Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 146 (2014)
Heft: 2

Artikel: La tentation comme attention - l'attention comme tentation
Autor: Bader, Günter
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-583826

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 146 (2014), P. 137-153

LA TENTATION COMME ATTENTION – L'ATTENTION COMME TENTATION[1]

GÜNTER BADER

Résumé

Dans la mémoire de la langue allemande, «Anfechtung» (tentation) va de pair avec «Aufmerksamkeit» (attention), Luther ayant traduit Es 28,19 par: «La tentation enseigne l'attention à la parole ». De même, en français, tentation *évoque l'anagramme* attention. *Mais ce lien ne va pas de soi ; Kant a souligné que la tentation était un manque d'attention authentique, et Waldenfels revendique pour l'attention le fait d'être sans tentation. Si donc, comme le montre l'expérience monacale, la tentation aiguise l'attention accordée à la parole, et si, à l'inverse, l'expérience des Réformateurs n'échappe pas au fait que l'attention à la parole conduit à la tentation, il faut poser la question du fondement de la tentation dans le rapport à la parole. Il se trouve probablement dans la différence inapaisable entre le dire et le dit, qui a pour effet que, d'une part, le langage se retourne contre le langage et que, d'autre part, le langage se cache dans le langage.*

Introduction

Pour un colloque qui traite de la tentation, le plus direct pourrait sembler de déterminer ce qu'est la tentation prise seulement en elle-même, et à partir d'elle-même. On n'aurait alors affaire qu'à *une* inconnue, ce qui d'ailleurs suffit largement. Au terme de l'investigation, l'inconnue serait résolue, et l'on pourrait dire ce qu'est la tentation.

Si en revanche – poussé par une sentence issue de la mémoire biblique en langue allemande : «*Anfechtung lehrt auf das Wort merken*» («La tentation enseigne l'attention à la parole»)[2] – j'entreprends de déterminer la tentation

[1] Je tiens à remercier Frédéric Chavel pour la traduction du texte de l'allemand en français et Hyonou Paik pour sa révision et l'adaptation des notes de bas de page. En règle générale, les citations en latin et en vieil allemand ont été traduites en français ; lorsque les passages cités se retrouvent dans les volumes de : M. LUTHER, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1957 *sq.*, les références sont indiquées (abréviation : *MLO*) et la traduction est reprise de cette édition.

[2] Ce n'est qu'après diverses tentatives que la sentence d'Es 28,19 apparaît sous cette forme dans la traduction de la Bible par Luther (WA.DB 11/1, 90 *sq.*) : «Car seul

non pas à partir d'elle-même seulement, mais dans sa relation avec l'attention, j'ai affaire non pas à *une*, mais à *deux* inconnues. Non seulement je ne sais pas ce qu'est la tentation – et je ne le saurai pas non plus à l'avenir –, mais je ne sais pas non plus ce qu'est l'attention. Et au lieu qu'à la fin un non-savoir soit transformé en savoir, je m'engage dans une investigation où une ignorance doit en instruire une autre. Si bien qu'à la fin nous n'atteignons pas un savoir, mais une ignorance instruite à son propre sujet.

«Car je n'ai pas encore goûté» (*Nondum enim gustavi*), déclare Nicolas de Cuse[3]. Et Jean Tauler lui-même, penseur d'un type si différent, confesse qu'il n'a pas encore expérimenté ce dont il parle[4]. Il est vrai que tous deux pensent là au sommet du cheminement mystique, qui consiste dans la suavité de l'union avec Dieu. Mais Martin Luther renverse les caractéristiques de la douceur mystique et les transpose sur l'amertume de la tentation : c'est en *ce* sens précis qu'il affirme plus d'une fois que de la tentation personne ne peut rien savoir, s'il ne l'a pas goûtée et expérimentée[5]. Ce faisant, il incite quiconque se propose

l'accident [1528/32] la punition [1534/41[1]] la tentation [1541[2]] la Tentation [1545] enseigne l'attention à la parole.» (*Denn alleine der vnfal* [1528/32] *die straffe* [1534/41[1]] *die anfechtung* [1541[2]] *die Anfechtung* [1545] *leret auffs wort mercken.*) En marge de page : «(accident) Il faut battre les fous à coups de bâton, Et la verge produit des enfants pieux» [1528] ; «La tentation fait de bons chrétiens Rm 5. La tentation met à l'épreuve. Des gens qui n'ont jamais été tentés n'ont aucune expérience, deviennent d'inutiles spéculateurs ; que peuvent-ils bien savoir ? Et pourtant, ils séduisent le monde entier [1545]» (*[vnfal] Narren mus man mit kolben lausen, Vnd rute macht frome kinder* [1528] ; *Anfechtung macht gute Christen Rm 5. Tentatio probationem. Vnuersuchte Leute sind unerfaren eitel vnnutze Speculisten, was solten die wissen ? Verfuren gleichwol alle Welt* [1545]). – Cette sentence disparaît à nouveau de la Bible de Luther avec la révision de 1912.

[3] NICOLAS DE CUSE, lettre à Caspar Aindorffer du 22 septembre 1452, *in* : E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie au XVe siècle* (*BGPhMA* 14, 2-4), Münster, Aschendorff, 1915, p. 113 ; allusion au Ps 34(33),9. J. HOFF, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg/München, Alber, 2007, p. 39.

[4] JEAN TAULER, Prédication 41/«Deuxième sermon pour le cinquième dimanche après la Trinité», *in* : *Sermons*, édition intégrale, trad. de E. Hugueny, G. Théry, M.A.L. Corin, éd. et prés. par J.-P. Jossua avec une notice d'E.-H. Wéber sur Jean Tauler et Maître Eckhart, Paris, Cerf, 1991, p. 333 : «Ne croyez pas cependant que j'aie la prétention d'en être arrivé à cet état. Aucun maître ne devrait, il est vrai, enseigner ce qu'il n'a pas lui-même expérimenté» (*Nut wenent das ich mich dis ut anneme, das ich ut her zu komen si, allein enkein lerer nut ensulle leren das er selber von lebende nut enhabe*). Par rapport à ce passage, *cf.* la notice de Luther, WA 9, 103,19 : «[Tauler] reconnaît qu'il enseigne des choses qu'il n'a pas lui-même expérimentées» (*Fatetur [Taulerus] se docere, quae non sit expertus*). B. MOELLER, «Tauler und Luther», *in* : *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*, Paris, P.U.F., 1963, p. 157-168, ici p. 164.

[5] M. LUTHER, *Études sur les Psaumes*, Ps 6 : «on ne peut pas donner de nom à cela, et seul qui en a fait l'expérience peut connaître la chose» (*neque nomen potest huic dari nec nisi experto cognita fieri [potest]* ; WA 5, 202,27/AWA 2, 364,31 *sq.* = *MLO*, t. 18, p. 182). «Et il n'est personne qui comprenne cet état d'âme suprême (quand seulement il comprend les états d'âme inférieurs !), sinon celui qui l'a goûté : et voilà pourquoi nous

de parler de la tentation à un geste de retenue – s'il en était encore besoin – qui met en garde : «Je n'ai n'ai pas encore goûté, je n'ai pas encore expérimenté» (*Nondum gustavi, nondum expertus sum*). La tentation est encore à venir.

