

ESQUISSE D'UNE MORPHOLOGIE KÉNOTIQUE DU RITE RELIGIEUX 2E PARTIE

Philippe Oliviéro

De Boeck Supérieur | Sociétés

**2006/3 - no 93
pages 83 à 102**

ISSN 0765-3697

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-societes-2006-3-page-83.htm>

Pour citer cet article :

Oliviéro Philippe, « Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux 2e partie »,
Sociétés, 2006/3 no 93, p. 83-102. DOI : 10.3917/soc.093.0083

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ESQUISSE D'UNE MORPHOLOGIE KÉNOTIQUE DU RITE RELIGIEUX 2^E PARTIE ¹

Philippe OLIVIERO ²

Résumé : Dans la première partie de cet article (*Sociétés*, n° 92), le rite religieux est décrit en tant que création sociale-historique fonctionnant comme un système adaptatif complexe, une réponse pragmatique éprouvée bâtie sur l'articulation d'une ontologie locale rituelle et du vide du concept de Dieu venant remplir les vides de la subjectivité, de l'intersubjectivité et de l'objectivité, porteurs de violences existentielles non résolvables autrement. Cette seconde partie décrit certains processus immunologiques protecteurs de la morphologie kénotique du rite, qui repose sur la nécessaire mais fragile dialectique d'une néantologie et d'une ontologie, le vide du concept de Dieu ne pouvant être phénoménalisé que dans le plein d'une ontologie locale rituelle efficiente dans ses attendus anxiolytiques, dynamogéniques et praxéologiques, cette dernière fondant son adaptabilité sur les vides du concept de Dieu.

Mots clés : rites religieux, système adaptatif complexe, kénoses de la subjectivité et du concept de Dieu, immunologie, ontologie, néantologie.

Abstract : Our purpose is to model religious rituals as Complex Adaptative System based essentially on several functions of various emptiness form's (*kenosis*). We attempt to understand how the variety of religious rituals can universally produce social, cognitive and affective regulations of human's dereliction. In a first part (*Sociétés*, n° 92), we describe religious rituals as intelligent system structured on "answer to the question" and we explain the various emptiness of subjectivity and divinity. In this second paper, we will present immunological processes which defend and protect emptiness and the adaptative fonctions of various kenosis.

Keywords : Religious rituals, Complex Adaptative Systems, subjectivity and divinity emptiness, immunology, ontology, nothingness.

1. La première partie de cet article est parue dans le numéro 92 de *Sociétés*.
2. Docteur en Sciences Sociales de l'EHESS. Maître de Conférences en Psychologie à l'Université René Descartes et à l'Institut d'Études Politiques de Paris ; philippe.oliviero@univ-paris5.fr

Immunologie : les mécanismes de défense du rite

« *Le vide et le plein semblent (...) constituer l'affaire propre de la phénoménologie* »
Benoist et Courtine, 2003, p. 10, à propos des *Recherches logiques* d'E. Husserl (1913)

Le rite religieux est une institution forte, la profondeur et la variété de son histoire en témoignent, malgré la fragilité constitutive de la morphologie kénotique de sa réponse. Le rite est un « même » (Dawkins, 1996), une institution culturelle fonctionnellement équivalente au gène en biologie, porteuse d'une mémoire adaptative réussie. Pour assurer sa survie, le rite secrète ses processus immunologiques protecteurs de l'intégrité de ses fonctions anxiolytiques et dynamogéniques, qui renforcent sa position concurrentielle par rapport aux autres rites et réponses possibles aux dérégulations et violences existentielles (art, sciences, techniques, divertissements, etc.). Ces mécanismes de défense régulent les fragilités du triptyque kénotique du rite, des vides de la subjectivité, de l'intersubjectivité et de l'objectivité suspendus aux vides du concept de Dieu phénoménalisé dans le plein de l'ontologie locale du rite.

L'évidement de l'espace-temps non rituel

Le rite plie l'écoulement indéterminé du temps chaotique, imprévisible, dans des replis et boucles d'espace-temps qu'il emplit, ordonne, signifie, oriente et protège. Le rite est d'abord mémoire, une capacité de repérage des signes, des chocs, des accrocs, des violences existentielles potentielles qui font histoires, puis d'anticipation de la résolution des violences en opérationnalisant l'algorithme mémorisé. Le rite est suspension de l'espace-temps incontrôlé, un évidement d'incertitudes pour un évitement d'histoire potentielle. Pour plagier l'Oulipo de Raymond Queneau, le rite est un « fermoir d'histoire potentielle », il institue un espace-temps chronique évidé de l'histoire immaîtrisée des événements possibles (au sens de « faire des histoires »), soumise aux aléas de la violence du hasard. Le rite protège et se protège en enfermant l'histoire et en s'enfermant dans l'unique histoire de sa mémoire résolutive. Pour exister, le rite doit d'abord éviter l'espace-temps non rituel de tout ce qui est étranger à son ontologie locale éprouvée, il supprime toute autre ontologie non prescrite. L'évidement, le déblaiement de l'espace-temps non rituel est un mécanisme de défense du rite de nature lui-même kénotique, il succède à l'anticipation des violences et précède le déploiement de l'ontologie locale dans le pli d'espace-temps ainsi créé et défendu. L'acte de démarcation du sacré et du profane appartient lui-même au rite qui protège ses frontières poreuses questionnables malgré l'évidence de leurs affirmations ontologiques.

Embrayage et débrayage

Le rite n'est pas une technique, il n'assujettit pas le résultat attendu à sa seule effectuation selon un enchaînement rationnellement réglé de causes et d'effets (*tekné*) (« *ex opere operato* »), d'autres facteurs intervenant dans l'atteinte du but,

comme les dispositions ou qualités du sujet (« ex opere operandi »), ou des facteurs extrinsèques incontrôlables, le temps, le fatum ou la volonté de Dieu. Cependant, un rite sans résultat ne serait plus expérimenté par des sujets. L'effectivité du rite, sa réalisation, est ce qui démontre sa faisabilité en tant que solution dans l'évidence de l'immanence de ses effets immédiats de suspension des violences existentielles (cf. 1^{re} partie, Oliviéro, 2006). Entre ces limites, la certitude de la technique et l'incertitude du hasard, le rite propose une voie moyenne par rapport à la réalité extra-rituelle. Les mécanismes d'embrayage et de débrayage décrivent ce processus par lequel le rite parfois embraye dans la réalité, il opère dans le domaine extra-rituel (*tekne*), et parfois se clôt sur lui-même, la réussite attendue résidant dans son effectuement. En mode embrayé, le rite affirme rituellement son aptitude à modifier l'espace-temps non rituel, il prend le risque de l'histoire, de faire des histoires, et il attend que l'on attribue à ses opérations les effets attendus du rite dans la réalité extra-rituelle. C'est une technique rituelle d'extension du domaine du rite. En mode débrayé, le rite s'autonomise, se coupe de tout contexte extra-rituel, il suspend sa promesse d'effets extra-rituels, mais garde les bénéfiques de l'effectivité intra-rituelle. Le débrayage et l'embrayage du rite par rapport à la réalité extra-rituelle sont un mécanisme de défense du rite agissant comme un puissant fusible cognitif, il crée un vide opérationnel entre le rite et le réel, entre le rite et les sujets, entre le rite et l'attente des effets. L'inscription dans le temps cyclique révèle l'impuissance du rite à résoudre immédiatement l'équation de l'éternel retour des souffrances et espérances. Le rite rate mais, comme le soulignait Karl Marx, il rate comme l'opium, il n'apaise que momentanément les souffrances, il génère provisoirement des espérances, tant que durent ses effets. Embrayage et débrayage assurent au rite une politique gagnante, sa réussite est mise au bénéfice du rite, l'échec attribuable au siècle, aux sujets, à leur manque de pureté, de conversion, à leur imperfection foncière vis-à-vis du modèle de perfection qu'est le rite.

