conformité à l'identité territoriale et parentale, à l'identité économique qui en provient légitimement, comme à l'identité légale. Suivre Jésus, c'est accéder à une identité communautaire et non sectaire, à la différence du *Livre de la Règle de la Communauté* de Qumrân : la perfection n'est plus dans l'application intégrale des lois par les parfaits (*tamîm*), et de leurs révélations (interprétations) par le responsable de la Communauté haïssant «les fils des ténèbres» (*Prologue I*), mais dans la suite de celui qui a passé outre sa plénitude et son intégrité, pour manifester l'humanité de Dieu dans l'humanité de l'homme, jusqu'en ses ténèbres.

Lorsque les origines, la légitimité des origines parentales, ni le lieu ne suffisent plus à garantir une identité, lorsque ni le temps concret des générations, ni l'espace géopolitique (terre promise ou messianique), ni l'application de la loi ne suffisent plus au processus d'identification profonde, une telle identité ne se configure désormais que dans une naissance nouvelle, un espace neuf, en excès par rapport au temple et à la loi, et donc par rapport à l'ancienne perfection, naturelle, rituelle, légale voire inspirée mais sectaire. C'est le déplacement vers une autre montagne, un autre Sinaï, où toute l'histoire est recommencée. Autre culmination, autre modèle de perfection ou d'excellence — à tel point que la culmination symbolisée par la montagne peut s'exercer aussi bien *dans un endroit plat* (comme chez Luc 6, 17).

Toujours est-il que le terme d'excellence tend à se substituer à celui de perfection (jugé trop théologal ou illusoire)⁵, même si le terme d'excellence demeure étroitement associé à celui de faite, de cime, d'élévation (*culmen*). Le verbe *excellere* marque en tout cas un dépassement, une sortie du lot. Un tel dépassement est sans doute sujet d'évolutions historiques majeures. Il y a loin entre l'institution monastique de l'excellence — la question de la perfection se posant avec acuité au moment où la vie monastique devient une *institution* sommée de se justifier —, l'usage pragmatique (militaire) de la montagne par les Romains, la montée du Mont Ventoux par un Pétrarque qui invente le panorama ou déjà le belvédère (emprise théorique et esthétique du sommet pour tout soumettre au regard, ou à une belle vision), et la montagne pédagogique d'une Dame de l'époque des Lumières — dès lors qu'elle fait édifier des montagnes dans son jardin en vue d'exercer ses enfants dans un esprit éducatif très consonant avec les exigences du temps : « j'en ai trois petites (montagnes) dans mon parc, non pour le plaisir de mes yeux, mais pour les faire gravir à mes enfants, car cette espèce d'*exercice* les amuse, les fortifie et est *excellent pour eux* »⁶. Voilà donc ce qu'est devenue l'excellence ! Mais ici il ne s'agit pas d'une forme absolue. Il s'agit seulement de l'exercice d'une excellence subjective.

⁵ Parmi de nombreuses réactions en ce sens : « La perfection n'est pas humaine » (Victor Hugo, *Post-scriptum de ma vie*) ; « la passion de la perfection vous fait détester même ce qui en approche » (G. Flaubert, *Lettre à L. Colet*, 17 sept. 1846) ; ou encore : « ne cherche point la chimère de la perfection, mais le mieux possible selon la nature de l'homme et la constitution de la société » (Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à d'Alembert*).

⁶ Madame de Genlis, *Adèle et Théodore ou Lettres sur l'éducation....*, Paris, 1782. Nous soulignons les termes *exercice* et *excellent pour eux* !

II. De l'expansion de la perfection à l'excellence subjective

L'excellence, c'est d'abord le paradis. Non comme condition naturelle de l'homme, mais comme premier don. Dans le récit le plus ancien de la genèse biblique, l'homme est placé, *conduit* au paradis. La condition paradisiaque n'est pas la nature de l'homme. En outre, celle-ci n'est pas d'abord un espace de loisir mais de travail. Certes, l'eau y provient comme *spontanément*. Il y a bien une concordance profonde entre l'effort et l'être spontané. Enfin, le sens du terme qui désigne la *mort* est déjà compréhensible avant même l'expérience singulière de la mort. Ce n'est donc pas un lieu exempt du sens de la mort. Lorsque l'on passe du sens à l'événement lui-même (marque de la connaissance du bonheur et du malheur), il n'y a pourtant pas de drame affreux. L'événement même de la mort est annoncé, mais encore miséricordieusement postposé dans son accomplissement.

La perfection désigne d'abord l'intégrité des animaux voués aux sacrifices, mais également une proximité avec la volonté de Dieu. En sus, elle désigne une forme d'émancipation, de majorité, celle qui est capable d'affronter le drame de la croix et donc la mort du juste. Cela expose la perfection au *témoignage* jusque dans ses manifestations ultimes.

La perfection, c'est aussi ce qui surpasse la *dipsychie*, ouvre à l'esprit unifié, où l'endurance de la foi doit produire des actes conformes à la volonté divine. Unité parfaite qui trouve sa source dans l'unité même de la vie divine, entre la volonté et son accomplissement. Cette perfection n'est pas simplement le modèle de quelques-uns, mais de tout qui la désire au-delà de la satisfaction légitime de soi, de la jouissance de ses biens, de sa parenté, de son origine, de l'abondance de vie, du souffle même de Dieu qui l'inspire. Ce n'est pas proposé dans un esprit de performance, mais au contraire pour libérer de l'angoisse qui étreint celui qui s'enferme dans une forme de plénitude.

La confrontation avec la *gnose* hétérodoxe infléchit le sens de la perfection. Elle n'est pas une donnée *substantielle* ou un objet, une prise noétique, mais un processus de croissance. La perfection n'est pas dépendante d'un état de vie, ni de la pauvreté ou d'une pratique rituelle, et n'est jamais un simple résultat de l'action, de la construction d'un acte bon : la métaphore de la jeunesse en croissance ou de la majorité est trompeuse. Il s'agit d'être avec celui que Matthieu seul ose nommer parfait dans la Bible pour fonder l'action humaine dans la miséricorde infinie, mais aussi écarter la tristesse. À vrai dire, l'évangéliste fait encore appel à la métaphore lorsqu'il évoque la perfection divine semblable au soleil qui se lève sur les bons comme sur les méchants. Il faut croire, comme nous allons le souligner, que la perfection relève aussi de l'image, de la narration utopique, apocalyptique ou onirique. La perfection est toujours aussi, quelque part, un songe.

Toutefois, la question de la perfection en lien avec la vie monastique est loin de se réduire à des romans de la perfection (ainsi dans les récits de la propagande érémitique), car elle est étroitement liée à la question de l'institution nouvelle au sein du christianisme. Les premiers écrits monastiques ne se centrent d'ailleurs pas sur la question de la perfection. Nous l'avons déjà souligné, la question de la perfection émerge comme la justification d'une institution naissante. Alors que dans les *Lettres* attribuées à Antoine, c'est le lexique de la

connaissance qui l'emporte sur celui de la perfection, la *Vie* bohairique de Pachôme identifie la perfection à la vie monastique. Avec Jean Chrysostome, issu de l'ascétisme syrien, la distinction entre préceptes et conseils trouve aussi une forme aboutie, même s'il maintient encore un certain passage des uns aux autres.

La référence à la perfection — mais entendue comme vertu et science humaine parvenue à l'égalité divine — sert également à disqualifier les gnostiques, les origénistes ou les messaliens. Mais le Pseudo-Macaire précise bien que l'état de perfection — entendu comme ravissement en Dieu, ivresse d'amour — n'est pas durable (PG 34, 529 c ...). Ce qui distingue d'ailleurs ce genre d'expérience de la mystique moderne où l'expérience est constance profonde, sans exclure pourtant qu'une telle constance ne soit durable que dans la mesure où l'on ne prétend pas toujours sentir ni *manquer de rien* (Apocalypse 3,17). Prétention à l'anticipation accomplie qui ne rendrait durables que l'angoisse et la tristesse.

Il n'empêche que le durable ne relève pas seulement de l'expérience subjective. Il est induit d'abord par les *institutions*. Ainsi Cassien confond bien la perfection avec l'état monastique lui-même, même si ce genre d'état n'exclut pas le processus de croissance, avec le risque correspondant de la diminution (*Conlationes* VI, 14).

Augustin reconnaît évidemment que si la perfection est réelle, elle ne peut être que fruit de la grâce. Certes, tous ne peuvent pas suivre tous les aspects de la vie commune évangélique, mais il y a bien des situations où le conseil de perfection évangélique (en référence à la péricope du riche) implique tout chrétien, dès lors que son absence de renoncement aux biens doit entraîner le renoncement au Christ (*Lettre* 157, 4, 33). En outre, la perfection divine consiste aussi dans sa puissance de transformer le principe du mal en perfection supérieure, à faire surabonder le bien et la perfection, là où le mal et l'*inexcellence* abondent — ce qui est autre chose que de parfaire en degré le simple perfectible.

Perfection qui apparaît bien synonyme de suprême humilité, jusqu'au sommet de la charité, dans la *Regula* bénédictine. Perfection toujours à parfaire au regard même de la *Scala paradisi* du Climaque. Néanmoins, la perfection monastique devient assez vite et unanimement le paradigme de la perfection. Durant la période médiévale, la virulence critique du monde devient un trait majeur de la sécession monastique. Séparation nécessaire pour mieux respirer face à l'oppression du monde, à l'excès de monde, à son aliénation opaque. Le sérieux radical attribué à la profession monastique — si différent de l'attitude actuelle qui considère les liens cléricaux et nuptiaux plus solides que tous les autres — se modalise par les notions de second baptême, de nouvelle alliance, de conversion et même de martyre monastique. Le milieu monastique devient un autre monde sur terre, un cloître où descend la lumière divine, la lumière argentée du paradis suivant S. Anselme. Le ciel lui-même prend l'allure d'un monastère : par un renversement que l'on trouve chez S. Bernard, le ciel, c'est le *monastère parfait* !

L'enracinement de cette forme de vie est rattaché au commencement de l'Eglise, à la période apostolique. Toutefois, cette prétention sera battue en brèche par le mouvement canonial qui privilégie la formation cléricale, tout en continuant de se revendiquer de la même légitimité apostolique. Cela coïncide avec une crise de la vie commune. D'ailleurs, à la même époque, renaît un attrait particulier pour la vie érémitique. Alors ce n'est plus le cloître, mais la cellule, qui est comparée à un paradis. Ce côté paradisiaque relève également de l'aspect onirique de l'idiorhythme propre à l'éremitisme antique, comme au roman de la solitude que l'on trouve dans la tradition syrienne ou égyptienne.

Puis vient une autre évolution, dès lors que la prédication itinérante considère l'évangile lui-même comme la Règle des règles, impliquant la conformation au Christ pauvre — ainsi dans les mouvements initiés par Etienne de Muret ou Robert d'Arbrissel au XIII^e s. Ce modèle d'itinérance autorisa une ouverture de la vie de perfection à un monde laïc et urbain plus large. D'où l'augmentation significative des saints laïcs reconnus à partir de la fin du XII^e s. Mais cette tendance est significative aussi d'une crise de l'excellence religieuse ancienne, d'un déclin de l'éclat monastique sinon clérical (même si des clercs peuvent faire partie des différents Tiers-Ordres)⁷.

La conversion de François est aussi une manière de quitter le monde, mais en trouvant dans le monde, sur son chemin, un lépreux, à la vérité un homme déjà sorti et exclu du monde. Nouvelle manière de se séparer du monde en épousant cette exclusion, en se conformant à la pauvreté du Christ, et en organisant une Fraternité suivant la forme du saint évangile, sans spécialisation qui serait la pauvreté, la vie commune ou la prédication itinérante. La vie érémitique singulière joue également un rôle dans ce parcours évangélique. Mais non comme une spécialisation, car elle doit impliquer la possibilité pressante de la vie commune et de la prédication, mais encore du travail de ses mains (il n'y a plus là une simple supériorité de la contemplation).

