

RAZPRAVE / ARTICLES

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 1, 15—31

Besedilo prejeto/Received:02/2022; sprejeto/Accepted:03/2022

UDK/UDC: 1Marion J.-L.:27-236.5

DOI: 10.34291/BV2022/01/Greisch

© 2022 Greisch, CC BY 4.0

*Jean Greisch***« Une autre clarté » : la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation¹***“Another Brightness”: Aesthetic Phenomenality and the Phenomenality of Revelation**»Jasnost drugačnje vrste«: estetska fenomenalnost in fenomenalnost razodetja*

Résumé : Parmi les nombreuses questions exégétiques, philosophiques et théologiques que soulève l'épisode biblique du Buisson ardent, une question préjudicielle mérite de retenir l'attention des phénoménologues : celle de l'air de famille entre certaines expériences esthétiques et l'expérience de la Révélation proprement dite. Elle est ici discutée au regard des thèses que développe Jean-Luc Marion dans la première partie de son « Essai » monumental : *D'ailleurs, la Révélation* (2020).

Mots clés: Expérience, Esthétique, Révélation, Buisson Ardent

Abstract: Among the numerous exegetical, philosophical and theological questions raised by the Biblical narrative of the Burning Bush, the question of the family resemblance between some aesthetic experiences and the experience of Revelation proper deserves a particular interest from a phenomenological point of view. The present essay addresses this question in reference to the First Part of Jean-Luc Marion's monumental "Essay": *D'ailleurs, la Révélation* (2020).

Keywords: Experience, Aesthetics, Revelation, Burning Bush

Povzetek: Med številnimi eksegetskimi, filozofskimi in teološkimi vprašanji, ki jih odpira svetopisemski pripoved o gorečem grmu, si pozornost fenomenologov zasluži zlasti vprašanje o družinski podobnosti med estetsko izkušnjo in izkušnjo o razodetju v ožjem pomenu besede. V prispevku to vprašanje obravnavamo z vidika tez, ki jih je razvil Jean-Luc Marion v prvem delu svojega monumentalnega ,eseja' *D'ailleurs, la Révélation* (2020).

Ključne besede: izkušnja, estetika, razodetje, goreči grm, Jean-Luc Marion

¹ Conférence donnée le 29 septembre 2021 dans le cadre d'un Séminaire de la Luxembourg School of Religion and Society.

Depuis longtemps et jusqu'à nos jours, le récit fondateur du Buisson ardent dans la Bible hébraïque et dans le Coran (Exode 3:1-4:17; Qur'an 20:9-24, 27:7-14, 28:29-33) est un point chaud herméneutique où s'affrontent philologues, exégètes, historiens des religions, traducteurs, théologiens et philosophes.² Face à l'énormité des questions que soulève la révélation de Dieu sous la double espèce de la paronomase *ehye asher ehye* et du Tétragramme YHWH, la contribution du phénoménologue ne peut qu'être modeste : repartir du motif du buisson ardent, en s'interrogeant sur l'air de famille qui permet de rapprocher les phénomènes esthétiques et les phénomènes de révélation.

1. L'expérience esthétique en tant que phénomène de révélation : pour une approche phénoménologique

De quoi parlons-nous, quand nous qualifions une expérience d'« esthétique » et quand nous parlons de « révélation » ?

Pour ne pas me perdre en généralités, je partirai d'un exemple concret : le torse archaïque d'Apollon (480-470 av. J.-C.) découvert sur un site archéologique de la ville grecque de Milet. Cette sculpture, qu'on peut admirer au Louvre, a inspiré à Rainer Maria Rilke un célèbre poème sur lequel s'ouvre la deuxième partie des *Neue Gedichte* parus en 1908.

Archaischer Torso Apollos

*Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
darin die Augenäpfel reiften. Aber
sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber,
in dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt,
sich hält und glänzt. Sonst könnte nicht der Bug
der Brust dich blenden, und im leisen Drehen
der Lenden könnte nicht ein Lächeln gehen
zu jener Mitte, die die Zeugung trug.*

*Sonst stünde dieser Stein entstellt und kurz
unter der Schultern durchsichtigem Sturz
und flimmerte nicht so wie Raubtierfelle
und bräche nicht aus allen seinen Rändern
aus wie ein Stern: denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.*

Torse archaïque d'Apollon

*Nous ne connaissions pas sa tête inouïe
où les prunelles mûrissaient. Mais
tel un candélabre, son torse brûle encore,*

² Pour une mise en perspective, voir : Ricoeur et LaCocque 1999, 305-371.

où son regard, juste retenu,
demeure et brille. Sinon la courbure de la poitrine
ne pourrait t'aveugler, et de la légère torsion
des flancs, un sourire ne pourrait partir
pour le centre qui porta la procréation.

Sinon cette pierre se dresserait courte et défigurée
sous le globe transparent des épaules
et ne lui rait pas comme des peaux de fauves ;
et ne s'échapperait pas par tous ses bords
comme une étoile : car il n'y a là aucun endroit
qui ne te voit pas. Il faut que tu changes de vie.³

Ceux qui souffrent d'une cécité phénoménologique et d'une insensibilité esthétique insurmontables, ne comprendront rien à la nature de l'expérience à laquelle nous convie le poète. À leurs yeux, une sculpture mutilée à ce point ne semble plus avoir d'autre intérêt qu'un intérêt purement archéologique : celui d'un morceau de marbre datant d'une époque lointaine, parvenu jusqu'à nous.

Sous le regard émerveillé de Rilke, cette œuvre, pour fragmentaire qu'elle soit, donne lieu à une expérience esthétique extraordinaire, celle d'un torse qui non seulement brille et brûle tel un « candélabre », mais qui, en vertu d'un étrange « tour de vis » (*zurückgeschraubt*) phénoménologique, préserve et intensifie même le regard qui émanait du visage originel. Ce que décrit le poète, c'est une expérience épiphanique qui compense et surcompense même l'absence des parties manquantes.