L'antinihilisme de l'ontologie locale ou l'axiologie du rite

Le rite pose à l'existence de manière positive un monde local qu'il remplit d'une ontologie à éprouver dans sa visée d'un comblement des manques, d'une réponse aux questions, prières et souhaits, de réduction des violences de l'existence. Le rite est un antinihilisme, un sur-monde à prétention de majoration de l'existence des hommes. L'ontologie du rite s'oppose aux vides, aux absences, au non-être, à la finitude, à la mort, elle substitue une réalité insatisfaisante porteuse de violences et de crises à une réalité souhaitée ou acceptable, régulant les violences existentielles. L'ontologie locale assume de nombreuses fonctions : des fonctions cognitives comme répondre ou poser les questions, boucher les trous des savoirs sur les origines, les causes et les fins, fournissant des pensées et des comportements prêts à exécuter ; des fonctions affectives ou conatives, comme encourager, vivifier, dynamiser, augmenter, motiver, et encore célébrer, remercier, rendre grâce, s'adresser ; des fonctions de régulation comme la gestion des changements d'états sociaux ; des fonctions apaisantes, anxiolytiques ou thérapeutiques, comme soigner les malaises existentiels,

réparer les blessures, calmer et réduire les souffrances, masquer les déréllections, amenuiser les incertitudes. Le rite, en tant que création d'ontologie, est une « réponse au néant » et une « fragile expression du libre arbitre humain » (Steiner, 2001). « Qu'à à voir la grammaire avec le chaos et l'éternelle question : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Et bien la grammaire, *c'est-à-dire l'organisation articulée de la perception, de la réflexion et de l'expérience*, est la réponse au silence effrayant du vide. On ne peut donc laisser le doute nihiliste la pétrifier ; sinon on court le risque que tout acte créatif ne devienne douteux, impossible, vain. Et donc renoncer à sortir de l'immanence. »

Cependant, Greivisse n'est pas Rimbaud, la grammaire n'est pas la langue, le rite n'est pas le monde, l'ontologie locale n'est pas l'ontologie universelle. Prendre la grammaire pour la langue et la langue pour le monde, c'est forcer le monde à se mouler dans la langue, la langue dans la grammaire du rite, la grammaire du rite dans la thèse du rite. L'appauvrissement ontologique protège en simplifiant la complexité de l'existence, mais enferme lorsqu'il n'est plus que le terrain d'application des seules catégories du rite, l'exemplification de sa grammaire simplifiée, de sa personologie réductrice (les « Saintes Familles »), l'opération de sa syntaxe et sa sémantique réduite à l'idéal unaire, l'inconnu se réduisant au connu, le connu à l'inconnu nommé Dieu. L'appauvrissement expérientiel ou interprétatif de l'ontologie du rite provoque un sentiment de perte, d'incompréhension, de refus de toute extériorité au rite, un refus des pratiques et interrogations non rituelles des vérités rituelles. À l'inverse, la richesse de l'ontologie locale du rite se lit dans la portée universelle de son axiologie et l'explicitation de ses fondements et valeurs, dans la plasticité de la communication de ses réponses, dans l'acceptation de sa traduction et de son explicitation dans des langages non rituels, dans la promotion de la compréhension de l'intersubjectivation et l'interritorialité, dans la préparation des subjectivités qu'il travaille à leur ouverture à son extériorité, l'Autre, l'autrui, et l'autrement. Quelles libertés ouvre-t-il, quels possibles crée-t-il, quels principes d'intelligibilité énonce-t-il et aide-t-il à travailler, à approfondir, à élargir ? Quelles sont les richesses et profondeurs des questions qu'il pose et des réponses qu'il expose et opérationnalise ? Quelles sont ses capacités de renouvellement, d'absorption des questions et réponses nouvelles portées par l'histoire et les cultures humaines ? Quelle est la qualité de l'esthétique qu'il déploie, la puissance de l'effervescence et de la dynamogénie qu'il génère ? Quelle est sa capacité de fonder une éthique dans un universel dépassant son ontologie locale, qui favorise des conduites qui apaisent, dans l'intelligence de ses propres fonctions, les violences existentielles universelles ?

L'interdit sémiotique : secret et silence des fondements

L'ontologie locale rituelle phénoménalise un monde formel, maîtrisé, stabilisé, ordonné, qui occulte l'univers chaotique des violences existentielles. Dans le temps de son effectuation et du particulier de son contexte d'usage, l'ontologie locale du rite remplit du plein de ses réponses les vides existentiels du sujet du concept vide de Dieu. Dans le rite, l'acte de signification doit référer, c'est-à-dire que l'ontologie

doit remplir le vide du concept par la manifestation de ce qui est attribuable à Dieu : combler les vides de savoir, d'émotion, d'affection, de conation, de puissance. Or tout rite rate – le rite de tous les rites n'existe pas – car ses réponses sont en partie trouées, faillibles, questionnables, impuissantes. Le rite se protège, et masque, colmate, nie, occulte, interdit, sanctionne les questions dont il n'a pas la réponse, les actes dont il n'anticipe pas les effets. Les limites du rite restent impuissantes à en masquer les apories, les contradictions, les absences de questions pertinentes et de réponse ultime, sa difficulté à enrayer l'entropie et le désordre. Le rite est alors amené, dans un ultime effort de certitude, à proposer au sujet un rapport spécifique au symbolique, au langage, basé non plus sur la mobilisation cognitive d'une explication des souffrances humaines, ni non plus sur l'effectuation d'actes apaisants ou dynamogènes, mais basé sur le secret, le silence, l'indicible, l'impensable, l'incommunicable, l'inexpérimentable, fond sur lequel reposerait la réalité ultime.

L'interdiction du questionnement des fondements de l'orthodoxie ou de l'orthopraxie du rite protège son ontologie. Par exemple, la naissance du rite en tant que rite est propulsée dans des ailleurs conceptuels inattaquables, ininterrogeables, inexpugnables, comme le Ciel, la Tradition, les dieux, ou le secret lui-même, etc. Le secret du nom de Dieu, l'interdiction de sa prononciation, de sa révélation, défendent l'accès cognitif au fondement du rite. Nul ne pense hors l'articulation conceptuelle du mot et de la chose. Dans les stratégies des discours apophatiques, l'épuisement du langage quant à sa possibilité de signifier Dieu (Dieu est silence, secret, tout Autre, pure immanence ou transcendance), prenant le relais de l'épuisement de la perception de Dieu (e.g. « Nul n'a jamais vu Dieu », Jean 1,18), crée de l'impensable dans l'explication du fonctionnement du rite.

Le rite fonde sur de multiples négations (*aphophasis*) sa propre réalité ontologique, sur le « non », le « pas », le « ni », le « rien », le « néant », le « hors de », le « méta », autant d'au-delà de lui-même qu'il ne peut certes ni assujettir ni garantir, mais qu'il approche et comprend mieux que quiconque. Cette phase critique dans laquelle le rite explique son propre fondement sur autre chose que lui-même est dangereuse, et n'est proposée que dans un cadre sociologique, cognitif ou affectif réglementé. C'est la question de l'apophatisme et de la mystique, lieux des limites de la pensée, de la maîtrise et de l'expérience, du silence, de la vacuité, de l'inénarrable, qui échappe à l'emprise de l'ontologie locale, aux rets rassurants du langage et à la téléologie des actes rituels. La méfiance avec laquelle les institutions religieuses traitent de la « mystique » et des « mystiques » manifeste la délicatesse de l'articulation de ce qui échappe à l'articulation symbolique, à l'orthodoxie du langage, de la Loi et de l'éthique, à l'orthopraxie de la praxéologie, de l'action réglée. Dans le rite, tout appel aux négativités (silences, secrets, négations, etc.) sonne comme un aveu d'impuissance à formuler des fondements solides à la pensée et à l'action rituelles dans leur visée réparatrice de l'ontologie humaine trouée. Avec l'appel aux négativités, le rite reconnaît qu'il n'oppose aux vides de l'existence que le vide de sa réponse, mais ô combien puissante ! Les mises en signes, en scènes et en expériences du vide dans les rites religieux sont à la fois nécessaires, mais hautement dangereuses, la stratégie de l'explicitation du vide de la réponse côtoyant dangereusement la