C'est la génération des derniers témoins qui fait le lien entre cette forme de vie évangélique et la conformation à la *perfection évangélique en tout* (*Tres Socii*, 48). Toutefois il est périlleux d'affirmer que la volonté de perfection n'ait pas préoccupé François : cette volonté de perfection est au contraire présente dès l'ouverture de la *Regula non Bullata*, comme l'essence même de la Règle : « la règle de la vie des frères est la suivante... si tu veux être parfait (*si vis perfectus esse*)... (cf. Mt 19, 21...Luc 14, 26) » (*RnB*, 1-2)⁸. Le déploiement de cette forme de vie, développée parallèlement à celle des Frères Prédicateurs, devait aboutir à un contentieux mettant en question l'idéal de perfection du clergé séculier et suscitant une virulente polémique de sa part. Certes, répliquera Bonaventure dans son *Apologia pauperum*, la charité est le lien de perfection de l'administration des biens de l'Eglise qui, comme Marx l'a rappelé en son temps, sont des biens sans propriétaires privés, mais la perfection ne peut être réservée à l'état clérical ou épiscopal. Ce qui détermine la perfection, c'est le degré de charité, non pas l'état où elle s'applique. L'état de perfection dispose seulement à la

⁷ Pour une étude historique de l'idée de perfection, cf. *Dictionnaire de Spiritualité, sub verbo* « Perfection chrétienne », col 1074 à 1156.

⁸ Voir surtout sur cette question, : *The evolution of the concept « Evangelical Perfection » in the early franciscan sources*, in D. Lapsanski, *Evangelical Perfection. An Historical Examination of the Concept in the Early Franciscan Sources*, New York, 1977, pp. 253-286, et spécialement pages 254 et ss. pour les *Ecrits* de François. « Because Francis' thought-process were oriented towards the concrete, it is not surprising that the abstract term evangelical perfection plays only a very minor role in his writings. Only in five instances — one of them being a direct quote from the Gospel — did he use the word perfection, and that only in its adjective form ... The term evangelical perfection occurs only once, namely in the form of life which Francis gave to St Clare » (*o.c.*, p. 254). L'évocation de la perfection évangélique est aussi explicitement évoquée à propos de la conversion d'un Bernard de Quintavalle, le premier frère qui suivit François selon Celano : « aussi mena-t-il rondement les affaires : il vendit tous ses biens, les distribua aux pauvres, non à sa famille, et s'établit décidément dans l'état de perfection, pratiquant le conseil évangélique : Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, donne-en le prix aux pauvres... puis viens suis-moi » (I C 24). Ce qui est intéressant ici, c'est que François est placé dans la position de Jésus lui-même, et Bernard dans celle du jeune homme riche selon Matthieu. Mais, au lieu de s'en aller tristement, il mène rondement et joyeusement les affaires à l'appel de François. Une fois de plus, l'Évangile retrouve une actualité, une vivacité inouïe : ce n'est plus simplement Antoine d'Égypte qui entend un verset d'évangile et le met en pratique. C'est un homme contemporain, François, qui par son comportement constitue l'appel vivant de Jésus à la conversion de l'homme riche.

perfection. En outre, si la pauvreté est proche de la perfection surabondante, elle n'en est pas synonyme. La pauvreté comme les autres conseils de chasteté et d'obéissance, sont seulement une disposition à la perfection personnelle.

Suivant Bonaventure, prolongeant la *Règle* franciscaine qui l'ordonne en quelque sorte d'une manière inhabituelle dans ce genre littéraire (RnB VII,16)⁹, la perfection, c'est la joie. Une joie au-delà des trois vœux (pauvreté, obéissance et chasteté), au-delà de l'amour des ennemis et même de l'extase contemplative ! Une telle joie, c'est le Royaume des cieux, au-delà des béatitudes promises à la pauvreté en esprit, à la douceur de la volonté, à la fuite des plaisirs charnels, au-delà de ce qui est promis aux miséricordieux, aux affamés de justice, aux volontés pacifiées comme aux cœurs illuminés par la présence divine. Mais cette excellence n'est pas conçue comme un idéal inaccessible, car elle repose déjà sur la création et l'ornement de l'univers, sur la rectitude de l'humanité et la beauté de la nature. La séparation religieuse est un écho renouvelé de la séparation des éléments (avec la violence feutrée de Genèse 1) qui crée le monde à la beauté différenciée. Se séparer des biens, de son amour-propre, de la procréation, c'est créer un nouvel univers. Grâce à la perfection de l'amour des ennemis et la justice, la paix de la volonté, l'élévation de l'esprit, par le témoignage jusqu'au bout de la vérité pour l'homme, par un tel pathétique, non seulement je recrée l'univers, mais je lui confère une beauté nouvelle. En somme l'exercice ou l'éthique de la séparation prépare l'esthétique de la récapitulation en Dieu. Ce schéma qui est explicitement développé dans le troisième chapitre de l'*Apologia Pauperum*, est balisé par la Règle franciscaine et configuré par la vie de François, lui qui, après s'être laissé crucifier avec le Christ en suivant l'Évangile (quittant les pervers et les marchands par une vie *commune*¹⁰), se trouve conformé à Dieu en désirant plus que tout, en s'exposant à l'épreuve de l'élu et de son persécuteur jaloux, au témoignage patient jusqu'au bout, jusqu'à la louange inlassable pour le bien qui advient aux autres. L'envie n'est pas seulement une faute morale mais théologique, un véritable blasphème, une haine de Dieu : « quiconque envie (*invidet*) son frère à propos d'un bien que le Seigneur dit et fait en lui relève du péché de blasphème, parce qu'il envie (*invidet*) le Très-Haut lui-même qui dit et fait tout bien » (*Admonitiones*, VIII,3). Recréer le monde, c'est récuser en profondeur l'envie du serpent communiquée à l'homme et infectant l'origine, toute l'histoire.

Les réformes qui suivirent la rupture franciscaine avec les formes religieuses antérieures, furent sans cesse animées par un désir d'excellence qui se portait tantôt vers le passé (évangélique, apostolique, érémitique ou franciscain par exemple), la nostalgie des origines, tantôt vers une tension eschatologique¹¹. Mais ces réformes qui prennent nom d'Observance et même de stricte Observance ne parvinrent pas à réformer la communauté

⁹ « Qu'ils aient bien soin de ne pas affecter un air sombre, une tristesse hypocrite ; mais qu'ils se montrent joyeux dans le Seigneur, gais, aimables et gracieux comme il convient » (*Regula non Bullata*, VII, 16).

¹⁰ « François réalisa et montra que la forme du vrai disciple de Jésus-Christ (*forma veri discipuli*), consiste en ceci : que la *vie commune* le sépare d'une vie perverse (*a perversa societate*)... Prenant conscience de cela et attiré par une divine inspiration, le bienheureux François quitta aussitôt la compagnie des jeunes qui étaient ses compagnons de péchés et la compagnie des marchands (*mercatorum societatem*) qui était une compagnie mondaine. Celui donc qui se veut parfait disciple du Christ (*perfectus Christi discipulus esse*), doit quitter la compagnie mondaine et perverse (*perversam societatem relinquere*). S'il ne veut pas laisser le monde, ce qui relève de la perfection (*quod perfectionis est*), qu'au moins il quitte la perversité » (S. Bonaventure, *De S. Patre Nostro Francisco*, sermo V, 2, Paris, 4 octobre 1255 ; éd. crit. G. Bougerol ; trad. A. Ménard). Nous soulignons « vie commune » (qui rend ici le terme *convictum*).

¹¹ Cf. J.-M. Le Gall, *Les moines au temps des Réformes. France (1480-1550)*, Paris, Champ-Vallon, 2001, 656 pp. Voir aussi : Colloque international, 4-5 avril 2003 (Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand), *Identité franciscaine à l'âge des Réformes — figures et réseaux de diffusion de l'Observance... du début du XVe s. au début du XVIIe s.* (Actes à paraître).

ecclésiastique en profondeur. Certains cherchèrent alors dans le Nouveau Monde — et d'abord au Mexique, la Nouvelle Espagne — l'utopie où pourrait se réaliser l'excellence qui ne semblait plus pouvoir être recherchée à l'intérieur des Ordres anciens, ni à l'intérieur de l'Église, sans oublier l'insuccès auprès des Juifs (marranes) et des musulmans (morisques). C'est alors qu'éclatèrent des protestations de plus en plus vives contre l'état monastique et clérical, les dénonciations de l'oubli de la vocation universelle à la perfection dont on leur faisait grief, de l'hypocrisie des professionnels de la perfection et du sacrilège que constituait une confiance placée dans les préceptes humains plutôt que dans la grâce quant au salut ultime.

La réaction catholique sera moins de rappeler la différence entre l'état de perfection comme disposition — par la charité des vœux comme par la foi qui les préserve de l'illusion — et la perfection personnelle, que les degrés de la perfection, ses différentes formes dont plusieurs n'excluent pas certaines fautes (sujettes au *par-don*), qu'il s'agisse de la perfection religieuse ou celle du Chrétien adulte, prêt à se séparer de tout plutôt que du Christ. Cette évolution traduit également une inflexion du rapport étroit entre perfection et institution. Désormais, l'accent est mis davantage sur la dimension proprement spirituelle. Avec le risque de réduire la perfection à la vie de l'honnête homme, même si l'honnêteté doit être prise ici dans un sens fort d'une civilité bienveillante et à qui l'on peut faire confiance. L'élargissement du concept de perfection induira sans doute les réactions virulentes du XVII^e s., mais avec cette insistance mystique sur le « parfait détachement de tout » au profit de la volonté ou de la gloire de Dieu. Mais l'évolution du paradigme de la perfection n'entraîne pas le complet retrait de celui d'excellence comme conformité à la volonté de Dieu — comprenant l'oraison *passive* —, ainsi qu'on le voit chez un récollet du XVII^e s., Maximien de Bernezay¹².

L'extension fréquente de l'idée de perfection entraînera ainsi une résistance mystique organisée et prolongée durant le XVII^e s. Cette expérience moderne par excellence ne se contentera pas de défendre une tendance dite perfectiste, mais proprement infinitiste ou déiformiste. Même si cela n'implique nullement des phénomènes exceptionnels (récusés dans la mouvance sanjuaniste et fénelonienne), et si l'on ajoute que l'homme n'est appelé à cette déiformité que dans la mesure où l'on insiste sur le devenir humain de Dieu lui-même. Par ailleurs, la réforme qui concerne le clergé exige également de lui une perfection comme réponse à la dignité d'un état ; perfection à exercer pour purifier, illuminer et parfaire la communauté chrétienne, suivant une triade fameuse, plus dionysienne (et donc hiérarchique) que vraiment biblique. Hiérarchie qui fait du sacerdoce — et non plus de la vie religieuse, devenue simple profession particulière — un miroir supérieur de sainteté

Néanmoins, cette manière de voir continue d'associer étroitement institution et perfection. La Réforme catholique, sous la plume d'un S. François de Sales, tend finalement à multiplier les états de perfection. Il s'agit de passer de l'idée d'institution de perfection à la perfection de son état. Les spirituels franciscains eux-mêmes affirment que la perfection séraphique n'est pas le monopole de leur Ordre. Madame Guyon écrit un opuscule qui a pour titre significatif : *Règle des associés à l'Enfance de Jésus, modèle de perfection pour tous les états* (Lyon, 1685). Et François Guilloché prépare également la conception contemporaine de la perfection subjective : « je vous prie de bien concevoir que toute personne qui est hors de votre état et de votre emploi, cesse d'être *pour vous* une perfection. La perfection d'un chartreux n'est pas celle d'un autre religieux ; la perfection d'une religieuse n'est pas celle

¹² Maximien de Bernezay (OFMrec), *Traité de la Vie intérieure...*, Orléans, 1686, I^e Partie, chap. 1 : « Ce que c'est que la vie intérieure et son *excellence* » (p. 9 dans l'édition d'Avignon, 1783). Ou encore, III^e Partie, ch. X : « de l'oraison passive... quelle est son *excellence* » (p. 301).

d'une femme engagée dans le mariage »¹³. Mais la différence n'exclut pas une forme de hiérarchie entre les formes de perfection.

