

Emanuele Coccia

Hiérarchie

La société des anges

Traduit de l'italien
par Joël Gayraud

Editions Praxès

Bibliothèque Rivages

Retrouvez l'ensemble des parutions
des Éditions Payot & Rivages sur

payot-rivages.fr

Éditions Rivages

© Éditions Payot & Rivages, Paris, 2024

PRÉFACE

J'ai longtemps hésité face à la demande de l'éditrice Lidia Breda de traduire ces textes, qui ont paru il y a des années dans des contextes différents et souvent obscurs. Ils sont issus d'une recherche entreprise il y a presque vingt ans, au printemps 2005. Je venais de publier ma thèse de licence sur la philosophie du philosophe Ibn Rušd (connu dans le monde latin sous le nom d'Averroès), et Giorgio Agamben, avec qui je collaborais depuis quelques années, m'avait demandé de devenir son assistant à l'Institut universitaire d'architecture de Venise (IUAV). J'y suis resté environ trois ans. Je dois beaucoup à ces années. Avec une générosité sans pareille et un sens très profond de l'amitié, Giorgio m'a ouvert son atelier et m'a invité à travailler avec lui sur presque tous ses chantiers. Dans les discussions incessantes, le temps se dilatait à perte de vue, et la pensée se transformait dans l'horizon, l'oxygène et la lumière de tout instant.

À mon arrivée, il travaillait sur ce qui allait devenir son ouvrage intitulé *Le Règne*

*et la Gloire*¹, et il m'a impliqué dans la direction d'une collection d'essais pour une importante maison d'édition italienne et m'a proposé de travailler avec lui sur un projet fou et sublime au sein de la collection : une anthologie sur l'angéologie juive, chrétienne et musulmane. Naïf, jeune et sans aucune idée de ce qui m'attendait, j'ai accepté avec enthousiasme. Nous avons engagé d'autres spécialistes, notamment pour la partie juive et musulmane, et nous nous sommes mis au travail. Je me suis occupé de la partie chrétienne, qui représentait environ la moitié d'un livre de plus de deux mille pages. L'anthologie a été publiée quatre ans plus tard² mais la recherche n'a été réellement achevée que dix ans plus tard, lorsque le dernier des essais traduits ici a été publié. Je n'aurais jamais imaginé pouvoir passer autant d'années à compiler des manuscrits, des incunables ou des livres imprimés modernes à la recherche des témoignages les plus insignifiants sur des créatures aussi ambiguës, et de surcroît appartenant à des mythes qui ont très souvent servi à justifier des formes prolongées de domination et d'aliénation.

Les difficultés étaient tout d'abord d'ordre philologique et documentaire : la quantité de textes à consulter et à étudier, mais aussi leur dispersion sont potentiellement infinies. Contrairement à ce que l'on pourrait

imaginer, à l'exception de l'œuvre étrange et mystérieuse d'un auteur obscur et anonyme du V^e siècle après J.-C., connu sous le nom de Pseudo-Denys l'Aéropagite³, il n'existe pas de véritables traités d'angélogologie. Cette curieuse pudeur littéraire n'est nullement fortuite. La connaissance de ces médiateurs n'a jamais possédé d'autonomie épistémologique. Les anges ne sont pas des êtres autonomes : ils forment une masse de bureaucrates divins qui vivent du reflet que leur renvoient leurs employeurs et clients. S'ils sont considérés comme capables de permettre à la divinité de connaître (et donc de contrôler et d'administrer) la vie des êtres humains, et à ceux-ci d'accéder aux secrets de la divinité, ils ne sont eux-mêmes connaissables que par le pâle reflet des uns et de l'autre qui s'imprime sur leur existence. D'un point de vue logique, ce sont des hybrides, des chimères construites en associant assez confusément l'idée de divinité et celle d'humanité. Psychologiquement, ce sont des êtres schizophréniques, qui doivent ressembler le plus possible à Dieu (leur tâche officielle étant justement de s'efforcer de se conformer à sa nature), tout en présentant des traits humains. Il est donc normal que l'angélogologie soit diluée dans des discussions anthropologiques ou plus généralement théologiques : lorsqu'on regarde

les anges, on voit toujours la divinité ou le fétiche corporel de forme humaine qu'ils ont généré pour apparaître sur terre. À l'inverse, il est très fréquent que les théologiens glissent des questions angéliques vers des questions plus larges : la structure de la temporalité, la nature de l'intellect humain, etc.