stratégie contraire de la réponse vide, comme dans l'athéisme. S'il y a vide conceptuel, il y a inaccessibilité du signifiant, du signifié, de la maîtrise cognitive, du raisonnement, de la décision, du choix de l'acte à entreprendre, de l'éthique. D'où l'importance de signifier Dieu, de rendre présent Dieu dans la langue, de lui attribuer au moins un nom, ou s'il n'est pas nommable, d'explicitier dans le langage l'innommable de Dieu, mais sa place en tant que signifiant interdit doit être marquée dans l'espace symbolique. L'interdit dit. Le discours mystique est pour le rite un mal nécessaire, sa part d'impuissance contrôlée, dans laquelle il tente de contrôler l'incontrôlable. Il existe des bénéfices secondaires à penser l'impensable, comme pointer les contradictions internes propres à tout discours rituel visant l'exhaustivité de la réponse aux questions de l'existence, et de les renvoyer à un ultime impensable, inexpérençable ou incompréhensible, comme le présume l'expression « les voies de Dieu sont impénétrables ». Penser l'impensable laisse aussi ouverte la liberté de pouvoir penser autrement, l'impensable restant le seul réservoir du pensable possible à penser.

Dans certains rites, le signifiant sémiotique lui-même est rituellement déclaré irreprésentable, imprononçable, incommunicable, impensable, donc inexpérimentable et non manipulable avec un minimum de maîtrise cognitive. Le rite qui limite l'usage ou interdit la phénoménalisation du signe, protège l'accès à ce que signifie le signe, pour le concept de Dieu, le vide de sa référence, et les manipulations sociales et politiques dont il est objet éminent. Dans les philosophies réalistes, l'identité du signe identifie l'être qu'il réfère, l'interdit de signe interdit toute manipulation cognitive de l'être, dans la pensée comme dans l'opération magique. L'interdit sémiotique dénie l'accès au vide de référence du signe de Dieu. La communication au vide est rituellement refusée, car le rite est réponse à la question, et doit boucher les trous existentiels. Si le rite donne accès au vide, il se détruit en tant que rite, à moins de définir Dieu comme le vide par excellence, comme dans l'apophatisme « Il est nécessaire que le monde nous laisse au cœur un grand vide. Ce vide c'est la place de Dieu », écrit le chartreux Dom A. Guillerand (1948, p. 36). Ce double néant, ce vide de subjectivité communiquant au vide de Dieu, est fortement limité et encadré dans de nombreux rites religieux. La liberté ou la folie souveraine qui s'en dégage est une menace pour l'ordre ontologique que le rite s'engage à faire régner au nom de la réduction des violences existentielles.

Le secret du secret réside moins dans le savoir que dans le faire savoir qui connaît, ou pas, un agencement différentiel de position dans la hiérarchie sociale du secret. S'il inspire du respect, s'il crée du mystère, il génère aussi de la convoitise, du désir, de la jalousie, de la colère, de l'orgueil, il sécrète de l'émotion, c'est-à-dire de l'énergie, de la motivation. Il donne envie de le connaître, de le percer, de le partager avec les autres, ou de le combattre, de lui nuire : le silence et le secret sécrètent de l'existence, ils orientent un bassin d'attraction ou de répulsion. De nombreuses pédagogies religieuses instituent le secret comme nécessaire progressivité dans l'acquisition des connaissances. Reste que le secret comme mécanisme de défense, c'est avant tout l'entrave à toute saisie intellectuelle plénière du rite lui-même, dans ses inconséquences et apories, ses ombres et béances, c'est l'interdiction de l'accès

à toute affectivité désireuse d'éprouver ce qu'il cache. Le secret permet l'échappement radical à toute discussion, à toute réflexion, à toute critique, à toute remise en cause, à toute mise à l'épreuve. Le secret protège le vide du rite.

Dans l'horizon du religieux, seul le discours apophatique affronte le vertige de cette réponse qu'est la superposition de la kénose divine sur les kénoses humaines, vides sur vides, double néant qui assure sa fonction d'opérateur universel de solution, mais qui demande de la part du sujet, dans l'ouvert du questionnable de l'ontologie locale du rite, d'accepter la brutalité de l'expérience du vide de Dieu comme réponse aux vides existentiels. Dans l'apophatisme, l'approfondissement de la réponse ontologique rituelle donne accès au vide de Dieu, soit en tant que concept inconnaissable, soit en tant qu'impossibilité d'une expérience pathique ou conative de l'être de Dieu ou de ses qualités (amour, puissance, infinité, unité, affect, etc.). La kénose, le dénuement total de la subjectivité ouverte à tous ses vides sur tous les facteurs et vecteurs de ses manifestations (processus de subjectivation) apparaît dans l'acceptation de l'inconnaissance et de l'inexpérience de Dieu, par-delà la vanité des efforts de remplissage de l'ontologie locale que le rite déploie en son nom, garant inaccessible de la seule réponse connue, mais en partie impuissante et largement incompréhensible, aux violences existentielles. Maintenir de l'étant, la positivité du concept de Dieu, positif en tant que concept, dans le non-être de Dieu comme kénose, dans l'absence absolue d'un dénotable, d'un assignable, d'un référentiable, d'un expérimentable, garantit l'existence de toutes les potentialités de significations du vide de Dieu dans le plein du monde (objectité), des autres (intersubjectivité) et de soi-même (subjectivité).

L'interdit des fondements non rituels du rite

L'histoire est création, changement perpétuel qui entre en contradiction avec l'essence du rite en tant que fixation de la bonne réponse à la bonne question. L'origine non rituelle du rite est occultée, renvoyée à des transcendants (Ange, Dieu, prophètes, esprits, personnages mythiques), ou dans l'immanence d'une nature auto-révélante de l'essence de l'être s'exprimant parfaitement dans la forme rite que le rite défend (e.g. : les rites védiques). L'amnésie, l'occultation ou l'interdiction de l'histoire non rituelle du rite calment ces incertitudes. L'interdiction de la réflexion sur les fondements s'accompagne du seul discours rituel sur ses propres fondements, de la seule mémoire rituelle de l'histoire du rite (origine transcendante, fondation éternelle, création ex nihilo). Le rite est déclaré pur de tout changement, sans histoire ou plutôt sans historicité. Pour le rite, l'immutabilité, la solidification, la traditionnalisation de ses formes attestent son unité, son unicité, sa perfection, sa pérennité, son intangibilité de fondement ultime, autant de garanties de sa fonction anxiolytique. L'occultation historique au profit d'un fondement métaphysique génère la rémanence de l'injonction d'un retour à l'authenticité des origines non historiques. L'antidote consiste dans la production d'interprétations contextualisantes, de nature historique et pragmatique. Tout symbole est vide, libre et disponible. Pour le rite, l'appel à la

régénération originale, à la palingénésie, réaffirme que l'histoire est maladie, source de désordre, succession de déviations à rectifier, le rite appelant paradoxalement au changement permanent au nom du non-changement de l'éternité de sa vérité. Le rite est sauvé, l'histoire passe.