Si tel est le point de départ pour un discours sur la tentation, alors il conduit, me semble-t-il, à une réflexion en deux pas, où chacun de ces deux pas consiste lui-même en deux aspects, qui se trouvent dans une relation complémentaire. Dans un premier pas (A), il s'agira de la thèse du non-rapport entre la tentation et l'attention, thèse dominante dans toutes les discussions récentes. Et cela dans les deux sens : 1) *La tentation n'a aucune ouverture (aucune fenêtre) sur l'attention*, pour peu que la tentation soit bien comprise, c'est-à-dire de façon suffisamment critique. En quoi la tentation aurait-elle affaire à l'attention ? En rien, si nous suivons I. Kant. De même : 2) *L'attention n'a aucune ouverture (aucune fenêtre) sur la tentation*, pour peu que l'attention soit bien comprise, c'est-à-dire de manière phénoménologique, sans rien en retrancher. En quoi l'attention aurait-elle affaire à la tentation ? En rien, si nous suivons B. Waldenfels.

Après l'exposition de cette problématique, je développerai dans un deuxième pas (B) la sentence biblique mentionnée ci-dessus, et j'établirai que : 1) *La tentation enseigne l'attention à la parole.* Cependant l'inversion de cette affirmation apparaît aussitôt, qui dit : 2) *De son côté, l'attention à la parole enseigne la tentation.*

A) La tentation sans l'attention – l'attention sans la tentation

1) Concernant le premier point, la tentation sans perspective sur l'attention, il est remarquable que Kant en vienne à parler de tentation dès l'ouverture de *L'anthropologie d'un point de vue pragmatique*, bien que l'on ne puisse pas vraiment prétendre que celle-ci se profile comme un motif hautement kantien. Kant a sous les yeux, comme figures de la tentation, Blaise Pascal – «Le silence

ne pouvons pas convenablement en traiter» (*Nec est ullus, qui hunc affectum (quando nec inferiores) summum intelligat, nisi qui gustaverit, ideoque nec digne possumus eum tractare*; 203,12-14/366,10 *sq.* = *MLO*, *ibid.*, p. 183). «Telle est donc la nature de cette épreuve qu'elle est décrite de la manière la plus appropriée avec ces mots-là, mais seul la connaît celui qui l'a subie (comme je l'ai dit)» (*Talis itaque est huius tentationis natura, quae propriissime istis verbis describitur, sed nonnisi experto cognoscitur [ut dixi]*; 205,37 *sq.*/371,1-3 = *MLO*, *ibid.*, p. 188). «Or ceci est une mauvaise façon de comprendre venant de ces théologiens charnels et inexperts que nous sommes tous : comme si personne ne pouvait goûter [de] l'enfer» (*Male autem intelligitur a carnalibus istis et omnibus nobis inexpertis theologis, quasi nullus infernum gustet*; 210,9 *sq.*/378,9 *sq.* = *MLO*, *ibid.*, p. 194). «Il ne dirait pas cela, s'il n'en avait fait l'expérience» (*Non haec diceret, nisi expertus fuisset*; 217,25 *sq.*/390,17 = *MLO*, *ibid.*, p. 206). Tandis que les auteurs bibliques David, Ezékias, Job parlent à partir de leur expérience, les théologiens – à la seule exception de Tauler – n'atteignent pas l'expérience.

éternel de ces espaces infinis m'effraie»[6] – et Albrecht von Haller – «Ode imparfaite sur l'éternité» (*Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit*)[7] – donc des formes de tentation qui proviennent de l'expérience de l'homme moderne et qui ne prolongent pas simplement la tradition des tentations d'empreinte monacale. Kant explique : les tentations remontent à des développements erronés dans la formation de l'attention, ou inversement : si, ce qu'on ne saurait souhaiter, l'attention vire à la tentation, c'est nécessairement qu'en chaque point décisif de son développement, la mauvaise direction a été prise. En effet, l'attention est placée d'emblée devant la décision concernant la direction qu'elle va prendre : attention positive ou négative ? Dès le commencement, chez Kant, l'attention (*attentio*) est traversée, voire coupée en deux, par une nette frontière oui/non. Il faut distinguer entre, d'un côté, l'attention par laquelle on se tourne vers quelque chose, et de l'autre, l'attention par laquelle on s'en détourne. Tandis que l'attention positive se caractérise par le fait de porter l'œil sur, prêter l'oreille à, etc., l'attention négative exerce un détournement de l'œil, de l'oreille, etc. Et cette dernière est, comme l'explique Kant, «plus grande», «plus importante», mais encore «plus difficile» que la positive et ne peut «être acquise que par

[6] I. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédé de : M. FOUCAULT, «Introduction à l'*Anthropologie*», présentation par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Paris, Vrin, 2008, p. 94, 119 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 1798, BA 13, 59). – Le fragment cité se trouve dans : B. PASCAL, *Pensées*, éd. Le Guern fr. 187/éd. Brunschvicg fr. 206. Quand Pascal utilise – d'ailleurs rarement (éd. Le Guern fr. 475, 749/éd. Brunschvicg fr. 354, 370 : tentation ; éd. Le Guern, fr. 689, 717/éd. Brunschvicg fr. 271, 424 : tenter) – le mot «tentation», il ne le fait justement pas dans le sens de la tradition monastique et de la Réforme, bien que le fait que ce sens ait été enseigné par son père spirituel Saint-Cyran et ait été présent à Port Royal. R. LEUENBERGER («Hat Blaise Pascal seinen Glauben widerrufen ? Über die Gespräche mit seinem letzten Beichtvater», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 [1993], p. 135-155, ici p. 149) est peut-être trop lié au discours des recherches sur Luther quand il dit : «Le pathos de la théologie de Pascal repose [...] sur la certitude du cœur ébranlé et, pour toute la vie, tenté» (*Das Pathos der Pascalschen Theologie liegt [...] in der Gewissheit des erschrockenen und lebenslang angefochtenen Gewissens*). *Cf.* en revanche la remarque de H. FRIEDRICH : «Parmi les mathématiciens, physiciens et philosophes des Temps modernes, Pascal était celui qui a rappelé à la conscience que l'interprétation rationnelle de l'existence doit intégrer la revendication de l'ordre psychique et lui attribuer une force de discours non moins exacte» (*Unter den Mathematikern, Physikern und Philosophen der Neuzeit ist Pascal derjenige gewesen, der das Gewissen daran erinnert hat, daß die rationale Daseinsauslegung auch den Anspruch der seelischen Ordnung einzubeziehen und ihr eine nicht minder exakte Aussagekraft einzuräumen hat*) («Pascal», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 24 [1950], p. 287-303 ; repris dans : H. FRIEDRICH, *Romanische Literaturen*. Aufsätze I Frankreich, Frankfurt am M., Klostermann, 1972, p. 139-158, ici p. 147).

[7] I. KANT, *Anthroplogie*, *op. cit.*, p. 94 (BA 13) ; *cf. Critique de la raison pure*, B 641 (*in* : ID., *Œuvres philosophiques* [coll. «Pléiade»], t. I, Paris, Gallimard, 1980, p. 1225). ALBRECHT VON HALLER, *Gedichte*, Frauenfeld, J. Huber, 1882, p. 149-154. K. S. GUTHKE, «Andacht im künstlichen Paradies. Albrecht Hallers 'Morgen-Gedanken'», *in* : M. BIRCHER, A. M. HAAS (éds), *Deutsche Barocklyrik. Gedichtinterpretationen von Spee bis Haller*, Bern/München, Francke, 1973, p. 327-347.

l'exercice»[8]. Seule l'attention négative est en mesure de mettre en marche le processus de connaissance vers lequel tend l'*Anthropologie*. C'est donc par elle qu'il commence, et non par la positive. En cela, un présupposé est déjà établi : l'attribut «négative» ne désigne pas rien ; il ne s'agit pas du «rien du tout», de l'«absolument rien» du *nihil negativum*, mais du manque et de l'absence d'un quelque chose, c'est-à-dire du «rien relatif» d'un *nihil privativum*[9]. L'attention négative est donc fondamentalement privative. Et tel est précisément le sens que Kant avait attaché plus tôt à l'attention dans son *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*[10]. C'est celui qu'il reprend dans l'*Anthropologie*. Tandis que l'attention négative garantit que l'homme ne perde à aucun moment la maîtrise sur le processus de connaissance, l'attention positive reste désespérément accrochée à l'impression sensible, qu'il s'agisse d'une verrue sur le visage de l'être aimé, d'une dent manquante ou d'un défaut de langage. Aussitôt, une telle impression nous domine plus qu'elle ne se laisse dominer par nous et prend la tournure inquiétante d'un «terrorisme», qui caractérise justement les tentations. C'est sur une telle impression que se fondent les tentations de Pascal et de Haller. Il en résulte donc : pour que la tentation puisse se produire, il faut que les processus essentiels de la formation de l'attention soient dévoyés[11]. La disposition kantienne n'enregistre les tentations que

[8] I. KANT, *Anthropologie*, *op. cit.*, p. 92 *sq.* (BA 10 *sq.*).

