Aviad KLEINBERG, Le Dieu sensible

Traduit de l'anglais par Jacques Dalarun, Paris, Gallimard, 2018, 250 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/44996>
DOI : 10.4000/assr.44996
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018
Pagination : 318-320
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Aviad KLEINBERG, Le Dieu sensible », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 10 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/44996> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.44996>

Ce document a été généré automatiquement le 10 janvier 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Aviad KLEINBERG, Le Dieu sensible

Traduit de l'anglais par Jacques Dalarun, Paris, Gallimard, 2018, 250 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Aviad KLEINBERG, *Le Dieu sensible*. Traduit de l'anglais par Jacques Dalarun, Paris, Gallimard, 2018, 250 p.

- 1 Parce qu'ils sont, selon Aviad Kleinberg, « immergés dans le sublime », les textes religieux, à les entendre dans leur plus forte densité et profondeur, pourraient accueillir sans réserve la définition que propose Blandine Saint Giron dès l'entrée de son ouvrage *Fiat Lux. Une philosophie du sublime* (1993). Le sublime « gît dans un verbe si plein de lui-même que l'univers y apparaît *in statu nascendi*, et que le signifiant produit immédiatement son signifié ». Si je souligne ce verbe, c'est pour rejoindre, par-delà les monts et merveilles des écritures en religion, et leur sédimentation, ce Verbe même dont Jean l'Évangéliste dit qu'il est « au commencement » – ce que B. Saint Giron, dans l'héritage de Longin, nomme « apparition inaugurale ». Si le verbe est premier, c'est de « dire » ce sublime en son « halo irréductible d'altérité, indissociablement spirituel et sensible », précise la philosophe. Et donc « mode d'accès à l'Absolu. » Nous voilà de plain-pied avec le défi que relève A. Kleinberg : comprendre comment ce Dieu ineffable « parle » aux hommes, et comment il peut être dit de Dieu quelque chose à partir d'un monde nécessairement sensoriel. Sensible. Tout se joue en effet dans cette primauté du verbe, où se consomment les noces de la créature et de son dieu. Mais les religions monothéistes ne fêtent pas ces noces de manière identique, même si chacune crée « un être hybride », abstrait/émotionnel, « Dieu, tout aussi fragmenté et incohérent que ses créatures-créatrices ». Les sens ? « Dangereuses fenêtres » par où se déversent « de fausses informations dans l'âme virginale ». Comment sortir de ce dilemme : parler de Dieu, cet ineffable, qui n'est véritablement, pour le croyant, que si cet indicible peut être dit. Et donc aussi bien peut à son tout « parler ». Achèvement de la mystique juive médiévale, le Zohar « définit », si l'on peut dire, Dieu comme *En Sof*, « l'Un qui n'a pas de

fin, le plus caché du caché ». C'est au prix de ce que A. Kleinberg appelle cette « explosion ontologique », que s'inaugure la mystique comme marque du « non-Dieu ».