L'ombilic du rite : Dieu, une affaire pliée à déplier

*C'est embêtant, dit Dieu. Quand il n'y aura plus ces Français,
Il y a des choses que je fais, il n'y aura plus personne pour les comprendre.*

Charles Péguy, *Le Mystère des saints Innocents* (1912),
Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade

Le rite plie Dieu dans les replis de son ontologie locale, une installation artistique, un happening effectuant la solution aux problèmes. Dieu dans le rite est manifesté, il y est plié, replié, comme on dit d'une affaire qu'elle est pliée, achevée, conclue. Dieu dans le rite ne fait « plus un pli », le rite se montre en tant que pli rempli d'un Dieu qui ne peut plus faire un pli, car il est solution accessible à une herméneutique littérale ou complexe. Pour le rite, préconiser la recherche du nombril de Dieu – fondement, cœur, pointe ultime de la vérité du rite –, c'est poser que la quête se fasse, mais dans les propres rets de sa solution à son problème. L'interrogation interprétative du rite n'est pas dangereuse lorsque le rite la gouverne de l'intérieur, car l'interprétation est elle-même rituelle. Au contraire, l'herméneutique suppose la répétition du rite qui en retour la promet, l'encourage, car sa répétition, c'est l'essence du rite, le principe suprême de sa survie. Le rêve herméneutique du rite parfait est de lancer tout acteur potentiel à la poursuite de la recherche de l'ombilic du rite, chemin à découvrir grâce au déploiement d'une herméneutique secrète qui découvrira son ultime signification, qui s'épuisera dans le silence de la mort de l'herméneute ou du secret de l'indicible. Tout symbole est à jamais vide, ce qui laisse ouvert et à jamais libre, le procès de la signification. L'essence ultime du rite religieux repose sur la part ininterrogeable de la réponse qu'il opère. Ce peut être l'occultation des conditions sociales et historiques de sa fabrication, ou, comme le souligne René Girard, l'inconscience organisée de son efficacité. Pour notre part, l'efficacité du rite religieux repose moins sur une problématique de la conscience et de l'inconscience – comme si la transparence d'une vérité sur le réel était une fois pour toutes accessible –, que sur une problématique de la finitude et de l'épuisement de l'intelligence, de son impuissance à penser tant la condition de l'existence humaine que la création et la maîtrise de solutions permanentes viables. À l'image de l'interprétation freudienne du rêve, la pensée de la condition de l'existence humaine est de nature ombilicale, un vortex interprétatif indéfini autant qu'infini, sans fondement ni finalité définitifs. Cette impuissance de la rationalité tant pragmatique qu'herméneutique est avouée avec la création d'êtres imaginaires à capacité symbolique forte (Dieu, divinités, prophètes, ancêtres, héros, etc.), dont la nature kénotique révèle l'impuissance cognitive fondamentale de l'être humain à com-

prendre, expliquer et améliorer sa condition d'existant. Les niveaux d'agrandissement des explications, la profondeur de l'intelligence des signes et des actes rituels, les degrés de problématisation et de raffinement de la réponse doivent cependant être en adéquation avec les différents niveaux d'exigence et de questionnement des acteurs sociaux. Pour la prétention à l'universel, il en faut pour les fous et les sages, les croyants et les non-croyants, le clergé et les fidèles, car l'ordre totalisant du monde promu par le rite dépend du nombre des adhérents.

Pragmatique cognitive de la montée aux extrêmes

*« Je suis un étranger sur la terre ;
ne me cache pas tes volontés. »*
Psaume 118,19.

Le rite religieux est un système social complexe visant l'adaptation des sujets et des sociétés aux crises existentielles autrement non résolubles, adaptation produite par la mise en œuvre d'un algorithme maîtrisant, dans l'effectivité pragmatique de son déroulement, les effets anxiolytiques comme dynamogéniques escomptés. Ces régulations pragmatiques sont repérables tant au niveau praxéologique (prescription de l'action) qu'au niveau cognitif (prescription de pensée). La pragmatique cognitive se repère dans la procédure rituelle conduisant les sujets à penser le rite comme étant la solution effective du problème. L'une des stratégies consiste à fonder le rite sur une montée aux extrêmes, aux limites, aux absolus, aux universaux sans extériorité (absolu, infini, transcendance, monde, origines et finalités, totalité, infini, néant, vide, omniscience, omnipotence, Dieu, etc.), qui manifestent paradoxalement, dans le rite même, un univers clos, sans reste, sans autre ni autrement, manifestant sous couvert d'une mise à l'épreuve de ses thèses, sa maîtrise sur les limites du pensable, du complexe, du difficile, exerçant une procédure cognitive d'assurance et de sauvegarde, qui fonde en retour la pertinence et la légitimité de sa propre existence en tant que bonne réponse universelle. Le scrupule dans l'effectuation de l'algorithme du rite repose sur l'idée que l'ontologie locale rituelle suffit à combler les kénoses de l'existence. Si le rite n'assume plus exhaustivement sa capacité de réponse, il s'auto-détruit comme agencement parfait de bonne réponse à la bonne question. Le scrupule confirme l'ontologie locale rituelle en réintroduisant le sujet comme facteur de désordre ou d'incapacité dans la bonne réponse. La multiplication des interdits est une montée praxéologique aux extrêmes, qui favorise la survie du rite en revertant nécessairement la cause de l'impuissance sujet à modifier l'ordre du monde sur le seul.

Les fonctions de la morphologie kénétique du rite

« C'est ma joie de vous dire d'espérer,
même s'il vous semble être le dernier des hommes à pouvoir le faire. »
Thomas Merton. « Message du dit contemplatif au dit homme du monde »,
in *Collectanea Cisterciensia*, vol. 31, n° 1.

Les fonctions cognitives du vide du concept de Dieu : du vide, pas du non-être

Le Symbolique est séparation, l'acte de signification est distance et comblement entre le signe et sa référence. Tout signe est vide avant qu'il ne soit rempli des intentions de significations portées par les locuteurs. La liberté de l'acte de signifier réside dans ce décrochage du signe au référent. Tout langage qui se prétend langage du réel, d'être le langage de l'ontologie même renfermerait totalitairement l'acte de signifier dans son univers sémantique, syntactique et pragmatique. Le rite déploie une ontologie visant à refermer le sens des signes, à réduire la grammaire de la pensée jusqu'à l'unaire, à réduire les questions et les réponses. Le vide de référence du concept de Dieu se surajoute au vide fondamental de tout signe, augmentant la liberté de l'usage du concept de Dieu. Dans la sphère du religieux, l'apophatisme est cette stratégie discursive qui utilise la négation comme outil de progression de l'intelligence menant aux limites internes des possibilités de significations du langage, aux limites du dicible par rapport à l'indicible qu'est Dieu. La négation d'une affirmation d'un contenu propositionnel permet d'éviter les significations du signe.

Les multiples fonctions cognitives du vide du concept de Dieu sont reliées à sa totipotentialité signifiante, à son indétermination logique ou linguistique, à son flou, à son vague, à ses contradictions et apories, à son absence de référentialité extralinguistique : nommer tout ce dont la référence échappe à la prise technique comme à la saisie intellectuelle, les questions et mystères de l'origine et de la fin de l'être (ontologie) et de l'existence (cosmologie, métaphysique), imputer une source extra-mondaine aux normes et lois (politique, justice, éthique), fixer dans l'espace mental subjectif et intersubjectif une cause et une fin aux difficultés, questions et problèmes non résolubles autrement (eschatologie, salut, immortalité, infinitude), délimiter une explication possible à ce qui resterait sans explication ni compréhension, car il vaut mieux une fausse théorie que pas de théorie du tout. Le concept « vide de Dieu » apparaît d'abord comme la réponse universelle, puis celle plus locale de réponse aux questions sans réponse (métaphysique), puis de réponse aux réponses sans question, comme dans la pertinente question de Leibniz : « pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien ? » (1714 ; 1954, p. 45). L'affirmation leibnizienne du principe de raison suffisante « rien n'est sans raison » « *nihil est sine ratione* », ou dans sa formulation positive « *omne ens habet rationem* » « tout étant a une raison » assume l'attitude fondamentale de la curiosité intellectuelle, de la pulsion de savoir, impuissante dans son ambition mais non sans ressource pour calmer momentanément sa recherche de raison, de causes et de fins : le concept de Dieu assumant, dans l'espace sémantique, la raison du tout et du rien.