En outre, reste plus présent que jamais le désir de perfection au sens fort —celui de se laisser perfectionner par la grâce, aussi loin que la grâce l'appelle, au-delà du salut s'il le faut — comme on le voit chez Guilleré et chez les mystiques. Le vrai désir de perfection au regard des mystiques consistant à ne rien désirer que ce que Dieu veut, mettant ainsi en évidence une prière de Jésus lors de sa Passion, reprise dans la formule du *Pater*. Cela peut conduire au dépassement même du désir de perfection pour celui de la volonté infinie. Mais vouloir Dieu seul est ambigu : car lui-même ne veut pas que lui, il s'outrepasse sans cesse dans celui dont il fait élection et par lequel il préfère chacun. Il reste que ce désir-là de perfection rend la perfection sans effort, le contraire d'une confiance pélagienne dans la morale et les lois, ou d'un regard propriétaire sur soi-même. La perfection n'est plus le point culminant d'un long exercice spirituel, mais se tient toute dans l'unicité trouvée en Dieu, dans la jouissance de la volonté divine qui en constitue l'essence (selon une lignée scotiste traduite dans un langage mystique, notamment par un Benoît de Canfield).

La crise du mouvement mystique verra le retour de l'idéal moral et de son asymptote, avec des frustrations nouvelles, moins liées à l'infini positif qu'à la fatalité de retrouver sans cesse des limites à dépasser. La perfection n'est plus alors rapprochée de l'infini positif tel qu'un Descartes l'avait pensé en distinction de l'indéfini. Perfection attachée plus à la volonté infinie (mais responsable ultime de l'erreur) qu'à l'intelligence finie, mais illimitée et libérée de toute culpabilité, ce qui ouvre aux sciences un champ inouï. Auparavant, un religieux comme Giordano Bruno avait extrapolé la science copernicienne et galiléenne en osant penser un univers indéfini (compensé par un respect des limites territoriales, un refus de ce que représentait Christophe Colomb). Il est vrai que cette ouverture astronomique avait elle-même été précédée par la tentative unique du Cardinal Nicolas de Kues pour imaginer une réalité où coïncide le fini et l'infini, non seulement par spéculation mathématique, mais christologique, ecclésiale et sacramentelle. Coïncidence semblable à celle des deux natures et des deux volontés en Jésus-Christ, comme dans la communauté ecclésiale — facteur de paix universelle en ce qu'elle unifie déjà par elle-même des opposés — et le signe sacramentel qu'elle dispense partout, signe où le sensible dépasse le sensible en son sein. Coïncidence très différente encore de celle qui va prospérer dans le monde baroque.

La Révolution française poursuit certains vecteurs des réformes médiévales, de la Réforme protestante et de ses répercussions dans le catholicisme. La suppression des monastères et des moines n'a pas anéanti le désir de perfection dont ils étaient porteurs. En un sens, elle n'a fait que répandre partout la gracieuse exigence évangélique et le désir religieux de perfection. Cette introduction de l'*infinité* dans les affects et le mode de vie général a favorisé une aggravation de la tristesse. Au lieu de l'*acédie* monastique, c'est la *mélancolie* civile qui est venue avec une charge qui n'est plus seulement celle de la pathologie hippocratique ou de la constitution médicale de l'individu.

Quant à la philosophie des Lumières, elle tend à substituer au désir de perfection inspirée par l'infinité positive, le désir d'accomplissement ou de dépassement incessant de soi, dans le cadre de l'éducation ou de la vie professionnelle et artistique (où la perfection n'a plus que l'éclat du *sublime*). L'infinité divine devenant simplement existante et non plus

¹³ F. Guilleré, *Maximes spirituelles...*, I, 5, 3, Paris, 1684, p. 12, nous soulignons.

personnellement agissante, productrice d'effets que l'on ne peut plus rigoureusement justifier, en définitive, que sous la forme d'une causalité hypothétique. Pratiquement l'infini redevient l'indéfini, la renaissance incessante des limites, l'alternance euphorique et déprimante du dépassement inévitable et de la répétition monotone, ennuyeuse ou désespérante de la finitude — récurrente comme un spectre !

La Révolution américaine inaugure une autre phase de l'amplification du désir de perfection. Mais c'est dans le cadre de la compétition inhérente aux démocraties. Une société qui se veut absolument égalitaire, active la rivalité et l'envie à un point d'acuité inconnu auparavant. Elle généralise l'envie en même temps que la reconnaissance de l'état de perfection de chacun, comme tâche à réaliser, projet. Non comme reproduction des avatars de la naissance, mais comme naissance du futur. Le passé devenant simplement une forme vide à remplir par de l'avenir. C'est en somme la victoire de l'américanisme censuré au XIXe s. en ce qu'il refusait l'idée de la perfection comme institution ou état de vie. La pensée des droits de l'homme favorise également une pensée de la construction.

Avec le risque de transformer la perfection en excellence relative, en succession d'excellences comme une poursuite effrénée d'expériences — récusant le sens de l'Expérience décisive, et même l'idée d'expérience comme sagesse, savoir accumulé. La croyance en la rareté (et non au manque véritable qui se reconnaît lorsque l'on n'a plus besoin de rien) pousse à la multiplication des expériences, à la nécessité de croître, de combler un vide. L'appétit fébrile de compétitions et de records en découle.

Toutefois, la compétition en un cadre démocratique n'est réellement attractive que si les différences ne sont pas trop grandes entre les protagonistes. Il faut des concurrents égaux, seraient-ils pris parmi les meilleurs égaux. Il ne faut pas des géants. Même l'appétit des records, du temps mesuré, numérisé, bref du record invisible, quasi mental voire spirituel, ne doit pas être surestimé. Le monde démocratique à la manière américaine apprécie l'héroïsme au quotidien de celui qui fait du travail sa vocation ou de sa vocation un travail efficace et fidèle. En outre l'isolement des êtres performants est tout relatif. On sait que l'individualisme américain n'est pas qu'une dérive psychologique ou juridique, légaliste, de la vie sociale. C'est au contraire une tactique de la nation qui se construit avec des immigrés de toutes provenances. L'individualisme sert à favoriser l'intégration en coupant l'immigré de ses racines ethniques et culturelles, de son corps initial d'appartenance, pour lui en procurer un nouveau en gestation. Avec comme correctif la mixité produite par les mariages croisés. Évidemment, cela suppose aussi une certaine individualisation du choix autorisant les unions matrimoniales en dehors de la communauté initiale d'appartenance. L'impact législatif et politique se révèle également remarquable.

Ainsi certaines congrégations religieuses franciscaines installées aux Etats-Unis au XIX e s., et dont le principe d'excellence — entendu comme acte hors du commun, mais fonctionnel, significatif, et d'une certaine notoriété — se résume dans l'accueil des plus miséreux parmi une communauté immigrée, notamment d'origine irlandaise, ont modifié leur excellence à partir du moment où cette excellence signifiante et fonctionnelle a été mise en cause, faute de viabilité économique suffisante. Mutation opérée avec la loi de 1875 sur les enfants au profit d'une institution d'enseignement plus rentable, mais sans tenir suffisamment compte ni d'une certaine défection d'excellence ni de ce qui tarissait le nombre des candidats

éventuels, surtout à partir de 1966. Les Irlandais étaient en train de devenir Américains¹⁴. Evolution qui s'accroît lorsque la communauté catholique sort de son ghetto et s'ouvre aux Protestants. L'ère Kennedy est un moment crucial de cette ouverture, mais aussi d'une comparaison défavorable de l'excellence au plan scolaire. L'École catholique se sent alors obligée d'élever le niveau. En outre, il est clair que lorsqu'une excellence tient plus à sa fonction ou à sa performance qu'à la signification initiale qui l'anime, elle est plus fragilisée que d'autres.

Dans l'aire anglo-saxonne, relevons encore l'évolution significative du terme *performance*. Au lieu de signifier, conformément à l'étymologie, un *accomplissement*, une forme aboutie, la notion en vient à désigner un dépassement incessant, voire une série de records par nature inachevés. L'évolution de ce terme qui désigne aussi le *spectacle*, est significative lorsqu'il devient un terme de turf. Mais c'est seulement dans le dernier quart du XIXe s. qu'il désigne des résultats sportifs exceptionnels, avant de pointer un niveau de succès dans le domaine des tests psychologiques, et d'affecter de nombreux domaines.

L'idée d'une *excellence subjective* se situe dans cette évolution moderne et démocratique où la conscience devient le centre de l'autorité et où la dignité de la personne fonde certains droits cardinaux. Néanmoins, lorsque l'on parle d'excellence subjective dans le choix d'une forme de vie religieuse singulière, on ne parle ni de performance ni de subjectivité psychologique. Nous avons relevé que François Guilleré, au XVIIIe s., avait déjà soutenu l'excellence propre à chaque *état* de vie, mais il conservait encore l'idée d'excellence supérieure pour la vie religieuse, voire suivant la condition de maître ou de serviteur. La conception actuelle de l'excellence subjective est différente. Elle signifie qu'il doit être plus parfait *pour moi* de m'engager dans telle ou telle forme de vie objective, telle ou telle congrégation, telle ou telle forme de vie civile. C'est une excellence objective pour moi. Il doit être plus excellent pour moi de vivre suivant cette forme de vie plutôt que selon cette autre. Elle doit répondre au mieux non seulement à une excellence individuelle mais sociale sinon franchement théologique du sujet répondant.

Mais qu'en est-il de l'état de perfection au sens actuel lorsque l'élément institutionnel prédispose à la perfection ? Il s'agit de voir comment peut s'effectuer au mieux le passage de l'expérience de l'existence, au génie de ma vie ou de ma destinée, comme de Goliath à David, de l'institution à l'intuition, de la souveraineté politique à la liberté religieuse et morale. En outre, qu'en est-il de la condition objective de la forme évangélique ? Comment l'excellence subjective peut-elle répondre au mieux à l'appel évangélique ? Il ne s'agit pas de reproduire la vie de Jésus et de ses disciples, mais d'inventer une forme de vie dans son aire et son temps d'action concrète conforme à l'esprit qui les animait¹⁵. D'ailleurs les formes de vie religieuse, apostoliques (pauliniennes notamment), érémitiques, cénobitiques, canoniales, sacerdotales, charismatiques, sont toutes déjà des constructions par rapport à la forme évangélique concrète. Même les rédactions évangéliques reconstituent des formes de vie différenciées. Le jeune homme riche de Matthieu reconstruit autrement l'homme riche, fidèle à la loi dès sa jeunesse, configuré par Marc : le souci identitaire d'une communauté entière prime sur la réponse personnelle. L'identité de la communauté menacée, déplacée, finalement excommuniée par la Synagogue, n'est découverte que dans la suite de Jésus qui, lui-même, a d'abord suivi l'homme malade pour le guérir, et faire de cette guérison

¹⁴ Cf. G. Buffon, *La vita religiosa e la crisi dell'eccellenza. Il caso delle Francescane Negli Stati Uniti* (Rome, 2004, à paraître), et E. Dufourcq, *Une forme de l'expansion française : les congrégations religieuses féminines hors d'Europe de Richelieu à nos jours. Histoire d'une diaspora II*, Paris, 1991.

¹⁵ Cf. B. Delizy, *Vers des familles évangéliques*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2004, 585 pp.

le signe d'une proximité inouïe de la perfection divine dont la miséricorde s'attache aux exclus et aux méchants, pas seulement aux prétendus « justes ».

Enfin, il ne faut pas hésiter à garder une certaine manière hiérarchique des formes de vie, même si c'est dans un sens très différent de celui des fonctions médiévales ou des états de vie anciens. Il s'agit d'affirmer qu'elles ne sont pas toutes également bonnes pour moi et pour la communauté où je vis. Je ne peux pas passer impunément de l'une à l'autre dans une *succession d'excellences*, où l'excellence est discernée par moi comme plus parfaite que les autres durant la période où je m'arrête à l'une avant de passer à une autre. Dans le cas contraire, je risquerais de justifier le fait accompli et de réduire le discernement à une rationalisation *a posteriori* de l'événement empirique ; forme de stoïcisme remplaçant la liberté par l'assentiment au destin. Tout ce qui arrive n'est pas également la volonté de Dieu. Cette théologie du *fatum* a été critiquée explicitement dès les traditions bibliques qui concernent David affronté à Saül. Le sens de la vie — dans sa souplesse et non sa rigidité — propre à celle du roi David récuse l'angoisse saülienne, ce côté obsessionnel, inquiet, voyant partout des signes du destin irrévocable, condamné à la tragédie. Théologie du *fatum* singulièrement intolérable dans la tradition franciscaine. Ce n'est pas un hasard si c'est un Frère Mineur qui invente, en 1584, le terme de *fataliste* pour dénoncer l'astrologue comme le calviniste¹⁶.