Il y avait un autre problème, lié à la forme même de la connaissance théologique. Comme le grand historien des religions Arthur Darby Nock⁴ en avait eu l'intuition au siècle dernier, le christianisme a représenté dans l'Antiquité tardive une révolution dont nous n'avons pas encore mesuré la nature. À l'idée que le rapport à la divinité se mesure avant tout par des gestes et des actions, souvent de nature rituelle (ce qu'on appelle orthopraxie), le christianisme a substitué l'idée que c'est dans le rapport au savoir que se joue la vie religieuse (ce qu'on appelle orthodoxie⁵). L'invention du concept de foi et le fait que le texte fondamental de la nouvelle religion dérive du verbe signifiant « informer » (*euangelizomai*) témoignent de ce déplacement de la vie religieuse sur un plan cognitif. Obéir n'est pas une forme de l'action et du faire : c'est connaître, savoir certaines choses. Inversement, le rapport à la vérité n'est plus purement cognitif, mais politique, car il définit l'adhésion ou la non-adhésion à une

loi : c'est ce que l'on appellera à l'époque moderne le « dogme ». C'est le christianisme qui a transformé les croyances, les opinions, notre rapport subjectif à la vérité en quelque chose qui met en jeu notre rapport à la divinité. Et chaque fois que nous parlons de religion, chaque fois que nous identifions le rapport à la divinité à la sphère de la croyance, nous ne faisons que prolonger et répéter cette révolution : ce n'est pas la praxis qui nous met en contact avec la divinité, mais la connaissance : ce ne sont pas les rituels, mais les mythes qui comptent.

Tout change alors : les histoires, les contes, les mythes – la forme la plus évidente et la plus répandue de construction et de diffusion du savoir – n'ont plus rien d'innocent et de naïf, puisqu'ils deviennent des formes de droit. À l'inverse, plutôt que de dire ce qu'il faut faire, le droit commence à raconter : il invente des histoires, des figures, des événements qui deviennent d'autant plus complexes que la norme à transmettre est complexe. Au byzantinisme normatif classique qui formulait des lois sur les actions les plus banales (manger, marcher, s'habiller, etc.) se substitue l'esprit baroque d'une loi qui invente des univers extravagants pour s'exprimer de manière complète. La théologie chrétienne a libéré une imagination normative si explosive et

débridée que, par comparaison, le plus brillant des romans de science-fiction semble un pâle exercice de style. La loi s'exprime maintenant par des figures insolites : des corps humains engendrés par parthénogénèse et qui peuvent renaître deux mille ans plus tard à partir d'un morceau de pain soumis à une formule magique (*hoc est corpus meum*), des rituels cannibales, des divinités masculines schizophrènes dotées de trois personnalités et d'une substance unique, des corps ensanglantés suspendus à des morceaux de bois placés au centre d'immenses et très hautes pièces. Les anges, esprits anthropomorphes faits uniquement d'air et qui volent partout, font partie de cet espace où la connaissance n'est pas et ne saurait être une opinion mais fait l'objet d'une législation. C'est pourquoi leur étude ne peut se faire en suivant les canons traditionnels de l'histoire de la philosophie, qui classe les opinions les unes après les autres. En théologie, en effet, toute doxographie est une forme d'hérésiology. Plutôt que de représenter l'évolution de ce qui n'est pas une doctrine mais une norme, il est nécessaire de comprendre la logique qui a conduit à l'élaboration de ces fables et figures narratives anormales. Étudier les anges, c'est faire de l'histoire du droit quelque chose de semblable à l'analyse de la logique mythique

Préface

développée par Lévi-Strauss pour le continent sud-américain – en mélangeant Propp et Mommsen – c'est-à-dire inventer une méthode qui permette de comprendre la logique, à la fois spéculative et normative, de ce qui ressemble à première vue aux récits des héros masqués des bandes dessinées états-uniennes. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, dans ce croisement du droit et de la mythologie, le point focal de ces récits est la structure même de l'ordre social.