Le deuxième quatrain opère un nouveau tournant phénoménologique, en remarquant la légère torsion des flancs qui esquissent un sourire en direction du sexe, lui aussi manquant, de la sculpture.

Cette sculpture qui n'a plus de tête délègue en quelque sorte son regard (*Schauen*) au reste du corps, lui conférant une transcendance *sui generis* qu'exprime l'image de l'étoile qui déborde et fait éclater les confins de l'espace qui voudrait la contenir.

Toute l'expérience converge vers les deux vers conclusifs qui amorcent un troisième « tournant » phénoménologique encore plus décisif, qui mérite d'être qualifié de « conversion ». Ils associent un constat : « *da ist keine Stelle / die dich nicht sieht* » (« là il n'y aucun endroit qui ne te regarde », trad. pers.) à une injonction ou une interpellation : « *Du musst Dein Leben ändern* » (« Tu dois changer ta vie », trad. pers.).

Sans analyser plus en profondeur le poème et l'expérience esthétique sous-jacente, je me contente de soulever une question à première vue déconcertante : cette expérience n'est-elle pas en même temps une expérience de révélation ?

³ Pour une discussion des traductions françaises du poème, voir : Macher 2019, 177-189.

La question m'est inspirée par les thèses que développe Jean-Luc Marion dans la première partie de son « Essai » monumental : *D'ailleurs, la Révélation* (2020), qui s'ouvre sur l'affirmation que la « révélation » fait partie de l'expérience humaine la plus commune. La minuscule de ce vocable nous avertit que, loin de se confiner au champ religieux des religions dites « révélées », on rencontre ce phénomène dans tous les champs de l'expérience humaine, cognitive, intellectuelle, esthétique, morale, spirituelle, érotique, historique, religieuse, etc.

A l'encontre du concept moderne (métaphysique) de la Révélation, Marion exige de partir directement de la phénoménalité de ce qui se dévoile ou plutôt se dé-couvre (*apophainesthai*, *apokalupthèsthai*).

Dans les 60 pages de la première Partie, intitulée « Envoi », Marion expose les *praeambula* phénoménologiques qui justifient le privilège qu'il accorde au phénomène et à la notion de révélation.

Nous parlons légitimement de « révélation » à chaque fois que, dans le torrent incessant des apparitions qui ne cessent de nous submerger, certaines insistent et persistent, nous parlent et nous interpellent au point de devenir inoubliables, comme c'est le cas du poème de Rilke.

Marion caractérise la phénoménalité propre de la révélation (dont l'index lexical est le verbe grec *apokalupthèsthai*, qu'il importe de distinguer du verbe *apophainesthai* dont Heidegger se sert au § 7 d'*Etre et temps* pour définir la notion phénoménologique de phénomène) par une structure triadique : auto-donation du phénomène, révélation de moi-même à moi-même, révélation à d'autres de ce que je suis devenu d'ailleurs (2020, 27).

Ce sont les mêmes caractéristiques qu'on retrouve dans le poème de Rilke : auto-donation d'un phénomène, qui en se révélant, nous fait oublier son caractère fragmentaire ; révélation du spectateur à lui-même, qui, renonçant à la position d'observateur neutre, accepte qu'il doit changer sa vie ; révélation à d'autres de la métamorphose ou transformation intérieure que l'expérience a suscitée, par le truchement de la parole poétique.

Par « révélation », au sens large du mot, Marion entend tout « ce qui s'éprend de moi » (20) défiant mes capacités de l'accueillir. Inoubliable, parce que venant d'ailleurs, la révélation reste toujours sur sa réserve, vu qu'il est impossible d'en avoir une compréhension exhaustive. Quel que soit le champ d'expérience où elle se produit, la révélation n'est pensable qu'en termes d'événement, mais un événement en un sens particulier du mot que Marion, citant Péguy, définit comme « un avènement qui *évient* » (28).

Cette caractérisation de la phénoménalité propre de la révélation implique la nécessité d'une révision critique du concept de « cohésion de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*) qui joue un rôle central dans la conception diltheyenne de l'herméneutique. Là où elle advient, la révélation fait éclater la cohésion de la vie, faite de l'enchaînement ininterrompu de vécus. La vie réelle (« facticielle » dirait Heidegger) est la collection – en apparence disparate – des révélations successi-

ves « que je n'ai pas comprises, mais qui, elles, me comprennent » (29). Une phénoménologie de la révélation est « an-archique » (au sens que Levinas donne à ce terme) par définition, semblable à l'appel venu de nulle part dans le récit de la vocation de Samuel.

Les événements de révélation « frappent d'un éclair dirimant celui à qui ces faits se destinent et qui les aperçoit comme à lui destinés ». Comme dans le poème « *In lieblicher Bläue* » de Hölderlin, ils font bande à part (*abgesondert sehr die Gestalt ist*), constituant des figures et des constellations de sens qui se détachent et se distinguent de la toile de fond commune de l'apparaître du monde. Cela requiert un discernement phénoménologique et herméneutique qui ne va jamais de soi.

La singularité du phénomène de révélation tient au fait que nous avons affaire à une « auto-donation dont les conditions de possibilité ne coïncident jamais avec les conditions de possibilité de notre expérience ». Par définition, la révélation « apparaît en venant d'ailleurs » (33) et elle « apparaît en tant qu'invisible et le reste ».

Cela conduit Marion à distinguer plusieurs types de phénoménalité (phénomènes « pauvres », phénomènes de « droit commun », phénomènes « saturés », et phénomènes « de révélation ». Son plaidoyer pour la possibilité d'une analyse rigoureuse de la phénoménalité des phénomènes saturés dont il distingue quatre types : l'événement, l'idole, la chair et l'icône, le conduit progressivement à décrire « la contre-expérience de la Révélation comme phénomène saturé par excellence » (265).