En outre, si une forme de graduation dans les formes de vie n'est pas maintenue, et si le peuple chrétien tout entier se prend pour une élite spirituelle, qu'en est-il de la *massa damnata* non-chrétienne ? Il est très caractéristique que la voie de perfection religieuse commence par la conversion, la pénitence, et demeure constamment animée jusqu'au sommet de l'union amoureuse à Dieu ou de la jouissance de l'unicité, par la plus parfaite humilité, excédant le sens des limites ou la seule vertu de modestie. La forme de vie religieuse est là pour inscrire profondément la parfaite humilité de Dieu en son peuple et en Jésus-Christ, dans le sein même du corps chrétien. Il faut absolument éviter l'écueil lié au sentiment de constituer un peuple d'élite, qui se conçoit comme élu. Cela débouche sur une forme de messianisme populaire dont on connaît trop bien les rivalités qu'elle peut engendrer à l'égard des autres peuples — distinct du peuple chrétien — et du peuple juif en particulier, même si cette notion est largement mythique en dehors de la référence théologique qui, seule, donne forme à ce qui en réalité n'en avait point et n'en a pas par elle-même.

¹⁶ Cf. J. Benedicti, *La Somme des Péchés et le Remède d'iceux*, Lyon, 1584.

III. Modèles rivaux de l'excellence

L'excellence ne consiste pas en la maîtrise unilatérale des affects, mais également dans leur provocation et configuration narrative ou iconographique. La graduation de l'excellence s'effectue en fonction des différents modèles de perfection qui sont proposés et construits suivant les urgences de chaque époque et de chaque monde. Souvent la variété d'appréciation de la perfection dépend moins d'un contenu propre que des différentes configurations cosmologiques, empiriques et institutionnelles.

Le modèle angélique

Le modèle angélique est incontestablement privilégié dans l'anthropologie monastique, même si le roman érémitique se plaît à signifier la réconciliation du ciel et de la terre par un bestiaire, des figures animales qui perdent leur sauvagerie, et vont même jusqu'à prendre soin du corps des ermites angoissés par leur dépouille mortelle laissée à l'abandon au cœur de leur solitude (en réalité toute relative). Il reste que la figure bestiale reste un modèle où prime la vie sensible de l'esprit sur la vie logique. Primat dont l'ambiguïté est flagrante lorsque cette bestialité configure l'adversaire, celui qui divise la vie spirituelle du religieux.

Les ascètes syriens ont proposé un modèle de vie religieuse où l'errance domine, correspondant bien d'ailleurs à une culture où la vie commerciale joue un rôle particulier. Par contre les ascètes égyptiens insistent plutôt sur la stabilité de lieu, l'aire agonique de la cellule, le stade exigü de l'ermitage ou celui plus vaste du monastère — idéal de stabilité qui semble plus conforme à la dominante agraire de l'économie égyptienne.

Il y a une mise en scène capitale de l'excellence, une théâtralisation de la perfection comme on le surprend déjà dans les romans du désert, les configurations des héros ascétiques ou de la vie commune. Cette mise en scène de l'ermitage se prolongera jusqu'à la constitution de véritables romans à l'époque baroque (ainsi chez Grimmelshausen), mais encore au temps du *Sturm und Drang*. La réforme capucine de l'Ordre de S. François se complaira également dans l'évocation de l'érémitisme originaire (même s'il s'agit aussi d'une ruse juridique et institutionnelle) et dans la surabondance des noms à consonance angélique. Ce qui traduit non seulement une fascination pour le passé érémitique, mais également la fascination baroque pour la figure de l'ange (et des démons, comme on l'observe lors de la théâtralisation de Loudun), signe qui trahit une fissuration de l'harmonie cosmique médiévale, un monde plus mouvementé, rapide, incertain, irrésolu, voire paralysé par sa vitesse ou ses propres ailes, comme la *Mélancolie* personnifiée de Dürer.

Le modèle hagiographique

La modernité ne se contente plus des héros homériques, des *Vies parallèles* de Plutarque, des figures d'hommes illustres (*De Viris illustribus*) de l'Antiquité, ni même de celles qui sont décrites dans la *Legenda aurea* suivant des codes ascétiques et moraux, ni des *Fioretti* de S. François qui donnent, à vrai dire, une intensité dramatique et personnelle unique, au-delà des codes, des prétextes doctrinaux ou des moralisations médiévales. François dont la sainteté fut pourtant reconnue officiellement si vite après sa mort. En un mot, on n'a plus la patience d'attendre le crible du temps, de la renommée après la mort, pour définir les

figures de l'excellence. La notoriété est plus rapide, et se passe désormais *in vivo*. Il y a comme une accélération de la vitesse de la renommée, jusqu'au paradoxe énoncé dans une formule provocante par le peintre Andy Warhol : tous célèbres... trois minutes. Le mécanisme du héros sacrificiel n'est pourtant pas complètement éliminé. Au contraire : le héros du jour continue de risquer sa vie. La performance expose sa santé ; les exigences de l'extrême quittant l'idéal du sport équilibré ou éducatif dans le prolongement des Lumières et des pédagogues du XIXe s. L'excellence devient aussi un masque, un jeu tirillé entre l'*ego* maniaque et l'*idem* hystérique. Elle ne réclame plus le temps, mais elle est aussi plus menacée ; elle ne résiste plus au temps : là aussi une excellence chasse l'autre. L'équilibre entre l'exercice et la grâce, l'effort et le jeu, l'expérience et la jeunesse, le métier et le génie, se trouve bel et bien rompu.

Un tel équilibre était encore recherché par Paul Sabatier dans son ouvrage fameux consacré à François d'Assise. Mais son travail historique paraissait déjà animé par le sentiment d'un échec redoublé de l'expansion de l'excellence du temps des réformes franciscaines, comme du temps de la Réforme protestante ; situation d'inaccomplissement et de déséquilibre qui n'a pas été levée par la Révolution française.

La construction de la figure de François est d'abord une réflexion sur les institutions. On a trop insisté sur le romantisme historien de Sabatier lorsqu'il rédige son grand ouvrage consacré à François d'Assise. Il y souligne, dès son importante introduction, la menace que constitue la contradiction qui demeure dans les institutions du XIXe s. Le travail de l'historien, loin de l'incapacité de philosopher, est conçu non seulement comme celui qui, par sagesse, modestie, labeur et amour des ancêtres, enquête sur le passé — serait-ce dans l'intérêt apologétique ou fondationnel d'une conscience nationale —, mais comme une prise de conscience qui met en évidence une faille vitale et institutionnelle susceptible de menacer la nation, ainsi que sa cause radicale¹⁷.

La Révolution française, suivant cette approche, place sans doute la souveraineté dans le peuple (le pouvoir politique est rapatrié), mais l'émancipation morale (l'autorité dans la conscience) et religieuse (Dieu dans le monde) reste inachevée. La raison de cela, c'est l'inachèvement même de la révolution religieuse et morale inaugurée au temps de François, mais inaccomplie par la Réforme et la Révolution.

Autrement dit, penser François de manière historique, c'est penser la contradiction majeure qui met en péril les institutions. Il ne s'agit plus simplement de remonter à une origine mythique de l'évangélisme dans la lignée de Renan, mais de donner la généalogie d'une menace cardinale, tant il est vrai que le XIXe siècle, après avoir multiplié les institutions hospitalières, militaires, carcérales, scolaires, scientifiques, politiques et administratives, mais aussi religieuses avec un éclat tout particulier (notamment par la multiplication sans égale des Congrégations, féminines singulièrement, en multipliant les mesures de solidarité sociale ou les initiatives en territoires de Mission), un siècle aussi fécond en institutions de toutes natures se trouve ainsi en droit et en devoir de s'interroger sur ce qui menace l'édifice entier depuis sa base.

L'étude de François a une fonction institutionnelle au plan historique, mais également dans l'Ordre des Frères Mineurs. Il s'agit d'éliminer la fiction de la Règle adaptée par une suite de dispenses (compensant le rôle médiateur des Constitutions avec l'Origine

¹⁷ Cf. Paul Sabatier, *Vie de S. François d'Assise*, Paris, 1894, p. V : «...ce qui met périodiquement en péril nos institutions nationales. Emancipés politiquement, nous ne le sommes ni moralement, ni religieusement ».

exaltée) qui dispense d'aborder une approche positive de la *Regula* elle-même, de sa situation historique singulière, et de la positivité des institutions qui se créent au cours des temps — lesquelles suivent la mise en vigueur et en désuétude de la Règle. Le juridisme des exceptions à la Règle ne remplace pas une approche de l'esprit qui animait François dictant la Règle, la fécondité du temps qui passe animé par ce même esprit, et de la positivité des institutions qui ne peuvent s'y réduire. Serait-ce parce que le retour aux Sources — *Opuscula et Vitae S. Francisci* — est ordonné formellement par des décisions institutionnelles au plan de l'Ordre ou de l'Eglise universelle (conciliaire).

C'est donc à partir de l'institution historique et des institutions politiques menacées dans leur fondement que l'historien entend mettre à jour les failles dérobées, l'inachèvement d'une révolution destinée à la conquête d'un pouvoir religieux par le peuple. La question du lien entre institution et pouvoir se pose donc à propos de la figure de François et de son mouvement. Un François détaché indûment de son institution ecclésiale et régulière. Un François isolé pour mieux donner naissance à une nouvelle communauté, ou suggérer tout au moins qu'aurait pu naître, à l'occasion de sa vie, une harmonie entre dignité religieuse de chacun, souveraineté du peuple et liberté individuelle.

Or c'est bien l'interrogation historique sur l'institution déchirée ou paradoxale, qui crée un individu historique. L'individu est créé par le pouvoir autant que par la volonté de l'universalité de l'excellence religieuse. Il n'est pas comme tel une résistance au pouvoir. La compétence et la question institutionnelle prétendent construire une vie. Certes, l'identité en question est seulement fonctionnelle : l'institution crée l'individu fonctionnel : elle joue tantôt l'âme contre le poids du corps, tantôt le corps contre l'abus de l'âme. L'excès d'âme est toujours compensé, de même lorsqu'il faut se dégager de la servitude pyramidale : dégagement de la servitude d'Egypte, du travail obligatoire, des nourritures terrestres, par l'utopie du désert et de la terre promise. Ensuite, il faut diminuer l'excès de corps entravé, en déportation, par la Jérusalem céleste ou le ciel, y compris le ciel monastique, monastère parfait selon S. Bernard.

Déjà Bonaventure avait éprouvé le besoin de réécrire la *Vita* de François pour servir la communauté et le pouvoir de l'Ordre. Au XIX^e s. il s'agit de sauver l'institution bourgeoise, et non de sauver l'Ordre des contradictions qui le minent. Mais où est l'origine ? Elle n'est pas dans une forme particulière, ni la pauvreté, ni la fraternité, ni l'itinérance apostolique. Aucun vœu n'est le foyer de perfection, mais simple disposition à la perfection. La *forma vitae* évangélique exerce son attrait et prend son point de départ, en s'en tenant à la vie de François, tantôt à partir de la rencontre du lépreux (pauvreté), du Christ de S. Damien (obéissance) ou de la vie à la *Portioncula* (fraternité). Le point d'origine est introuvable, pas plus qu'il n'est localisé, respectivement, dans la seule espérance, dans la seule foi ou dans la seule charité.

