

Page titre



Erôsophie?

Étude sur les conditions de possibilités d'une rencontre véritable;
réflexion en miroir sur les concepts de « femme » et de « féminin »
à partir de l'œuvre de Michel Cazenave

Document de thèse déposé auprès des membres du jury
Jean-Michel Counet, Nathalie Frogneux,
Philippe Antoine, Baudouin Decharneux et Danielle Lories

Par Elen Dania Diotte Besnou
Doctorante en philosophie

Avec le soutien du CRSH

Université Catholique de Louvain
19 juin 2018

Dédicace

À la Sophia marine, Véritables Ourse de mes Meres célestes

Ôsanna qui m'âment, aux femmes qui m'aiment...

Et à mes hommies. ☺

Résumé

À la question qui s'impose depuis le début de notre cheminement académique (« *Qu'est-ce qu'une femme philosophe ?* »), une réflexion autour de la conception de la femme et du féminin cazenavienne offre un espace fécond et ouvert, proposant des pistes d'élaboration de sens d'intérêt. Au-delà de ce qu'elle permet de méditer concernant l'identité féminine, elle ouvre un espace d'élaboration vers une forme d'amour de la sagesse *autre* que celle proposée par la philosophie académique; une *erôsophie*. On reconnaîtra dès l'abordage du texte qu'il s'agit d'une thèse à la facture peu académique. De manière globale, on pourrait dire qu'elle manifeste deux intentions. La première est de présenter la conception de la femme et du féminin qui ressort de l'univers discursif cazenavien en s'appuyant sur une démonstration en quatre temps du mythe du féminin érotique (*erôtique*) qui semble y opérer. La seconde est de s'octroyer, en philosophie, un espace d'élaboration de sens dont la méthodologie permette de méditer les conditions de possibilités d'une rencontre véritable entre divers modes d'être au monde.

L'hypothèse de travail voulant qu'un mythe du féminin érotique (*erôtique*) soit à l'œuvre dans la pensée cazenavienne offre sa pierre de touche à l'exercice de présentation. Alors que les quatre chapitres constituent quatre formes d'argumentaires confirmant l'hypothèse de travail, les données discursives qu'ils articulent permettent d'appréhender la conception de la femme et du féminin cazenavienne. Dans un premier temps, une articulation de la genèse de ce mythe permet de voir émaner du discours cazenavien un argumentaire psychologique. Dans un second temps, la démonstration d'une ontologie féminisée s'appuyant sur le postulat d'un féminin en excès vient servir d'assise à un argumentaire ontologique. Le troisième chapitre articule une hiérophistoire des épiphanies de la déité où s'entrelacent féminité et sacralité, donnant forme à un argumentaire historique. Le quatrième chapitre révèle le point d'ancrage du mythe ciblé en mettant en lumière l'aspect situé du rapport de Michel Cazenave à la femme et au féminin ; en dévoilant comment la différence physiologique fonde l'expérience de l'*autre* de cet étant humain, un argumentaire physiologique émerge.

En ce qui concerne la seconde intention, l'effet des textes constituant les préliminaires et les postliminaires ouvre l'exercice textuel à sa dimension expérientielle, invitant l'étant humain qui les aborde à vivre l'expérience de lecture comme une rencontre véritable. L'approche retenue se caractérise par une éthique relationnelle mettant l'accent sur la multidimensionnalité et l'aspect partiellement indéfinissable de l'expérience humaine, ainsi que sur l'intermédiateté qui leur est inhérente. Dans une ambiance réflexive unissant une lecture *erôtisée* du mythe socratique, la métaphore du miroir philosophique et celle des degrés de voiles de la connaissance, le texte doctoral tisse des effets de perspective en appuyant son aspect performatif sur le levier que constitue le binarisme des genres dans l'univers de sens de la langue française. Ses divers degrés de narration tendent à entrouvrir le regard vers des manières *autres* d'être « présence au monde ». De manière cohérente, on voit le texte se différencier de postures discursives préexistantes (féminisme, gnosticisme, mysticisme) pour s'ancrer dans ce qu'un corps et une présence au monde (présupposés) féminins peuvent se voir associés comme part de flou et de mystère. Ouvert, son positionnement (*via* celui de la chercheuse) revêt les traits d'une *performance symbolique*, conjoignant (jusqu'à les confondre ?) l'idée d'une *performance corporelle*, celle d'un *exercice catoptrique* et celle d'une *fabrication poétique*. Unissant (sans les confondre) plusieurs univers de sens, ce texte mobilise la réflexion autour de divers enjeux éthiques simultanément fondamentaux et d'actualité, et ce tant pour les personnes qu'interpelle l'idée d'une éventuelle identité féminine (femme, féminin) que pour celles cheminant au sein de la discipline philosophique (amour, sagesse).

Table des matières

PAGE TITRE	1
DÉDICACE	2
RÉSUMÉ	3
TABLE DES MATIÈRES	4
PRÉLIMINAIRES (PROPÉDEUTIQUE)	15
UN « NOUS » PREND POSITION	15
En quête d'un mythe autre (Jung) ?	19
Une invitation érôtique est lancée.....	21
TRAITS D'UNE DÉMARCHE EN DÉCALAGE	22
Généalogie du projet de thèse.....	23
Premier trait : manière de penser la relationalité.....	23
Second trait : une posture dynamique (rencontre dans le jeu et la danse)	25
Troisième trait : rapport à la tradition	26
Quatrième trait : affinité avec le particulier	26
SURVOL DU PROJET DE THÈSE ET PRÉCISIONS SUR LA MÉTHODOLOGIE	27
Les deux intentions du projet de thèse	27
Première intention : présenter la conception de la femme et du féminin	27
dans l'œuvre de Cazenave.....	27
Précisions sur l'organisation (et l'organicité) du texte	28
Deuxième intention : s'octroyer en philosophie un espace d'élaboration	28
de sens	28
Présentation détaillée de la méthodologie	29
Illustration	31
Résumé des préliminaires	33
INTRODUCTION.....	34
INTRODUCTION.....	34
Objectif de l'introduction : clarifier des repères.....	34
Intérêt de Cazenave/du discours cazenavien	34
Questionnement de départ	35
Schéma récapitulatif du questionnement de départ	36
Question ciblée dans la thèse	40
Hypothèse de départ et hypothèse de travail.....	40
Points de repère autour de « femme » et « féminin »	40
La femme	41
Le féminin.....	41
Parenthèse sur « féminité » et « féminitude »	43