Sans entrer dans une analyse technique de ces distinctions introduites dans *Etant donné*, et reprises dans tous les ouvrages ultérieurs de Marion, ce qui mérite de retenir notre attention est la manière dont il passe de la « stricte phénoménalité du phénomène de révélation dans toute sa puissante banalité » (35) à l'acception religieuse du terme « Révélation » (avec majuscule), sous-jacente à la distinction entre religions dites « révélées » et sagesse.

La thèse d'après laquelle « la Révélation, effective ou non, authentique ou non, ouvre, par sa seule possibilité, tout le possible », marque la transition à une approche plus conceptuelle qui se focalise sur trois déterminations conceptuelles : le *témoignage*, la *résistance*, le *paradoxe*.

1. Incommensurable à ceux qui l'acceptent, la Révélation se destine à des témoins, dont le témoignage « ne se manifeste pas par une connaissance compréhensive, mais par la reconnaissance d'une incompréhensibilité » (43).

Loin d'être un défaut, la fragilité de la parole du témoin est un atout. « J'ai entendu, mais je n'ai pas compris » (*Dn 12, 8*) dit le prophète Daniel. Je ne comprends pas ce qui m'est arrivé, je sais juste que cela m'est arrivé, dit l'aveugle-né qui a retrouvé la vue dans l'Évangile de Jean (*Jn 9, 25*) à ceux qui contestent la validité de son témoignage. Marion en tire une thèse générale, directement inspirée de *Glaubhaft ist nur Liebe* de Hans Urs von Balthasar : « voir ne suffit pas pour comprendre, il faut aimer pour connaître. » (2020, 42)

La pluralité de témoignages qui correspondent à une nécessité phénoménale. La « discordance apparente des évangiles » (Pascal) est un bienfait herméneutique et non un scandale.

2. La thèse d'après laquelle « Résistance et Révélation vont de pair » (46), exprime le deuxième moment constitutif du concept de Révélation. Une Révélation irrésistible, qui s'impose à nous comme le diktat d'un dictateur annihilant notre liberté, n'en est pas une, car « il appartient à la Révélation d'apparaître *en tant que telle* intolérable et irrecevable » (44). De même, une Révélation qui ferait l'unanimité n'en serait pas une. Provenant d'ailleurs, la Révélation suscite nécessairement le conflit : « aucune Révélation ne peut se manifester sans danger. » « Le salut lui-même met en danger parce qu'il modifie toute notre conception des choses. » (47)

En ce point, nous butons sur une difficulté qui risque de se transformer en aporie. C'est la difficulté avec laquelle Franz Rosenzweig s'est débattu tout au long de son *Etoile de la Rédemption* : est-il possible de concevoir un concept de Révélation qui ne contredise ni les exigences du concept (sous peine de basculer dans l'irrationalisme), ni celles de la Révélation (sous peine de la subordonner à une rationalité incapable de l'accueillir) ?

Soit dit en passant : à ma connaissance, Rosenzweig est de loin le penseur qui s'est le plus intéressé aux enjeux esthétiques et éthiques du concept de Révélation. Aussi est-il regrettable que l'Essai de Marion ne lui consacre que quelques notes en bas de page.

3. Pour Marion, la solution passe par une certaine réhabilitation de la notion de *paradoxe*, qu'illustre un verset de l'Évangile de Luc, relatant la réaction des témoins de la guérison du paralytique : « Tous furent alors saisis de stupeur (*ekstasis*) et ils glorifiaient (*edoxasan*) Dieu. Ils furent remplis de crainte et ils disaient : "Nous avons vu d'étranges choses (*paradoxa*) aujourd'hui !" » (Lc 5, 26)

De toute évidence, les « paradoxes » dont il est question ici, n'ont rien en commun avec ce que les logiciens désignent sous le même nom. « Le paradoxe », souligne Marion, « joue toujours sur les marges de la phénoménalité, pas dans les contradictions du formalisme » (56), ce qui veut dire que, concernant la révélation, qu'« aucune révélation ne peut se recevoir sans un paradoxe assumé comme tel ». Marion en tire une règle de méthode générale valable pour toute révélation et applicable à tous les champs d'expérience : « une révélation véritable impose une telle nouveauté qu'il lui revient intrinsèquement, non pas accidentellement, qu'on la puisse récuser. » (2020, 56)

Une fois admis que « la Révélation (juive et chrétienne) se joue à l'évidence en termes de phénoménalité » (58) et que « les phénomènes de révélation, « modifient les règles de leur phénoménalisation selon leurs exigences propres » (60), en mettant à chaque fois « en crise les limites et les conditions de la rationalité qui, supposée savoir, prétend comprendre » (51), la Révélation biblique qui est le « phénomène saturé » par excellence est l'exception qui confirme cette règle générale. Si « la Révélation accomplit paradoxalement, en vertu de la donation

qu'elle seule performe parfaitement, l'essence de la phénoménalité » (61), son unique privilège est qu'il s'agit d'une « donation qui outrepassa toute attente, toute prévision et finalement toute réception » (57).