Le modèle universitaire

Le mouvement qui s'inquiète du point d'origine dans la figure de la pauvreté est le fruit du savoir universitaire, ne l'oublions pas. C'est la science universitaire qui s'efforce de rechercher l'intuition initiale mais inaccomplie d'un mouvement spirituel d'émancipation du peuple et de l'esprit. C'est l'Université qui s'efforce encore d'élucider les fondements de notre culture et des contradictions ou des points de déchirure de notre civilisation. Or cette Université romantique qui déchiffre le passé pour fonder ou justifier une nation est un modèle qui a vécu. Ce type d'Université qui sert de centre herméneutique à la culture au point de

servir de bras idéologique à l'Etat-Nation, de soutien spirituel ou moral en lieu et place de l'Eglise (comme pouvait l'espérer Schiller), n'est plus à l'ordre du jour.

Certes, elle fut bien cela au temps où la jeune Allemagne voulait prouver que Bismarck était un autre Périclès, et où, en Angleterre, le collège d'Eton (Public school fondé en 1440) était censé prendre le relais du Lycée et du Gymnase grecs. À présent, l'Université en pleine crise est priée de s'adapter à la performance économique, à suivre le modèle de l'entreprise. Il n'y a pas si longtemps, le Président libéral de l'Etat français se comparait sans complexe au chef de l'entreprise France. À partir de ce genre de dérive, de perversion du sens de la nation et de la nature de l'Etat, il n'est plus du tout dans l'air du temps de voir l'Université asservie par le chauvinisme ni l'idéologie d'Etat. C'est bien plutôt le refus de l'idéologie qui serait à l'ordre du jour et la volonté de spécialiser les différents secteurs de l'Université. Autrement dit, il s'agit plutôt de détruire l'idéal d'universalité qui animait l'institution au nom d'une excellence qui se prétend sans idéologie, pragmatique, guidée par la nécessité de l'efficacité conçue comme adaptation et rentabilité.

Il est vrai que le refus de l'Université d'élite se réclame parfois explicitement du concept d'excellence, notamment en Allemagne, où s'est développée le paradigme de l'Université romantique. En effet, au lieu de promouvoir à coup de subventions fédérales massives des Universités jugées performantes et concurrentielles (dont l'aune implicite est l'Université américaine de pointe récoltant le maximum de prix Nobel en toutes disciplines), le mouvement de protestation propose plutôt de constituer— c'est l'expression utilisée — un *réseau d'excellence*. En chaque université, il y aurait des points forts, des *segments d'excellence* qu'une interaction plus étroite parviendrait à faire communiquer pour constituer un message final cohérent.

Ceci rappelle que l'Université médiévale n'est pas d'abord un endroit, mais une assemblée de personnes¹⁸. Certes, il y a une dimension institutionnelle, mais plutôt pour garantir son utopie par rapport aux potentats locaux, aux seigneurs féodaux et même aux rois. Le recours à la papauté sert habilement d'extra-territorialité à l'expansion de la connaissance. Autrement dit, l'Université c'est d'abord un réseau d'excellences plutôt qu'un lieu ou qu'un pôle défini, une spécialisation outrancière contraire à l'esprit même de ce qui entend promouvoir l'*uni-diversité* ou l'universalité des sciences, y compris théologiques et philosophiques.

La stratégie de l'excellence comme concept flou — paraissant ainsi servir tout et son contraire — sert finalement à masquer la réduction de l'excellence à un type de performance économique ou technique, voire à une statistique des records sur le modèle sportif. L'identification de l'interdisciplinaire à une forme d'excellence qui cherche à accroître la performance des savoirs peut également apparaître une ruse des technocrates pour fragiliser les tronc anciens de disciplines peu rentables en fragilisant les filières molles : ainsi lorsque l'on rationalise un Département, on ne retient que les vecteurs jugés les plus porteurs du flux interdisciplinaire, au détriment des disciplines classiques comme la théologie, la philosophie, la philologie classique et l'histoire (ces piliers de l'Université romantique). Bref, c'est ce qui pense, ce qui implique un haut degré culturel et spirituel, qui est menacé par la perversion de l'excellence.

¹⁸ Cet aspect fraternel de l'Université médiévale est mis en évidence, d'une manière inattendue par Celano, lorsqu'il compare François et ses compagnons en conversation, tout en revenant de Rome, à une forme d'université itinérante, dont le Maître est le Christ, la Faculté majeure, l'Humilité, et la *lectura* ou le cours fondamental, la *Regula* (Celano, *Vita Prima*, 34).

Cette notion floue de l'excellence tend également à prolonger d'une manière incontrôlée une tendance de l'Université américaine. La culture américaine récuse de plus en plus la fascination par le passé, la culture européenne — réduite à une forme à remplir par un futur propre que l'on est tenu d'inventer —, d'autant plus énergiquement que son propre passé, retraçant cette culture, s'approfondit. L'Université privée ou publique qui se conçoit comme au service du public (du marché), tend à considérer de moins en moins l'ordre symbolique comme de son ressort : d'où la suppression du programme d'Etudes américaines de l'Université emblématique de Pennsylvanie. Ceci même alors que le Ministre français de la culture pousse l'université à s'adapter à la Cité et à l'ensemble politique européen — comprenant bien entendu les échanges transnationaux du Capital. Tandis que la terre italienne, si riche en ressources de civilisations variées, s'enfonce dans un nationalisme mou au slogan footballistique. Comme si l'on pouvait estampiller un peuple par une marque, et comme si cela suffisait pour masquer la question des rapports entre société et communauté nationale, entre société et communautés identitaires¹⁹.

Le modèle sportif

Certes, la métaphore sportive paraît éculée. Mais elle s'enracine tout de même dans un certain type de modèle concurrentiel, serait-il démocratique, entre égaux, et de vie sociale dont le lien n'est plus celui qui était traditionnellement assuré par l'excellence religieuse — au service de la communauté entière — ni des institutions qui ont pris un essor inouï ou exceptionnel au cours du XIXe s. Le modèle sportif prétend offrir une liturgie qui en remplace une autre ou d'autres rites sociaux. La résurgence du modèle olympique — très distinct du modèle grec excluant les esclaves et les non-grecs, autant dire la terre entière, tout le contraire de l'universalisme olympique affiché — a sans doute beaucoup contribué à la tyrannie de la métaphore sportive de la rivalité et à son avancée comme modèle du lien social. L'idéal olympique moderne est né dans le champ du réarmement moral de la France après la défaite de Napoléon III à Sedan et le triomphe de Bismarck.

Le sport moderne, né dans le contexte concurrentiel de l'université anglaise, s'est précisément acclimaté en France, au Havre, dès la fondation anglaise d'un *Athletic Club* en 1872 et par la diffusion du paradigme éducatif anglais (A. Laurie, *La vie de collège en Angleterre*, 1892). C'est seulement ensuite que Pierre de Coubertin va faire naître un nouvel idéal olympique (étendu à toutes les grandes capitales du monde et plus seulement à Olympie ou à Athènes), notamment lors d'un discours dans le grand Amphithéâtre de la Sorbonne consacré à l'éducation sportive et aux exercices physiques dans le monde moderne (1894). Mais l'idéal coubertinien était encore largement imprégné de la conception éducative ou gymnastique issue de l'idéal pédagogique des Lumières et du puissant idéal hellénique inculqué par les Jésuites de Saint-Ignace à Paris. Le sport y est encore une forme d'équilibre favorable à la santé du corps et de l'esprit, même si la dimension d'excès n'est pas esquivée, mais seulement pour l'élite. Le modèle de pensée étant moins l'élitisme comme tel que de donner des modèles à la masse.

Les *modèles sportifs* de l'activité spirituelle ou religieuse remontent en réalité à l'Antiquité. Même s'il convient de distinguer l'athlétisme antique (jeux olympiques) — où l'important est de gagner non la performance chiffrée, le temps mesuré, le record —, l'éducation physique équilibrée — où l'important est de participer, de perfectionner son

¹⁹ Cf. Bill Readings, *The University in Ruins*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mas.), 1966, ch. II.

corps, de le faire progresser, suivant l'idéal des Lumières — et le sport moderne dont la rivalité et le sens des records sont très différents : la performance risquant de mettre en danger la santé même du sportif. Sport né dans le cadre de la rivalité universitaire entre Oxford et Cambridge, mais supposant aussi une évolution scientifique et technique, une mesure du temps toujours plus précise, débarrassée de la référence à l'espace géométrique.

Toutefois le sens de la performance ascétique (qu'elle soit syrienne ou irlandaise) est attesté depuis longtemps. Non seulement dans l'Antiquité, comme en témoignent les récits de Théodoret de Cyr dans son *Histoire Philothée* (I,4), mais dans la suite de l'église syrienne, marquée, comme on sait, par une mise en évidence, d'ailleurs dans le droit fil de la pensée sémitique, de la volonté et même de l'unique volonté (monothélisme). Accent sémitique mis sur le primat de la volonté que l'on retrouvera chez Ibn Gabirol dans son *Fons Vitae*, à l'époque d'ailleurs de Pierre Damien et de sa fascination pour la perfection érémitique (dans le style des Camaldules fondés par l'extravagant S. Romuald vers 1010).

L'accent mis sur la volonté relève d'une lignée ancienne, bien avant celle issue des franciscains. Au-delà de la stratégie politique circonstancielle d'unification, cette insistance sur la volonté unique va favoriser l'éclosion du sens de la performance et même des records. Du moins notre regard actuel est-il suffisamment formé pour mettre ces traits en évidence ; traits dont la pondération véritable dans le vécu ancien n'est pas du tout assuré en fonction de nos obsessions contemporaines. Toujours est-il que l'idéal athlétique, repris de saint Paul et de la culture hellénistique et stoïcienne qui l'inspire²⁰, paraît de manière flagrante dans le déchiffrement des *métanies* (prosternations) attribuées à deux ascètes du XVIe s. Ainsi Yunân Al-Matrîî totalisait 24.000 métanies par semaine. Son disciple, Jean de Lehfed, le dépasse, car il atteint, nous assure le patriarche al-Duwayhî, jusqu'à 26.000 métanies !

Il est difficile au vu de ces évocations de penser que le modèle sportif remplace purement et simplement le paradigme ascétique de l'excellence. Depuis toujours il est une métaphore de la perfection religieuse. La nouveauté provient de ce que le modèle n'est plus une simple métaphore, mais le foyer même de l'excellence. Ou lorsque la métaphore sportive se montre à ce point envahissante qu'elle s'infiltré dans tous les domaines d'activité et de performance. Il est certain que la figure sportive donne forme au lien social, alors qu'auparavant, c'est la communauté religieuse qui armait cette configuration, avant les institutions comme le réseau hospitalier ou administratif, l'Etat l'armée, l'école, l'université, le progrès scientifique, le travail professionnel. Le loisir sportif l'emporte, devient lui-même un labeur, une figure des vacances actives.

Le sport continue néanmoins à fabriquer des *anges* et des *démons*, des modèles du dépassement de l'homme, et pas seulement de son accomplissement dans le cadre de sa

²⁰ « Ne savez-vous pas que les coureurs, dans le stade, courent tous mais qu'un seul gagne le prix? Courez donc de manière à le remporter. Tous les athlètes s'imposent une ascèse rigoureuse ; eux c'est pour une couronne périssable, nous pour une couronne impérissable. Moi donc, je cours ainsi : je ne vais pas à l'aveuglette ; et je boxe ainsi : je ne frappe pas dans le vide. Mais je traite durement mon corps et le tiens assujetti, de peur qu'après avoir proclamé le message aux autres, je ne sois moi-même éliminé » (1 Corinthiens, 9, 24-27). Pour un rapprochement différencié entre la poétique de la gloire chez Pindare — poète de la joie sportive — et la théologie de la grâce chez Paul, cf. des indications dans H.-U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix, Les Fondations* 1, trad. Givord-Engelmann, Paris, 1981, pp. 70-77. Et cette citation importante concernant la louange de l'adversaire, remède à la jalousie : « Louez de tout votre cœur (*ainein panti thymôî*), pour être juste (*dikai*), même votre ennemi (*echthron*) lorsqu'il fait du bien » (*Pythiques*, IX, 95-96). Voir aussi *Pythiques* V,25 : « rapporte toujours tout à Dieu (*panti men theon aition hypertithemen*) ». Cf. François, *Admonitions*, 8 (cf. Rm 3,12).

finitude. Il y a une mise en scène de la vitesse et de la paralysie, de l'euphorie et du réfrènement, de la mélancolie et de la dépression ou de la surcharge de soi par soi comme *self made*. La notoriété peut être aussi fulgurante que la déchéance foudroyante. À cause des blessures, des drogues, des prothèses de toutes natures. Le corps du sportif n'est aussi performant que parce qu'il est perpétuellement assisté, comme corps d'un handicapé. C'est ce que dénonçait déjà Platon : l'excès de soin apporté au corps du sportif, qui éloigne de l'exercice ou de l'ascèse véritable, de la pacification des passions nécessaire à la vie intellectuelle, comme le rappellera Aristote.

Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que, même si le mot *sport* vient d'un terme français qui signifie « jeu », le sport contemporain s'est développé au sein du milieu universitaire le plus traditionnel, celui d'Oxford et de Cambridge mis en rivalité. Il faut le souligner pour éviter de considérer le sport comme un paradigme d'abord corporel et l'université un paradigme intellectuel. Le sport est aussi une machine à fabriquer des modèles angéliques ou spirituels, à servir de métaphore profonde à l'activité scientifique et technique, alors que l'université tend à devenir un simple vecteur de l'économie, une entreprise qui tend de plus en plus à rompre son lien primordial avec la culture et le refus de la spécialisation performante à outrance.

Toujours est-il que le sport d'élite reste un vecteur d'identification et d'intégration des immigrés comme l'Université, car la société y présente ce qu'elle a de meilleur dans son domaine d'élection. Que l'on songe aussi à l'incomparable vecteur social — facteur de guérison d'une société blessée — d'une ascension réussie d'un des sommets les plus périlleux de mont Everest (K 2) par une équipe italienne dans l'immédiat après-guerre, après les déchirures du fascisme et l'humiliation de la défaite.

IV. Corps d'élite

Nous devons penser résolument la déconstruction de l'anthropologie chrétienne à partir de la crise de l'excellence ascétique. Si la formule ancienne consiste à sortir de la chair pour demeurer dans le corps — suivant l'expression de Cassien (*De Institutis*, VI, 6), la formule nouvelle n'est-elle pas la sortie du corps pour gagner la chair, l'imperceptible dans la perception, l'*invisible* au sens donné à ce terme dans la philosophie de la perception²¹.

La conception ascétique ancienne est-elle tendue vers une réduction de la chair à la puissance de la faute relationnelle (catégorie du face à Dieu) ? Il semble au contraire intenable d'identifier, malgré certains textes et traditions dans ce sens, la chair et le péché proprement dit. La communion eucharistique n'implique-t-elle pas, pour demeurer dans le corps, un acte de constitution : il s'agit de constituer le corps du Christ ou de le compléter dans le temps et le pathétique de l'histoire, de consommer la chair et le sang sacramentel ?

Quant à l'époque de la Réforme catholique, l'accès au corps est relié à une épreuve de la chair et de la conscience de la chair. Pour accéder au corps pascal, il faut passer par une chair soumise à la *conscience* responsable, en première personne du singulier. Mais n'est-ce pas là une définition chrétienne du corps : la chair soumise à l'âme comprise comme volonté ou comme conscience ?

En effet, la quadrature chrétienne ne se tient pas dans la seule opposition platonicienne entre le corps et l'âme d'un côté, le corps et la chair de l'autre. En effet, il faut faire intervenir ce qui restait largement ignoré par la pensée grecque, malgré l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote : la volonté et l'involontaire.

Autrement dit, la configuration de la corporéité chrétienne, ascétique ou non, mais singulièrement ascétique, dans le cadre de l'érémisme comme dans celui de la vie cénobitique ou des unions encratistes, pourrait être la suivante : le corps n'est-il pas la chair elle-même, mais une chair sujette à l'âme, à la volonté de l'âme, voire dans un cas extrême, à l'âme comme volonté — ce qui n'est pas encore totalement pensé avant Benoît de Canfeld et Descartes, malgré les jalons ascétiques, augustinien, scotistes et ceux posés par la mystique moderne (serait-elle instrumentée par la Contre-Réforme) ? Mais c'est une volonté devenue expérience du sujet et non plus simplement une expérience de la volonté, du ressort de la volonté.

Par contre, la chair dans un sens proche de celui de Merleau-Ponty, serait alors un corps soustrait à l'âme et à son gouvernement plus ou moins perfectible. La chair serait un corps sans l'ordre de l'organisme et sans le pouvoir, la souveraineté de la volonté. Chair devenant synonyme d'informe et d'involontaire, d'indifférence contre différence. Mais il demeure une forme de formalité et de volition, comme de différenciation ou de civilisation, au sein même de la chair sauvage, de la chair farouche.

²¹ Cf. F. Leoni, *Carne come ritmo. Teologia e fenomenologica della carne*, in *Chiasmi International*, n°5, Milano/Memphis (USA), 2003, pp. 43-63. Voir aussi Michel Foucault, *Le combat de la chasteté* (1982) in *Dits et Ecrits*, vol. IV, Paris, 1994. Dans le champ hagiographique, voire W. Pulz, *Körperlose Leiber — Spiritualisierung des Fleisches ? Heilige Anorexie im 16 und frühen 17 Jahrhundert*, in *Confessional Sanctity (1500-1800)*, éd. B. Jürgen et al., Verlag von Zabern, Mainz, 2003.

Ce que nous voyons est ce qui nous regarde. Ce qui est perçu du monde est ce qui déjà nous regarde. C'est dans ce croisement que se trouverait l'expérience du rythme allant du corps visible ou perçu (propre, subjectif), à la chair invisible où prendraient naissance le visible et le sujet. Même si l'on peut légitimement douter, comme certains phénoménologues radicaux, que ce concept de chair suffise à fonder une ontologie et à respecter la corporéité du corps humain : le corps écorché à la Marsyas est-il le corps humain victime de l'*hybris* ou le fond de l'être ? Le corps écorché à la Saint Barthélemy est-il le corps humain victime du fanatisme politico-religieux ? Une poétique de la chair peut-elle rendre justice au corps vivant et ne rejoint-elle pas l'aveuglement éthique et politique de l'ontologie ?

Cette chair invisible n'est-elle pas celle qui se trouve à la jonction du corps et de la nature, mais aussi d'une altérité (qu'aucune forme, volonté ou différence n'épuise) ? N'est-ce pas en elle que se passe le regard farouche, le regard séraphique, imprimant en elle les paupières susceptibles de la voir, ce que l'on nomme les *stigmates* ? Mais cette *chair* présuppose l'ascèse qui touche le corps, le pouvoir de la volonté sur la chair. En effet, c'est lorsque cette souveraineté s'exerce que la chair se dégage du corps reproducteur : la chair a partie intimement liée avec le désir indéfini et infini (provoqué par l'infini) surpassant le temps illimité de la génération et des engendremens successifs.

C'est la maîtrise du corps par la volonté qui permet au désir d'émerger, de se dégager de la nature, de se carnaliser. Cette chair dénaturée est la pulpe du corps nouveau. Chair qui n'est plus sujette *a priori* de l'angoisse de la mort et de la survie. Chair qui surpasse le destin du ventre et du sexe qu'il enveloppe. Chair comme surabondance de l'être, qui rend possible une *luxure nouvelle*, irréductible à la question du sexe et de la cartographie érogène. Luxure si indéterminée qu'elle pourrait être confondue avec une pathologie, avec l'impuissance de jouir, l'incapacité émotionnelle, du jeu varié des émotions.

Ce côté farouche de la chair sans identité comme ipséité ni organisme, ni anesthésie du désir par la satisfaction ou l'émotion, n'est-ce pas la viande humaine de F. Bacon ? Il est vrai que la peinture de Bacon trahit à quel point il n'y a plus là ni corps ni chair, mais décharnement, viande — mais n'est-elle pas d'abord un auto-portait du nom de celui qui affirmait une identité en dehors du corps conforme ? N'est-ce pas plus précisément le fond hystérique de la chair récusant l'ipséité au profit des rôles, de l'insoumission — mais comme ruse du désir pour fasciner les pouvoirs, ceux des corps constitués. Soumission apparente aux rôles pour mieux séduire, enrôler, assujettir ?

Chair rebelle, mais qui aime jouer le neutre, l'*idem*, les rôles sociaux, les vouloir et les formes sociales ou politiques, mais pour les ensauvager dans un désir essentiellement inassouvi et sans assouvissement possible. C'est par la chair que l'on rejoint l'être comme impossible et comme possibilité au sein de l'impossible. Modernité profonde de cette précellence du possible, de ce primat du possible sur le réel.

Côté farouche de l'impossible et du possible irréductible aux limites de l'objet et du sujet, et donc ouvert à une angoisse plus radicale. L'individualisme de celui qui prétend se faire lui-même et qui cultive le sentiment du *plus*, du *jamais assez*, rejoint en réalité l'indétermination de la chair farouche. Plus il s'individue, s'isole, plus il est disposé à construire un nouveau corps. Sa surcharge inquiétante de lui-même par son exigence illimitée sert en réalité à la ruse du corps qui se recompose.

L'impossibilité de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance, vient de ce que ce schème des trois vœux est essentiellement institutionnel. Non seulement parce que ni la pauvreté, ni la chasteté, ni l'obéissance ne peuvent se pratiquer sans l'appui de la communauté, mais parce qu'ils sont un artefact de l'identité religieuse médiévale. Une fois les ordres ou grandes fonctions disloqués, la hiérarchie des états déconstruite, apparaît la surabondance de la chair, la *luxure* — qui modifie l'accès possible à la pauvreté, à la chasteté et à l'écoute.

Contrairement à ce que certains prétendent, ce n'est pas lié à une victoire du corps sur l'esprit ou la vie politique, mais à une déconstruction du corps. Ce que l'on nomme par corps n'est plus une évidence. Il ne fonctionne plus dans une sécession avec l'esprit, même si cette distinction a permis un développement sans précédent de la chirurgie, de l'anatomie, de la physiologie, de la médecine, de la biologie et de la biochimie. Le corps n'est pas plus un mélange incertain avec un vecteur spirituel.

La chair se rebelle face à son *incorporation* : non comme le péché par rapport à l'ordre organique, mais comme l'invisible par rapport au visible, l'involontaire par rapport à la volonté, le va-et-vient, le rite sarco-somatique, le rythme profond, la musicalité, la liturgie d'un rapport ontologique et théologal. La chair retrouve sa dimension théologale autant que sacramentelle ou rituelle, face au corps technique, efficace, utile, industrialisé, enjeu commercial immense — serait dans l'industrie de la santé et du sexe. Face aussi au corps torturé et mutilé par des psychopathes ou des fanatiques "religieux".

La chair se trouve face au corps déformé par les prothèses mécaniques ou chimiques (nécessaire à la santé comme aux performances), les xénogreffes — qui incorporent la chair animale —, mais aussi par la vie individuelle, l'intériorité psychologique. Le paradigme du sport n'est pas une exaltation du corps. Un indice de cela, c'est la pauvreté de la référence au corps dans la métaphore sportive : on y découvre plutôt le jeu comme guerre, violence, conflit, pouvoir, fraude, mensonge, mafia, machine, entreprise, production. De même, l'exaltation de la sexualité et du plaisir sexuel, est un déni de la chair, de la *luxure* (comme *luxuria*). Les tendances y sont réduites à une taxinomie, à une mise en herbier comme autrefois les folies au jardin des espèces aliénistes et hospitalières. Les désirs y deviennent standardisés et les perversions simples ressorts de l'orthodoxie commerciale, de ses finalités les plus conformes. Le sexe est sujet de performance. Néanmoins, il est légitime de ne voir dans cette standardisation qu'une forme d'*homologation faible* du désir, où ne jouent plus l'ancien déterminisme culturel ni la contrainte sociale virulente de l'appartenance comportementale. Il reste des capacités de résistance qui font que l'on ne croit plus qu'à moitié à cette standardisation de son désir, à la notoriété rapide, aux modèles fugaces de l'excellence.