Clarification concernant le positionnement « en décalage » de la chercheuse	44
Féministe, gnostique, mystique ?	45
Féministe ?	45
Gnostique ?	46
Mystique ?	47
Outils pour faciliter l'abordage	48
Défis d'abordage	48
Une analyse s'appuyant sur quatre types d'arguments cazenaviens	51
Précision sur l'objectif technique de la thèse : le présenter	52
Catégorisation des productions discursives cazenaviennes	54
De la nécessité d'exclure en nombre (quantité) et en genres (discursifs) : période couverte, textes ciblés, critères de retenu et organisation du texte	58
PRÉSENTATION DE L'ÉTANT HOMAIN CAZENAVE	60
Parcours biographique	60
Dimension exotérique	61
Dimension ésotérique	62
Visages du féminin sacré : Dans l'avertissement	63
Visages du féminin sacré : Une si douce mère	64
À la rencontre de Carl Gustav Jung	65
Contexte réflexif au sein duquel évolue la pensée cazenavienne et vis-à-vis duquel se positionne le penseur	71
Généralités conceptuelles	72
Penseurs auxquels s'adosse Cazenave quant à sa conception de la femme : Lacan, Freud et Jung	76
Lacan et la jouissance autre de la femme : beauté, infinité (divinité)	77
Freud et le roc du biologique : le sexe de la femme est marqué par la passivité	78
Jung et la posture du mystique devant une forme d'altérité inconnaissable en son fond : amour, spiritualité et sexualité	78
Avec Jung, Cazenave se différencie de Freud	81
Cazenave par et pour lui-même	83
Remarques récapitulatives	86
MÉDITATION SUR LA PERTINENCE DE LA DIMENSION PERFORMATIVE	87
CHAPITRE 1) ARGUMENTATION IMAGINALE : LA GENÈSE DU MYTHE DU FÉMININ ÉROTIQUE CAZENAVIEN	91
1.1 UN MYTHE DU FÉMININ ÉROTIQUE (ERÔSTIQUE)	91
1.2 LE PROJET DU CHAPITRE 1: ANCRAGE IMAGINAIRE DE L'UNIVERS DISCURSIF DE CAZENAVE, AVEC DÉBOUCHÉ SUR L'IMAGINAL	93
1.2.1 Présentation de l'ouvrage <i>La subversion de l'âme</i>	98
Mise en scène pour l'appréhension du discours cazenavien	99
Inversion des repères symboliques quant au genre	99
Tableau : Associations entre genres et identités ou aptitudes dans l'univers symbolique cazenavien	101

Un <i>autrement</i> quant à l'espace, au temps, aux mouvements et aux rythmes de la trajectoire tristanienne.....	101
<i>Rapport à l'espace : Orientation biographique et Orient spirituel</i>	101
<i>Rapport au temps du tristanien</i>	103
<i>Mouvements, rythmes et trajectoires tristanienues</i>	109
<i>Mouvement non linéaire (équilibre dynamique)</i>	109
<i>Rythmes existentiels</i>	111
Récit biographique et personnages.....	113
Tableau descriptif des personnages (origines et rôles)	114
Structure du texte et étapes du roman.....	119
Repères terminologiques jungiens.....	123
1.2.2 Grille d'appréhension pratique : Trois ordres de réalité +1.....	124
Parenthèse sur l'imaginal.....	127
1.3 ÉLÉMENTS D'ANALYSE DE LA STRUCTURE ET DU DYNAMISME PSYCHIQUES DU TRISTANIEN À PARTIR DE LA SUBVERSION DE L'ÂME	132
1.3.1 Qu'est-ce que l'individuation à deux ?	132
Individuation à deux.....	132
Téléologie conjonctive et androgynie	133
Sexe physiologique et birengité psychique	135
<i>L'androgynie psychique</i>	136
<i>Constat prospectif: interrinfluents, interreliés, interdépendants, interfécondants</i>	136
Dialectique tristanienne, tiers inclus et fécondité symbolique.....	137
<i>Le Soi; impersonnalité divine fondant la personne</i>	138
<i>Le lovendrinc</i>	142
<i>Quelques traits phénoménologiques de l'individuation à deux</i>	143
Les multiples androgynes.....	145
<i>Tristan est androgyne</i>	145
<i>Dimension féminine du tristanien : anima solaire initiatrice de mouvement</i>	145
Précision sur les traits associés au féminin par différenciation d'avec Solié	146
<i>Dimension masculine du tristanien : animus (positif) lunaire poétique</i>	148
<i>Dissymétrie : avance d'Iseut sur Tristan</i>	149
<i>Parenthèse sur les concepts de double/complémentaire et de moi/conscience</i>	150
Tableau d'analyse de la répartition des concepts suivant le genre	153
<i>Tristan et Iseut : deux androgynes + un méta-androgyne</i>	153
Amour, êres et sexualité tristanienues.....	155
L'amour tristanien	156
<i>Une expérience du sacré</i>	156
<i>Réalisme et imperfection</i>	157

<i>La femme est initiatrice</i>	<i>158</i>
<i>L'erôs féminin; lieu de l'individuation tristanienne</i>	<i>159</i>
<i>Quelques traits de l'amour érotique tristanien</i>	<i>160</i>
Erôs comme passion religieuse, démesure mystique et amour de chair ardente	161
Erôs comme lieu : la femme s'engendre dans l'erôs, l'homme doit y naître et s'y affirme	164
Erôs et âme, corps et âme, sexe et âme	166
Erôs comme « lieu » de cercles, de spirales, ouvert sur l'infini	167
Erôs comme principe mobilisant et structurant	167
Le don de soi implicite à l'individuation à deux	167
Transition : Dangers et pistes de salut liés au régime de la Mère	168
Autre danger : torsion de l'âme dans l'univers de sens du Père	171
1.3.2 Le régime de la Mère, le régime du Père et leurs rapports	173
Deux régimes : celui de la Mère relativise celui du Père (discernement et création d'une aire de jeu)	174
Expressions maternelles et caractéristiques attribuées au régime de la Mère	174
Tableau décrivant le domaine de la Mère	176
Valeurs féminines et confrontation inévitable	177
<i>La royauté : faux roi et royauté légitime</i>	<i>179</i>
<i>L'autorité : Le pouvoir et l'amour</i>	<i>180</i>
<i>Devoir, responsabilité et liberté</i>	<i>183</i>
<i>La religion : du Père et de la Mère</i>	<i>184</i>
<i>L'éthique : éthique jaillissante et moraline</i>	<i>185</i>
<i>La vie : la mort et la Vie</i>	<i>187</i>
Présupposés épistémiques : Le Père comme partie immature du Tout qu'est la Mère	189
<i>Hypothèse d'immaturité psychique du Père</i>	<i>190</i>
<i>Postulat d'un inconscient essentiellement féminin</i>	<i>192</i>
Tableau des rapports entre les régimes du Père et de la Mère	194
<i>Cécité et vulnérabilité psychiques du représentant du Père (Marc)</i>	<i>195</i>
Rapports mutuels entre les deux régimes	198
Attitude du Père à l'égard de Tristan : hostilité envers la différence ontologique ; elle fait scandale !	199
De la part de Tristan : différenciation, relativisation, dévalorisation, évidemment ontologique, forclusion	200
<i>Et cependant, nécessité du Père</i>	<i>202</i>
1.4 CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE : DU RAPPORT ENTRE DISCOURS ET ÊTRE	203
1.4.1 Désir de l'autre	205
1.4.2 Rapport entre Être et Discours : d'anthropologie à ontologie... par le miroir du philosophe	206