Dans l'horizon du religieux, seul le discours apophatique affronte le vertige de cette réponse qu'est la superposition de la kénose divine sur les kénoses humaines, vides sur vides, double néant qui assure sa fonction d'opérateur universel de solution, mais qui demande de la part du sujet, dans l'ouvert du questionnable de l'ontologie locale du rite, d'accepter la brutalité de l'expérience du vide de Dieu comme réponse aux vides existentiels. Dans l'apophatisme, l'approfondissement de la réponse ontologique rituelle donne accès au vide de Dieu, soit en tant que concept inconnaissable, soit en tant qu'impossibilité d'une expérience pathique ou conative de l'être de Dieu ou de ses qualités (amour, puissance, infinité, unité, affect, etc.). La kénose, le dénuement total de la subjectivité ouverte à tous ses vides de subjectivation apparaît dans l'acceptation de l'inconnaissance et de l'inexpérience de Dieu, par-delà la vanité des efforts de remplissage de l'ontologie locale que le rite déploie en son nom, garant inaccessible de la seule réponse connue, mais en partie impuissante et largement incompréhensible, aux violences existentielles. Maintenir de l'étant, la positivité du concept de Dieu, positif en tant que concept, dans le non-être de Dieu comme kénose, dans l'absence absolue d'un dénotable, d'un assignable, d'un référentiable, d'un expérençable, garantit l'existence de toutes les potentialités de significations du vide de Dieu dans le plein du monde (objectité), des autres (intersubjectivité) et de soi-même (subjectivité).

Les fonctions de maîtrise et le contrôle

Un signe sans référence ni signification définies est manipulable dans tous les contextes possibles et imaginables. Son vide conceptuel assure un usage universel. Cependant, il est complexe de penser le vide. L'acquisition de la maîtrise intellectuelle de la portée du concept vide de Dieu est excessivement difficile, la sous-détermination sémantique augmentant ses surdéterminations pragmatiques. Tout clergé tient ses pouvoirs d'ascendances politiques, sociales, intellectuelles, de la maîtrise du concept vide de Dieu. Penser Dieu, c'est d'abord penser un concept universel, un concept de la limite des concepts. C'est donc rapidement, de l'intérieur même du discours, accéder à la capacité de délimiter le pensable du non-pensable, le maîtrisable du non-maîtrisable, le communicable du non-communicable. La complexité de la pensée du vide du concept crée cependant les conditions pratiques d'une augmentation de l'intelligence des questions et de la portée réelle des réponses que la limite du concept soulève, et donc une augmentation de la capacité argumentative et le contrôle des débats publics éventuels. La métaphysique n'est jamais sans intelligence. L'interprétation des intentions et lois divines requiert l'acquisition de compétences intellectuelles (logique, métaphysique, ontologie, psychologie, médecine, etc.). C'est pourquoi la maîtrise du vide, la maîtrise du discours métaphysique ou religieux, est nécessaire à qui souhaite s'assurer le contrôle de l'être, du plein du monde dans ses déterminations positives, car elle permet de contrôler cognitivement les limites extrêmes des déterminations de la motivation de l'ontologie rituelle déployée.

Les fonctions articulaires de communication

Cependant, les définitions rituelles de l'identité de Dieu, les contradictions de ses définitions logiques ou sémantiques, les simplifications ontologiques opérées par les réductions syntactiques, les absences de référence extra-linguistique, le vide de phénoménalisation de ses représentations propositionnelles, la plasticité pragmatique du concept de Dieu convoqué immodérément comme cause ou fin, la variabilité des expériences auxquelles le concept donne lieu, sont autant de raisons pour lesquelles le concept de « Dieu » fonctionne de manière universelle, contradictoire, et donc insensé, dans les multiples ontologies locales qui le convoquent et l'invoquent. Seul le vide du concept de Dieu permet de penser la variabilité contradictoire des significations et expériences auxquelles il donne lieu. C'est aussi pourquoi le vide du concept de Dieu est un lieu de médiation, de transition, d'articulation, dans un espace-temps circonscrit et ordonné, finalisé, entre tous et tous (intersubjectivité), entre soi et soi (intrasubjectivité), entre tout et tous (objectivité et intersubjectivité). Exposé au cœur des ontologies rituelles, seul le vide permet d'articuler les attributs variés et contradictoires du concept de Dieu, du monisme ou pluralisme, de l'existence à l'inexistence, avec ses variances et flous tant définitionnels qu'opérationnels. Le vide de déterminations précises, délimitées, non contradictoires, le munit d'une incomparable totipotence expérientielle, cognitive, affective, motivationnelle et communicationnelle. Le concept de Dieu est le support symbolique imaginé assurant l'unité, l'unification par complément à ce qui manque à la satisfaction existentielle des êtres humains, à la recherche de plénitude ou de vacuité, selon les philosophies. Le rite est par nature articulaire. Les espaces des articulations des éléments de l'ontologie locale, sujets, objets, actions, idées, valeurs, etc., sont autant de vides qui assurent la possibilité de la coordination, de la relation, de la liaison, de la transmission, de la communication, de l'intersubjectivation, comme entre les pièces mécaniques asservies d'une machine, ou les coordinations des actions des agents dans une action collective. Au niveau cognitif, tous les jeux possibles, à dire vrai infinis, dans les articulations sémantiques, syntactiques et pragmatiques du concept de Dieu, libre de toute référence dans l'acte de signifier, assurent à ce signifiant vide sa portabilité transculturelle et intersubjective, assumant sans limite toutes les contradictions, toutes les incertitudes, toutes les significations. Le vide du concept de Dieu crée de la liberté, un espace commun d'intersubjectivation dans l'indétermination conceptuelle et lieu cognitif possible d'un partage émotionnel. Au niveau intersubjectif, il assume, de par ses indéterminations sémantique et pragmatique, l'espace sémiologique de réception de la mise en commun, de la communisation et de la communication, des souffrances issues des absences de réponses aux questions de l'existence. L'étymologie du mot religion porte la trace de cette fonction de relation, de remplissage de la césure, de la séparation, de la division de soi avec les autres porteuses de solitude et de souffrance que le rite suture dans l'affectif comme le cognitif.

La fonction spéculaire de la perfection

Le concept de Dieu, sans référence assignable dans l'horizon mondain, est chargé de qualités qui objectivent les idéaux de perfection propres à chaque culture et groupe social : omnipotence, omniscience, justice, pardon, amour, puissance, etc. Si le rite opère universellement en mettant en avant le concept vide de Dieu, c'est que, justement, le vide du concept lui permet localement de supporter, de concentrer toutes les propriétés utiles aux opérations rituelles qui visent à éviter, réduire, atténuer, confiner, apaiser, rassurer, voire supprimer les violences existentielles. Dans les ontologies locales, le vide du concept de Dieu supporte l'Autrement de la condition humaine, l'Autrement désirable, souhaitable, enviable, aimable, plus ou moins atteignable, de symboliser le tout Autre radical, inconnaissable, auquel les humains attribuent le pouvoir des clés de la perfection, de l'absolu, du bonheur, de l'éternité, de la connaissance, de la puissance, de la vengeance, du destin, etc. Au moins deux processus principaux rendent efficient le vide du concept de Dieu dans l'algorithme du rite. Lieu symbolique, conceptuel et expérientiel du Tout (e.g. : judaïsme, christianisme, islam) ou du Rien (e.g. : « sunyata », la vacuité de l'Esprit dans le bouddhisme, le « wu » du taoïsme), le concept de Dieu est une totalité munie de toutes les perfections variables selon les ontologies rituelles locales, allant de la plénitude de l'Être au néant du non-être, de l'Amour universel à la puissance guerrière destructrice, du Dieu tribal au Dieu universel, du Dieu tout-puissant au Dieu impuissant, etc. Les processus de complémentation des manques, des trous et des vides existentiels, vides de réponse, de question, de certitude, de satisfaction, de volonté, d'unité, d'espérance, etc., conduisent les sujets à s'y comparer afin d'en déduire ce qui les en sépare et d'œuvrer pour se rapprocher du modèle (lois, morale, justice, perfectionnement, etc.). Le processus de soustraction est mis en oeuvre lorsque l'être humain est rituellement muni de propriétés auxquelles il doit se soustraire afin de parvenir à la perfection de Dieu (ascèse, dépouillement, désappropriation, désubjectivation, etc.).

