Guilhen Antier, L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle

Genève, Labor et Fides, 2010, 362 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22016>

DOI : 10.4000/assr.22016

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2010

Pagination : 9-242

ISBN : 9782713223013

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Guilhen Antier, L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 152 | octobre-décembre 2010, document 152-3, mis en ligne le 17 mai 2011, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22016> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.22016>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Guilhen Antier, L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle

Genève, Labor et Fides, 2010, 362 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Guilhen Antier, L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle, Genève, Labor et Fides, 2010, 362 p.

- 1 Contre les bons apôtres de la « fin des temps », et les Cassandre de la chute sans recours de l'humanité, tout penseur, philosophe ou sociologue, théologien ou historien, croyant ou dénué de foi, pour peu qu'il soit analyste lucide délivré des idéologies qui courent le monde, et qu'il soit attentif aux principes qui sont au fondement de l'homme, et de la subjectivité qui l'institue comme véritablement « existant », ne peut que reprendre à nouveaux frais la question des « fins dernières », à quoi se consacre Guilhen Antier. Défi redoutable, qui conduit à penser les « fins dernières » comme ouverture à l'infini de la temporalité, et la capacité, à proprement parler inconcevable et cependant impérative, à se désapproprier soi-même assez pour accueillir quelque altérité, qui fait événement fondateur d'un recommencement de soi, et d'une relance sans cesse de son devenir. Tel homme, G. Antier, théologien protestant, l'appelle « l'existant croyant », et l'interroge sous le seul regard de l'institution chrétienne. Sans doute pourrait-on penser que cette double condition risque de limiter la portée de la réflexion entreprise. Il me semble au contraire que l'angle de vue privilégié par l'auteur, par sa singularité même, autorise un déploiement infiniment plus universel, au cœur de la question de l'existence humaine, de son rapport à autrui, et son principe d'altérité, – et dans sa relation à la quête, ou conquête, de l'origine. Si bien que, si l'on doit en effet lire cet ouvrage dans la

perspective proposée par l'auteur, nous ne ferions pas contresens absolu de n'en pas tirer nécessairement les conclusions en termes de transcendance ou de foi.

- 2 Un retour à Kierkegaard, à juste titre, d'emblée s'impose à G. Antier. Comment, en effet, entreprendre une exploration de la subjectivité et de l'existence de tout homme, et répondre à la question de son « devenir », qui est ici au centre de la problématique « eschatologique » chrétienne, sans recourir aux méditations du philosophe danois ? Car le devenir, en cette pensée, est toujours un « devenir soi-même », et donc une « propriété intrinsèque de la notion même de subjectivité ». L'on soupçonne ainsi que traiter des « fins dernières », du « devenir » humain, renvoie immédiatement au présent toujours en acte du sujet. Il n'est de sujet que toujours projeté en son propre devenir. Non pas son destin, mais l'accomplissement du sujet comme « processus ouvert à sa propre possibilité ». Si bien que tout homme est à la fois en deçà de soi-même, dans la mesure où il participe d'une « nécessité » qui est son lieu d'être, et au-delà de soi, puisqu'en un devenir jamais définitivement clos. L'existence serait alors cette faille vive au cœur de l'homme, qui le fait être toujours à contretemps de lui-même. De la nécessité, il convient de ne pas s'en délester, car elle est le « lieu » de l'homme en son histoire et les cadres qui la spécifient. Mais du « possible », il faut en tirer toutes les conséquences, puisqu'il définit le sujet qui s'en vient. Quiconque vient au possible, quiconque en assume le défi, vient à lui-même. Autrement dit, le possible, cette qualification du « devenir », est du même coup l'origine du sujet. Thèse fondamentale : notre « ad-venir » est de notre origine. G. Antier : « Le moi est la conjonction paradoxale d'un être qui doit devenir ce qu'il est ».
- 3 Il se produit là, en cette tension entre ce qu'est l'homme, et ce qu'il devient en cet « être » même, un renversement de perspective tout à fait capital pour comprendre la genèse du sujet. Si le possible, ce qui advient de nous au-delà de nous-mêmes, est de notre origine, alors nous sommes intrinsèquement et totalement libres et donc totalement responsables. L'avenir est à nous : nous sommes toujours, par notre présence au plein de notre temps, toujours en voie de devenir. Libres, donc, mais si souverainement, que de nous dépend cet accomplissement. D'où l'angoisse, dont Kierkegaard définit très précisément le concept : ce vertige qui saisit le sujet devant l'infini de son pouvoir. La liberté est bien ceci : cet « accueil de la possibilité dans sa puissance de possibilité ». Et cela peut se dire « réel », car est réel ce qui est traversé et travaillé par « la dimension de la possibilité ». Qu'est-ce donc que le réel, sinon l'instance du possible ? Le devenir est ainsi au principe de l'être, et non l'inverse. Autrement dit, le devenir est de notre origine.
- 4 Encore convient-il qu'il lui soit fait accueil. Dans le sillage de Kierkegaard, G. Antier, de façon très cohérente, dit Dieu comme le Possible par excellence, et par suréminence. Non seulement, écrit-il, « la question de Dieu relève de la sphère de la possibilité et non de la nécessité », ne se définissant ni par son « être » ni par son « essence », renvoyant alors, me semble-t-il, bien qu'il n'en traite pas, dos à dos, et à juste titre, toute spiritualité « abstraite » et toute mystique « nuptiale » – mais dit sujet celui qui « accueille le possible de Dieu dans sa radicale altérité ». Contre la « nécessité » de Dieu, la foi lutte « comme un dément » : elle ne se conçoit que comme rapport à cette « altérité radicale », qui est l'autre nom du Possible. Le désespoir vient de la croyance en un Dieu rabattu dans l'ordre de la nécessité, c'est-à-dire du « même ». Seule l'angoisse témoigne d'une ouverture à l'Autre, qui permet au sujet de s'accomplir. G. Antier : « Devenir attentif à Dieu, c'est devenir attentif à la possibilité qu'il donne au