CHAPITRE 2) ARGUMENTATION ONTOLOGIQUE : UNE ONTOLOGIE FÉMINISÉE ADOSSÉE AU POSTULAT D'UN FÉMININ EN EXCÈS . 210

2.1 EXERCICE D'ANALYSE D'UN TEXTE FONDAMENTAL : HÉLÈNE, SOPHIA, LE SAINT-ESPRIT ET JÉSUS : QUATRE FIGURES ESSENTIELLES DU FÉMININ DE DIEU..... 210

2.1.1 Trois mouvements d'entrelacements.....211

2.1.2 Quelques thématiques gnostiques 214

Incognoscibilité de la deitas..... 215

Féminité de l'âme..... 217

Hypostases divines et motifs d'appréhension du féminin de Dieu 219

Le mage et la putain : la rédemption divine par l'amour d'une femme ? 221

2.1.3 La mère et l'androgynie.....222

Quelques remarques méthodologiques..... 223

Plongée dans la Racine..... 227

Analyse de l'ontogénèse simonienne 229

Tableau d'analyse de l'ontogénèse simonienne 229

Aspect copulatif 237

Féminin en excès 238

Tableau détaillé des genres des protagonistes de l'ontogénèse simonienne 239

Les déclinaisons de l'Être et des Sophias 241

Ennoia/Sophia captive de l'oubli ontologique ; pour un retour vers la Lumière d'origine à travers l'amour de la Sophia 243

Trois régions de la création, trois degrés ontologiques de la Sophia 245

L'être humain et la sexualité humaine : symbole d'union opérant le salut cosmique .. 246

2.2 CONCLUSION DU DEUXIÈME CHAPITRE..... 248

2.2.1 Traits des premier et deuxième chapitres venant se faire écho .249

2.2.2 Comment ces récapitulations sur les deux premiers chapitres nous préparent au troisième 250

CHAPITRE 3) ARGUMENTATION HISTORIQUE : HIÉROHISTOIRE CAZENAVIENNE DES ÉPIPHANIES DE LA DÉITÉ..... 251

3.1 QUELQUES REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES..... 251

3.1.1 Récapitulation et résumé des intentions des trois premiers chapitres.....251

3.1.2 Présentation des productions discursives de base du troisième chapitre.....253

La face féminine de Dieu (1998)..... 253

Le féminin spirituel (2001) 254

Visages du féminin sacré (2012) 254

Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain (2011) 255

3.1.3 Remarques introductives : Prise de position face à la tradition et humilité méthodologique 255

Cazenave face à une tradition qui dévalorise le désir érotique de la femme	255
Sexe, sacré, extase et altérité radicale	257
Cazenave postule et décrit « le féminin ontologique ».....	258
Et cependant, pas de syncrétismes faciles	260
3.2 HIÉROHISTOIRE DU FÉMININ ONTOLOGIQUE À TRAVERS SES ÉPIPHANIES	
PRÉHISTORIQUES ET HISTORIQUES.....	261
3.2.1 Les religions de la Mère	261
De la préhistoire à l'histoire	261
La part interprétative de toute préhistoire	261
Argumentation mytho-psychologique.....	265
La figure de la Grande-Déesse à Sumer et dans les religions mésopotamiennes	268
Celtes	272
Héritage non-indo-européen et terreau de notre inconscient collectif.....	272
Unité, multiplicité et triades divines féminines	273
Double aspect (mort/vie) des représentations de la déesse	275
Lien imaginal entre le féminin et l'eau des poètes ?	275
Le pouvoir de la Loi de l'homme adossé à la puissance de l'erôs féminin	276
Inde et Hindouisme	279
Myrionymie	279
Féminin et femme : servantes du divin	280
Le féminin comme puissance créatrice	283
Le réel envisagé comme réflexion en miroir	285
Modalités de rencontre avec une altérité radicale et efficacité d'une tension entre désir et renoncement.....	286
Chine et Taoïsme	288
Absence de genres grammaticaux et de genre associé au Tao	288
La « mère » et la « femelle obscure » de Lao Zi.....	289
3.2.2 Les religions du Père	294
Christianisme	294
Quelques propositions quant au féminin et à l'androgynie du dieu judéo-chrétien	296
Première proposition : Le dieu biblique est androgyne.....	298
Deuxième proposition : Une représentation dogmatique de la déité judéo-chrétienne réduite au genre masculin est le résultat de circonstances historiques	302
<i>Le sexe des anges comme argument fondateur.....</i>	<i>303</i>
<i>Dévalorisation des traits féminins du dieu biblique</i>	<i>304</i>
<i>Quelques dates d'intérêt pour la mariologie</i>	<i>305</i>
<i>L'âme populaire, force motrice qui investit de valeur une figure féminine....</i>	<i>306</i>
Troisième proposition : La tradition judéo-chrétienne demeure tissée d'épiphanies du féminin ontologique	308