[9] I. KANT, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, Paris, Vrin, 1949, p. 80-81 (*Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763, A 3-6) : «Convenons d'appeler désormais ce Rien [*nihil privativum*] = 0 [...]. En conséquence, le *nihil privativum*, qui n'enferme aucune contradiction, ne peut pas être exprimé par zéro = 0» (*Wir wollen dieses Nichts [*nihil privativum*] künftighin Zero = 0 nennen [...]. Demnach kann das* nihil negativum *nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden*).

[10] *Ibid.*, p. 103 (A 42) : «[...] chacun sait quelle activité cela requiert, et l'on peut justement appeler *l'abstraction* une *attention négative* [plus précisément, privative], c'est-à-dire un véritable "faire", une action véritable opposée à celle par quoi la représentation s'éclaircit et qui, en se combinant avec elle, produit le zéro ou le défaut de la représentation claire. Car, si elle était simplement une négation ou un manque, la mise en œuvre d'une force pour que j'ignore quelque chose dans le cas où je n'ai jamais eu de raison de l'apprendre» (*Jedermann weiß [...], wie viel Tätigkeit hiezu erfodert wird, und so kann man die Abstraktion eine negative [genauer : privative] Aufmerksamkeit nennen, das ist, ein wahrhaftes Tun und Handlen, welches derjenigen Handlung, wodurch die Vorstellung klar wird, entgegengesetzt ist, und durch die Verknüpfung mit ihr das Zero, oder den Mangel der klaren Vorstellung zuwege bringt. Denn sonst, wenn sie eine Verneinung und Mangel schlechthin wäre, so würde dazu eben so wenig Anstrengung einer Kraft erfodert werden, als dazu, daß ich etwas nicht weiß, weil niemals ein Grund dazu war, Kraft nötig ist*).

[11] I. KANT, *Anthropologie*, *op. cit.*, p. 92-95 (BA 10-15) : Le chemin raté de l'attention : 1. L'attention positive rend «malheureux» (p. 93) ; 2. Elle rend «gêné» ou «affecté» (p. 93) ; 3. Elle conduit à «la folie des illuminations et aux visions d'épouvante» (p. 94) ; la folie d'illuminations se montre chez Antoinette Bourignon sous la forme d'une expérience intérieure de la «grâce», les visions d'épouvante chez Pascal et Albrecht von Haller sous la forme de la «tentation» (p. 94 *sq.*).

comme des formes déviantes et des perversions de l'attention[12]. Pour lui, il vaudrait mieux envoyer ceux qui sont tentés en cure à Anticyre[13].

2) Concernant le second point, l'attention sans crainte de la tentation, Bernhard Waldenfels a exposé, dans sa magistrale *Phénoménologie de l'attention*, que plus l'attention peut aller son cours sans entraves et jouer sa propre partie, plus les tentations disparaissent rapidement, telles les ténèbres de la nuit au lever du jour. Pour ouvrir l'entre-deux qui est propre à l'attention – comme le dit Waldenfels à l'aide d'une formulation récurrente : entre ce qui vient éveiller notre attention et ce à quoi l'on prête attention –, les abstractions de la théorie traditionnelle de l'attention doivent tout d'abord être déblayées par la phénoménologie. En premier lieu, la doctrine kantienne de l'attention positive et négative, qui contraint l'attention à entrer, comme en un lit de Procuste, dans une opposition binaire entre position et négation, comme s'il s'agissait d'une ligne électrique avec un commutateur, qui brancherait ou débrancherait le projecteur éclairant le monde du donné sensible[14]. La phénoménologie de l'attention oblige à aller un cran en-deçà de la coupure disjonctive oui/non[15], et atteint selon Waldenfels un oui/non qui n'a encore en rien un caractère de coupure binaire[16]. L'effectivité de l'attention ne dépend ni d'un quelque chose qui viendrait s'imposer à elle, ni d'un quelqu'un qui se déciderait en toute liberté à prêter attention. Le ni/ni caractéristique de l'attention consiste, d'un côté, en une venue qui s'impose *sans* s'imposer, toute proche d'un «survenir sans que quiconque ne le remarque», et, d'un autre côté, en une attention qui joue *sans* enjeu, toute proche d'un «être attentif sans que quoi que ce soit ne survienne»[17]. Parler en-dehors de la différence entre oui et non est notoirement difficile. Peut-être faut-il dire qu'une coupure oui/non «se donne»[18] et vient prendre la place d'un «oui précédant le oui et le non»[19]. Un tel oui en-deçà du oui et du non est la réponse «à quelque chose qui nous parle». Nous aurons à y revenir[20].

L'attention que l'on ressort, à l'aide de la phénoménologie, de l'armoire des constructions théoriques traditionnelles où elle était enfermée, est nommée

[12] R. VERNAY s.j., art. «Attention II.», *Dictionnaire de spiritualité*, vol. I, Paris, Beauchesne, 1937, col. 1066-1077, ne connaît les «tentations» que sous la rubrique «Anomalies, défaillances, difficultés, abus» (col. 1074 *sq.*).

[13] I. KANT, *Anthropologie*, *op. cit.*, p. 95 (BA 14) ; *cf.* ÉRASME, *Les adages*, I, 8,52 ; M. LUTHER, *Du serf arbitre*, WA 18, 603,35 (= *MLO*, t. 5, p. 24).

[14] B. WALDENFELS, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt s. M., Suhrkamp, 2004, p. 13, 99, 274 ; M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 34 *sq.*

[15] B. WALDENFELS, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, *op. cit.*, p. 138.

[16] *Ibid.*, p. 272.

[17] *Ibid.*, p. 279.

[18] *Ibid.*, p. 274.

[19] *Ibid.*, p. 272.