moi de devenir soi-même ». Non que Dieu soit, si l'on peut dire, « immanent » à l'homme ; mais il est condition du sujet. Condition, et non obligation. Dieu peut se passer de l'homme, mais le Sujet ne peut se passer de dieu.

- 5 Mais G. Antier, s'il ne vient pas sur ces rivages, pousse à sa plus haute exigence la question de l'altérité comme qualificative du devenir humain, qui est son origine toujours recommencée. Et, inscrivant le possible dans une historicité singulière, que Kierkegaard nomme « temporalité », pose la « venue de l'altérité » comme irruption de l'« événement » dans et contre le flux du temps : « l'événement qu'est l'advenue de la possibilité ». On verra que tel événement est ici l'incarnation. Mais cette « advenue », du cœur du possible, et sa réalisation, quel en est le « statut » ? Celui, dit l'auteur, d'une « expérience », d'une « possibilité réelle d'ouverture ». D'une expérience de la rupture absolue, de l'insoupçonné, du scandale. De l'inattendu. De l'épouvante. De l'Absurde. Ici est le fondement de la foi, sans doute, mais ici est le fondement, aussi bien, de ce qui pourrait bien faire de « l'acte de croire » une passion toute profanatrice, une raison profane, gisement d'angoisse et désir sans cesse repris à sa source. G. Antier dit cette expérience venue en « extériorité », « survenue du dehors », et cela peut s'entendre, si l'on convient que l'« existant » est, l'auteur insiste sur ce point, toujours, nous l'avons vu, « en dehors » de lui-même. Si bien que l'extériorité absolue d'où surgit l'événement fondateur du possible de l'homme, et de son devenir, témoignerait de cette propension de tout homme à assumer ce « surplus d'être » qui le qualifie comme site au-delà de soi-même. L'auteur peut alors écrire à la fois que « l'extériorité s'inscrit « au cœur de l'Être » – et que « Tout sujet, pour devenir, doit être référé à un point d'extériorité qui le désabsolutise ». Autrement dit, c'est parce qu'il est gisement de possibles, qu'il est, sujet venu à sa « nue possibilité », et entièrement désapproprié, gisement du Possible, son dieu. Je ne cherche pas à rapatrier à tout prix l'invention du possible et le devenir dans l'ordre de la « créature », mais, au contraire, et à la lumière de toute la spiritualité occidentale dont la Réforme n'a pas méconnu la leçon, dans le désordre du sujet.
- 6 Il reste que l'« événement » par quoi arrive le pur scandale du « devenir » et de l'altérité qui en est la raison, brise la durée des temps par l'irruption de l'instant. L'instant est ce qui fait radicalement décision dans l'institution du sujet. La mystique est tout entière affaire d'instant (instant d'illumination, instant de la « vision de Dieu », etc.). G. Antier ne recourt pas au paradigme de la mystique, mais on peut sans peine inscrire son schème interprétatif dans ce sillage. Car en l'une et l'autre configurations, l'instant fait scission, faisant décision. Et telle décision ne se peut que d'un sujet affirmant sa volonté propre. Ainsi l'« existant », par delà, s'il se peut, toute « croyance », assumant cet instant comme sa décision de se porter loin au-delà des bornes de son « moi » en sa finitude, entre en rapport avec cet autre temps, ce temps de l'Autre, – l'éternité. « L'éternité, écrit G. Antier, est ce qui manque au présent pour que celui-ci soit parfait ». Dès lors, par cette constriction du temps en la pureté de l'instant, l'infini s'ouvre au devant du sujet comme déploiement de son existence. Mais une existence qui ne relève plus des contraintes de la « nécessité », insiste l'auteur, mais de l'absolue liberté dont elle est désormais créditée. De là, nous l'avons vu, l'angoisse, qui vient avec l'ouverture à l'incertitude, l'ouverture, au fond, à ce qui n'est pas : « L'existence se soutient non de ce qui est, mais de ce qui n'est pas ». Le possible est bien cela même qui n'est pas, ce « rien » que nomme ainsi l'auteur : « L'avenir est explicitement du côté du rien, du défaut ». Et ce manque, ce « vide », sans cesse relance l'angoisse, relançant l'acte d'exister. Liberté « soustractive », en effet, parce que le sujet