<i>Deux modes d'appréhension basés sur les genres des notions associées au divin</i>	309
Tableau des notions hébraïques	311
Tableau des notions grecques	312
Rappel de la posture cazenavienne : désir onto-théo-sophique et féminin salvateur.....	313
<i>Exemples de manifestation du féminin chez les femmes mystiques judéo-chrétiennes</i>	315
<i>Traits féminins épiphaniques</i>	316
<i>Les mamelles de Dieu et Une si douce mère</i>	317
<i>Jésus-Notre-Mère</i>	317
<i>Dieu-Épouse</i>	320
<i>La femme, figure messianique : pour un temps de transformation</i>	321
L'Évangile de Marie : réflexion sur quelques enjeux épistémologiques et anthropologiques	324
<i>Mise en scène : résumé des péripéties discursives</i>	326
<i>Asymétrie entre homme et femme (la femme médiatrice)</i>	329
<i>Capacité d'aimer (amour infini, vision, puissance d'existenciation)</i>	331
<i>Intermédiateté, femme et féminin</i>	332
Islam	333
La femme symbole de la perfection divine	333
Les mystiques d'amour	335
<i>La femme belle et asymétrique : voie de rencontre avec le divin</i>	337
<i>Phénoménologie de l'expérience amoureuse mystique : la part de l'homme, de Dieu et de la femme</i>	338
<i>La part de l'homme : imagination, désir et mécanique énergétique</i>	339
<i>La part de Dieu : cause globale par son désir originel</i>	342
<i>La part de la femme concrète : sa beauté, son enseignement, le discernement</i>	342
Marjun et Layla	344
Positionnement de Cazenave	346
3.3 CONCLUSION DU TROISIÈME CHAPITRE	347
3.3.1 Récapitulation des sections du troisième chapitre	347
3.3.2 Trois éléments de perspective globale sur le troisième chapitre	350
CHAPITRE 4) ARGUMENTATION PHYSIOLOGIQUE : HOMME ET FEMME ELLES LES CRÉÈRENT	352
Récapitulation des chapitres précédents et précision des intentions du quatrième	352
Exercice de visualisation : Cazenave et ses trois aliae	354

4.1 LA FEMME : DU PLUS IMMÉDIAT ET CONCRET AU PLUS SUBTILE	358
4.1.1 Des femmes de la RCO.....	359
Sa mère	359
Son épouse	360
D'autres femmes aimées.....	363
4.1.2 Des femmes de la RPS	365
Traits de la dimension féminine de Cazenave (parole, écriture, possession, jouissance)	366
Traits de la femme (et de l'amour) dans ses romans.....	366
Deux pôles imaginaires: Iseut et Kali.....	366
Le cœur en bandoulière: Sylvie	367
<i>Quelques reflets d'expériences vécues ?</i>	367
<i>Quelques traits de la femme</i>	369
Les amants de Teruel: Camilla	370
Le rêve d'Ossian: Grainne	374
<i>La femme porteuse du secret du cosmos</i>	375
<i>La femme farouche et vulnérable</i>	376
La putain des dieux: Cléopâtre	377
La légende d'Aragor: Mairi et Éomir, le Vieil Homme de la Lune et la Vieille Femme du Soleil	379
Poésie et dictionnaire...poétique.....	383
4.1.3 Conception de la femme à partir du corps jouissant	386
Parole de femme... intérieure à Cazenave	386
Cazenave enserré de toute part par le féminin	389
Analyse de S'abandonnée, dit-elle	391
Mise en scène	391
Description des protagonistes	392
Déroulement de la trame: trois moments d'intérêt	392
Thématiques connues et conception de la jouissance féminine	395
<i>Mots, connaissance, folie</i>	395
<i>Conception de l'homme</i>	398
<i>Conception de la femme</i>	400
Corps capable d'abandon et d'être abandonné	400
Corps d'une prostituée compatissante	400
Corps tremblant.....	402
Corps jouissant à l'infini et porteur du visage de Dieu	404
4.2 L'HOMME : DU CONCRET PERSONNEL À L'ABSTRAIT...PERSONNEL.....	409
4.2.1 Des hommes de la RCO	410
Son père	411
Lui-même : identité une tissée de multiplicité	411
Un grand mélancolique (nostalgie désirante en attente de l'Étoile)	413
Traits de l'amour érotique : conjonction disjonctive et souffrance.....	419
Conjonction disjonctive au sein de la rencontre amoureuse.....	419
<i>Liberté absolue et renouvellement perpétuel du lien</i>	422

<i>Passion, souffrance, amour et folie.....</i>	423
<i>Revalorisation de la folie : les bonnes folies.....</i>	425
4.2.2 Conception de deux modes d'être au monde humains.....	430
Espoir de Cazenave : une mutation sous le signe du féminin vers un autrement	431
Le fils-amant de la Mère.....	432
Identité profonde, identité sexuelle octroyées par la femme ; genre féminin de l'âme humaine	433
Facteurs culturel et structurel	434
<i>Renoncement à une certaine représentation de soi.....</i>	436
<i>Renoncement à une certaine représentation de la sexualité (c'est-à-dire du phallus humain)</i>	437
Castration symbolique	437
Inceste imaginal.....	440
<i>La féminité de l'âme</i>	441
Processus de transformation par amour et salut du divin.....	444
Le fils-œdipien du Père.....	446
La peur et la domination	446
<i>Des différences corporelles (part de faits/part de fantasme) par rapport à la jouissance sexuelle.....</i>	447
Réponse de Cazenave : différents modes d'habitation du monde (mystique, attention)	449
<i>Des différences dans le rapport à la connaissance (part de faits/part de fantasme) par rapport à la sagesse</i>	450
<i>Connaissances des mystères.....</i>	450
Réponses de Cazenave : des mystères accessibles à l'homme et le(s) pouvoir(s) de la femme relève(nt) d'un ordre autre (non-mutuellement excluant)	451
<i>Prétention à l'exclusivité de l'intelligence (logos abstrait).....</i>	453
Réponse de Cazenave : relecture des mythes grecs ; intelligences féminine et masculine	454
Résumé des deux types humains	457
Différences entre les modes d'être au monde de la femme et de l'homme quant au rapport à l'altérité (Réel, Sophia, erôs, etc.)	457
4.3 CONCLUSION DU QUATRIÈME CHAPITRE	459
4.3.1 De la femme.....	459
Les femmes concrètes (RCO)	460
Les femmes intérieures et imaginaires (RPS/RPO)	460
Textes à dévoilement	460
Les romans	460
La poésie	461
4.3.2 De l'homme	462
L'homme qu'est Cazenave (RCO)	462
Textes à dévoilement	462
Les hommes imaginaires cazenaviens (RPS)	463