Au-delà des vicissitudes bio- et bibliographiques, il y a au moins trois raisons qui font de l'angéologie chrétienne un objet d'étude et de recherche utile et probablement indispensable pour tout projet d'auto-ethnographie réflexive de la modernité européenne.

La première est précisément ce dont ces figures sont le monogramme indivisible. L'ange, dans le christianisme, est une figure narrative et spéculative d'une forme particulière d'existence de la divinité. À l'idée de la divinité comme qualité ontologique et impartageable d'un objet de culte unique et exclusif (le dieu unique et trine, que le christianisme emprunte au Tanakh juif et transforme en figure humaine dans les évangiles), les anges opposent la divinité comme une dimension à laquelle participent un grand nombre de sujets. De

produit de luxe absolu, le divin devient un objet de consommation de masse. Avec une boutade (d'ailleurs moins inadéquate qu'on ne l'imagine), on pourrait dire que les anges sont une forme de démocratisation de la divinité. Grâce à eux, des millions de personnes portent ce titre prestigieux. D'un certain point de vue, ils incarnent l'échec le plus massif du projet monothéiste, de la tentative de réduire la divinité à un seul sujet. Vouloir qu'un seul moi puisse se dire et se sentir « dieu », c'est en effet nécessairement laisser surgir des millions de subjectivités moindres qui aspirent à l'être. C'est-à-dire créer une société dont le seul enjeu est la déification de ses membres.

Le problème reste cependant celui de l'accès à cette divinité et de son statut. Car une divinité à laquelle tout le monde peut accéder est avant tout une divinité qui peut être perdue, égarée, dessaisie. C'est pour cette raison, et pour cette raison seulement, que le mythe fondateur de toute spéculation angélique est celui de la chute : l'histoire d'un sujet (souvent identifié comme le prince des anges, le plus divin, le plus élevé) qui perd son propre attribut. Le diable de la mythologie chrétienne n'en est que la version la plus populaire. La possibilité de perte montre que la divinité non seulement n'est pas un fait ontologique, mais qu'elle n'est pas non plus une possession pérenne :

c'est quelque chose qui doit être continuellement produit et entretenu.

En effet, les anges ne sont pas divins par nature, mais par praxis : c'est ce qu'ils font et non ce qu'ils sont qui les rend divins. Leur divinité est pratique et non ontologique. Ils transforment Dieu en un fait pratique. En prolongeant la métaphore que nous venons d'introduire, on pourrait dire qu'ils sont l'opérateur de la prolétarianisation de la divinité : entre leurs mains, elle devient une affaire d'ouvriers, un fait industriel. Là encore, il ne s'agit pas d'un usage figuré : les anges sont techniquement des *leitourgoi*⁶, des serviteurs travaillant au service d'autrui. En d'autres termes, la divinité devient l'objet d'un travail obligatoire, d'une prestation effectuée pour autrui.

Inversement, ils font de la praxis quelque chose dont l'enjeu n'est pas tant la réalisation de quelque chose, la transformation de la réalité, que la déification du moi. C'est pourquoi la définition de la divinité angélique est formulée en termes de tâche (*leitourgia*) : ils ne sont pas des dieux mais doivent produire une forme de divinité, c'est-à-dire imiter le seul et unique être divin. La praxis divinisante est donc une opération industrielle de conformisme qui homogénéise tous les individus parce qu'elle les polarise vers un point unique.