[20] *Ibid.*, p. 282 ; *cf.* infra n. 47.

par Waldenfels «attention sauvage»[21]. Mais ce concept n'implique pas que l'attention ait en soi-même quelque chose comme un état sauvage, en tout cas pas dans le sens où elle serait agitée de transports d'une intensité comparable à ceux de la tentation. Il faut plutôt comprendre que l'on manque encore d'une juste attention à l'attention[22]. Cependant, dès que la phénoménologie a mis fin à la situation fâcheuse d'inattention à l'attention, on découvre que l'attention est tout à fait en état de se réguler, de se piloter et de se porter elle-même. Entre ce qui vient à notre attention et ce à quoi l'on prête attention, il y a donc un «niveau de base de l'attention»[23]. C'est à ce niveau que l'expérience s'effectue elle-même selon son propre mode, sans recevoir, ni attendre de consignes de l'extérieur[24]. L'attention s'y organise au contraire dans un espace médian/médium, qui ne laisse rien sans médiation[25]. Ainsi, au lieu d'avoir affaire à un «brusquement», on a un «peu à peu»; au lieu d'avoir des domaines fracturés, on a des domaines parcourus et reliés par les «lignes de faille de l'expérience» (*Bruchlinien der Erfahrung*)[26]. Et si jamais des «tentations» se présentaient sur la frange la plus extérieure de l'attention, chacun sait cependant, s'il a été à l'école de l'attention, qu'il convient de «résister» à de telles tentations[27]. À la juste voie de la médiation ouverte de toutes parts, il n'y a aucune alternative sensée, même quand l'attention subit un stress. La phénoménologie enseigne que, si l'on laisse simplement l'attention dire ce qu'elle a à dire, elle exclut toute tentation. La phénoménologie de l'attention traite de l'attention, comme il se doit, comme d'une zone libre de toute tentation.

Il y a manifestement des raisons de tenir l'attention loin de toute promiscuité avec la tentation, comme à l'inverse, de comprendre la tentation uniquement comme le résultat d'un défaut de l'attention. Mais il n'en va pas ainsi dans la traduction d'Es 28,19 chez Luther.

B) La tentation comme attention – l'attention comme tentation

La sentence «La tentation enseigne l'attention à la parole» (*Anfechtung lehrt auf das Wort merken*) ne parle pas de l'attention tout court, mais plus

[21] *Ibid.*, p. 11.

[22] *Ibid.*, p. 68.

[23] *Ibid.*, p. 94 *sq.*, 99.

[24] Par exemple des consignes théologiques: *ibid.*, p. 77, 108.

[25] B. WALDENFELS thématise déjà le *metaxy* dans sa thèse de doctorat: ID., *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, Meisenheim a. Glan, A. Hain, 1961.

[26] B. WALDENFELS, *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt s. M., Suhrkamp, 2002.

[27] B. WALDENFELS, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, *op.cit.*, p. 67: «La tentation de surmonter trop rapidement quelque chose qui ne se laisse pas surmonter ou en tout cas non sans difficultés» (*Versuchung, vorschnell zu überbrücken, was sich nicht oder doch nicht ohne weiteres überbrücken läßt [...]*); p. 76: «La tentation de traiter chaque haut et bas [de l'expérience] comme une révélation» (*Versuchung [...], jedes 'auf' und 'ab' [der Erfahrung] wie eine Offenbarung zu behandeln [...]*).

précisément d'une attention portée à la parole. C'est à cette sentence allemande que j'obéissais lorsque j'ai formulé le sujet «La tentation comme attention». Or, j'ai été moi-même surpris par l'anagramme que créait cette expression en français[28]. Avec ces deux termes, nous sommes entraînés vers de vieilles histoires liées à l'expérience monastique, qui en sait quelque chose au sujet de πειρασμός et de προσοχή. En ce qui concerne l'attention, on peut au moins constater que l'attention portée *à la parole* est autre chose que les grands thèmes de l'attention *envers soi-même* et de l'attention *envers Dieu*, qui apparaissent dans les formulations dogmatiques classiques. Si l'attention à soi-même provient de sources bibliques[29], la formulation d'une double attention à soi-même et à Dieu semble apparaître pour la première fois chez Basile le Grand[30] et a été reprise dans la tradition monastique des apophtegmes[31]. En revanche, l'attention portée à la parole est proche de la phénoménologie de l'attention. Elle ne connaît pas d'objets prédéfinis vers lesquels elle pourrait s'orienter – ou non.

Le fait que la tentation apprenne à être attentif à la parole apparaît, suivant tout ce que Luther fait entendre à ce propos, comme une structure πάθος-μάθος. Mais il est très clair que celle-ci s'inverse et prend la forme d'une structure μάθος-πάθος. De son côté, l'attention portée à la parole enseigne fort bien la tentation. Nous sommes donc contraints par là à élargir notre titre en miroir. On n'a pas simplement 1) la tentation comme attention à la parole, mais aussi 2) l'attention à la parole comme tentation. Les deux sens de la thématique trouvent, justement quant à l'inversion qu'ils produisent, une présentation remarquable dans l'interprétation du Psaume 6 que Luther a menée dans les *Études sur les Psaumes* (*Operationes in Psalmos*).

1) La tentation conduit à l'attention à la parole. «*Anfechtung lehrt auf das Wort merken*». Dans la situation de la tentation, il n'y a aucune consolation si ce n'est par la parole. Parmi les tableaux du retable d'Issenheim par M. Grünewald au sujet de saint Antoine, un panneau présente en bas à gauche un petit livre de piété, un bréviaire[32], et en bas à droite un feuillet présentant

[28] Je dois cette remarque à Dimitri Andronicos.

[29] Dt 4,9; 15,9; Lc 17,3; 21,34; Ac 5,35; 20,28. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, 3,1; 91,3 (*SC* 400); ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le Moine*, 25,1 (*SC* 171). P. RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, Kösel, 1954, p. 249 *sq.*; P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981.

[30] BASILE DE CÉSARÉE, Hom. in illud 'Attende tibiipsi', 8 (*L'homélie de Basile de Césarée sur le mot «Observe-toi toi-même»* [*Acta universitatis stockholmiensis. Studia Graeca Stockholmiensia* II], éd. critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite par S. Y. RUDBERG, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1962, p. 37, lignes 14 *sq.*): Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ ἵνα προσέχῃς Θεῷ/*Attende igitur tibiipsi, ut attendas Deo.*

[31] *Les Apophtegmes des Pères*, XI, 51,31 *sq.* (*SC* 474): «Sois attentif à toi-même, afin d'être attentif à Dieu.»

[32] Le bréviaire a été dérobé au saint. Seule une personne à qui l'on a volé son livre se voit exposée à de telles fantasmagories. Et c'est justement ce livre, le seul objet

une inscription[33]. Tous deux témoignent : une seule chose manque au saint dans son état de tentation : il lui manque l'Écriture, il lui manque Jésus, la Parole de Dieu, parole incarnée (*verbum incarnatum*) aussi bien que parole incréée (*verbum increatum*). Et l'autre panneau montre, par delà la parole partagée sans entrave entre saint Antoine et l'ermite Paul, la nature qui se déploie de toutes parts dans son état originel, et les herbes médicinales qui croissent, destinées à guérir le feu de saint Antoine[34]. La mémoire en image conforte ainsi notre compréhension de la sentence d'Es 28,19. Elle énonce que la parole est un remède dans la situation de tentation.

Cela correspond à la plus ancienne tradition monastique, qui ne se lasse pas de le dire : l'attention (προσοχή) se divise dès le début – comme chez Kant – en un côté oui et un côté non. Mais ici – ce qui n'est *pas* le cas chez Kant – c'est clairement à l'attention positive qu'est donné l'avantage. Si la tentation provient d'une attention mal orientée, qui mérite toute négation[35], la véritable attention s'attache à la parole. Elle est attention positive. La *Vie d'Antoine* d'Athanase tient à disposition cette belle information : l'attention à la parole est amour de la parole (φιλολογία)[36], qui est menée à bien sous

qui résiste à la tentation, qui, selon tous les connaisseurs de l'histoire de l'art, voudra retourner là où il se trouvait une génération plus tôt dans la gravure sur bois de Martin Schongauer représentant le même thème. Il voudra retourner au milieu de l'image, dans la main du saint, qui, alors que Schongauer a pour la première fois détaché la scène de la tentation de tout lien avec la réalité terrestre et l'a placée dans les airs, peut au moins s'y tenir. S. UHLIG, *Die Versuchung des Heiligen Antonius. Eine Vision des ausgehenden Mittelalters*, Diss. phil., München, 1998, p. 52, 55, 129, 144. Quel mouvement part d'ailleurs de ce livre largement ouvert : c'est ce que Grünewald a représenté dans la partie centrale du retable (avec un sens d'écriture de gauche à droite) dans quatre images qui vont du texte de la prophétie messianique d'Es 7,10-15 jusqu'au Ressuscité.