Textes à dévoilement	463
Les romans	464
La poésie	465
Deux types humains	465
CONCLUSION) RAPPEL DES INTENTIONS ET HYPOTHÈSES, RÉCAPITULATION DES CHAPITRES, REMARQUES ET PISTES D'APPROFONDISSEMENT	467
RAPPEL DES INTENTIONS ET HYPOTHÈSES	467
RÉCAPITULATION DES OBJECTIFS DES CHAPITRES	468
PISTES DE DIALOGUE	470
Des préoccupations partagées.....	470
Rencontre possible avec cinq univers de discours	474
Éthique socio-politique	474
Éthique socio-spirituelle	475
Éthique socio-historique.....	476
Éthique socio-environnementale	476
Éthique philosophique	477
QUELQUES REMARQUES DE FIN DE PARCOURS	477
POSTLIMINAIRES	479
QUELQUES THEMATIQUES GRAVITANT AUTOUR DE L'IDEE D'EROSOPHIE... ..	479
Trois registres d'expériences humaines émanant de la thèse et susceptibles de contribuer à l'élaboration d'une conception de ce que pourrait être « une érôsophie »	480
Une corporéité multidimensionnelle marquée par la centralité, l'ouverture et le présent.....	481
Centralité corporelle et reconfiguration du discernement de la valeur.....	481
Ouverture et intermédiateté	482
Corporéité et présence, matérialité et présent	483
Une faculté imaginaire marquée par l'intermédiateté et pointant une puissance d'existenciation.....	483
Rôle ouvert/ouvrant de l'imagination dans la rencontre avec l'Autre.....	484
Puissance poétique d'existenciation (le réel est l'efficient).....	485
Un art catoptrique (appréhension mécanique du mystère)	486
Une aptitude émotionnelle marquée par l'intensité et ouvrant sur une puissance de rayonnement vibratoire et transformante (voire expansante).....	487
Intensité de l'énergie émotionnelle	488
Signes manifestes de transformation.....	489
Quid du thème de l'intermédiateté associé à une érôsophie ?	489
Aspect spatio-temporel illustré par une géométrie de l'entre-deux et de l'englobant	489
Aspects nécessaire et intermédiaire illustrés par l'image du vestibule et de la vulve-vagin-utérus	489

Quelques métaphores évoquant l'aspect flou de l'idée d'intermédiateté (la déhiscence, le crépuscule, l'aurore, l'aube)	490
Erôsophie : une logique de trois-quatre logiques OU Parenthèse sur trois modes d'appréhension de la réalité (c'est-à-dire trois logiques de pensée et trois dynamiques relationnelles)	491
Intermédiateté émanant de la méthodologie « performance symbolique »	491
BIBLIOGRAPHIE	493
PARTIE I	493
Enregistrements audio	493
Livres	493
Sections d'ouvrage et articles	495
PARTIE II	495
Livres	495
Sections d'ouvrage et articles	500
Éditions collectives	501
PARTIE III	501
Livres	501
Sections d'ouvrages et articles	503
Éditions collectives	504
Thèses et mémoires	504
ANNEXE	505
REMERCIEMENTS	508

Préliminaires (propédeutique)

«Celuyel¹ qui ne se conçoit ni ne s'énonce complètement clairement
se recherche d'autant plus allègrement
et se performe à tout le moins *intègrement*.»

Un « Nous » prend position

Posons-le d'emblée avec simplicité: en tant que personne porteuse (comme tant d'autres) de divers héritages, nous n'avons jamais su nous reconnaître de manière satisfaisante dans le reflet que propose la notion de « femme » véhiculé par notre « culture » (famille, scolarité, profession, religion, etc.). De manière semblable, nous n'avons jamais su nous reconnaître de manière satisfaisante dans les représentations d'ami/amant de la sagesse que propose la philosophie académique², ni dans certaines des attitudes

¹ Pronom démonstratif improvisé en guise d'alternative au « il » et au « elle » de notre grammaire, suggérant une identité de genre favorisant soit la neutralité de genre, soit l'inclusion des deux genres, ou même une attitude identitaire déclinant la proposition que constitue le binarisme de la grammaire française.

² L'expression « philosophie académique » (ou « institution/tradition philosophique académique ») servira de support heuristique à notre démarche d'analyse. En effet, alors qu'il serait vain de vouloir associer une représentation aussi abstraite à un quelconque étant dans la réalité concrète objective, ce qu'elle permet de virtualité renverra, dans le cadre du présent exercice, à la représentation ressortant d'un parcours académique universitaire au sein de cette discipline, et plus spécifiquement, celle ressortant du corpus textuel constituant en quelque sorte une base commune. À ce sujet, on pourrait s'attarder sur l'ouvrage de Pierre Riffard *La vie intime des philosophes*. En relevant les choix des philosophes retenus et valorisés par l'institution académique philosophique, le penseur articule (non sans humour) des données statistiques d'intérêt révélant le peu de diversité (en nombre, en genre et en héritage ancestral) imprégnant son travail de transmission. Illustrons ce propos avec ce qu'affirme Riffard en ce qui concerne le « handicap » que représenterait le fait d'être femme pour une vocation philosophique: « Au fait, existe-t-il des philosophes de sexe femelle? Aucun(e) dans les listes officielles en France. Pas une femme dans la liste des dix-sept auteurs sélectionnés par le Conseil de l'Université française en 1809! Aucune encore dans la "liste" officielle des trente-quatre "auteurs", dont douze particulièrement recommandés, mitonnée en 1983 par l'Inspection générale, pour le baccalauréat français! Les élus parmi les élus sont douze, comme les Apôtres, et de sexe mâle, comme les Apôtres. » Pierre RIFFARD, *Les philosophes; vie intime*, Paris, PUF, 2004, p.35-36. Riffard précise en effet que, dans le cadre du Règlement du 19 septembre 1809, les quinze (ou seize?) « élus » par l'Université française pour l'enseignement au Lycée sont Platon, Aristote, Cicéron, Francis Bacon, Descartes, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Arnauld, Buffier, Locke, Leibniz, Samuel, Clarke, Euler, Thomas Reid. Cf. *Circulaires et Instructions officielles relatives à l'instruction publique*, Paris, typographie de Delalain Frères, 1870, p.120. Cf. également André JACOB (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1, PUF, 1989, p.835. L'auteur complète pour sa part que « [c]ela révèle bien la mentalité des notables de la philosophie et conditionne la mentalité des lycéens et lycéennes comme des enseignants de base. [...] Il faut attendre 2003 pour que le ministère [de l'Éducation en France] invite à la table des élus, élargie à 50, une femme! Qui? Hannah Arendt. Le féminisme institutionnel en faveur des grand(e)s philosophes bondit de 0% à 2%. » Il nous semble d'évidence que l'exemple servant de référence à l'analyse proposée par Riffard (l'univers de sens de la France) soit représentatif d'attitudes comportementales et de tendances décisionnelles reprises par nombre d'institutions à vocation éducative engendrées à partir du modèle élaboré en Europe. Par ailleurs, en s'appuyant sur des traits biographiques propres à ces penseurs (traits souvent partagés entre eux), le reste de son analyse met en lumière de manière appréciable une tendance de l'institution à occulter nombre de données susceptibles d'offrir à se représenter un portrait plus intégral de ces personnes pensantes: rapport à

comportementales imprégnant les discours qu'elle met généralement en avant³. Inversement, l'idée de créer un espace susceptible de favoriser l'émergence d'une rencontre véritable entre ces deux univers de sens et des personnes s'exprimant dans des *langues autres*⁴ représente pour nous un défi d'intérêt.