2. « Une autre clarté » : Moïse devant le Buisson ardent

Marion illustre ce privilège en citant l'adage de Bernard de Clairvaux : « *dando revelat et revelando dat* » dans les Sermons sur le Cantique des Cantiques et les vers sur lesquels s'achève la deuxième strophe de l'hymne *Versöhnender, der du nimmergegläubt*, de Hölderlin :

*Und dämmernden Auges denk' ich schon,
Vom ersten Tagwerk lächelnd,
Ihn selbst zu sehn, den Fürsten des Fests.
Doch wenn du schon dein Ausland gern verläugnest,
Und als vom langen Heldenzuge müd,
Dein Auge senkst, vergessen, leichtbeschattet,
Und Freundesgestalt annimmst, du Allbekannter, doch
Beugt fast die Knie das Hohe. Nichts vor dir,
Nur Eines weiß ich, Sterbliches bist du nicht.
Ein Weiser mag mir manches erhellen; wo aber
Ein Gott noch auch erscheint,
Da ist doch andere Klarheit.*

*Et l'œil crépusculeux il me semble déjà
Que souriant de l'oeuvre rigoureux du jour
Je le vois en personne, le prince de la fête.
Mais bien que tu te plaises à renier ton étrange pays
Et que, comme harassé de la longue campagne héroïque,
Tu baisses, oublieux, l'œil, voilé d'ombre légère,
Et prennes aspect d'ami, toi que chacun connaît, cette grandeur
Pourtant me plie presque le genou. Je ne sais devant toi
Rien, sinon cette chose : tu n'es rien de mortel.
Un Sage peut m'éclairer bien des points ; mais quand, de plus
C'est un Dieu qui nous apparaît,
Il s'agit d'une autre clarté. (trad. Jean-Pierre Lefevre)*

Les vers cités à l'instant, nous fournissent un bon fil conducteur pour faire quelques pas supplémentaires en direction de l'interprétation de l'épisode biblique du Buisson ardent en Exode 3-4.

Marion ne se contente pas de défendre la possibilité d'une approche phénoménologique de la Révélation combinant en elle les quatre types de saturation phénoménologique ; il y ajoute la nécessité herméneutique de « contempler la

Révélation comme phénomène jusque dans le détail des textes bibliques » (2020, 267). La longue série d'interprétations phénoménologico-herméneutiques qui jalonnent son Essai sur la Révélation s'ouvre significativement avec une brève interprétation de la théophanie du Buisson ardent (283-295), dominée par la thèse d'après laquelle « la Révélation ne se découvre pas par le phénomène d'un spectacle, ni la vision d'une forme, mais par l'ouverture de la parole et le déploiement du Nom » (291).

Sans examiner en détail cette interprétation, qui se déploie selon trois axes (« Faire apparaître l'invisibilité » ; « Face au Nom » ; « L'appel du "Je" ») je me contente de pointer quelques détails remarquables.

1. L'interprétation de Marion prend son départ, non avec les chapitres 3 et 4 de l'Exode, mais avec le chapitre 19, en particulier le verset : « *Vois, voici, c'est moi qui viens vers toi dans la nuée épaisse, afin que le peuple écoute quand je te parlerai et qu'il te fasse confiance à jamais.* » (Ex 19, 9)

Tout se passe comme si, en comparaison de la « nuée épaisse », le Buisson ardent n'était qu'un épiphénomène spectaculaire, risquant d'occulter le fait qu'il « n'y a rien d'autre à voir que la parole que Dieu prend, donne et tient ». Mais l'accent mis sur l'expérience auditive (*Hörerfahrung*), ne se fait pas sans reste, comme l'exprime la magnifique formule « une Voix qui voit » de Claudel : « le face-à-face s'accomplit par un échange de paroles, qui permet de déployer toute la figure de l'appel et de la réponse. » (2020, 285)

En l'occurrence, Marion emboîte le pas de Levinas aux yeux duquel même l'épiphanie du visage humain ne se réduit pas à un phénomène visible dans le monde, s'offrant à la captation du regard. Révélant la présence en personne, « la face se donne en personne non pas en se montrant comme une chose du monde, mais en se faisant parole, comme une promesse venue et tenue d'ailleurs » (287). A fortiori, il en va de même de la Face de Dieu qui transcende la sphère du visible intramondain.

2. Cela conduit Marion à formuler une seconde thèse, qui est la clé de son interprétation d'Exode 3, 14 : « La Révélation ne se découvre pas par le phénomène d'un spectacle, ni la vision d'une forme, mais par l'ouverture de la parole et le déploiement du Nom (...) Moïse n'a pas vu Yahvé, mais il a entendu le Nom en allant vers le Buisson. » (291) A défaut d'un impossible face-à-face entre Moïse et Dieu, leur « face-à-face sans face a lieu sur le mode d'un nom-à-Nom » (289).

3. La troisième thèse décisive est que « parce qu'elle culmine dans l'écoute du Nom, la manifestation commence (...) par l'entente l'appel » (291), de sorte que « l'ordre de la phénoménalisation n'aboutit qu'à partir d'une parole, donc d'un appel, donc d'abord une écoute » (292).

3. Un « petit détour pour voir » aux conséquences incalculables

Une lecture phénoménologico-herméneutique qui se focalise davantage sur le récit du Buisson ardent, nous aide à déceler d'autres aspects du phénomène de la Révélation qui nous confronte en effet à « une autre clarté » que celle dont nous parlent les « sages » de tous les temps et les « chercheurs de sagesse », autrement dit les « philosophes ».

« Moïse faisait paître le petit bétail de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madiân ; il l'emmena par-delà le désert et parvint à la montagne de Dieu, l'Horeb. » (Ex 3, 1b)

Dans l'immensité sauvage du désert, où il n'y a ni routes ni chemins, un berger fait paître des moutons qui ne sont pas les siens.

Si l'on veut savoir ce que cette montagne a de spécial, au point d'être qualifiée de « montagne de Dieu », il faut parcourir tout le Livre du Deutéronome, en particulier les versets suivants :

« Je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous viviez, aimant Yahvé ton Dieu, écoutant sa voix, t'attachant à lui ; car là est ta vie, ainsi que la longue durée de ton séjour sur la terre que Yahvé a juré à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob, de leur donner. » (Dt 30, 19-20)

Le berger est celui qu'un égyptologue contemporain appelle « Moïse, l'Égyptien » (Assmann 1988), en s'étonnant de ce que la découverte du Dieu unique de cet homme ait laissé des traces aussi profondes dans l'histoire de l'humanité, alors que le nom du Pharaon égyptien Echnaton (Amenophis IV), qui avait voulu instaurer le culte d'un dieu unique dans son Empire, a depuis longtemps sombré dans l'oubli.