[33] La feuille, d'après le modèle de la *Vie d'Antoine* 10,2, porte l'inscription suivante : *Ubi eras Ihesu bone, ubi eras. Quare non affuisti ut sanares vulnera mea* («Tu étais là où tu étais Jésus de bien. Parce que tu n'as pas été absent, afin que tu guérisses mes blessures»). G. SCHEJA, *Der Isenheimer Altar des Matthias Grünewald (Mathis Gothart Nithart)*, Köln, DuMont Schauberg, 1969, p. 68 n. 37.

[34] Dans la tentation, la parole est le seul médicament. À l'*absence* de la parole dans la «Tentation de saint Antoine» à droite, correspond à gauche sa *présence* dans la «Visite de saint Antoine à l'ermite Paul». À mesure que la parole prend ici son essor, la créature se vivifie [à son contact] et est transportée dans un état paradisiaque. Au premier plan poussent quatorze plantes médicinales : W. KÜHN, «Grünewalds Isenheimer Altar als Darstellung mittelalterlicher Heilkräuter», *Kosmos* 44 (1948), p. 327-333 ; V. H. BAUER, *Das Antonius-Feuer in Kunst und Medizin*, Berlin, Springer, 1973. D'ailleurs, depuis le Xe siècle, on trouve, dans le *Canon Missae*, la prière de communion *Sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea* («Dis seulement une parole, et mon âme sera guérie» ; *cf.* Mt 8,8). J. A. JUNGMANN s.j., *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, II, Wien, Herder, ²1949, p. 431 *sq.*

[35] *Vie d'Antoine*, 24,4 ; 25,4 ; 26,3.6 ; 27,4 ; 31,2 ; 32,4 ; 33,5 ; 35,1.3 : Des références concernant une forme négative de l'attention se trouvent exclusivement dans le discours de saint Antoine, 16,1-43,3, et sont liées aux termes πειρασμός κτλ.

[36] *Vie d'Antoine*, 4,1 : φιλολογεῖν dans le sens de «lire», «étudier la Bible» (*SC* 400, p. 141 n. 1).

la forme de la lecture (ἀνάγνωσις)[37]. Peut-être est-il permis, dans le contexte patristique, de concevoir une telle attention comme étant conjointement attention à Dieu, qui parle à l'homme à travers la lecture, et attention à soi, car dans la prière répondant à la lecture, l'homme parle à Dieu[38]. L'attention à la parole est donc définie comme attention à la lecture, tout à fait dans le sens de 1 Tim 4,13 : προσέχε τῇ ἀναγνώσει/*attende lectioni* («consacre-toi à la lecture de l'Écriture»). Et elle rejoint ainsi l'appel du diacre dans la liturgie : πρόσχωμεν/вонмемь («Soyons attentifs»)[39]. Partout où porte l'odeur de l'encens et où résonne la voix de l'anagnoste, un espace étonnant s'étend, un temps étonnant : l'espace et le temps de la liturgie sont sans tentation. C'est aussi en ce sens qu'Evagre le Pontique rassemble dans son *Antirrhetikos* (*Réfutations*) des citations bibliques en un *Enchiridion*, où elles correspondent quasiment une par une au système des démons. Chaque citation, quand elle est déclamée avec vigueur, met un démon en fuite[40].

Cela conduit à la question autour de laquelle tout tourne : l'attention, comme geste se tournant vers la parole, va-t-elle de pair avec un geste consistant à se détourner du monde ? En effet, beaucoup de choses le laissent penser. Nous devons suivre le chemin d'une réduction phénoménologique. C'est seulement à travers le geste méthodique consistant à se détourner (*Abwendung*/ἐποχή) du monde que se produit le geste consistant à se tourner (*Hinwendung*/προσοχή) vers la parole. Le chemin de la *phénoménologie* accomplit au moins trois étapes.

Tout d'abord : Alors que le geste consistant à se tourner vers le monde – geste lui aussi médiatisé par le langage, comment pourrait-il en être autrement ? – espère, s'impatiente, trépigne, etc., en vue de la satisfaction mondaine de ce qui est signifié par le langage, c'est toujours d'une déception de ce désir plus ou moins pressant que vient le geste consistant à se tourner vers la parole. Le pas décisif fait par Roman Jakobson à partir de la théorie du langage de Karl Bühler consiste en ce que, aux trois fonctions du langage que voit Bühler en considérant le destinateur, le destinataire, et le message, il en ajoute trois autres, les fonctions phatique, méta-langagière et poétique, formant ainsi un modèle à six variables[41]. Les trois qu'ajoute Jakobson se distinguent de celles de Bühler

[37] *Vie d'Antoine*, 1,3 ; 3,7 : προσέχειν τοῖς ἀναγώσμασι, τῇ ἀναγνώσει.

[38] *Vie d'Antoine*, 3,1.2 ; 91,3 : προσέχειν ἑαυτῷ. CYPRIEN, *Epist.* 1,15 (*MPL* 4, 221B) : *Sit tibi vel oratio assidua vel lectio : nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum* («Consacre-toi à la prière assidue ou à la lecture : alors tu parleras avec Dieu, alors Dieu parlera avec toi»). Pour la tradition de cette formule en Occident : J. ROUSSE, art. «Lectio divina et lecture spirituelle I.», *Dictionnaire de spiritualité*, t. IX, Paris, Beauchesne, 1976, col. 470-487, ici col. 473.

[39] A. KALLIS (éd.), *Liturgie – Λειτουργία – Лїтоургія. Die göttliche Liturgie der orthodoxen Kirche*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, [3]1997, p. 73, 77, 157.

[40] ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le Moine*, 42 (SC 171) ; concernant l'organisation de l'*Antirrhetikos* et de ses 487 sentences bibliques : *SC* 170, p. 34.

[41] R. JAKOBSON, *Selected Writings*, t. III, The Hague *et al.*, Mouton, 1981, p. 27.

en ce qu'elles ne se rapportent pas au monde – le destinateur veut dire quelque chose, le destinataire veut entendre quelque chose, et le message a un contenu, un quelque chose –, mais en elles le langage se rapporte à lui-même, que ce soit de façon phatique comme un parler juste pour parler, et non pour dire quelque chose, de façon méta-langagière comme une relation prenant pour objet de parole non pas le monde mais la langue même, puisqu'elle est aussi objet de parole, ou encore finalement de façon poétique ; j'y reviendrai. Jakobson exige ainsi un détournement de l'attention. Elle ne va plus en premier lieu vers la satisfaction mondaine, mais elle se tourne – sans que rien ne change à la forme du langage – vers la forme du langage elle-même. L'attention a ainsi accompli le geste consistant à se détourner du monde et à se tourner vers la parole.

Ainsi s'instaure – et ce serait la *deuxième* étape – à la place d'une attention à l'extension une attention à l'intention, et à la place d'une attention à la référence une attention à l'autoréférence. Dans la première perspective, les paroles apparaissaient toujours faibles, n'étant que des moyens, et le monde au contraire fort ; dans la seconde perspective, un déplacement a eu lieu. Le monde est si fortement affaibli que les paroles, quelle que puisse être leur propre faiblesse, sont toujours plus fortes que ce faible monde. Non que le monde ait disparu, naturellement, ni d'ailleurs les significations et les références du monde, mais ils pâlissent. À présent, l'attention ne reste plus focalisée sur eux, elle se tourne au contraire vers le médium du langage. Le langage devient quelque chose, mais un quelque chose purement langagier, suivant le paradigme de la fonction méta-langagière. Il ne peut certes pas percevoir des extensions, mais des intentions. Dès lors, c'est tout un que l'objet soit le monde ou le langage : l'attention demeure, malgré le tournant qu'elle a pris, toujours une orientation vers un quelque chose.