Pour prendre position, donc, par l'affirmative, en tant que personne sans genre défini binairement et, plus largement, en tant qu'étant humain⁵ porteur de divers héritages

la femme et à la sexualité, particularités psycho-corporelles, configurations familiales, origine socio-économique et statut professionnel, posture d'étranger, etc. (Note : l'usage du symbole « [...] » est de nous et indique une coupure dans ce que rapporte la citation du texte original.)

³ Mis à part l'écueil que peut comporter un discours qui s'exprime en des termes associant objectivité, abstraction et universalité tant dans ses propos que dans sa manière d'énoncer, du moins si l'on se met à « *s'accroire* de trop » (l'individu confondant plus ou moins son identité et la portée objective de son discours avec celles d'un éventuel « esprit universel »), en affinité avec la perspective évoquée plus bas (cf. la perspective dé-coloniale de Mignolo évoquée dans la note en bas de page numéro 6, les attitudes comportementales auxquelles nous pensons ici et dont la tradition philosophique semble porter la trace se résument à une tendance à dévaloriser l'*autre*, tendance s'accompagnant d'un certain réductionnisme ontologique. Par parlant de dévalorisation ou den réductionnisme, on entend pointer une tendance à se représenter à soi-même un objet *réduit* de ce qui représente pour soi une forme d'altérité. Bien que les étants servant de supports « projectifs » à cette tendance à la dévalorisation varient suivant les circonstances, les contextes épistémiques, les penseurs et leur pensée du moment, cette attitude nous semble *chez nous* (philosophes) s'attacher d'une manière particulièrement récurrente tant sur les supports abstraits (concepts) que sur les supports concrets (étants, phénomènes) auxquels renvoient des thèmes comme « la femme », « le corps » (et par derrière, la sexualité), « l'âme » (et par derrière, la spiritualité) et « la matière » (et par derrière, la nature et l'énergie).

⁴ Pensons aux amérindiens, aux « hypersensibles », aux personnes trans, etc. L'étude déployée par la thèse tendra à suggérer que les difficultés qui émergent dans le processus de rencontre vont de pair avec le fait que les « langues » de chacun(e) s'enracinent dans des représentations mythiques configurant *autrement* les dynamiques relationnelles, notamment en ce qui a trait aux rapports de pouvoirs. En créant indirectement un espace de rencontre propice à une rencontre entre divers univers de sens, cette étude rejoint la sensibilité d'un Heidegger qui, pour exprimer son appréciation à son traducteur (Henry Corbin), énonce : « une traduction ne consiste pas simplement à faciliter la communication avec le monde d'une autre langue, mais elle est en soi un défrichement de la question posée en commun. Elle sert à la compréhension réciproque en un sens supérieur. Et chaque pas dans cette voie est une bénédiction pour les peuples. » Cf. le prologue de l'auteur dans Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. par Henry CORBIN, France, Gallimard, 1951, p.8.

⁵ Dans le cadre de la thèse, nous tendrons à employer l'expression « étant humain » plutôt qu'être humain, ou encore en lieu de « personne » ou « individu ». Nous favoriserons cette appellation pour la clarté qu'offre cette option quant à ce dont il est question : un « être » étant davantage défini si sa participation à l'Être l'est de manière délimitée dans un temps présent, bien qu'ouvert et signalant un processus en continu (*an ongoing process*), la forme de ce verbe au participe présent rejoint mieux la sensibilité de notre démarche — qui a le caractère « situé » et « organique » d'un phénomène donné — que sa forme infinitive. En ceci, nous nous inspirons par ailleurs d'une intuition d'Henry Corbin. Selon lui, on réduirait d'importantes confusions philosophiques en évitant de confondre « être » et « étant » en attribuant, dans le langage, « l'être » (et la manière dont il se rapporte les prédicats d'unité et de multiplicité) à un étant donné (marqué tout autrement par ces derniers). Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981, p.9-11.

épistémiques⁶, à se *lâcher lousse*⁷ en confiance sur une scène toute tissée d'abstractions, un énoncé des impressions résumant ce qui a posé question à notre manière d'être au monde dans sa rencontre avec celle transpirant tant de notre discipline que « du monde » au sein duquel nous avons grandi pourrait se décliner suivant divers –istes, –ismes et –iques. Renonçant à reprendre les démonstrations qui les supportent et les précisions que leur évocation requière, le fait d'en évoquer quelques-unes suffira à illustrer la tendance critique de l'ère dans laquelle s'inscrit notre démarche⁸: androcentrique, égocentrique, tête-centrique (ratiocentrique, logocentrique), (a)sexuée (phallocentrique, sexuellement présumé hétérocentrique), intellectuellement homocentrique et ethnocentrique (eurocentrique, religiocentrique et albinocentrique).

⁶ Dans le cadre de la thèse, nous emploierons plutôt la notion « épistémè » que celles d'héritage, de culture, etc. Le sens dont nous l'investissons découle d'une certaine lecture du concept foucauldien. Il s'agit donc d'une lecture en quelque sorte *amplifiée* du concept foucauldien (*épistémè*) s'inspirant elle-même de la critique épistémologique proposée par Walter D. Mignolo (États-Unis) dans son séminaire de philosophie intitulé « La matrice coloniale du pouvoir et le tournant dé-colonial ». La perspective critique proposée par le discours de ce dernier s'appuie sur un schéma présentant cinq anneaux liés comme une chaîne en rond. À chacun est associé les catégories suivantes : *Économie* (réciprocité et capitalisme autour de l'océan Atlantique), *Autorité* (associée au symbole du vice-roi), *Nature* (la Pachamama, via la perspective de Joseph DaCosta, pour qui la nature est le signe du créateur et ses éléments en rapport de complémentarité, plutôt que via celle de Bacon, pour qui la nature est faite pour être dominée par l'homme), *Connaissance/Subjectivité* (mettant en lumière un présumé d'universalité associé à l'épistémologie occidentale du XVI^e siècle) et *Genre/Sexualités* (une tendance à la division et à la hiérarchisation entre « féminin » et « masculin », tendance également présente au sein même du concept de race). (Réf. : Walter D. Mignolo, Séminaire de philosophie intitulé « La matrice coloniale du pouvoir et le tournant dé-colonial », ayant eu lieu du 17 mars au 7 avril 2011, à Louvain-la-Neuve, en Belgique. Organisé par Juan Pablo Bermudez Gonzalez en association avec Europhilosophie et CPSA.) Comme cette notion reviendra régulièrement dans le développement de notre analyse, on lira avec intérêt, dans la note en bas de page numéro 8, les traits que nous dégageons de cette perspective ainsi que la manière dont se les réapproprie notre réflexion.