Fonction de fixation d'un fondement

Le principe logique d'identité et le principe de répétition ont la même fonction, ils posent à l'existence, ils instituent la prégnance d'un premier fond, ils déploient une ontologie première, dans le flux et la variance de l'existence incertaine. La répétition du rite institue en acte, dans le flux du temps et de l'espace, ce que le principe d'identité institue pour la pensée : il assure un pensable non contradictoire. À se répéter lui-même, le rite fonde un existant premier à partir duquel s'élaboreront, en second, les autres modalités de l'agir ou du penser. La répétition, la réitération est au cœur du fonctionnement du rite en tant qu'assurance, réassurance, de la stabilité, de la permanence, de l'identité de l'ontologie qu'il phénoménalise (question, réponse, concepts, signes, actes, rôles, etc.). La réponse du rite est une première mise en ordre, qui, réduisant l'incertitude du présent et de l'avenir, fixe les émotions et les cognitions, institue un premier fond, apaise pour un temps, fournit un premier

fondement éprouvé du pensé fixé, sur lequel, dans un second temps, peut prendre racine la réflexion, le retour sur ce premier éprouvé, ce premier pensé qui est donné. Alors peut s'élever et s'élaborer un début de processus de pensées s'interrogeant sur ses propres conditions de possibilité, sur ce donné de fond que lui propose le rite fixé, dans la tranquillité, la pacification ou le repos, qu'assume le rite dans la stabilité de sa loi. Tous les rites n'offrent pas ce second temps en toute liberté et ouverture, car l'attitude de l'interrogation non rituellement instaurée crée un danger pour le rite lorsqu'il est situation de concurrence. S'il n'existe qu'un seul remède aux maux dont on souffre, c'est vers cet unique-là que chacun se retourne, par-delà les doutes et les questions. Le rite sauve le remède pour sauver l'espérance. Seule la création d'un nouveau remède libérera de l'emprise de l'ancien. La puissance d'un rite se mesure à la solidité de sa réponse aux interrogations, souffrances et espérances de l'existence, à sa capacité d'absorption, d'intégration des interrogations, doutes, incertitudes, renouvellement, innovations, dans l'espace même de la liberté qu'il ouvre ou ferme rituellement.

La fonction créatrice du vide comme possible

Le vide comme *évidement* décrit l'action de priver un étant de tout ce qui le constitue dans sa positivité, d'être ou de devenir, de fondement, d'origine ou de finalité. Au niveau psychologique ou moral, c'est l'évidement de soi, la recherche de la modestie et de l'humilité en creusant la puissance, l'orgueil ou la vanité selon un processus de réduction, d'amenuisement, de diminution, de dépouillement, de retrait, qui aboutit ultimement à l'effacement, à la disparition, à l'anéantissement, à l'exanIMATION, à la disparition de la puissance de la subjectivité. C'est le sens chrétien de la kénose divine, théorisée par Paul l'apôtre : Dieu le Père s'humilie, s'efface, se vide de lui-même en s'incarnant dans le Fils, Jésus-Christ. « Il s'est vidé lui-même », s'est « humilié lui-même » (Philippiens 2,7-8), pour ne pas « demeurer de force l'égal de Dieu » (2,6). La mystique juive connaît ce processus au plan cosmologique, le « *tsim-tsoum* » : Dieu se retire pour laisser place à sa création, c'est le processus de contraction du tout à partir duquel advient un lieu vide d'où surgissent les mondes (Mopsik, 1961, p. 43). Le vide est vacuité, espace de création, de possible, d'expansion, quand Dieu le Tout se retire, de l'autre, de l'humain apparaît.

La spiritualité du dix-septième siècle reprend le thème de l'infime « *petitesse* » de l'homme par rapport à Dieu (Saint François de Sales, 1608), et au début du vingtième siècle, Charles Péguy parlera de « *décréation* » pour décrire ce processus de l'absence de Dieu : « Dieu est absent. Le sacrifice de Dieu est la Création » (in « La connaissance surnaturelle »). Chez Simone Weil, le processus d'évidement de soi est simultané à celui de l'emplissement de l'amour de Dieu. « La Création est un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement (...). Il a vidé de soi une partie de l'être », écrit-elle dans *Attente de Dieu*, puis dans *La Puissance et la Grâce* : « À mesure que je deviens rien, Dieu s'aime à travers moi ». L'évidement de la puissance n'aboutit pas au néant, il ouvre l'espace de la subjectivité à l'autrement et à l'autre que soi. Nous avons vu comment le rite utilise largement ce double

processus de la néantisation de l'actuel violent indésirable – tant dans la subjectivité que dans l'intersubjectivité – au profit d'une nouvelle ontologisation instituant, dans le creux de la suspension de l'espace-temps social, un souhaitable réalisable parce qu'effectivement réalisé et éprouvé. L'ontologie locale du rite est l'affirmation d'un ordre souhaitable possible parce qu'effectif, un antinihilisme contre le vide comme rien, comme absence, comme néant dans le sens du non-être chez Descartes (Descartes, 1670).

Le vide de la césure, de la coupure, de la schize, de la séparation, de la division, dans la relation du sujet au monde, aux autres, à lui-même, à Dieu, etc., peut être cognitif comme dans l'ignorance, affectif comme dans la solitude, conatif comme dans l'aboulie et la dépression. Cependant, le vide comme isolement se rencontre dans les figures du silence intérieur, de la disponibilité, de l'ouverture à l'autre et l'autrement, de l'écoute, de l'espérance : « Il est bon d'attendre en silence le salut de Dieu. Il se tiendra solitaire et silencieux » (Lamentations de Jérémie, 3,21-29). Ce silence est articulé à l'évidement de la kénose dans les statuts cartusiens : « Qui pourrait en effet affronter le silence de Dieu sans se faire brûler par le feu consommant qu'il est lui-même ? » (*Paroles de chartreux*, p. 69). Le vide de la solitude appelle l'autre ou le Tout Autre, le complément, le comblement dans les mystiques du désert, ou simplement l'amitié et l'amour dans les relations humaines : L'amour, c'est « deux solitudes se partageant, se complétant, se limitant et s'inclinant l'une devant l'autre » (Rainer Maria Rilke). L'évidement crée le vide de la « liberté de », de la « liberté pour ». Le vide de l'espace libre, vacant, disponible, le vide de l'ennui qui permet la curiosité d'un au-delà, d'un autrement, une expansion, un déplacement, des mouvements, comme dans le jeu de taquet. « Bien que les pieds de l'homme n'occupent qu'un petit coin de la terre, c'est par tout l'espace qu'il n'occupe pas que l'homme peut marcher sur la terre immense. Bien que l'intelligence de l'homme ne pénètre qu'une parcelle de la vérité totale, c'est par ce qu'elle ne pénètre pas que l'homme peut comprendre ce qu'est le ciel » (Tchouang-Tseu).

Qui parcourt l'accès au vide du signe peut soit y installer une ontologie locale en la faisant passer pour l'ontologie universelle nécessaire, soit laisser libre ce vide en tant que vide, comme par exemple dans le refus du remplissage idolâtrique, ou encore dans les méditations sur l'esthétique de certains courants de la phénoménologie, comme celle de M. Merleau-Ponty affirmant que « le néant est creux, et non pas trou » (1964, p. 249), ou celle de Maldiney : « Le vide n'est pas l'évacuation du Monde, le Rien n'est pas l'anéantissement, mais la condition qui en rend possible la manifestation » (1985, p. 174). Les philosophies non occidentales, qui n'ont pas développé de métaphysique de l'être, ont pu penser le vide et le néant dans leur positivité, comme le concept de vacuité dans le bouddhisme, comme condition de l'apparaître des phénomènes, ou encore le concept de vide (« *wu* ») dans la philosophie taoïste, à propos de laquelle François Cheng (1991, p. 56) déclare « la primauté du vide dans l'ontologie taoïste ». « À l'origine, il y a le Rien (*wu*) ; le Rien n'a point de nom. Du Rien est né l'Un ; l'Un n'a point de forme » (Chuang-tzu, troisième siècle avant J.-C, cité par F. Cheng, p. 54). Le vide, qui se donne comme potentialité, espace de libération, de liberté, d'avenir, d'espérance, de l'autrement,

de l'autre, de la différence, le vide créateur est un vide ouvert à la possibilité : « La présence efficace, quelle qu'elle soit, se tient dans la pure éclaircie du Vide ou du Rien, lequel n'est pas un *nihil negativum*. Le Vide n'est pas l'évacuation du monde, le Rien n'en est pas l'anéantissement, mais la condition qui en rend possible la manifestation » (M. Heidegger).