Or, que devient la divinité lorsqu'elle devient un fait de masse et l'objet de production du conformisme industriel ? La démocratisation et la prolétarianisation de la sacralité ne changent pas seulement la quantité de personnes qui y participent : elles changent son sens même. En Dieu, la divinité est l'attribut de distinction et de supériorité absolues (ce que nous avons appris à appeler la transcendance) liées au fait qu'il est le sujet qui a tout créé. Être supérieur signifie avoir le pouvoir engendrer l'être de toute chose à partir du rien. Dans la masse des dieux prolétaires, la divinité devient une forme de supériorité relative, purement sociale : être supérieur (divin) signifie juste avoir le pouvoir de se trouver au-dessus de l'autre. Car si être divin ne définit plus la condition de supériorité d'un seul sujet sur tout le reste, mais celle d'une infinité d'individus, il revient à un fait purement social. Les anges socialisent la divinité : ils sont la société dont l'enjeu est la déification, c'est-à-dire la distinction de l'un par rapport à l'autre. La divinité n'est pas une question d'ontologie mais d'ordre [*taxis*]. Et le pouvoir n'a plus rien à voir avec l'être (création, génération), mais devient seulement la capacité à se distinguer, à s'élever au-dessus des autres.

Cet ordre de supériorité et ce pouvoir lié à cette supériorité deviennent chez les

anges l'objet privilégié de toute pratique : ils vivent pour cela et tout ce qu'ils font, ils le font pour obtenir ce pouvoir et cette supériorité, c'est-à-dire cette participation à la divinité. Si leur praxis n'a d'autre but que sa construction sociale, c'est que leur société n'est que cette industrie de la circulation et des échanges de titres de divinité (supériorité) et de pouvoir de distinction. C'est cette étrange imbrication réciproque de pouvoir et déification que la théologie nous a appris à appeler hiérarchie, néologisme grec signifiant : pouvoir divin, pouvoir de déification. Les anges sont la divinité en tant que pouvoir et le pouvoir de se transformer en substituts de la divinité.

De ce point de vue, en effet, la doctrine des anges a été aussi un énorme laboratoire de pensée sur ce qu'il est possible d'appeler – chez les êtres humains – le pouvoir. L'angéologie est une sociologie du pouvoir : non pas au sens banal et moderne du terme, de phénoménologie des formes à travers lesquelles le pouvoir s'exerce dans la société, mais d'une théorie qui fait du pouvoir une dimension purement sociale. Les anges expriment et incarnent l'idée que le pouvoir est quelque chose dont le seul effet est de devenir supérieur aux autres (n'existant donc que par rapport aux autres et non dans l'absolu), mais aussi l'idée que cet

effet de supériorité ne correspond à aucune nature, à aucune ontologie. Le mythe de la chute est la formulation de cette intuition : le diable, le plus haut des anges, le plus puissant, ne peut perdre son pouvoir – sa divinité – que parce que l'un et l'autre ne correspondent pas à sa nature. En somme, le pouvoir est toujours disproportionné par rapport à la nature de celui qui l'exerce, parce qu'il ne peut jamais être fondé sur elle. Inversement, celui qui exerce le pouvoir est inadapté à sa fonction : ce que nous appelons hiérarchie, en effet, c'est encore aujourd'hui le fait même que l'on puisse se trouver en haut ou en bas de la fantomatique échelle sociale, certainement pas en raison de qualités ontologiques, naturelles, objectives, mais toujours et seulement en raison d'effets spéciaux que la société projette sur nous. L'angéologie chrétienne découle en somme de l'intuition qu'avoir du pouvoir en société ne signifie – jamais – faire l'expérience de sa propre nature. Et ceux et celles qui, comme le premier ange, le diable, tentent de se croire naturellement supérieurs, naturellement puissants, naturellement divins (qui pensent l'identité entre nature et pouvoir) sont destinés à perdre leur supériorité. La socialisation fait de la divinité quelque chose de totalement artificiel. Techniquement, on pourrait dire que c'est en fait la hiérarchie qui mène à la

démocratie : le pouvoir n'appartient à personne, car d'un point de vue ontologique, aucun sujet ne peut se prétendre divin et toute forme de supériorité est toujours empruntée à autrui.