De la profondeur du temps qui, à la longue, semble vouer toutes les histoires humaines à l'insignifiance, se détache un phénomène singulier débouchant sur une rencontre encore plus singulière qui arrache un homme à ses habitudes quotidiennes. Cette rencontre décisive a trouvé son reflet dans un vieux texte dans lequel s'entrelacent plusieurs traditions que l'exégèse historico-critique nous permet de démêler en partie.

« L'Ange de Yahvé lui apparut, dans une flamme de feu, du milieu d'un buisson. Moïse regarda : le buisson était embrasé mais le buisson ne se consumait pas. Moïse dit : "Je vais faire un détour pour voir cet étrange spectacle, et pourquoi le buisson ne se consume pas." »

Moïse fait un « détour » pour observer de plus près ce phénomène inhabituel – lequel mérite pleinement d'être qualifié de « phénomène saturé »⁴ au sens que Jean-Luc Marion donne à ce terme.

De nos jours, où même dans les restaurants, les stations de métro, les salles d'attente et même dans les trains, les avions et les bus touristiques, des écrans ne cessent de clignoter, en particulier ceux des téléphones portables, de tels détours nous sont épargnés et nos regards sont devenus si blasés que nous en devenons incapables de faire la différence entre l'ordinaire et l'extraordinaire. Ce n'est que quand des avions se crashent sur les *Twin Towers* à New York que nous nous apercevons qu'un événement exceptionnel s'est produit.

Il n'empêche qu'il nous arrive, à nous aussi, de parler d'un spectacle « qui vaut le détour ».

Dans notre récit, deux regards s'entrecroisent : celui de Moïse, qui fait un détour pour mieux voir le phénomène extraordinaire d'un arbuste qui brûle sans se consumer, et celui de Yahvé :

« Yahvé vit qu'il faisait un détour pour voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson. "Moïse, Moïse", dit-il, et il répondit : "Me voici." Il dit : "N'approche pas d'ici, retire tes sandales de tes pieds car le lieu où tu te tiens est une terre sainte." Et il dit : "Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob." Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu. » (Ex 3, 4-6)

Un arbuste qui réussit à prendre racine dans la sécheresse du désert, a toutes les chances d'être pourvu d'épines, de sorte qu'on ne peut s'en approcher qu'avec précaution. Le fait qu'il en émane une flamme (v. 2), le rend encore plus menaçant. Si, en plus, il est habité par une présence mystérieuse que le verset 2 désigne comme « Ange du Seigneur », le phénomène en devient aussi effrayant que fascinant.

Ce qui se présente d'abord comme une petite expédition botanique, mue par la curiosité, se transforme presque immédiatement en rencontre qui déclenche des processus de reconnaissance inédits. Même un petit changement de regard peut avoir des conséquences imprévues. Le petit « détour pour voir » de Moïse aura pour conséquence une traversée du désert qui durera quarante ans !

Aussitôt que la Voix appelle Moïse par son nom, il cesse d'être un observateur et devient partie prenante d'un événement de Révélation qui dépasse son entendement et qui l'entraîne dans une aventure dont il ne maîtrise pas les tenants et les aboutissants.

Sa réponse : « *Me voici* » retentira souvent dans la suite de l'histoire du salut. Elle transforme Moïse en « élu » au sens que Levinas donne à ce terme : chargé du fardeau d'une responsabilité qui le dépasse.

⁴ Par « phénomène saturé », il faut entendre « la possibilité d'un phénomène où l'intuition donnerait plus, voire démesurément plus, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu » (Marion 1997, 277).

Le « *Me voici* » de Moïse l'entraîne sur un terrain qui est d'une tout autre nature que celui d'un berger nomade qui fait paître son troupeau là où cela lui chante. Mais c'est toujours la même terre déserte, le même sable brûlant, parsemé de pierres qui rendent la marche difficile. Si le sol sur lequel il s'avance, après s'être déchaussé, est désigné comme « *terre sainte* », cela ne veut pas dire qu'il se trouverait subitement dans un paradis ou une oasis miraculeuse. L'exhortation à se déchausser, qu'on retrouve sur d'innombrables illustrations, indique que Moïse est encore plus exposé, plus vulnérable et plus démuné qu'auparavant.

Avant même qu'il ait le temps de s'enquérir de l'identité de celui qui l'interpelle, il reçoit une première réponse : « *Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.* » (Ex 3, 6) Sa réaction à cette déclaration d'identité divine – qu'on peut désigner comme « identité narrative », se rapportant à l'histoire de la relation de Dieu avec les patriarches –, nom que Saint Augustin désigne comme « nom de miséricorde », renforce encore l'impression que le petit détour pour mieux voir le phénomène extraordinaire « para-doxal » du Buisson ardent, confronte Moïse à une présence qu'il a du mal à affronter : « *Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu.* » C'est la première, mais non la dernière fois qu'il sera obligé de se livrer à pareil geste de protection.

4. « Qui suis-je donc ? » : une mission impossible

Le contraste entre le désir de « *faire un détour pour voir cet étrange spectacle* » du buisson en flammes qui ne se consume pas, et la peur de voir Dieu face à face, est le prélude du deuxième acte, où il y va d'un envoi qui provoque une nouvelle crise d'identité chez l'envoyé.

De nouveau, la séquence commence avec le verbe voir : « *Yahvé dit : "J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses."* » (Ex 3, 7)

Voir, entendre, connaître : ces trois verbes marquent une gradation qui va de l'extérieur à l'intérieur, du visible à l'invisible.

La misère du peuple « saute aux yeux », du moins aux yeux de ceux qui ne détournent pas le regard. Entendre les cris des opprimés demande davantage de temps qu'un simple clin d'œil furtif. Seul celui qui s'y montre sensible connaît et reconnaît l'angoisse de ceux qui souffrent. Tous les regards n'en sont pas capables, car il y a aussi des regards qui, passant outre à ce qui n'est pas visible, transforment le vu en objet d'observation.