Face à cette fébrilité apparente, le *dandysme* patricien réfrène les adhésions à l'américanisme, à son culte de la rapidité et de la santé sans question. Il n'a jamais été aussi puissant et aussi massif, car il n'est plus l'apanage d'une élite rétive au modernisme, poétique à la Baudelaire. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le réformateur monastique moderne, Rancé, fut identifié nommément au XIXe s., à une espèce de *dandy*. Sauf qu'ici tout le corps social industrialisé et consommateur — fruit de nombreuses strates culturelles et religieuses — se trouve en état de majorité pour récuser la jeunesse du fanatisme et décliner la sénilité, son adhésion conservatrice aux modèles culturels anciens de l'excellence, en s'y retrouvant dans la *normalisation faible* du système de production et de consommation, et les antinomies de la performance ou de l'excellence sportive. Il rêve, mais il sait qu'il rêve et qu'il y a des

cauchemars. C'est aussi une chance — notamment pour les cultures marginalisées ou réduites à l'évolutionnisme — que la crise de l'excellence soit l'expression d'un affaiblissement de la culture paradigmatique ou des idéologies plus ou moins furieuses. La perfection, c'est désormais une forme d'*insécurité nécessaire* pour être moins agressif dans nos usages des espaces ou des biens du monde, et moins cruels dans nos rapports sociaux ou culturels.

La chair peut d'autant mieux se rebeller face à l'incorporation dans une homologation faible aux antinomies labiles. Elle découvre une vitesse plus grande et plus forte que la vitesse qui prive de l'espace concret et de l'écoulement du temps. Il y a une vitesse fulgurante de la chair qui prive de la perception au cœur de la perception, du visible au cœur du visible. La vitesse diminue peut-être l'importance du corps, mais accroît celle de la chair.

Le corps est-il le fond du réel ? Cette question semble une dérivée de l'évolution de la vie religieuse elle-même — notamment de la question du réalisme eucharistique des espèces sacramentelles, du pain et du vin — et de la maturité de la communauté humaine. Le corps réel n'est plus réservé à la hiérarchie cléricale. Il est dans les mains de la communauté entière. La Réforme n'est pas opposée à la présence réelle dans le signe sacramentel. Elle ne le réduit au symbole que pour mieux transférer la réalité sacramentelle dans la communauté qui plaît à Dieu. Même si cette réalité est impuissante à assurer comme telle du *salut éternel*. C'est seulement un salut possible. Là encore, prime désormais le possible sur le réel : ce qui fait suite à la pensée de l'*existible* chez Duns Scot, mais ouvre autant sur le criticisme kantien que sur l'ontologie heideggerienne et ses dépassements.

Le corps construit ascétique ou puritain, devenu le corps sportif de haut niveau, c'est le corps de la volonté de plaire, sans espoir de salut comme résultat, production. La grâce n'est pas sujette de l'industrie humaine et de ses mécanismes. Le corps comme chair gouvernée par l'âme ou la volonté, c'est le corps qui plaît à Dieu ; mais seule la chair insoumise à la volonté de l'homme, rebelle à sa volonté suivant l'épître de Paul aux Romains, est sujet de la grâce et de l'éternité, d'un être qui porte le temps et l'ouvre à lui, sans être lui-même du temporel.

Toutefois, le corps reconstruit comme corps absolument individuel, sans transitivisme, sans point nodal, c'est le corps mythique, le corps onirique ou le corps androgynique. Le risque alors pour la chair, c'est l'aliénation par l'image de la totalité. La réalité ne serait que cette totalité : non pas unisexe, mais des deux sexes en une seule personne. Une fois l'élément théologal de la chair anesthésié ou passé sous silence, une fois la christologie effacée de l'unique personne en deux natures, deux volontés ou deux énergies, il ne reste plus à la chair qu'à se prétendre en deçà non seulement de l'objet naturel ou construit et du sujet pur, mais en deçà la sexuation, de la différence sexuelle. L'androgynie sert de christologie de remplacement ou faisant fonction — ce qui la différencie du mythe antique. Néanmoins, la chair est neutre, n'a pas de sexe, et pourrait ainsi offrir un recours contre l'illusion de la *totalité androgynique* et son exploitation commerciale (comme *shemale*). Cela suppose sans doute un autre dépassement, de type paulinien. Mais c'est la notion théologale de corps du Christ, cela qui se construit comme autre citoyenneté où personne n'est étranger, où il n'y a plus de différences exclusives, qui guide la pensée d'un dépassement de l'exclusion sexuelle, ethnique ou religieuse. Ce n'est pas la recherche d'une identité sexuelle saturée.

En somme, pour rejurer la crise de l'excellence religieuse comme crise de l'exercice des trois vœux, serait-ce sous l'angle d'une simple *disposition à la perfection*, il faut tenir compte de ce bouleversement des rapports de la chair et du corps, de l'importance accordée ou non à la volonté ou au *pouvoir* dans leurs rapports — et donc à la question de l'obéissance.

V. Les antinomies de l'excellence

L'excellence est-elle plus qu'un possible qui s'acharne à passer pour réel ? Lorsqu'on repère les différentes occurrences de ce terme, surtout depuis 1980 (époque où le terme se pose en substantif absolu), on constate une excellence hétérogène, sinon un flou aliénant. La définition de l'excellence comme convergence d'une vertu héroïque, d'une haute performance fonctionnelle et d'une forte notoriété, masque mal les contraintes économiques, les fractures culturelles ou politiques induisant des mutations silencieuses du secteur vertueux à investir, de la performance à réaliser, et de la signifiante à lui accorder. Quant à l'évidence de l'excellence, elle est sujette à une mutation profonde de la notoriété : elle n'attend plus la mort, le jugement des générations, mais prétend s'afficher dans des délais de plus en plus court — à tel point que les producteurs d'excellence sont obligés de transformer l'excellence en mise en scène, de théâtraliser l'excellence fugace pour lui donner une allure de consistance : la semblance de l'excellence immédiate, son spectacle, se substitue à la notoriété ancienne ! Ainsi dans les discours vantant les mérites d'une université, l'excellence se trouve convoquée pour désigner autant la gestion limitative des parkings, le nombre des bourses de recherches, la variété des Départements, la notoriété et, *mezza voce*, l'excellence de l'enseignement délivré dans la langue anglaise : langue qui serait la plus riche en vocabulaire et la plus souple syntaxiquement, la plus apte à formuler les innovations scientifiques et techniques dans tous les domaines.

Serait-elle alors une pure notion idéologique, privée de concept, désignant un simple *vide positionnel* à désirer ou une position sans qualité humaine à conquérir ? Idéologie dans la mesure où elle masquerait les paradoxes de l'excellence. Ainsi l'excellence universitaire ou sportive masquerait en réalité l'adaptation de l'Université aux performances d'une entreprise parmi d'autres, une normalisation de l'Université alignée sur des spécialités rentables, des standards socio-économiques. Ainsi les universités de l'Est de l'Allemagne après la chute du mur de Berlin furent sommées de s'aligner sur le modèle de l'Université de l'Ouest. Non comme foyer de pensée, mais au contraire parce qu'elle ne prétend plus penser, parce qu'une telle Université prétend fonctionner de manière neutre, pragmatique, sans philosophie (marxiste). Que le marxisme doctrinaire soit visé justement ou non, cache mal la crise de la théologie eschatologique (celle qui construit des mondes contre le réalisme suffoquant, l'excès d'immanence conforme) et de la force critique inhérente à la philosophie elle-même. La grande leçon de la liberté cartésienne et sartrienne se tient là : l'excès de corps nuit à la liberté, au développement des sciences et... au corps.

L'idéologie de l'excellence apparaît lorsque l'Université qui prétend offrir des secteurs d'excellence détruit la vocation à l'universalité elle-même. Idéologie encore lorsque le modèle sportif cache la monotonie de l'exercice, la médiocrité de la vie quotidienne des élites, aussi bien que la pathologie des déséquilibres de l'entraînement intensif. Plus le niveau est élevé, plus la répétition est tyrannique et nuisible au corps. La répétition mécanique et chimique — quasi stupéfiante ou alcoolique — est un vecteur de la performance. Qu'en est-il par ailleurs des différences sociales ou culturelles marquées par l'exercice des différents sports ? Derrière la gestion sportive des rivalités et de l'égalité citoyenne, nous pouvons aussi découvrir la randonnée des intellectuels, la voile des cadres et le golf des grands patrons. Derrière l'unité du monde sportif, ne constate-t-on pas que les sports américains sont plus violents que les européens, mais surarbitrés — le judiciaire y est chargé de se substituer à l'éthique et au lien social. Sports qui impliquent toutefois moins de différences intrinsèques

entre les champions, et plus de records. Par contre, le record demeure moins important que la victoire finale dans le cyclisme sur route ou la course de voitures en Formule 1 (si faiblement populaires aux Etats-Unis), même si l'épreuve contre la montre ou l'accès à la pôle position réintroduisent la mesure des temps²².

Quant à l'inconsistance du corps sportif, il se trahit par l'inconsistance du langage sportif condamné à des superlatifs répétitifs et à l'emphase grotesque (lot commun de la publicité commerciale où certaines trouvailles sont parfois le signe du gaspillage de talents poétiques), usant et abusant des métaphores guerrières, industrielles ou religieuses. Métaphores où le primat du visible — d'ailleurs de plus en plus abstrait, lié à la précision croissante de la mesure des performances —, du panorama, masque mal le scientisme latent, l'importance de la pharmacopée, des prothèses chimiques, de la chirurgie, du résultat dépendant de la mécanique, de la science informatique. Sans oublier le mensonge, les épreuves truquées, les faux passeports, les trafics d'êtres humains, le remplacement du politique par le sens de la meute. Lieu de conformisme — au-delà de l'aire de jeu géométrique ou des instruments de mise en forme — et déchirement du lien social vivant, au lieu d'être cette liturgie censée remplacer le lien civique et religieux.

Le paradigme sportif de *l'homme-plus*²³ n'est pas l'image d'un homme animé d'un désir infini, ni même d'un appétit illimité, mais la formule d'une définition : l'essence de l'homme tiendrait dans le *plus*... et donc dans l'insatisfaction de tous les succès. L'excellence serait toujours à conquérir. Certes, la vie de perfection n'est pas synonyme d'être parfait. Toutefois l'essence de l'homme n'est pas d'être insatisfait. Sans qu'il soit question de ne plus désirer, mais il faut pouvoir désirer encore ce qui nous est présent : si la perfection était un accomplissement, il faudrait pouvoir encore la désirer chaque jour. La joie, disait déjà S. Augustin, c'est *désirer tous les jours ce que l'on a*. Il est vrai que la méfiance envieuse face à la vie, infecte l'origine humaine elle-même, mais elle n'est pas l'origine ni le désir originaire. Pour désirer plus, il faut reconnaître la dignité de ce qui est éprouvé comme existence. Rien de *plus* ne peut être donné dans l'ordre de l'existence qui m'habite et que je revêts. Une existence meilleure ne peut détruire la force du signe initial. Certes, il reste ambigu. Il faut d'autres signes pour l'éclairer. La jalousie parfaite, c'est de trouver sa joie à la perfection qu'elle aime en ce qu'elle préfère, et sa tristesse dans sa perversion, alors que la jalousie envieuse ne tolère pas la perfection de l'autre et tend sans cesse à se la figurer moindre.

Il demeure que le *plus* comme principe aveugle risque non de qualifier l'être ou le désir, mais de dévorer l'être et le désir. C'est pourquoi dans l'exercice spirituel le *plus* est réservé à magnifier la gloire de Dieu seul ou son choix, lui qui fait précisément l'élection d'un seul pour attirer à lui au plus près une multitude. Il ne faut pas prétendre être comme un dieu (finalement faible, soupçonné d'être impuissant à faire vivre et mourir), ni à sa place, voire plus Dieu que Dieu, et ne vouloir que lui Seul, sans entendre cette exclusivité à la manière dont elle s'est manifestée effectivement : comme une élection pour choisir chacun à partir de l'élu, dans une épreuve mutuelle de l'élu et de celui qui s'éprouve (justement ou injustement) exclu. Dès la première moitié du XIIIe s., les Frères Mineurs font illustrer le premier récit de la Genèse par les figures successives, sur la même page, du Christ, d'Adam et de François d'Assise confronté à la lumière d'un jour neuf, ou au feu séraphique, *l'homo novus*²⁴. Les

²² Cf. P. Yonnet, *Huit Leçons sur le sport*, Paris, 2004.