Il est difficile de ne pas reconnaître dans la vie de ces créatures étranges, mi-humaines, mi-divines, un schéma qui a largement imprégné la vie politique européenne. En témoigne la continuité sémantique du mot « hiérarchie » qui, comme nous l'expliquerons plus loin⁷, est passé du terme technique, presque ethnographique, désignant la société angélique, au nom commun désignant la structure commune des sociétés humaines. Ceci est également démontré par le fait que les premiers théoriciens des ordres sociaux⁸ – et de ce qui deviendra plus tard les classes – se sont explicitement référés au modèle angélique. Les cours continentales, notamment françaises, adopteront implicitement ce modèle pour organiser leur vie quotidienne. Et cette influence se répercutera dans le monde contemporain : de Durkheim⁹ à Bourdieu¹⁰ les sciences sociales en France n'ont fait que continuer à vouloir transformer les êtres humains en anges qui se constituent à partir de leur rapport à la divinité (à un principe de distinction et de supériorité absolue) et qui ne se socialisent que pour affirmer leur divinité réciproque, c'est-à-dire leur

distinction réciproque. Ceci est également démontré par le fait que le mythe européen par excellence qui a accompagné la naissance de l'État moderne, le Léviathan, est aussi un mythe angélique¹¹. Ce que l'Europe continue d'appeler société n'a rien de réel, rien d'empirique, rien d'objectif : c'est seulement cet étrange sortilège qui pousse les individus à chercher, trouver et se distribuer des titres de divinité, de prestige, de distinction. Le social, cette obsession qui marque l'Europe depuis des siècles, c'est avant tout cela : un projet collectif de déification du social, qui a survécu à la fin des dieux. Dieu est mort, mais la déification reste le bien le plus recherché par les humains. Et l'ontologie sociale européenne reste une branche de la théologie chrétienne. La hiérarchie – d'abord la société des anges, puis la société humaine – n'est rien d'autre que cela : la société comme espace d'exercice et de circulation du pouvoir, et le pouvoir comme quelque chose qui n'est plus confronté à la transformation de l'être des choses, mais à la simple disposition ordonnée des sujets dans un contexte social.

On aurait tort de voir dans cette histoire une nouvelle preuve de la puissance de la sécularisation. Le problème n'est pas vraiment l'origine religieuse des institutions politiques ou laïques : toute religion est une

force qui structure le social et s'est toujours nourrie d'idées politiques. S'interroger sur la puissance des mythes dans lesquels le christianisme s'est exprimé au-delà de la simple appartenance « confessionnelle » des individus dans les sociétés européennes, ce n'est que faire l'aveu public d'une ignorance de l'évidence la plus banale de la science ethnographique.

Il s'agit de quelque chose de plus profond, et c'est la deuxième raison de l'importance théorique et historique de cet ensemble unique de mythes. En effet, les anges ne sont pas une excroissance secondaire du christianisme : ils représentent le fondement de son noyau dogmatique même. Pour le comprendre, il faut se débarrasser de l'idée même de « religion » (qui, après tout, est un concept chrétien qui n'a de sens qu'à partir d'un point de vue situé dans l'espace défini par cette série de récits¹²) et observer les récits recueillis dans cette curieuse anthologie de contes que nous appelons la Bible avec le même regard que celui avec lequel l'ethnographie contemporaine nous a appris à lire les mythes amérindiens. L'une des intuitions les plus profondes de Lévi-Strauss est l'idée que tout mythe est toujours « la transformation plus ou moins poussée d'autres mythes provenant, soit de la même société, soit de sociétés proches ou éloignées¹³ ». Non

seulement il n'y a pas de contes originaux (les mythes ne sont jamais originaux, ils sont toujours des dérivations spéculatives d'autres contes), mais le sens de chaque mythe ne peut être compris qu'en le comparant à ses autres versions. Il serait difficile de trouver une preuve plus claire de cette idée que la structure même de la collection de mythes qu'est la Bible : un diptyque dans lequel la partie la plus récente (ce qu'on appelle l'Ancien Testament) prétend explicitement être la continuation et la transformation de la plus ancienne (le Tanakh juif).