⁷ « Se lâcher lousse » est une expression verbale québécoise signifiant « se laisser aller », dans le sens de « se détendre » hors-convention et « s'abandonner » à dire ou à faire ce qui vient spontanément. Notons qu'une telle attitude présuppose une certaine capacité de renoncement... à se prendre au sérieux. Ainsi qu'une ambiance de confiance (en soi, en l'autre) elle-même propice à cette attitude comportementale détendue.

⁸ En résumé, l'effet de perspective épistémologique proposé par Walter D. Mignolo dans son séminaire émane du constat d'une épistémologie occidentale située, se déployant à partir de certains individus à un moment donné et évoquant métaphoriquement l'image d'une épistémè émanée d'un homme se représentant à lui-même comme blanc, mâle, civilisé, chrétien, hétérosexuel et maître d'une nature qu'il s'agirait de dominer. Ce « personnage » situé manifesterait une attitude comportementale « colonialiste » à l'égard de tout ce qui manifeste pour lui une forme d'*altérité*. Sur le plan concret, cette attitude colonialiste se traduirait chez un individu ou chez un peuple à l'égard de la matière sous la forme d'un matérialisme, à l'égard de la circulation des ressources sous la forme du capitalisme, en ce qui a trait aux systèmes symboliques religieux sous la forme d'un certain athéisme anxieux, à l'égard de l'activité sexuelle sous la forme d'une phobie envers tout ce qui n'évoque pas l'hétérosexualité, et à l'égard de la pensée sous la forme d'une prétention au point d'Archimède, comme s'il était à la fois critère de référence et principe de discernement quant à la validité et à la valeur des étants/phénomènes (bien/mal, réalité/illusion, vérité/fausseté, santé/pathologie, etc.). Nombre de notions tentant de rendre compte de divers aspects « réducteurs » de l'épistémè dans laquelle la philosophie académique (se) réfléchit ont été élaborées par autant de pensées croisées dans le cadre de notre parcours académique.

Notre tradition semble être parvenue à se reproduire dans le creux de certaines habitudes, notamment en assurant la transmission d'une mythologie faisant de certains énoncés émis par certains étants humains⁹ à certaines époques et en certains endroits du globe donnés des modèles identitaires généralisables et généralisés¹⁰. Cette manière qu'a l'institution de se représenter ses origines et son histoire — récit où Grecs, Romains, Judéo-chrétiens, Modernes, et *Luminés* anglo-saxons et allemands font figure de préférés —, peut avoir de quoi frapper l'esprit par son étrangeté, et l'efficacité avec laquelle cette auto-représentation a pu jusqu'à récemment (et parfois encore aujourd'hui) engendrer tant les frontières d'une lecture de la réalité que, organiquement, les contours d'une manière d'être en relation avec le monde ne finit pas de surprendre¹¹.

À cet égard, on devra à la vérité de dire qu'il nous est arrivé, à l'occasion, d'entendre en nous s'exclamer : «*Ah ! Ces maudits patriarchaux !*», à la *féministe* ! Et cependant, puisqu'une insatisfaction persistait en nous là où d'autres cœurs s'apaisent dans des exercices d'analyse conceptuelle et d'argumentation abstraite, il a bien fallu, pour faire un usage constructif de l'énergie manifestée par la colère (amertume... jalousie ?¹²), oser donner forme à une parole différente. En effet, face au peu de satisfaction que représentait, du point de vue d'une création de sens en commun, une approche consistant à reperformer, avec des vêtements un peu plus *roses*, certaines des attitudes comportementales associées dans la thèse à l'idée d'une épistémè humaine¹³, il nous est apparu plus significatif de

⁹ Notons que l'adjectif humain(e) est employé à travers la thèse pour renvoyer aux étants humains de genre physiologique mâle.

¹⁰ Ainsi, on s'entendra (encore) raconter, dans un cours d'introduction à la philosophie, que la philosophie — en tant que quête de sagesse — est née, à l'image (révélatrice d'un monde imaginaire) d'un *Big Bang*, d'un petit groupe d'hommes (citoyens) à une époque relativement récente (de -800 à -400 av. J.-C.), à partir d'une surface du globe relativement humble (Grèce et environs) ; ces derniers (hommes) auraient commencé à penser de manière *rationnelle* et se seraient mis à rechercher la sagesse en dialoguant.

¹¹ Pour peu qu'on vienne un peu d'ailleurs, que la vie nous ait fait voyager, ou que l'on soit sensible à ce que réveille comme conscience des différences les rencontres favorisées par la mondialisation. On pourrait s'expliquer ces tendances à partir de diverses perspectives (facteurs historiques, psychologiques, biologiques, mythologiques, etc.). On se souviendra, à titre d'exemple, que l'acte fondateur mythiquement associé à la naissance de Rome est un fraticide... Semblant en cela se faire l'écho des relations entre Caïn et Abel que nous offre à contempler l'univers de discours biblique judéo-chrétien. La perspective engendrée par cette étude tendra pour sa part à mettre en lumière une forme de réductionnisme ontologique se faisant complice de certains réflexes épistémiques hérités (nommément : *binarisation* et hiérarchisation dès qu'ils s'accompagnent d'une attitude relationnelle dévalorisant certaines manifestations d'altérité).

¹² Tel qu'évoqué plus bas dans les préliminaires, on pourrait voir dans l'ensemble de cet exercice doctoral une stratégie visant à couper court à la frustration existentielle qu'engendre ce qui s'impose comme un grand Désir d'Amour dès que, laissé à lui-même, il s'engouffre dans des spirales de violence conjointement alimentées par la colère, la tristesse et la peur.