²³ Voir « Modernité de la médecine : l'amélioration du corps humain — L'homme-plus » in I. Quéval, *S'accomplir ou se dépasser, Essai sur le sport contemporain*, Paris, 2004, pp. 168 ss.

²⁴ Cf. *Initium de la Genèse : le Christ, Adam et François (orant)*, 1230-57, Biblia, ms 17, f. 5v, miniatures. Assise. Biblioteca Comunale (du Sacro Convento d'Assise). Voir également *Initium de la Genèse : la création*,

épreuves originaires, les drames premiers, les conversions initiales, ne peuvent s'éclairer sans un regard *a posteriori*, sans l'épaisseur des événements et de leur suite.

Cela ne diminue en rien la vocation de l'homme, au contraire, puisqu'il s'agit que nous devenions Dieu en Dieu, mais dans la stricte mesure où Dieu lui-même a désiré devenir un homme dans l'homme, sans récuser l'expérience de la mortalité et même de la déshumanisation ou de la *neutralité* en Croix! Dans le langage de la mystique du XVII^e s., c'est l'image même du Séraphin qui est récusee pour exprimer au plus près cette expérience moderne de Dieu, liée à la première Contre-Réforme (nommée positive par les historiens, face à la Contre-Réforme devenue essentiellement dévote et polémique, inversant ainsi l'itinéraire d'un François de Sales). Écoutons le radicalisme poétique d'Angelus Silesius (Scheffler, 1624-1677), dans sa première manière : « Gott kann allein vergnügen/ Weg weg ihr Seraphim ihr könnt mich nicht erquicken : Dieu seul peut satisfaire/ Arrière, arrière, Séraphins, vous ne pouvez apaiser ma soif ... /Je ne veux plus de vous ; je me jette seulement/ dans la mer incréée de la nue déité (*blossen Gottheit*)» (*Cherubinischer Wandersmann*, I, 3). Se marque ici, une fois de plus, l'abîme entre la mystique moderne et l'*itinéraire* spirituel médiéval, ses formulations courtoises, scolastiques, métaphysiques, théologiques ou allégoriques !

Quoi qu'il en soit, il faut non seulement distinguer la *perfection* — comme terme de devenir ou de croissance filiale (suivant l'optique pétrinienne), ou comme terme de majorité capable d'assimiler la mort cruciale (suivant l'optique paulinienne) — de l'être qui se prétendrait parfait, mais de l'excellence. En effet, l'excellence n'est pas d'abord un principe spirituel, mais pédagogique. Ainsi dans les Collèges jésuites, surtout à partir de 1850, l'excellence se manifeste sous forme d'un *prix d'excellence*, entendu comme le couronnement d'une performance dans l'examen final, l'épreuve de composition ou de rhétorique, de maîtrise du langage et des concepts — irréductible donc à la performance pointue dans la science ou la technique. En outre, même si le prix d'excellence est le plus convoité, il ne constitue pas toute la qualité scolaire reconnue. Il existe aussi un prix de *diligence* dont les résultats sont mesurés dans la continuité, sur le long terme et non sur la performance ponctuelle. C'est d'ailleurs aussi pourquoi l'enseignement secondaire de type jésuite sera critiqué au XX^e s. par de hauts responsables politiques français pour son manque d'éducation à la spécialisation ou à la performance économique²⁵.

La devise olympique *citius, altius, fortius*, semble aller dans ce sens de l'exaltation du *plus*, mais elle demeure un incitant pédagogique, tandis que le *plus* n'apparaît pas en toutes lettres en dehors d'une flexion latine. Nous passons à un tout autre monde lorsque le *plus* se mue en nécessité, en destin, voire en signifiant majeur du langage de l'utopie noire, comme l'utopie orwellienne (*1984*, roman qui devait s'appeler initialement *The Last Man in Europe*). Utopie où le *plus* dévore l'*excellence* et même tout le langage. *Plusgood* doit éviter l'emploi devenu superflu du terme *excellent*. *Doubleplusgood* est un terme de la *novlangue* pour désigner l'excellentissime.

la crucifixion et la stigmatisation (en marge de la séparation du jour et de la nuit, du premier jour, mais aussi de la séparation de l'homme et de la femme !), v. 1280, Biblia, ms D XXI I, f. 7 r., miniatures, Cesena, Biblioteca Malatestiana.

²⁵ Cf. E. Vandermeersch, *Ad majorem Dei gloriam. Le « Plus » dans l'éducation et la démarche des Jésuites*, in *L'Excellence, une valeur pervertie* (éd. Ouvry-Vial), *Autrement* n° 86, Paris, 1987 (rééd. 1992), pp. 90-94. Cf. en contrepoint, Bert Roest, *A History of Franciscan Education*, Leiden-Boston, Brill, 2000 ; et du même auteur : *Franciscan Literature of Religious Education before the Concil of Trent* [ca 1210-1550], Leiden-Boston, 2004.

Il reste néanmoins révélateur que l'aspiration à toujours plus s'enracine autant dans l'idée théologique d'infini (avant qu'elle ne devienne philosophique et astronomique) que dans le volontarisme biblique, même si la métamorphose de l'infini implique précisément une rupture avec ses sources théologiques et bibliques, une puissante amnésie forçant un retour macabre du refoulé. Il demeure hautement parlant que le paradis biblique ne soit pas conçu simplement comme un lieu d'anomie, mais comme un lieu où s'exprime une loi, un interdit. Certes, cette interdiction d'une seule chose autorise toutes les autres et l'infinité du désir lui-même.

L'interdit paradisiaque signifie *qu'il est interdit à l'homme de désirer moins* (d'être comme un dieu impuissant, menteur, ou de prendre par jalousie la place d'une pareille impuissance, d'une telle finitude morbide) : il lui faut désirer plus, en dépassant l'épreuve de l'envie et de la jalousie envieuse. Ce n'est pas un simple besoin ou un désir individuel, une ambition humaine, c'est un commandement divin. Il lui faut désirer plus que le paradis lui-même, plus que les fleuves et les arbres, plus que la fécondité, plus que la variété des espèces, et même que la guérison provisoire. Il lui faut désirer encore, même s'il ne manque de rien, s'il est heureux. Pour être parfait, il faut manquer lorsqu'on ne manque de rien. Mieux : il s'agit de désirer sans cesse ce qui ne nous manque pas, ce qui se présente chaque instant à nous.

C'est cela que nous suggère Matthieu lorsqu'il modifie la phrase de Jésus adressée à l'homme riche, lui qui a gardé tous les commandements depuis sa jeunesse : il n'écrit plus comme dans Marc « une seule chose te manque » (10, 21), mais « si tu veux être parfait » (Mt 19,21). Si l'on médite sur ce changement, il serait donc plus parfait de manquer lorsqu'on a tous les biens, même lorsque ces biens sont légitimes, lorsque sa vie est conforme à la loi depuis la jeunesse, que de ne pas manquer. Il faut dépasser le bien légitime, le bien originaire, la fascination par l'origine, le lignage parental, les richesses accumulées. Pas de n'importe quelle manière. L'aumône absorbe la tristesse comme le vin dit justement un Rabbi dans le Talmud. Mais elle est insuffisante si ce vin n'est pas la miséricorde de Dieu. Tout n'est jamais dit à propos de l'origine : le passé qui n'est jamais entièrement *explicite* (pas plus que l'amour ne l'est ni n'entend le devenir) laisse toujours place à une interprétation et à une reconfiguration (serait-ce par la conversion ou le *par-don*). Mais un tel jeu laisse toujours assez de place pour que puisse s'y glisser aussi l'esprit malin en guise de sagesse. On ne dépasse pas l'origine et la loi impunément.

Il faut donc aller au-delà de la conformité à la loi, sauf lorsqu'elle contient l'interdiction de désirer moins. Il est finalement conforme à la loi de dépasser la loi, de désirer plus en s'attachant volontairement à celui qui sépare de l'origine et fait renaître, passer par le chas de l'aiguille : Jésus. Pourquoi cet homme-là et pas un autre ? Cela suscite la jalousie envieuse du peuple ou de celui qui ne s'éprouve pas choisi, et dans un temps différent du sien encore bien. Toutefois, ce qui aide à surmonter cette jalousie-là, c'est la manière dont celui qui est choisi pour nous séparer de l'origine et du repli sur les biens, résiste à l'épreuve d'être choisi. Car c'est aussi une rigoureuse mise à l'épreuve que d'être préféré. Il faut rester capable de supporter que les autres puissent être un jour sujets de faveurs incompréhensibles. Or Jésus ne demande d'être suivi que parce qu'il ne s'est pas laissé fasciner par le mythe de la divinité immortelle. Il a désiré partager ardemment la condition humaine jusqu'au bout. Il a d'abord suivi l'homme, le père qui demandait qu'il le suive pour visiter sa fille malade, sans même que la demande de guérison soit formulée directement. Jésus ne demande à l'homme qu'il aime rien d'autre que ce qu'il a d'abord effectué lui-même : la séparation avec l'origine

divine, et l'affirmation d'un désir messianique — allant au-delà de la nécessité, de la plénitude et du superflu.

Certes, nous l'avons sans cesse réaffirmé, il subsiste bien une ambiguïté redoutable du dépassement de soi. Mais désirer plus n'est pas ici un désir homogène. C'est une réponse à un appel, une provocation à désirer plus. Ce n'est pas un dépassement nécessité par un excès de succès qui ne paraît jamais suffisant. Un tel leurre est appelé le *toucher de Midas*, lui qui transforme en or tout ce qu'il touche, tuant ainsi sa fille et se condamnant lui-même à mourir de faim²⁶. Il y a bien une manière de désirer toujours plus qui réalise le repli sur une compétence unique, rendant infirme dans les autres domaines qui inspirent l'existence. Nous devons sans cesse nous confronter à une manière de désirer plus qui reste fascinée soit par la plénitude illusoire de l'origine — où pourtant le terme *mort* a déjà un sens, où le serpent est présent comme l'envie qui n'a de cesse de se communiquer pour se soulager de connaître la vie, d'exiger la sécurité de la vie, la certitude noétique de la fidélité, au lieu de *croire* en elle, en sa transmission —, soit par le futur à réaliser comme contenu d'un passé réduit à une survivance purement formelle.

Face à cette infection du désir d'excellence, la perfection évangélique se propose : suivre celui qui a suivi l'homme, sans faire une proie de son rang qui l'égalait à Dieu. Homme mis à part, préféré, mais toujours capable de dépasser l'épreuve de la jalousie envieuse de l'élu par la reconnaissance des faveurs dont les exclus sont finalement bénéficiaires, par la louange de celui qui dispense ainsi son excellence infinie, sa vie, sa délivrance et sa vérité.

Bernard FORTHOMME (Paris)

²⁶ Cf. C. Deutsch, *When too much success never seems like enough*, in *The New York Times*, Juillet 2004. Pour éviter ce toucher de Midas, voici quelques traits du remède proposé : « Recognize that superstardom often to lapsed ethics, alienated spouses or children, substance abuse and a lack of plain ordinary fun... Apply « just enough » to what you give as well as to what you attain. Remember that it is better to be very good at many important things than to be a superstar at just one ». On retrouve ici le sens menacé de l'*uni-versité*, la méfiance face à une compétence unique, une expertise qui se trompe en bien des domaines, mais selon les règles de la discipline unique. Il s'agit de retrouver, face à la rhétorique et la technocratie des experts, la *conversation* entre les compétences ou les formes d'excellence. Ce que réclamait déjà, d'une certaine manière, R.-L. Stevenson dans *Talk and Talkers*, en 1882. Cela rejoint H. von Keyserling : « Le savant est l'homme superficiel par excellence. Et le plus souvent, il est même essentiellement obtus » (*Analyse spectrale de l'Europe*, 1928). Voir aussi notre ouvrage *La Conversation et les Ecoutes difficiles* (à paraître).