Les récits chrétiens sur les anges représentent la transformation d'une série de mythes nés au sein du judaïsme du Second Temple et centrés sur la figure d'Hénoch¹⁴. À l'idée, déposée dans le Tanakh, d'un ordre constitué dès l'origine grâce à la souveraineté divine, ces mythes opposaient l'idée d'une transgression originelle opérée précisément par des figures angéliques. Contrairement à la longue tradition juive qui pensait le mal comme une dimension politique et spécifiquement nationale, dans ces récits, le mal était caractérisé comme une dimension surhumaine et donc universelle. Le remède à ce mal ne pouvait donc être ni national ni politique : il devait être métaphysique. C'est pourquoi le salut préfiguré ne peut plus surgir d'une nouvelle alliance, d'un nouveau contrat, mais de la déification

d'un homme juste (Hénoch), capable de réparer le mal métaphysique créé à son tour par des figures divines. Le mythe central du Nouveau Testament – la nécessité d'une figure à la fois humaine et divine pour réparer le mal produit par l'humanité – est en quelque sorte le renversement de ce schéma incarné par les mythes hénochiques. Si, dans ces derniers, une faute angélique a conduit à la déification d'un être humain pour racheter les anges, dans les évangiles, une faute humaine conduit à l'humanisation d'un dieu pour racheter les êtres humains¹⁵. C'est donc le mythe angélique qui est à l'origine de la nécessité de formuler le récit messianique (ou de lui accorder l'attention et la valeur qu'il a eues pendant des siècles). Et ce n'est pas un hasard si le messie chrétien a longtemps été impossible à distinguer d'un ange¹⁶.

Il ne s'agit pas d'une preuve marginale. Car si le noyau générateur du christianisme est l'ange, c'est dans l'angélogie chrétienne, bien plus que dans la christologie, que l'on peut saisir le sens de ce complexe mythologique, politique et social qui a choisi de s'appeler – en empruntant un nom barbare – « religion ». Le christianisme est donc un mythe de la socialisation de la divinité : Dieu devient quelque chose qui peut être expérimenté dans les relations sociales entre les individus, sous la forme

d'une supériorité (la divinité) qui permet de transformer le lien social en un acte de culte. D'autre part, si la définition de cette intensité de divinité mutuelle est en jeu dans chaque relation sociale, c'est le social lui-même qui est déifié. Tout en lui exprime une forme de sacralité.

Il n'est pas facile de mesurer les conséquences – plus tragiques que positives – du succès historique de ce type de récit. Car si affirmer que chaque fois que nous établissons un lien social nous devenons des dieux signifie, en fait, faire de l'interaction quelque chose d'extrêmement précieux, il est également vrai que nous sommes ainsi contraints de faire de l'expérience de l'autre quelque chose de religieux, plus proche du culte que de l'expression de la liberté. Ce n'est pas un hasard si ce que l'on a appelé la sécularisation est plutôt une sorte de transformation de ces mythes et non leur oubli : ils ont simplement été purifiés du reste – les spéculations christologiques, celles relatives à la création et à la résurrection. La Trinité est morte mais les anges vivent partout en Occident, et ce sont davantage les sociologues et les journalistes que les prêtres qui nous apprennent à les voir et à les reconnaître partout.

Que faire de ces créatures aujourd'hui ? Comment s'en débarrasser ? Il serait naïf et inutile poursuivre l'inutile croisade pour la

laïcisation : c'est justement cette croisade qui leur a donné autant de pouvoir. En fait, ce sont les anges qui ont sécularisé la divinité, ils sont les premiers « laïcisateurs » : leur existence a précisément pour but de faire entrer dans le siècle, dans le temps, dans une vie à forme humaine ce qui est considéré comme étant au-delà de toute réalité humaine et mondaine. Ils sont les anges qui transforment la divinité en un fait purement social, en un effet d'interaction. La sécularisation de la modernité européenne ne pouvait donc que donner encore plus de force, de puissance et d'espace aux mythes angéliques. Et ce qui s'est produit, en fait, c'est précisément la coïncidence parfaite entre la hiérarchie angélique et la société humaine. D'autre part, ce sont toujours les anges qui incarnent le paradigme de la rébellion contre la divinité. Satan est un ange : Milton puis Goethe, les deux grands chantres de la modernité rebelle, en étaient parfaitement conscients. La rébellion contre le divin reste une posture angélique : elle continue à donner à ces figures mythiques une démesure d'espace et de pouvoir. La modernité européenne est une modernité angélique. Et rouvrir le dossier de ces mythes n'est pas seulement un exercice d'archéologie savante. C'est affronter la possibilité d'une alternative à une tradition qui s'est transformée en prison.