Fonctions de subjectivation et désobjectivation du vide du concept

Le rite est la meilleure des réponses aux questions qu'il pose, parce qu'il s'énonce et se pratique comme la solution permettant de boucher les multiples trous, vides, kénoses de l'existence générateurs de violence, jusqu'au lissage de l'unité, la plénitude de l'Un sans reste. Le rite parfait suture jusqu'à la saturation toutes les kénoses de l'objectivité, de la subjectivité et de l'intersubjectivité, tous les vides qui s'ouvrent dans l'expérience des différentes modalités de la subjectivation, des multiples modalités de l'apparaître de la subjectivité à elle-même, de la sensibilité comme de la volonté, du savoir et du non-savoir comme de la mémoire et de la communication. Dans la subjectivation par le savoir, la portée et la charge de significations du mot Dieu sont infinies, Dieu est signe universel en raison de son indétermination sémantique et pragmatique, pouvant signifier le tout comme le rien, être vide ou au contraire saturé de la présence, de l'évocation, et de l'expérience du corrélat affectif, conatif ou noématique visé par le locuteur. Dans le rite, le signe « Dieu » porte toute la charge du comblement espéré de toutes les kénoses existentielles génératrices de violences, les trous du savoir, de l'affectivité, de la volonté, des communications sociales et interpersonnelles, etc. Le signe « Dieu » est disponible pour tout procès de nomination, de dénomination, de signification, pour toutes les imputations ou attributions. Il n'existe a priori aucune limite à l'extension du prédicat Dieu, la séparation d'un sacré et d'un profane ne relevant que d'une ontologie locale particulière, régionale, Dieu pouvant signifier tout ou rien, selon les usages et contextes. Signe universel, signe vide, mais non dénué de sa fonction d'expression et de fixation dans l'univers des signes des corrélats affectif, conatif ou noématique visés par le locuteur, corrélats du signe, qui eux portent toute la charge, tout l'investissement affectif, conatif, cognitif, communicationnel des sujets.

Le vide sémantique, le flottement attributionnel du concept de Dieu permet a contrario, dans la médiation cognitive qu'est la pensée symbolique, d'exprimer les vides existentiels qu'il vient boucher dans sa transparence de signe universel. Dieu est le nom de ce qui vient suturer, dans l'espace cognitif personnel et collectif, ce qui manque ou échappe dans l'expérience existentielle, ce qui fait trous, violences. Dans le mode de subjectivation par la sensation (*Pathos*), ce sont les expériences d'unité ou de totalité, obtenues par accroissement, par exemple, dans l'ordre des sensations positives (e.g. : « le sentiment océanique » de Romain Rolland repris par S. Freud), et dans les sensations négatives, le « tremendum », la terreur sacrée décrite par R. Otto. Par soustraction, le sujet s'évidant de lui-même pour laisser place à Dieu, ou ce qui en tient lieu, comme l'Esprit dans les descriptions du nirvana bouddhique. Dans la subjectivation par la volonté, la maîtrise et le contrôle (*Kratos*), Dieu

est le surcroît d'énergie ou de puissance (dynamogénie), comme dans la *furor* du guerrier grec. Dans la subjectivation par le savoir, le discours (Logos), Dieu est ce qui est dicible de tout par cataphore (affirmation), essence et existence, du plat de lentille au concept d'être, ou par apophase (négation), Dieu ne pouvant se dire que dans la privation (apophatisme). La dénomination de tout par le nom de Dieu est toujours et partout possible, Dieu étant le nom du Tout, ou à l'opposé, du Rien, Dieu étant le comblement du rien du tout. Dans la positivité du discours, l'ontothéologie calme l'appétit totalitaire du savoir comme l'apophatisme le calme dans la négativité et l'impuissance affinée du pensable. Dans la dimension de la sensation (Pathos), l'ivresse dionysienne sature les chairs du sujet s'expérimentant comme sensations, et dans la dimension de la volonté, de la puissance et du contrôle (Kratos), la soumission à la volonté de Dieu emplit d'ardeur la volonté du croyant.

La fonction de subjectivation des rites est aussi pensable dans son caractère dynamique, car la subjectivation est un processus, des changements permanents d'état qui nécessitent des phases de négation ou de déconstruction du sujet, des étapes de désobjectivation. Les aptitudes désobjectivantes du rite sont importantes en raison même de ses mises en scènes et en expérience du vide conceptuel sur lequel il est bâti. Le rite s'impose aux sujets comme forme sociale normative qui le configure et le reconfigure, qui lui donne un visage, lui assigne un rôle, le constitue d'une origine et d'une fin. Ce processus de subjectivation passe par les processus de désobjectivation, des techniques existentielles de passages à vide, par le vide de soi pour atteindre un nouveau soi, une nouvelle subjectivité. L'évidement du donné dans la phénoménologie de l'apparaître ouvrant la liberté du sujet, l'évidement du manque dans la psychanalyse ouvrant l'assomption créatrice du monde des signes, dans l'Imaginaire et le Symbolique, l'évidement du sujet peut être provoqué culturellement, dans les techniques spirituelles à caractère psychophysique, visant à créer les états de vide ou le passage par le vide, ouverture aux possibles. Les rites opèrent comme des techniques sociales ou psychologiques de désobjectivation partielle ou totale d'une modalité de subjectivation : le perçu et l'apparaître en phénoménologie, le désir et le manque en psychanalyse, le sujet de raison et d'ordre (Logos) dans la transe, le sujet de désordre (Pathos) dans l'ordre, dans l'ajustement à des régulations extrêmement précises des comportements, des pensées, des affections, des intentions, comme dans le Yoga, dans l'observance religieuse monastique chrétienne, dans les règles hindouistes ou israéliques.

L'accès à la dimension pathique, émotionnelle du sujet en dehors de tout contrôle symbolique laisse le sujet dans un dangereux état d'abandon cognitif. Si l'une des fonctions majeures du rite religieux reste effectivement l'accroissement, la dynamogénie (de la force, de la volonté, de la puissance, de la foi, de l'amour, du savoir, etc.), l'activation émotionnelle ne peut, sous peine de mort du rite, outrepasser l'ordre et la réduction des violences et problèmes existentiels promus par le rite. Dans le rite, l'ordre symbolique recouvre nécessairement l'activation pathique. Avec l'apophatisme, le sujet prend conscience du caractère vide du signe, de son impuissance à unifier, dans l'expérience subjective ou intersubjective, l'acte de signifier et la chose à signifier, car l'apophatisme ouvre à la conscience de la séparation du

sujet et de l'objet inhérente à l'acte de signification. Cependant, l'épuisement de la possibilité de signifier, l'épuisement de la subjectivation par le savoir (Logos) laisse le sujet ouvert à la subjectivation par des états émotionnels subjectifs et intersubjectifs, l'amour ou l'amitié, la haine et la colère, l'ignorance abêtie de l'inconscience ou l'inconnaissance. Les rites ont à déployer des trésors d'intelligences pour préparer, par-delà le contrôle et la maîtrise du symbolique, à l'expérience unitive du sujet avec lui-même, les autres et le monde, c'est-à-dire à l'expérience mystique, au sens psychologique moderne du mot (de Certeau, 1971), qui ne conduise pas à la folie de la certitude autistique de la vérité : « O nuit qui me conduit à ce point ! Nuit plus aimable que l'aurore. Nuit heureuse qui a conjoint l'aimée à l'Aimé, celle que l'amour a formée et en son amant transformé » (Jean de la Croix).