Mais il est décisif que le mouvement n'en reste pas là. Même le quelque chose langagier doit passer devant l'avènement du langage même. Les trois fonctions langagières introduites par Jakobson ne sont pas placées dans n'importe quel ordre. Elles s'élèvent du phatique au méta-langagier, et de là jusqu'au poétique, dans la mesure où elles culminent en ce dernier – c'est la *troisième* étape. C'est la mise à jour par Husserl de l'attention dans l'intention[42] qui a conduit Jakobson à être attentif au langage justement dans le sens de cette attention[43]. L'attention est, dans chaque intention orientée vers quelque chose, ce qui n'est en jeu qu'indirectement, conjointement à cette intention, et qui disparaît aussitôt que l'intention disparaît. Ou en d'autres termes : l'attention est, dans l'intention, ce qui met à jour le dire dans le dit, qui, strictement comme tel et pour lui-même, ne serait absolument pas saisissable. À présent, l'attention

[42] E. HUSSERL, *Recherches logiques*, t. 2 – 1ère partie, Paris, P.U.F., 2011[6] (1961[1]), p. 187 *sq.* (*Logische Untersuchungen*, t. II/1, Tübingen, M. Niemeyer, 1968[5], p. 160 *sq.*) ; t. 2 – 2e partie, Paris, P. U. F., 2010[5] (1961[1]), p. 210 *sq.* (*Logische Untersuchungen*, t. II/1, p. 409 *sq.*).

[43] R. JAKOBSON, *Selected Writings*, t. V, p. 304 *sq.*

se porte – et telle est la fonction poétique du langage – dans sa pointe sur la parole même, plus précisément : sur le foyer de la parole, que Jakobson nomme «parole comme telle»[44], «parole même»[45], ou «parole comme parole»[46], et que nous n'hésitons pas à appeler «Dieu» avec Jn 1,1.

Pour résumer : tentation et attention à la parole sont emmêlées. La tentation conduit à l'attention à l'égard de la parole. Ensuite : l'attention à la parole s'accomplit en trois étapes : extension, intention et attention. Finalement : c'est dans l'attention que le langage même apparaît comme ce qui parle[47].

2) Or, ici aussi se présente un renversement. L'attention à la parole, de son côté, induit en tentation. Prenons le point de départ suivant : le fait a toujours été frappant que le récit synoptique de la mise à l'épreuve de Jésus joue dans les plus anciens textes monastiques un rôle très limité, voire nul[48]. Jean Cassien réfléchit à ce sujet et explique cela par l'argument christologique d'He 4,15, selon lequel Christ aurait été éprouvé comme nous en toutes choses, mais sans la concupiscence pécheresse[49]. Mais peut-être faut-il encore en chercher la raison ailleurs. Dans la mise à l'épreuve de Jésus, l'attention à la parole n'apparaît pas comme ce qui *résout* (*löst*) la tentation, mais comme ce qui au contraire la *déclenche* véritablement (*auslöst*). C'est pourquoi la mise à l'épreuve de Jésus est si proche du genre littéraire des discours de controverse de Jésus. La relation qu'il y a ici n'est pas telle qu'il suffirait d'opposer au démon une parole divine[50], dans le sens de l'*Antirrhetikos* déjà évoqué ; la confrontation ne se fait pas non plus parole contre parole, phrase contre phrase[51]. Mais c'est la seule et unique parole ou phrase qui est citée dans les deux sens, divin et diabolique. Le psautier, qui, plus que tout autre texte biblique, est mis dans la bouche du Christ, se retrouve dans la bouche du diable. Le diable psalmodie[52]. Ce n'est

[44] Pour слово как таковое (parole comme telle) : A. A. HANSEN-LÖVE, *Der russische Formalismus. Methodologische Rekonstruktion seiner Entwicklung aus dem Prinzip der Verfremdung* (*ÖAW.PH* 336, 5), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978, voir l'index *sub voce*.

[45] R. JAKOBSON, *Selected Writings*, t. V, p. 303s, 305, 353 : «langage se visant soi-même, se retournant sur soi» (*selbstzweckliche, selbstwindende Sprache*) ; *Selected Writings*, t. III, 42 : «message centré sur soi» (*self-focused message*) ; *Selected Writings*, t. III, 138 : «parole se mettant elle-même en mouvement» (*self-moving speech*).

[46] R. JAKOBSON, *Selected Writings*, t. III, p. 750.

[47] B. WALDENFELS, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, *op. cit.*, p. 282 : «quelque chose qui s'adresse à nous» (*etwas, das zu uns spricht*), «un oui qui précède» (*ein vorgängiges Ja*).

[48] *Vie d'Antoine*, 37,2.3 ; *Les Apophtegmes des Pères*, 3 vol. (*SC* 387 ; 474 ; 498) ne comportent aucune référence. G. COUILLEAU, art. «Tentation III.», *Dictionnaire de spiritualité*, t. XV, Paris, Beauchesne, 1991, col. 216-236, ici col. 225s.

[49] JEAN CASSIEN, *Conférences*, V, 6 (*CSEL* 13, 124s).

[50] Mt 4,4.10.

[51] Mt 4,6 *sq.* ; Lc 4,10s place parole contre parole comme le sommet de la triade.

[52] Mt 4,6. *Cf. Vie d'Antoine*, 35,1 ; 39,5 ; 41,3 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe*, 7,16 ; JEAN CASSIEN, *Conférences*, I, 20 (CSEL 13, 30s).

donc plus un écrit qui s'oppose à un autre, mais le seul et unique écrit qui se révèle être à double tranchant : il résout la tentation *et* il la déclenche, il guérit *et* il blesse.

Cela nécessite que nous adjoignions maintenant, à la *phénoménologie de l'attention* à la parole esquissée en B.1, une *théologie de la tentation* en B.2, et notamment celle de Luther. Luther en a développé une dans les *Études sur les psaumes*. Il introduit le Psaume 6 dans une démarche en trois étapes, qui peut carrément être lue comme une relecture de la démarche phénoménologique en trois étapes qui vient d'être accomplie. La série des Psaumes 4 à 6 est à comprendre, selon Luther, comme une série de trois intensifications de la tentation, au bout de laquelle le Psaume 6 contient le foyer de la *tentation*[53], correspondant à ce que nous venons d'appeler le foyer de la *parole*. Très schématiquement :

Le *premier* niveau est représenté par le Psaume 4. Ici, la tentation advient à travers une souffrance corporelle concrète. On peut dire en quoi consiste la tentation, on peut nommer ce quelque chose dans le monde, dont l'absence provoque la tentation et la souffrance. Comme dans toute construction de la pensée, la règle de l'économie, consistant à ne penser en aucun cas plus que ce qui est nécessaire, vaut aussi pour la doctrine de la tentation. C'est pourquoi le concept de tentation reste, non sans raison, attaché en premier lieu à ce niveau. La tentation est provoquée par la privation des biens de cette vie, et les tentations s'effacent par leur restitution ou leur abondance. Cependant, l'exhortation à dédaigner les biens terrestres pointe déjà au-delà de ce premier niveau[54].