« *Maintenant va, je t'envoie auprès de Pharaon, fais sortir d'Égypte mon peuple, les Israélites.* » (v. 10) Aussitôt que Moïse entend cette mission impossible, il a de bonnes raisons de regretter son petit « détour pour voir » qui a toutes les chances de devenir un grand voyage sans retour, non seulement pour lui-même, mais aussi pour son peuple.

« *Qui suis-je pour aller trouver Pharaon et faire sortir d'Égypte les Israélites ?* » (v. 11) La question est d'autant plus légitime que Moïse n'est pas un tribun populaire doué de l'art de convaincre, comme le montre son aveu dans le quatrième chapitre : « *Moïse dit à Yahvé : "Excuse-moi, mon Seigneur, je ne suis pas doué pour la parole, ni d'hier ni d'avant-hier, ni même depuis que tu adresses la parole à ton serviteur, car ma bouche et ma langue sont pesantes."* » (4, 10)

Yahvé a beau le rassurer : « *Va maintenant, je serai avec ta bouche et je t'indiquerai ce que tu devras dire* » (4, 12), il ne lui promet pas de délier sa langue, mais se contente de lui offrir l'aide d'un porte-parole en la personne de son cousin Aaron : « *Tu lui parleras et tu mettras les paroles dans sa bouche. Moi, je serai avec ta bouche et avec sa bouche, et je vous indiquerai ce que vous devrez faire.* » (4, 15)

La réponse divine à cette question angoissée n'a pas de quoi le rassurer : « *Je serai avec toi, et voici le signe qui te montrera que c'est moi qui t'ai envoyé. Quand tu feras sortir le peuple d'Égypte, vous servirez Dieu sur cette montagne.* » (v. 12) C'est un peu comme si la Voix disait à Moïse déchaussé, perplexe et interrogatif : « *A partir de maintenant, la flamme qui a jailli du buisson ardent, sera la seule lumière sur ton chemin !* »

5. Le Nom au-dessus de tout nom : un nouveau parcours de reconnaissance

Le troisième acte, le plus décisif du récit, concerne la question de l'identité de l'Envoyeur, question qui a retenu l'attention d'innombrables interprètes (Ricoeur et LaCocque 1999, 305-371).⁵

Dans la Bible hébraïque, le titre du livre de l'Exode est « *Shemot* ». Il nous avertit que les noms – ceux des principaux protagonistes des traditions narratives qui ont abouti à la rédaction de ce livre, mais également ceux du Dieu qui se révèle à Moïse et lui confie une mission qui dépasse manifestement ses capacités – y jouent un rôle particulièrement important.

« Dieu », est le « mot le plus facile à prononcer et le plus difficile à penser », sachant que « le plus difficile n'est pas de connaître le nom, mais bien le chemin » (de Gramont 2013, 86-87), chemin qui, pour ceux qui s'y engagent, se transforme en immense parcours de la reconnaissance.

Qui est-il, ce Dieu dont un verset du Deutéronome dit qu'il est « *Celui qui habite le buisson ardent* » (Dt 33, 16).

La réponse dépend de trois noms qui s'entrelacent étroitement dans notre texte, constituant une sorte de buisson ardent lexical : « *le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.* » (v. 6) C'est, pourrait-on dire,

⁵ Voir également les pages que Jean-Luc Marion consacre à la révélation du nom divin et le face-à-face de Moïse avec Dieu dans : *D'ailleurs, la Révélation* (2020, 283-295). J'en extrais une phrase capitale : « La Révélation ne se découvre pas par le phénomène d'un spectacle, ni la vision d'une forme, mais par l'ouverture de la parole et le dépliement du Nom. » (291)

le Dieu de la mémoire, évoquant un lointain passé. C'est ce qui conduit Saint-Augustin à le qualifier de « nom de la miséricorde ».

S'y ajoute la révélation d'un deuxième nom, inédit celui-là : « *Je suis Celui qui Est* », connotant une présence indéfectible, nom que Saint-Augustin qualifie de « *nomen substantiae* » (v. 13-14).

Enfin, d'après le début du chapitre 6 de l'Exode, le nom même de « *Yahvé* », fait, lui aussi, partie de la théophanie du buisson ardent : « *Je suis Yahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shaddaï, mais mon nom de Yahvé, je ne le leur ai pas fait connaître.* » (v. 2) C'est un nom nouveau qu'on peut ordonner au futur d'une Alliance non encore conclue.

1. « *Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis : "Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous." Mais s'ils me disent : "Quel est son nom ?", que leur dirai-je ?* » (v. 13) On peut s'étonner de ce que Moïse ne se satisfasse pas de la réponse traditionnelle : « *le Dieu de vos pères* ». Si ce nom ne suffit plus, c'est parce que l'histoire de la libération que Moïse est chargé d'initier, n'a pas son équivalent dans le passé. A histoire nouvelle, nom nouveau, et pas seulement parce que, comme le suggèrent certains exégètes, il y va également de la révélation d'un nom secret de pouvoir qui fait participer l'initié à la puissance du détenteur du nom.

2. La réponse que reçoit Moïse est aussi surprenante qu'énigmatique : « *Dieu dit à Moïse : "Je suis celui qui est." Et il dit : "Voici ce que tu diras aux Israélites : 'Je suis' m'a envoyé vers vous."* » (v. 13-14)

Jusqu'à aujourd'hui, les exégètes s'interrogent sur la signification de la paronomase : *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, et sa traduction la plus appropriée. Il y a peu de définitions (à supposer qu'il s'agisse d'une « définition » !) qui ont fait couler autant d'encre.