est « intérieurement travaillé par l'avenir (...) qui l'affecte d'une irréductible dimension manquante ».

- 7 D'un temps à l'autre du « processus subjectif », qui qualifie proprement l'humain, le devenir fonde le sujet comme ouverture. Il est origine et terme du processus, fondement et liberté. Non un destin : il faut, écrit G. Antier, « casser toute idée de destin » – et cela, venant d'un théologien protestant, invite à revisiter rigoureusement le paradigme de la prédestination en l'inscrivant dans une thématique de l'altérité libératrice que l'auteur met ici en place. Car l'assentiment à la « possibilité », c'est-à-dire à cet instant où toute chose entre en incertitude et liberté, « ne peut relever du nécessaire » : ainsi se trouve préservée la responsabilité de l'homme quant à sa capacité à vouloir devenir lui-même. De tout homme à l'histoire, il n'est, ici, qu'un pas. Il convient, note l'auteur, de « référer chaque fait historique, ultimement » à une cause que Kierkegaard dit « agissant librement de façon absolue ». Et, de même que « la forme essentielle de l'histoire, son être, est le devenir », de même en va-t-il, on l'a vu, du sujet « existant ». Le « devenir » est de son origine. Le devenir est de son « terme ». Et tout entier ce devenir est brisure sans arrêt du temps linéaire, puisqu'il s'avère en l'événement scandaleux, paradoxal, qui recueille en un seul « instant » cette capacité à assumer tout le possible comme site d'altérité.
- 8 Cet événement, dans cette méditation chrétienne, est à l'évidence l'incarnation. Dieu fait homme, mais un homme de pure banalité, un homme comme soi-même, un homme « incognito ». Un autre comme soi, et cependant tout autre, en une distance infinie. Là se noue le paradoxe le plus insoutenable, lieu du plus haut « mystère ». G. Antier : « L'altérité radicale fondatrice de la vie se donne toujours dans l'espace du même (...) L'incarnation fait que l'autre n'a nul besoin d'apparaître comme autre pour être autre. Il ne se rencontre jamais que dans l'insoupçonnable du même ». Étrangement, ajoute l'auteur, « c'est du semblable que surgit l'altérité », de l'« homme-Christ » que surgit le « christ-Dieu ». Sans doute G. Antier pense cet événement « inouï » comme événement en sa pleine historicité. C'est-à-dire « un point d'extériorité situable dans l'épaisseur d'une existence irréductiblement singulière ». Mais cette « rencontre » ne se fait pas « dans les tréfonds de l'intériorité ». Il resterait, pour en convenir, à admettre que l'historicité est extérieure au sujet, quand on a vu que le devenir dont elle est la « raison » est origine et fin (attente et accomplissement) du sujet – et quand on a dit que seul un « moi » dépossédé peut vivre l'autre comme sa propre chance et son risque le plus net. S'il n'est de sujet que comme l'autre en lui faisant demeure, et donc en son « intériorité » la plus singulière, alors l'« incarnation » peut se concevoir comme paradigme universel de tout rapport à tout autre quelconque, dans la mesure où ce rapport vient briser la solitude d'un moi déchu. Mais cela vaut, si l'on peut dire, et par définition, de tout rapport, qui toujours implique rupture. Aussi bien peut-on penser que « l'extériorité » sollicitée par G. Antier dans sa lecture de l'incarnation, ne se présente tant comme signal d'un dehors absolu, que d'être, au fond, la rencontre paradoxale de subjectivités puisant au cœur de leur intériorité la capacité à apparaître ouverture et offrande de l'une pour toute autre. À la « verticalité » et extériorité de la transcendance, pourrait-on proposer l'« horizontalité » d'une relation de pleine réciprocité qui dirait l'altérité fondatrice toujours au présent de l'impératif ? En ce sens, on peut convenir avec l'auteur que « vivre l'incarnation » est bien, en effet, « recevoir la possibilité de vivre sa propre vie en recevant cette possibilité d'un autre que soi ». Serait-il alors inconcevable de parler de la « banalité de l'incarnation », de la « banalité » du Christ, si l'on convient avec G. Antier, que « devenir » cet l'homme en