- 2 On reconnaît sans difficulté ce qu'il en ira plus tard dans la spiritualité chrétienne, et son fondement apophatique. Mais il faut lever une équivoque, que l'avènement de la mystique aurait pu engendrer, dans le déploiement d'une pure négativité. En ce sens, A. Kleinberg note avec force que, si le platonisme considère la « matérialité » comme « une infection de l'esprit », les spiritualités juive ou chrétienne ne relèvent pas de cet interdit des sens. Les larmes amères ou les jouissances revendiquées des « spirituels » marquent assez leur présence brûlante au monde des sens, entendus comme direction et signification. La « transformation de Yahvé en l'Un ineffable », remarque A. Kleinberg, est par ailleurs étrangère à la pensée juive. Au demeurant, l'hébreu se révèle « pauvre en termes philosophiques », qui auraient pu étayer un langage de la négation comme figure du rapport au divin. Il y sera au contraire question, quant à la relation de Dieu à l'Homme, de « lumières », d'« émanations », qui règlent d'une certaine façon la question soulevée par Wittgenstein : « Sur le sujet dont on ne peut parler, garder le silence ». À prendre au mot, cette sentence, ainsi que l'analyse l'auteur, semblerait au contraire ruiner toute tentative de dire Dieu et de l'entendre dire. Mais de situer la relation de Dieu à son « peuple », un et multiple, comme instance – et moment – du sublime, autorise un « silence » porteur de tous les accomplissements de la Parole. Ou de sa version émotionnelle et, précisément, « sensible ».
- 3 Retour sur le sublime, qui est, en toute rigueur, le site du verbe et de son voilement, le moment où l'ineffable s'avoue et s'avère dicible. Où le Dieu sensible advient en tant que Dieu de l'esprit. L'auteur note qu'il ne s'agit point tant de « décrire » le dieu juif – ou le Dieu chrétien –, que de « subvertir tous les modes discursifs et de pensée habituels », et de traverser ce « flou total » que suppose « le passage de la transcendance à l'immanence ». B. Saint Girons ici à nouveau peut être convoquée. Inattendu, paradoxal, porteur « d'intensité dérangeante et de trouble », le sublime « échappe à toute logique et touche à l'absolu du langage ». En lui se nouent l'effroi et le plaisir – Burke disait « l'horreur et le délice ». Si A. Kleinberg ne sollicite, sinon comme adjectif, que très marginalement la catégorie philosophique du *sublime* comme présence de Dieu à son peuple et de ce peuple à son dieu, c'est pour en venir plus directement aux « usages » mêmes de cette présence. Dieu l'intouchable se touche, Dieu l'invisible se voit, Dieu l'inodore se sent, Dieu l'inaudible s'entend, Dieu l'insipide se goûte, et dans la tombe l'œil regarde Caïn, etc. Chacun de ces paradoxes, cependant, s'il est étayé sur des réseaux de sens différemment articulés selon que l'on est juif, chrétien, ou bouddhiste, relève, selon la formule même de l'auteur, d'une « représentation du sublime » sur quoi il fonde sa signification essentielle. La foi même participe de ce « sublime », qui relève « d'une logique particulièrement floue ». Le Talmud lui-même laisse inexplicitée « la contradiction entre le Dieu caché et le Dieu de la révélation ». Parce que cette contradiction est le mode de présence de l'Absolu dans le regard spirituel du croyant et son appréhension « sensitive » de Dieu. L'incarnation est, de ce point de vue, et pour les chrétiens, le « moment » où Dieu « a brisé son caractère ineffable ». Mais si grand est le trouble en cet accomplissement du sublime, que la déploration devant l'horreur le dispute à l'intensité du plaisir, et la grâce. Rendre humain le corps divin ? Sans doute. Mais dans les stigmates de François d'Assise, lire une inversion de la relation, une divinisation de l'homme, marquant « un tournant décisif de l'économie du salut ». Où les sens spirituels, chez les chrétiens, tenteront éperdument de voir Dieu face à face.

Les juifs, écrit A. Kleinberg, « ignorent l'obsession de l'incorporité de Dieu », que les chrétiens ont pu partager avec les Grecs. Aussi bien le Dieu d'Israël n'est-il pas « le Dieu abstrait des philosophes, mais un être de chair et de sang ». La voix de Dieu au Sinaï est alors, pour les juifs, cette incarnation par quoi « s'écroule la barrière entre créature et créateur ». Elle est, du même coup, la Loi donnée au Peuple.

- 4 C'est à cette voix-là, à ce verbe, qu'en suivant A. Kleinberg il faut revenir. Non pas comme signification de quelque chose, mais comme « présence immédiate ». Car toute chose vaut « en elle-même comme signifiant et signifié ». Alors peut s'entendre le mode paradoxal, énigmatique, contradictoire, de la relation du croyant à son dieu. Comble de l'indicible, urgence du sensible. L'un sans l'autre impensable, puisque l'un condition de l'autre. Dieu ineffable n'est tel que de pouvoir se dire, se sentir, se goûter, se voir. Sensible parce qu'ineffable ; indicible parce que Parole souveraine. D'un versant l'autre. Là, la loi dictée au désert par Dieu, mais ici, pour Maïmonide, la révélation divine comme « événement subjectif ». Chez le Pseudo-Denys, l'union mystique par « abandon de ce qui est proprement humain ». Mais, dans la spiritualité « contemporaine », la mystique comme invention d'un corps charnel et capable de Dieu.
- 5 L'Auteur rappelle cette injonction de L. Kolakowski : ne pas chercher « de logique dans la foi ». On peut en convenir. Mais au-delà de ce constat, et comme sa conséquence, A. Kleinberg note que « tant qu'il reste dans sa sphère, Yahvé fait parfaitement sens ». La conclusion pourra paraître trop rapide au lecteur et, d'un certain point de vue, trop désenchantée, quand la question centrale de l'ouvrage concerne ce « mélange des royaumes » – de Dieu et de l'Homme, inséparables, et qu'il convient de saisir en leur simultanéité et leur cohérence. À bon droit, l'Auteur note que ce mélange est « constitutif de l'esprit humain ». D'où ces énigmes, ces complicités, ces détours, dont A. Kleinberg assume avec grande sagesse et humour la dynamique. Car ils sont « chair et sang de la pensée religieuse ». Où l'on retrouve le sublime comme foyer où convergent le dieu sensible et le sujet en sa quête panique de l'absolu.