Ici n'est pas le lieu de détailler les questions exégétiques que soulève ce nom. Le seul point qui retient mon attention est le lien entre le phénomène du buisson ardent et la signification du nom. Je serais presque tenté de dire que ce nom lui-même est un Buisson ardent qui, dans certaines situations, se transforme en arbre de vie.

Cette interprétation m'est suggérée par la manière particulièrement audacieuse dont maître Eckhart interprète *Exode 3, 14*.

Pour Eckhart, « le propre de Dieu est être (...) C'est pourquoi c'est seulement dans l'être que réside tout ce qui est quelque chose. Etre est un nom premier. Tout ce qui est caduc est un déchet de l'être. Toute notre vie devrait être un être. Autant notre vie est un être, autant elle est en Dieu. Autant notre vie est enclose dans l'être, autant elle est apparentée à Dieu. » (*Pr.* 8, I, 99 ; 120) Le verbe *sum*, pris en sa fonction de verbe d'existence, n'est pas prédiqué de Dieu *per inhaerentiam*, mais *per identitatem*. Dieu n'est pas le sujet de l'être, il est l'Etre lui-même. Eckhart ne se contente pas d'affirmer : « *Deus est esse* », il renverse la proposition

en : « *Esse est Deus* », ce qui lui attirait la suspicion des inquisiteurs de Cologne.

Eckhart se démarque toutefois d'une identification sommaire de Dieu et de l'être, en s'intéressant au mystère de l'Ipséité divine qu'annonçait déjà le nom augustinien d'*Idipsium* qui suggère que Dieu est le *Soi-même* par excellence. « "Ego", le mot "Je" », déclare Eckhart, « n'est propre à personne qu'à Dieu seul dans son unité » (Pr. 28, 324 ; 278). L'union mystique vise à devenir « Je » dans l'Être-Sujet : « Tu dois pleinement t'abîmer de ton être-tien et dois te fondre dans son être-sien, et ce qui est tien et ce qui est sien doivent devenir un mien, que toi, éternellement, tu comprends avec lui son étantité non-devenue et sa néantité innommée. » (Pr. 83, I, 192 ; 633)

Le soupçon nietzschéen d'après lequel l'être serait une abstraction exsangue, étouffant la vie, tombe à plat si, comme le souligne Eckhart, rien n'est plus intensément vivant que le « bouillonnement » (*bullitio*) constitutif de l'être divin. Le phénomène du buisson ardent qui brûle sans se consommer est, dans cette hypothèse, en congruence parfaite avec la signification du nom divin *Sum qui sum*, désignant « une sorte de jaillissement dans lequel une chose fermente et se verse d'abord en soi-même, en épanchant tout ce qui est d'elle en tout ce qui est d'elle, avant de se déverser et de bouillonner au dehors ».

Cette brève incursion dans la mystique spéculative du maître Thuringien suggère qu'il n'y a pas lieu d'opposer le buisson ardent et l'arbre de vie, tout au contraire ! Cela me semble parfaitement compatible avec les interprétations qui insistent davantage sur la futurité impliquée dans la formule '*ehyeh 'asher 'ehyeh*, en critiquant celles qui ne veulent retenir qu'une présence constante immuable.

Encore faut-il se méfier des interprétations qui réduisent ce nom divin à une simple dérobade. Le buisson ardent n'est pas un feu follet qui renverrait à une présence si faible que le nom que Dieu révèle à Moïse ne signifierait rien d'autre que « Je ne suis pas disponible ».

La question de Moïse concernant l'identité « substantielle » (« *nomen substantiae* » dans la terminologie de Saint-Augustin) de Dieu n'est pas celle que Nietzsche mettra dans la bouche de l'insensé, criant : « *Wohin ist Gott ?* » (« Où Dieu est-il parti ? »). C'est au contraire la question : « Où nous mènera-t-il ? ». Elle accompagnera Moïse tout au long de son périple ultérieur qu'il passera, quarante années durant, à garder un « peuple à la nuque raide » qui lui causera bien plus de soucis et de tracas que le troupeau de son beau-père Jéthro.

3. Quoi qu'il en soit de l'importance qu'on accorde au « nom de substance » que la Vulgate traduit par la formule tautologique « *Sum qui sum* », on n'oubliera pas le troisième nom que comporte la formule de l'envoi de Moïse :

« *Tu parleras ainsi aux Israélites : "Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est mon nom pour toujours, c'est ainsi que l'on m'invoquera de génération en génération. Va, réunis les anciens d'Israël et dis-leur : "Yahvé, le Dieu de*

vos pères, m'est apparu - le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob - et il m'a dit : Je vous ai visités et j'ai vu ce qu'on vous fait en Égypte, alors j'ai dit : Je vous ferai monter de l'affliction d'Égypte vers la terre des Cananéens, des Hittites, des Amorites, des Perizzites, des Hivvites et des Jébuséens, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel.' Ils écouteront ta voix et vous irez, toi et les anciens d'Israël, trouver le roi d'Égypte et vous lui direz : « Yahvé, le Dieu des Hébreux, est venu à notre rencontre. Toi, permets-nous d'aller à trois jours de marche dans le désert pour sacrifier à Yahvé notre Dieu. » » (v. 15-18)

Même si le nom *Yahvé*, prononcé, pour ne pas dire martelé, quatre fois dans ces quelques versets, ne désigne pas un autre Dieu que celui des Pères, il s'en distingue par sa fonction : « *mon nom pour toujours* », ce qui en fait l'équivalent fonctionnel d'un nom propre.