Comment alors échapper à leur multiplication ? Il s'agira moins de prolonger la dialectique (toute moderne et européenne) des relations entre les sphères artificiellement séparées de la « politique » et de la « religion » que de se réapproprier le pouvoir des récits dans la construction de la vie commune. Il faut revenir plutôt à la forme des récits qui sont à leur origine plutôt qu'à leur contenu. Ursula Le Guin a récemment souligné que le conte – tout comme le « sac » – est la première technologie culturelle qui permet de créer un monde, un cosmos, un ensemble ordonné de choses, d'êtres vivants, de sentiments, d'idées et de souvenirs, et de l'emporter avec soi partout où l'on va¹⁷ : il n'y a pas de culture qui ne commence par ces technologies de l'institution métaphysique de la réalité. À partir de ses réflexions, Donna Haraway et une grande partie de la pensée féministe sont revenues sur la nécessité de nouvelles fabulations spéculatives¹⁸. Les récits ne sont pas seulement des forces narratives : ce sont des modes de pensée. Il s'agit, toutefois, d'un thème beaucoup plus ancien, qui avait donné lieu à un courant important de la pensée romantique allemande, de Novalis à Herder, de Creuzer à Schlegel¹⁹, et qui, à travers quelques liens de transmission, s'est finalement cristallisé dans l'œuvre ethnographique de Lévi-Strauss. Pour ce dernier,

« l'acte créateur qui engendre le mythe est symétrique et inverse de celui qu'on trouve à l'origine de l'œuvre d'art²⁰ » : il s'agit d'une structure spéculative qui se réalise de manière sensible et qui, pour cette raison même, permet à la vérité d'être partagée socialement. Les mythes sont « les conditions auxquelles des systèmes de vérité deviennent mutuellement convertibles et peuvent donc être simultanément recevables pour plusieurs sujets » : ils sont aussi le seuil à partir duquel « l'ensemble de ces conditions acquiert le caractère d'objet doté d'une réalité propre et indépendante de tout sujet²¹ ».

Ce que l'on oublie souvent, c'est que c'est autour des transformations de ces mythes qu'est née l'idée d'exercer un droit à travers et donc sur ces récits. En Europe, les « fictions spéculatives » n'ont jamais été de simples exercices littéraires ou philosophiques : elles étaient le fondement d'institutions politiques et religieuses, et en même temps l'objet d'un pouvoir qui distribuait très judicieusement non seulement le droit de raconter, mais aussi de lire, d'interpréter, de réactualiser et de traduire ces récits. Ce n'est qu'en raison de cette association avec la sphère normative, ce n'est que parce qu'ils avaient force de loi et devenaient le corps de la norme, qu'ils ont pu exercer une telle influence au cours des siècles. D'autre

part, c'est probablement en raison de cette même association qu'ils ont assumé comme leur objet privilégié le pouvoir lui-même, non seulement sa légitimation mais aussi les formes de son exercice. L'ange n'est que la figure narrative du pouvoir absolu (celui qui a amené à la création de tout ce qui est) existant sous forme humaine.

Il est impossible de faire comme si cette association n'avait jamais existé. Impossible de revenir en arrière, à une forme d'innocence diégétique et mythologique. Impossible d'imaginer que raconter n'est pas toujours, d'une certaine manière, imposer une loi, et inversement que toute norme juridique n'est pas l'expression abrégée et raccourcie d'un récit qui ne veut pas s'exprimer sous une forme claire et distendue. Cette forme folle et paradoxale de « droit mythologique » que nous avons appelée théologie est une chose à laquelle il est peut-être nécessaire de revenir. Certainement pas pour prolonger ces vieilles histoires, mais pour réaliser, enfin, que toutes les histoires que nous nous racontons, jour après jour, ne sont que l'effort de formuler une loi dont nous sommes encore incapables de deviner les termes exacts.