son existence d'exception, est « devenir cet homme particulier qu'est Jésus-Christ, à la croisée paradoxale du même et de l'autre » ? Le scandale ne serait-il pas en cette assomption du banal ? Ceci serait à coup sûr affaire de mots : « dieu », « christ », « incarnation », apparaissent alors comme des signifiants majeurs dans la compréhension de ce qui noue l'un à l'autre chaque humain en sa singularité, et qui l'ouvre à toute universalité. Que l'on nomme cette ouverture « transcendance » signifie que là, en ce débordement résolu de chaque « existant » en son « prochain », se joue la raison la plus aventureuse d'un rapport intersubjectif toujours fragile puisque fondé sur cette paradoxale « fusion-distance » de soi-même et de l'autre.

- 9 J'ai dit le souci de l'auteur d'inscrire l' « événement » de l'incarnation dans une histoire à la fois humaine-trop humaine, et résolument singulière : « Le croyant est fondé d'un rapport à l'éternel qu'il ne rencontre pourtant nulle part ailleurs que dans une singularité historique ». Plus encore, et cela fut dit : il n'est de rencontre que comme « rapport personnel à l'événement ». Effacez le sujet, l'événement n'a « lieu ». Mais le sujet demeure, et l'événement – la rencontre de l'Autre comme semblable, de soi-même comme cet autre – dure de toute la durée d'une existence : à l'infini. C'est dire aussi bien, avec Kierkegaard, que « seul est pour moi réalité ce dont je suis contemporain ». Et ployer chaque existence à l'injonction d'être à chaque « instant » cette vocation à altérité, sous peine de retomber sous la loi du « même » et de la « nécessité » dont G. Antier a montré le risque mortifère. Contre ce risque, la rupture de l'événement, et son scandale, qui sont l'autre nom d'une subjectivité en permanente fièvre et tremblement – seule condition de survivre contre le chaos du monde. Et d'en finir avec le paradigme du destin. Si l'existence est bien cette « tâche infiniment ouverte d'un devenir subjectif », alors le destin, « comme principe herméneutique de l'existence », est « disqualifié ». Eschatologie et « événement » l'un en l'autre se joignent, comme il en va des temps qu'annoncent les prophéties. Origine et fin forment alors une plage d'incandescence que le sujet habite comme son espace d'accomplissement singulier.
- 10 Si « l'origine » est à la fois notre condition de sujet et notre « horizon », si les « fins dernières » constituent cette ouverture paradoxale à notre présent, c'est qu'il en va ainsi du sens et son « origine » dont traite Paul Ricœur, à qui G. Antier, à juste titre, se réfère. Il n'est d'existence que déjà vouée à l'accueil de l'autre, qui donne sens, qui fait « sujet ». Il n'est, de même, « sens nouveau » que parce qu'il est un « sens premier » : « Le sens provient d'un sens à valeur de référence (...) Il y a comme une réserve originelle de sens faisant qu'un sens qui advient n'est jamais qu'un sens qui provient ». L'herméneutique du texte ne se déploie cependant pas en cette boucle de pure réciprocité. La réception d'un texte permet de « chercher un sens au-delà du sens », de même, écrit l'auteur, que « le croyant qui espère le temps au-delà du temps. C'est le sens dernier qui donne son sens au sens premier ». Et de même que l'homme-croyant assume l'absurde de l'événement paradoxal de l'incarnation, de même la « perspective d'espérance », qui constitue l'ouverture propre à l'acte de « lecture », « permet de s'approprier son histoire en assumant sa part d'ombre (...) mais aussi sa part de lumière ». G. Antier : la foi est la croyance au « devenir », et donc la disponibilité à cet autre qui est mon semblable et cependant tout Autre. P. Ricœur : le texte « déploie le monde », s'ouvre en lui et à lui, et par la « dimension poétique », à proprement parler, fonde l'acte de « lecture » comme acte central de l'existence. De même que le Dieu de la foi « est » marque d'infini et de « vide » hors absolu d'atteinte, de même il n'est pas de « fondation dernière » à la quête du sens, mais un « au-delà que le discours ne peut restituer dans son intégralité ». Et de même, enfin, que la question de « l'origine » est