C'est un processus inquiétant, lorsque l'inclusion dans la tentation corporelle saute, si bien qu'il faut constater : «Il faut savoir que la tentation est de double nature. La première est corporelle [...]. La seconde est celle de la conscience et est spirituelle» (*Sciendum, Quod Duplex est tribulatio. Prima Corporalis [...]. Altera est Conscientie et Spiritualis*)[55]. Même en s'en tenant

[53] Parmi les propos de Luther sur la tentation, les *Operationes* sur le Ps 6 doivent être comptées parmi les plus marquants. H. BEINTKER, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519-21* (*ThA* 1), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1954 ; H. C. KNUTH, *Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6* (*BGBE* 11), Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1971, p. 209 *sq*.

[54] M. LUTHER, WA 5, 202,9-13/AWA 2, 364,13-17 (= *MLO*, t. 18, p. 181) : «Dans le psaume quatre, c'est maintenant le peuple qui est introduit, suivant son chef à travers des souffrances d'abord corporelles et plutôt légères au moyen desquelles il est mis à l'épreuve, après avoir méprisé la profusion des richesses et les biens de ce monde (c'est ce que signifie l'abondance de vin et de blé [Ps 4,8]) en vue de l'espérance dans laquelle il puisse dormir en paix [Ps 4,9]. Et ici est décrit le premier degré de la croix, le plus bas, à l'intention des débutants et des mous» (*Quarto [psalmo] iam populus ducem sequens per passions primo corporales et leviores inducitur, quibus exerceatur, contemptis rerum copiis et bonis huius vitae (quae abundantia vini et frumenti significat ‹4,8›) ad spem ‹4,10›, in qua dormiat in pace ‹4,9›. Atque hic crucis primus et infimus est gradus incipientibus et mollioribus descriptus*).

[55] M. LUTHER, WA 56, 306,9 *sq*. (= *MLO*, t. 12, p. 60).

à la plus grande concision, il n'est pas possible de méconnaître ce fait: il y a des tentations spirituelles. Le *deuxième* niveau est ainsi atteint, représenté par le Psaume 5. Les souffrances spirituelles sont plus dangereuses que les corporelles et les temporelles, et elles sont menées comme des guerres de la parole, dans lesquelles il en va de contenus justes ou faussés. Le quelque chose dans le monde est remplacé par un quelque chose relevant de la pensée. Dans la tentation spirituelle, il s'agit d'objets exactement comme dans la tentation corporelle, sauf qu'ils sont religieux. L'enjeu de la dispute est de savoir s'ils correspondent ou non à la «vérité de la foi» (*veritas fidei*)[56]. Une telle tentation est confrontée sur le plan de la doctrine.

On devrait désormais être parvenu au terme de la série des tentations. Tauler même, si estimé par Luther, ne connaît de tentation que jusqu'à ce dernier point. Qu'il faille encore prendre en considération un *troisième* stade de la tentation, Tauler ne le laisse en rien prévoir. Suit pourtant le Psaume 6, qui est, dans la pratique ecclésiale, le premier psaume de la pénitence, que l'on prie dans l'office des morts selon la personne défunte (*sub persona defuncti*). Il oblige à faire un dernier effort, qui ne peut être produit qu'avec des superlatifs et leur répétition[57]. Ici, la tentation sort pleinement de toute détermination par un quelque chose de précis. Il ne s'agit ni de ceci, ni de cela, ni du mondain, ni du spirituel. La pointe de la tentation est seulement atteinte en passant par un ni/ni. C'est pourquoi même ce qui est le plus intime à l'esprit, le fond mystique de l'âme, que Tauler tient pour inaccessible à la tentation, ne peut suffire[58].

[56] M. LUTHER, WA 5, 202,14-21/AWA 2, 384,18-25 (= *MLO*, t. 18, p. 182): «Dans le psaume cinq, [le peuple fidèle], affermi par les souffrances temporelles, est exposé aux tentations spirituelles, plus dangereuses, et aux guerres de la parole, où il doit combattre les pensées de Satan, c'est-à-dire les opinions hérétiques et perverses qui font la guerre à la foi et à l'espérance pures, et bien plus, la bête précisément la plus spirituelle, l'orgueil, [bête] née des biens eux-mêmes, par laquelle l'ange est tombé du ciel [Es 14,2]. C'est pourquoi l'affaire met en jeu ici des sentiments plus énergétiques et plus développés. Ici ce sont les forces du cœur seulement qui souffrent, et l'esprit est tourmenté en tous sens pour la vérité et la sincérité de la foi: c'est l'état d'âme que nous voyons chez Paul [en lutte] contre les Juifs et les faux apôtres» (*Quinto [psalmo] temporalibus passionibus firmatus obicitur spiritualibus periculosioribus tentationibus bellisque verbi, ubi cum cogitationibus Satanae, haereticis scilicet perversisque opinionibus adversus puram fidem et spem pugnantibus, atque adeo cum ipsa spiritualissima belua, superbia, ex ipsis bonis nata, qua angelus e caelo cecidit ‹Is 14,12›, pugnet. Ideo hic vehementioribus et auctioribus affectibus res agitur. Hic solius cordis patiuntur vires, et spiritus discruciatur pro veritate et sinceritate fidei, qualem in Paulo adversus Iudaeos et pseudapostolos fuisse videmus affectum*).

[57] Pour le troisième niveau de la tribulation: M. LUTHER, WA 5, 78,24/AWA 2, 126,10: «la plus amère» (*amarissima*); 78,24/126,10; 202,22/364,26 (= *MLO*, t. 18, p. 182): «extrême» (*extrema*); 202,25/364,29 (= *MLO*, *ibid.*): «suprême» (*suprema*); 204,24/368,28 (= *MLO*, *ibid.*, p. 185): «la plus grande» (*maxima*); 204,26/368,30 (= *MLO*, *ibid.*): «la plus parfaite» (*perfectissima*).

[58] L. GNÄDINGER, *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München, C.H. Beck, 1993, p. 271s: La tentation a sa place privilégié sur le niveau médian, dans la «cohue» (*getrenge*), et elle trouve sa solution seulement avec le troisième niveau, le «passage» (*uberfart/transitus*).

Au contraire, Luther transcende même ce dernier. Il s'agit d'un au-dehors et d'un au-delà de l'âme, d'une extase suprême (*exstasis suprema*). C'est ici, où n'accèdent ni l'écouter, ni le voir, ni le sentir, ni le parler, mais où l'Esprit lui-même intercède en gémissements inexprimables pour les saints, que le combat de la tentation a sa place. Elle se bat avec Dieu. Pour cela, il n'y a pas de langage, et personne n'en sait rien, sauf celui qui l'a éprouvée[59].

3) Nous avons parcouru deux mouvements dans des contextes assez disparates, le premier dans le champ de la phénoménologie (B.1), le second dans celui de la théologie (B.2). Néanmoins tous deux se sont réalisés en trois étapes, ce qui peut nous inciter à considérer ce qui y est comparable. La phénoménologie et la théologie ne se présentent pas sans liens entre elles. Il est aussi frappant que les formulations concernant le but lui-même, malgré des accentuations différentes, n'étaient pas sans similarité. En bref: si le chemin de la phénoménologie a atteint son but en permettant que le dire perce au sein du dit – pour le dire théologiquement: en accordant, comme dans la mystique, une prééminence incomparable au *verbum increatum* sur le *verbum incarnatum* –, les choses ont été exactement inverses sur le chemin de la théologie, à savoir que la parole divine, qui est censée calmer la tentation, vient au contraire la provoquer. C'est pourquoi on associe d'habitude Luther avec la thèse inverse, à savoir qu'il faut, devant le *verbum increatum*, se réfugier auprès du *verbum incarnatum*, ou encore, devant le *deus absconditus*, se réfugier auprès du *deus revelatus* – pour le dire phénoménologiquement: qu'il faut donner au dit une prééminence inconditionnelle sur le dire lui-même. En admettant que les deux chemins soient de force égale et aussi incontournables l'un que l'autre, il en résulte un conflit, qui prive du moindre résidu de clarté jusqu'au dernier des concepts qui sont ici en jeu. Tous – foi, espérance, Écriture, langage, Dieu – deviennent irrémédiablement amphiboliques.