« Dieu parla à Moïse et lui dit : "Je suis Yahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shaddai, mais mon nom de Yahvé, je ne le leur ai pas fait connaître. J'ai aussi établi mon alliance avec eux pour leur donner le pays de Canaan, la terre où ils résidaient en étrangers. Et moi, j'ai entendu le gémissement des Israélites asservis par les Égyptiens et je me suis souvenu de mon alliance. C'est pourquoi tu diras aux Israélites : Je suis Yahvé et je vous soustrairai aux corvées des Égyptiens ; je vous délivrerai de leur servitude et je vous rachèterai à bras étendu et par de grands jugements. Je vous prendrai pour mon peuple et je serai votre Dieu. Et vous saurez que je suis Yahvé, votre Dieu, qui vous aura soustraits aux corvées des Égyptiens. Puis je vous ferai entrer dans la terre que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob, et je vous la donnerai en patrimoine, moi Yahvé." » (Ex 6, 2-8)

Dans l'article 11 de son traité des Noms divins, Thomas d'Aquin se demande si le *Sum qui sum* convient proprement à Dieu. Il allègue pour cela trois raisons majeures : l'existence pure et simple, sa portée universelle et sa connotation : un présent éternel qui ne connaît ni passé ni futur.

On peut craindre que ce que Dieu gagne en universalité, il ne le perd en individualité. C'est la raison pour laquelle Thomas introduit un correctif important à son identification de Dieu et de l'être, comme une sorte de garde-fou sémantique : dire que le verbe « être » convient proprement à Dieu ne veut pas dire pour autant qu'il s'agisse de son nom le plus propre qu'exprime « quasiment » le Tétragramme.

On trouve une réserve analogue chez Maître Eckhart, aux yeux duquel le Tétragramme exprime l'autosuffisance de l'essence divine, la substance nue et pure de Dieu, inaccessible à l'intellect humain. Le Tétragramme nous rappelle que le Dieu qui se révèle dans la théophanie du buisson ardent n'en reste pas moins un « Dieu caché » : « *Vraiment, tu es un Dieu caché, Dieu d'Israël Sauveur* » (Is 45, 15), s'écrie le prophète Isaïe, dans un verset que Levinas citait souvent.

A s'en tenir à Exode 3 et Exode 6, Yahvé s'est révélé pour la première fois sous ce nom à Moïse.⁶ Le Tétragramme, qui exprime la relation d'Alliance particulière qui attache Israël à son Dieu est un nom aniconique par excellence et même, d'après la tradition juive instaurée, dès le troisième siècle, un nom imprononçable lors de la lecture synagogale de la Torah. Le fait que, sur une lithographie de Marc Chagall, le buisson ardent ne soit surmonté par rien d'autre que le Tétragramme, reflète cet interdit de représentation qui s'imposera de plus en plus fortement, pour mettre l'accent sur le « Dieu caché » qui ne se confond jamais avec l'*agnostos theos* de l'ésotérisme.

Dans ses *Lectures bibliques*, Daniel Sibony nous propose une interprétation de l'épisode du buisson ardent qui recoupe en partie celle que je viens d'esquisser. Son interprétation s'ouvre sur un dialogue fictif entre Moïse et son épouse. Moïse lui rapporte ce qui lui est arrivé lors de la théophanie du buisson ardent et ses tentatives infructueuses d'en expliquer les conséquences au peuple (2006, 124-126). Face à leur incompréhension, il leur dit : « Prenez part et vous comprendrez. Vous êtes compris dans cette pensée. Vous faites partie du Texte, il s'écrit avec vos corps et votre sang. Il vous lie et vous délie (...) Et si ça passe, vous serez libres. » (125)

Cette déclaration, qui pourrait aussi bien valoir comme axiome général d'une herméneutique biblique « participative », se prolonge par un autre propos de Moïse, qui se rapporte directement à la grande nuit de la Pâque : « La mort passe pour tous mais certains trouvent le passage, le défilé. Elle est passée près de vos enfants, tout près, et ils ont réchappé. Et vous, les rescapés de l'esclavage, la vie s'ouvre devant vous. Ce passage est marqué pour toujours. Chaque année, cette passe sera fêtée, cette passation du père au fils, au fil des générations. Cette passion des passeurs. Bien que ça nous dépasse ... » (125-126)

Entre parenthèses, Sibony ajoute malicieusement : « Il bafouille un peu. » Je serai tenté d'ajouter : « Tant mieux », car je préfère un Moïse bafouillant à un Moïse trop bavard.

Pour parler du phénomène de Révélation, en l'occurrence du Buisson ardent, nous devons en effet accepter de « bafouiller un peu », car comme le disait Husserl dans un tout autre contexte, « pour dire tout cela, les noms nous font défaut » (« *Für all dies fehlen uns die Namen* »). Certains en concluront avec Wittgenstein qu'il est préférable de se taire face à tout ce qui relève du « mystique ».

Mais on peut également faire un pari phénoménologico-herméneutique plus risqué, parce que plus para-doxal : ce dont nous ne pouvons parler, parce que cela vient d'ailleurs, ne nous condamne pas à un mutisme total si, et seulement si, les mots pour en parler ne sont pas les fruits de notre invention, mais proviennent de la même source et restent accordés à elle.

⁶ Sur la difficile question de la genèse du monothéisme biblique, voir : Römer (2017).

Références bibliographiques

- Assmann, Jan.** 1988. *Moses der Ägypter : Eine Sinngeschichte*. München: C.H. Beck.
- de Gramont, Jérôme.** 2013. *Au commencement : Parole, Regard, Affect*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Macher, Daniel.** 2019. « Archaischer Torso Apollos » (Torse archaïque d'Apollon) : un poème intraduisible ?. *Austriaca* 88–89: 177–189.
- Marion, Jean-Luc.** 1997. *Etant donné*. Paris: PUF.
- — —. 2020. *D'ailleurs, la Révélation : Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*. Paris: Grasset.
- Ricoeur, Paul, et André LaCocque.** 1999. *Penser la Bible*. Paris: Editions du Seuil.
- Römer, Thomas.** 2017. *L'invention de Dieu*. Paris: Editions du Seuil.
- Sibony, Daniel.** 2006. *Lectures bibliques : Premières approches*. Paris: Odile Jacob.