Conclusion : ontologie et néantologie ou la morphologie kénotique des échelles célestes

Le rite religieux est un système complexe qui articule autour du vide du concept de Dieu l'architectonique de l'ontologie qu'il déploie, et dans lequel il puise le processus dynamique essentiel de son adaptabilité. La nature vide du concept autorise sa libre utilisation dans l'acte de signification comme signe universel, sans contenu sémantique, sans référence imputable, ni contexte pragmatique d'usage fixé, signe uniaire en tant que signe de la totalité comme du néant, signe disponible à tous les actes de signification des subjectivités et de l'intersubjectivité, qui ne disposent pas d'alternatives (sciences, techniques, médecine, politique, etc.), dans leur horizon social-historique, pour faire face aux violences existentielles. Il n'existe pas de fondements positifs ultimes à l'Être ; théologies et ontologies, par leurs pluriels, n'épuisent guère les questions ouvertes de la métaphysique. Le rite religieux propose comme ultime réponse un fondement vide à l'Être, qui n'est certes pas un vide de fondement. Ce fondement vide, mais nommé – Dieu –, garantit aux sujets individuels et collectifs un espace mental de signification libre, une prise cognitive d'autant plus puissante qu'elle épuise dans l'uniaire la multitude des étants et des états, de même qu'il garantit un support sémantique libre, auquel on imputera la source ou la finalité des actions, des cognitions, des conations, des affections. Tout le monde peut communiquer dans le vide de la mystique, rien d'autre à défendre que le rien du tout. Échappant par essence à toute entreprise de réfutation des imputations, le concept vide de Dieu est protégé, et donc protège et sécurise en partie son penseur, personne ne pouvant détruire l'inexistant. Cependant, si le vide apparaît comme la forme parfaite de l'adaptabilité en raison de l'ouverture infinie aux émotions, intentions ou significations multiples et contradictoires que le signe supporte dans l'infini des contextes pragmatiques de ses usages, l'approfondissement de cette réponse kénotique aboutit à l'épuisement, dans l'horizon même du langage, de la pensée dans sa visée du pensable et de ses opérations pragmatiques dans le réel, dans le contexte social-historique considéré. Il reste que, si du vide, rien, par essence, ne peut advenir à l'être, un fondement ultime vide est insuffisant pour penser la totalité de l'Être et des conditions existentielles des étants. C'est pourquoi toute néantologie (apophatisme, mystique ...) s'articule à une ontologie, y compris une théologie

positive, qui assurera sa phénoménalisation dans le plein du monde. Le rite religieux phénoménalise les vides du concept de Dieu dans le plein de l'ontologie locale qu'il déploie. Pour assumer dans le concret et la positivité de l'existence l'affirmation du vide, des kénoses de Dieu (invisible, inconnaissable, incommunicable, etc.), tout discours sur les kénoses divines – mais en existe-t-il d'autres tenables ? – s'articule nécessairement à une ontologie rituellement affirmée et défendue, permettant de montrer, dans la positivité des actes et pensées des sujets individuels et collectifs, le fondement vide ultime, tout en articulant des pratiques et discours positifs possédant un rendement effectif dans les domaines de l'apaisement ou de l'effervescence. La mise en scène du vide dans les actes et les discours du rite est elle-même loin d'être vide, puisque le vide libère de la disponibilité dans le plein saturé du monde pour un Autre, un autrement. L'ontologie locale du rite phénoménalise tous les pleins que le vide du concept de Dieu autorise (comme source, fin, salut, santé, puissance, etc.). Cependant, l'essence kénotique du cœur de la réponse rituelle confronte rapidement les sujets à leurs attentes des effets anxiolytiques ou effervescents du rite, le vide de Dieu accueilli comme réponse universelle aux vides existentiels demandant une solide aptitude à l'acceptation du vide lui-même, ceux de la divinité, de la subjectivité comme de l'intersubjectivité. C'est pourquoi la morphologie kénotique du fonctionnement du rite est déployée au cœur d'une ontologie locale positive qui active des procédures algorithmiques de résolution partielle, quoique effective et éprouvée, des problèmes posés. Au cœur du rite religieux se déploie le vide de la mystique, tandis qu'au cœur de la mystique se déploie le rite religieux, les passages de l'un à l'autre étant protégés par de puissants processus immunologiques. De nombreuses régions culturelles ont développé cette nécessaire dialectique du plein et du vide, du vide de la mystique ou de l'apophatisme et du rite, de la néantologie et de l'ontologie, du spirituel et de l'éthique, de la Loi et de la grâce. Par exemple, ce sont les relations qu'entretiennent le taoïsme et le confucianisme, le bouddhisme et l'hindouisme, le christianisme et le judaïsme, les Évangiles et la Torah, puis les Évangiles et la loi romaine, mais aussi la kabbale juive et la Torah. Les relations du silence à la parole, de la négation à l'affirmation, de la liberté à la Loi, de Dieu au monde, à la Loi, de l'Amour à la Justice, etc., sont à méditer dans la dialectique du vide et du plein. C'est en ce sens que la morphologie kénotique du rite religieux renvoie à l'imaginaire des échelles célestes de l'iconographie religieuse médiévale (Heck, 1997), la base de l'échelle reposant solidement sur la terre, alors que les montants et les barreaux supérieurs n'ont d'autres appuis que le vide du ciel. Le rite religieux est la manifestation de l'effort humain pour fonder dans le solide de l'être les principes d'une ontologie qui rassurent au mieux l'existence de la subjectivité, de l'intersubjectivité et de l'objectivité, dans des procédures éprouvées de résolution des violences existentielles qui n'ont pas trouvé d'autres ressources pour se régler (science, technique, art, médecine, etc.). Le rite religieux, à l'image de l'échelle céleste, transmet les structures d'une pédagogie de l'expérience protégée et sécurisée, effective et éprouvée d'un possible, d'un autre, d'un autrement, dont l'appui dans le concept vide de Dieu, du Tout Autre, assure son indestructibilité par-delà la conscience de la fragilité de la réponse aux dérélitions et aux violences existentielles laissées sans autre réponse.

BIBLIOGRAPHIE

- Benoist J. et Courtine J.-F. (Éds) (2003). *Husserl. La représentation vide. Suivi de Les Recherches logiques [de Husserl] : une œuvre de percée*. Paris, PUF, coll. Épiméthée.
- Certeau M. de (1971). *Mysticisme*. *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, p. 1031-1036.
- Cheng F. (1991). *Vide et plein. Langage pictural chinois*. Paris, Le Seuil.
- Dawkins R. (1996). *Le Gène égoïste*. Paris, Odile Jacob.
- Girard R. (1999). *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris, Grasset et Fasquelle.
- Heck C. (1997). *L'échelle céleste dans l'art du moyen âge. Une histoire de la quête du ciel*. Paris, Flammarion, coll. Champs.
- Henry M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Le Seuil.
- Laurent J. et Romano C. (2006). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris, PUF.
- Leibniz G. (1954). *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison (1714)*. Paris, PUF.
- Mopsik C. (1961). La pensée de E. Lévinas et la Cabale. (1961). *Cahiers de l'Herne*, Livre de Poche, Biblio Essais.
- Oliviéro P. (2001 a). C'est à quel sujet ? Un référentiel des catégories de la subjectivation. *Présentaine*, n° 14-15, « Le Vivant », p. 333-361.
- Oliviéro P. (2001 b). Les jeux du je. Un référentiel de la subjectivité. *Soins Cadres*, Paris, Masson, n° 40.
- Oliviéro P. (2006). Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux (1^{re} partie). *Sociétés*, n° 92.
- Paroles de chartreux* (1987). « Le silence selon les statuts ». Paris, Cerf, p. 63-70.
- Rancé (1683). *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*. I, p. 323-324.
- Steiner G. (2001). *Grammaires de la création*. Paris, Gallimard, coll « Les Essais ».