Luther a exprimé cela de maintes manières. Pour ce qui est de la *spes* (espérance), la chose est très simple; il suffit de réciter la formulation biblique

[59] M. Luther, WA 5, 202,22-28/AWA 2, 384,26-32 (= *MLO*, t. 18, p. 182): «Dans le présent psaume six, enfin, se déroule le combat dernier et accompli contre la mort et l'enfer, une lutte qui n'est pas menée contre des hommes ni à propos de biens temporels ou spirituels, mais à l'intérieur, dans l'esprit, ou plutôt au-dehors et au-dessus de l'esprit, dans cette extase suprême où nul n'entend, ne voit, ne sent si ce n'est l'esprit, qui avec des gémissements inénarrables fait demande de saintes choses pour des saints [Rm 8,26], et d'une certaine façon lutte avec Dieu lui-même. On ne peut pas donner de nom à cela, et seul qui en a fait l'expérience peut connaître la chose. Voyons à présent ce qui en est» (*Hoc sexto [psalmo] tandem extremo et perfecto agone cum morte et inferno certatur, quod certaminis genus non cum hominibus, neque super temporalibus neque spiritualibus geritur, sed intus in spiritu, immo extra et supra spiritum in exstasi illa suprema, ubi nemo audit, videt, sentit, nisi spiritus, qui gemitibus inenarrabilibus postulat pro sanctis ‹Rm 8,26b›, ac cum ipso quodammodo deo certat; neque nomen potest huic dari nec nisi experto cognita fieri, de qua iam videmus*).

qui l'affiche : *contra spem in spem* (contre l'espérance, en vue de l'espérance)[60]. Reprenant cela, le discours sur la *fides* (foi) trace la même figure, même sans modèle biblique : *fide contra fidem* (par la foi, contre la foi)[61]. Et pour ce qui est de l'Écriture, dont on voudrait bien supposer, dans des conditions normales, qu'elle est doucement lovée dans la ouate du *scriptura sui ipsius interpres* (l'Écriture est son propre interprète)[62], elle entre en fait contre toute attente en rivalité avec elle-même. Si, dans son fonctionnement, elle inocule la tentation tout autant qu'elle la guérit, alors il faut vaincre l'Écriture par l'Écriture[63]. Et l'on a toujours considéré comme pointe absolue de telles formulations, déjà pointues à souhait, celle qui prolonge jusqu'à Dieu la figure peu à peu mise en évidence, en recommandant de vaincre Dieu par Dieu[64]. Aussi Luther en vient-il à déclarer du Psaume 6 : toutes les tentations des Psaumes 4 et 5 ne sont que des coups d'essai et des préludes, qui introduisent à la seule tentation suprême : se réfugier auprès de Dieu contre Dieu (*ad deum contra deum*)[65].

Il manque une formulation équivalente de Luther concernant le concept de langage. Mais nous pouvons aisément la reconstituer en reprenant ses propos sur la distinction du *verbum increatum* et du *verbum incarnatum*, même si cela n'engage que nous. Si la tentation, suivant la sentence biblique d'Es 28,19, enseigne l'attention à la parole, cela se réalise manifestement par un mouvement double, enantidromique, c'est-à-dire dans un mouvement d'opposition. L'attention à la parole intervient sous deux formes, complètement opposées l'une à l'autre à la façon de deux pôles. D'une part quand, dans le

[60] Rm 4,18 ; M. LUTHER, WA 56, 295,13 *sq.* (= *MLO*, t. 12, p. 47 *sq.*) ; WA 5, 84,39 *sq.* ; 166,35 (= *MLO*, t. 18, p. 128) ; 171,10 *sq.* (= *MLO*, *ibid.*, p. 134) ; 204,10/AWA 2, 136,18 (= *MLO*, *ibid.*, p. 185) ; 303,29 ; 310,11 *sq.* ; 368,13.

[61] M. LUTHER, WA 5, 623,17 (= *MLO*, *ibid.*, p. 428).

[62] M. LUTHER, WA 7, 97,23 *sq.* : «afin qu'elle-même [l'Écriture] soit par elle-même la plus certaine, la plus facile, la plus ouverte, sa propre interprète, mettant à l'épreuve, jugeant et illuminant toutes choses, comme il est écrit dans le Psaume 119» (*ut sit ipsa [scriptura] per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans, sicut scriptum est psal. c.xviii.*).

[63] M. LUTHER, WA 15, 452,15-17 : «Que devons-nous faire ? Comme le Christ l'a fait : surmonter l'Écriture à l'aide de l'Écriture. Peu en arivent à cette tentation. Les plus grands en esprit la perçoivent. Et cette tentation est aussi celle de la foi» (*Quid nobis faciendum ? ut Christus fecit: schrifft mit schrifft zu uberwinden. Pauci ad hanc tentacionem veniunt. Maiores spiritus sentiunt. Et tentacio quoque est fidei*).

[64] K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. III : *Der Westen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1928, p. 77.

[65] M. LUTHER, WA 5, 204,25-27/AWA 2, 368,30 *sq.* (= *MLO*, t. 18, p. 185) : «Par conséquent toutes les autres épreuves sont par rapport à celle-ci, qui est la plus achevée, comme les premiers essais et les préludes nous permettant de nous habituer à nous réfugier auprès de Dieu, contre Dieu [lui-même]» (*Proinde aliae omnes tentationes ‹Ps 4-5› sunt huius perfectissimae ‹Ps 6› velut rudimenta et praeludia, in quibus assuescamus ad deum contra deum confugere*). Voir de même WA 5, 166,26 *sq.* (= *MLO*, *ibid.*, p. 128) ; 167,15 (= *MLO*, *ibid.*, p. 129) ; 386,11/AWA 2, 303,21 ; 304,21 : *contra [d]eum.*

langage, le langage se dresse *contre* le langage[66] : c'est la cause de la tentation. Mais, d'autre part, quand, dans le langage, le langage s'annonce *au sein* du langage[67] : c'est la cause de la béatitude. Mais le fait que, dans les deux cas, le langage ne s'épuise jamais dans le dit : tel est le fondement perpétuel de la tentation.

[66] Langage *contre* langage, par exemple *spes contra spem* (*cf. supra* n. 60) ; *fides contra fidem* (*cf. supra* n. 61) ; *deus contra deum* (*cf. supra* n. 65).

[67] Langage *au sein* du langage *ex fide in fidem* Rm 1,17 (WA 5, 164,37/AWA 2, 300,15 = *MLO*, t. 18, p. 125) ; *de claritate in claritatem* 2 Co 3,18 (WA 5, 164,37/AWA 2, 300,16 = *MLO*, *ibid.*) ; *de virtute in virtutem* Ps 84(83)8 (WA 5, 164,37s/AWA 2, 300,16s = *MLO*, *ibid.* ; B. Stoll, *De Virtute in Virtutem. Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200* [*BGBE* 30], Tübingen, J.C.B. Mohr [P. Siebeck], 1988) ; *de/ex spe in spem* (WA 5, 164,38 ; 175,33/AWA 2, 300,17 ; 316,23 = *MLO*, *ibid.*, p. 125 et 139).