« en avant de nous », comme, précisément, « fin dernière », le sens, note G. Antier, dans l'héritage du philosophe, « ne procède pas d'une origine située en arrière, mais d'une fin, d'une visée, d'un horizon ». À l'encontre d'un « commencement historique », qui conduirait à dire qu'il y a « toujours du déjà-là », la pensée de l'origine suppose ce « surgissement » qui fait événement, et « moment zéro » à partir de quoi, tout commence et s'ouvre à l'aventure de l'esprit et de ses lois, qui sont l'existence même. L'origine est « mythique », quand le commencement est « historique ».

- 11 De Ricoeur à Lacan, auquel vient aussi notre auteur, une thèse centrale : l'antécédence radicale du langage sur le sujet humain. Le langage « précède » l'existence comme, dans la théologie chrétienne, le paradoxe de l'incarnation « précède » l'accomplissement du sujet. Mais on sait que cette « réserve de sens », cette antécédence du langage, cette « promesse » du devenir dans l'après-coup de la « rencontre » du même avec son semblable divinement autre, – cet ensemble de relation du sujet à sa temporalité propre, déconstruit radicalement la conception d'un temps linéaire, et que l'origine est bien en effet « ce qui vient ». Le langage ne se peut que dans le présent d'une relation à l'autre, comme est « discours de l'Autre » l'inconscient lacanien. Toute existence est toujours « en avant de soi », dans sa « relation au futur », mais un devenir qui est déjà raison d'exister. Et de même que le scandale de l'événement fonde la foi comme rapport à l'absurde, de même, écrit Lacan, « en ce qui ne peut être démontré, quelque chose pourtant peut être dit de vrai ». Vérité de l'Inconscient ici, vérité d'Évangile là. Et, dans l'acte de lecture, comme dans l'acte de croire, une même « révélation » non pas tant du sens caché, que du sens en tant que caché, en tant que « mystère imprenable ». Vertige, ici et là, de l'infini du sens, de sa capacité à se dérober aux conflits des interprétations, et aux exégèses les plus affinées. Vertige, aussi bien, de l'infini du désir continûment ouvert à son incomplétude. G. Antier peut alors parler de la « structure eschatologique du désir ». Car cette incomplétude, de même que celle du langage, « renvoie à l'incomplétude de Dieu lui-même ».
- 12 Incomplétude. Dans ses analyses terminales sur les Évangiles – Paul, Matthieu, Jean de Patmos –, G. Antier dit « imprévisibilité ». Sur quoi, chez Paul, se fonde « l'espérance ». Une espérance, si l'on peut dire, toujours au présent. Dans l'instant même du présent. Espérer n'est donc plus « attendre la fin », mais, selon l'heureuse formule de l'auteur, « exister dans la fin », cette fin qui « a eu lieu à la croix », et qu'il faut habiter sans cesse. Cette disponibilité de l'attente, de la « rencontre », exige que l'on soit, lisant Matthieu, « en mesure de répondre à son désir ». D'où l'injonction de vigilance – ne pas manquer l'instant où le « possible » s'écrit au « réel » – se laisser prendre au dépourvu – qui sollicite une éthique de la responsabilité, où le sujet est pleinement libre de son choix. Et si, dans l'Apocalypse, la nouvelle Jérusalem « survient “en trop” par rapport à toutes les Jérusalem d'hier et d'aujourd'hui », c'est pour que se consomme en elle la rupture des temps par le scandale d'un « événement » survenu au cœur du sujet. Ainsi, écrit G. Antier, doit-on « déloger le discours eschatologique d'une position de surplomb, pour le réinscrire au sein de la contingence ». Il m'est apparu, au fil de la lecture de cet ouvrage capital, que cette exigence de vivre et revivre l'expérience fondamentale de l'autre, dieu, son prochain, soi-même comme un autre, ne confirme pas seulement des voies nouvelles d'interprétation d'une spiritualité venue du plus profond de la Réforme. Elle autorise par là-même une anthropologie de la subjectivité comme raison de l'homme, cette déraison.