*Forêt amazonienne,
près de Manaus,
été 2023*

HIÉRARCHIE²²

*Sicut est in hominibus
ita suo modo est in angelis²³*

GILLES DE ROME

I

Lorsque les anges se manifestent, ils ne se laissent pas aisément reconnaître. Ils ont un aspect ordinaire, le visage et le corps de tout un chacun. Ils rient, ils pleurent, ils parlent, ils peuvent même se disputer²⁴. Pourtant, ils ne sont jamais ce qu'ils semblent être. Parfois ils donnent l'impression de manger²⁵, mais « ce manger n'est vrai que pour autant qu'il satisfait aux apparences » : « Il n'y a pas de digestion. » Même le corps sous lequel ils se montrent « n'est pas vraiment le corps qu'il semble être, mais n'en a que l'apparence²⁶ ». La propriété première et la plus évidente de ces créatures est une irréductible ambiguïté. S'ils agissent et font quelque chose, ils le font au nom de quelqu'un d'autre et, dans leurs actions, ils n'expriment rien de ce qu'ils sont vraiment. Quand

ils se manifestent, ce n'est pas pour montrer leur visage, mais le visage plus imposant et plus glorieux de celui qui les a envoyés.

Ils sont les exécuteurs de tout projet divin, les agents de toute théophanie, les imperceptibles hérauts de chacune de ses paroles ; cependant, leur consistance et leur propre voix doivent à chaque fois s'effacer pour laisser place à ce qu'ils annoncent. Même leur être n'exprime pas une nature, car une grande part de ce qu'ils sont – à commencer par leur immortalité – leur a été donnée par la grâce. « Un ange n'a rien qu'il n'ait reçu²⁷ » : il semble être cette existence qui se tient en deçà de toute nature, incapable de se réduire à une série de propriétés définitives et irrévocables. Ni leur aspect ni leur pratique ne trahissent l'ombre d'une véritable constitution. Ce sont des êtres « en mouvement constant (*aeikinētos*)²⁸ » qui, en réalité, « n'ont aucun rapport avec aucun endroit sur la Terre²⁹ ». Notre monde, dans lequel ils séjournent souvent, leur est étranger ; « partout où un ange est envoyé, il est inclus dans l'immensité du Seigneur³⁰ ». Perpétuellement étrangers à eux-mêmes et au corps même dans lequel ils apparaissent ainsi qu'à l'espace où, par ordre divin, ils séjournent, ils interviennent souvent dans l'histoire, mais leur vie n'appartient pas à une époque plutôt qu'à une autre : le temps glisse sur eux sans pouvoir

les modifier. Mais même l'éternité ne leur appartient pas.

Ils ne parlent jamais à la première personne et ne le pourront jamais : leur vie est un témoignage éternel de ce qui s'est passé ailleurs, leurs paroles sont toujours un message prononcé par quelqu'un d'autre. « Ils sont envoyés en ambassade et annoncent les biens accordés par le commandeur aux sujets, et au roi quels sont les besoins des sujets³¹. » Il serait vain de leur demander de prendre position sur ce qu'ils font : « Quelle que soit l'action entreprise, ils la font par la volonté de Dieu³² », certainement pas pour des raisons personnelles. C'est pourquoi, « incorporels, ils sont incapables de toute forme de repentir (*metanoia*) ». Ils sont incapables de toute confession intime, non parce qu'ils ne se connaissent pas, mais parce que leur existence propre n'est jamais en jeu dans ce qu'ils disent. Cependant, leur ambiguïté, leur méconnaissabilité est différente de celle du mystère : ils n'ont pas de secrets³³ et ne sauraient en avoir, ni à l'égard d'eux-mêmes ni à l'égard des autres, car leur opération essentielle est la transmission de ce qui leur a été confié (*aggelein*). En fait, ils n'ont même pas de noms précis pour les distinguer. Certes, l'Écriture cite des noms, mais, comme le notait l'un des théologiens médiévaux les plus ingénieux, « Michel, Gabriel, Raphaël sont plutôt des surnoms