¹³ Afin de se faire une idée de cette « épistémè humaine », les qualificatifs évoqués plus haut (cf. la note en bas de page numéro 11 en parlant de tendance à conjointer binarisation, hiérarchisation et dévalorisation (de l'altérité) s'enrichiront notamment, au fil de l'étude, de traits associables à certaines dynamiques relationnelles (androcratique, domino-servile et/ou narcisso-œdipienne). De fait, l'idée d'épistémè humaine (ou patriarcale, androcratique, etc.) demeure toute à clarifier. Cependant, elle pourrait être à entendre comme

pointer la richesse des pistes réflexives susceptibles d'émaner d'un discours s'ancrant dans la part de mystère inhérente à un corps humain donné (quel que soit, ultimement, le genre associé à ses organes génitaux par *la langue du pays*¹⁴). Ainsi, alors que l'adage dans certains univers de discours féministes énonce : « *We must destroy the master's house with the masters's tool* », nous avons pris le parti d'employer les outils du maître de manière à construire un espace discursif (une mise en scène) intégrant au plan des abstractions la densité, la poésie et la part de mystère inhérentes aux corps des étants humains satellisés autour du projet de thèse¹⁵.

En ce sens, on comprendra que la perspective dont « la chercheuse » s'est faite le reflet tridimensionnel (personnage faisant œuvre de conjonction disjonctive d'une forme de pensée *humaine*, de l'idée qu'on se fait d'un corps de femme et d'un *quelque chose d'autre* au-delà/en-deçà de l'un et de l'autre) fut articulée afin de tenter de témoigner, au-delà de la sensation d'*étrangeté* exprimée plus haut à l'égard de divers «-centrismes»¹⁶, d'un grand Désir d'Amour. Dans le cadre de cette thèse, ce désir a pris la forme d'une étude sur les conditions de possibilités de rencontre véritable à travers une réflexion en miroir sur les concepts de « femme » et de « féminin » à partir de l'œuvre de Michel Cazenave.

En quête d'un mythe autre (Jung) ?

Au-delà de l'aspect *en décalage* de la démarche et de la perspective « différente » que manifeste le document doctoral dans sa rencontre avec l'environnement intellectuel au sein duquel il prend forme et chair, on saisira d'autant plus profondément le mouvement

renvoyant à une agglomération d'éléments organiquement reliés entre eux, agglomération englobant des référents mythologiques, des ambiances culturelles, des ressources théorétiques, des dynamiques psychiques, des croyances efficaces, des rapports au corporel/matériel, au « naturel », au « spirituel », au voilé... Cf. la note en bas de page numéro 457 (premier chapitre) pour un écho anticipé des matériaux réflexifs inspirant l'usage de la notion d'épistémè.

¹⁴ Cette précision renvoie au fait que l'ouverture intéressant notre propos marque tous les étants humains, quitte à considérer *a posteriori* que les corps nommés comme étant physiologiquement de genre « femelle » présentent un type d'ouverture *autre*. Dans la perspective d'un approfondissement de cette piste, on pourrait penser à ce qu'un corps humain manifeste comme constitution « orificée », comme espaces de passage et comme porosité. Sur le plan d'une activité réflexive abstraite, les « inquiétudes » existentielles et « insatisfactions » du désir qui mobilisent une pensée pourraient également évoquer cet aspect ouvert.

¹⁵ Traduction libre de la citation : « Nous devons détruire la maison du maître avec ses propres outils. » Les personnages mis en scène sont essentiellement « le penseur », « la chercheuse » et « les représentants de la discipline ». Et en toute rigueur, le narrateur des préliminaires et des postliminaires ne saurait s'exclure lui-même de la mise en scène.

¹⁶ Cette sensation d'étrangeté (au sens d'être étranger-ère à quelque chose?) pourrait être envisagée comme le reflet, inversé et complice, du malaise que manifeste les discours de nombre de philosophes mis en avant par la tradition à l'égard de diverses figures d'*aliae*, et plus spécifiquement, le malaise que manifeste le regard de ces penseurs à l'égard des femmes. (Cf. Françoise COLLIN, Évelyne PISIER et Éléni VARIKAS, *Les femmes, de Platon à Derrida (anthologie critique)*, Paris, Plon, 2000.)

qui l'habite si on le rapproche de celui d'un Jung qui, par souci de rigueur scientifique et mû par une inquiétude de son âme, s'engageait à conscientiser le mythe ordonnant sa vie («*Qu'est le mythe que tu vis?*»¹⁷), espérant ainsi pouvoir servir au mieux dans l'accompagnement des processus de transformation psychiques des personnes qu'il rencontrait. À tout le moins, on entendra que, bien que sans pouvoir prétendre à plus d'effet thérapeutique que celui qu'aura eu l'aventure doctorale sur notre propre (trans)formation, nous n'avons pu, ni su, ni voulu faire autrement plus cohérent avec nous-même(s) et envers l'intention animant la thèse que de revêtir la même simplicité, la même audace que lui en face de nous-même(s). Nous nous sommes donc mis(es) à suivre, au meilleurs de nos aptitudes, le mouvement qui nous était proposé de toute part—voire tendrement mais fermement imposé?—, tel un mystère en quête de son propre mystère.

Ou faudrait-il dire: «une âme en quête de sa propre âme»? Ou—un peu plus audacieusement?— «un corps en quête de son propre corps»? Et plus avant, et plus justement peut-être: «un corps en quête de son âme et une âme en quête de son corps»? Car quel sens peut avoir, pour nous, aujourd'hui, le fait qu'une femme donnée désire aimer une femme donnée? Et quel sens peut avoir, pour nous, aujourd'hui, le fait qu'une femme s'engage dans un parcours intellectuel au sein de l'institution académique philosophique? Sinon que *quelque chose*—que l'on associera linguistiquement, culturellement et/ou ontologiquement, ou pas, ou plus ou moins, à l'ordre du féminin—soit en quête, voire en processus d'élaboration de lui/elle-même? On pourra également se demander quel sens il peut y avoir à voir ces deux traits biographiques se croiser au sein d'un même étant humain, jusqu'à tricoter tout un aspect de son mouvement existentiel. Sinon que certains des «accidents/attributs» qui lui sont attachés, certaines des potentialités d'alliage entre *même* et *autre* manifestées par sa configuration atomique du moment appellent à plus de conscience, à une reconnaissance de leur valeur, au rétablissement de leur beauté, à la restitution du droit à l'innocence, à un visage sain(t), stable, simple et fécond, quitte à ce que cette élaboration (ou ce processus de réminiscence?) prenne des airs—plus ou moins prétentieux dans les faits—de fécondité métaphysique?

Et sans pouvoir plus que Jung ni définir ce mythe qui nous habite et nous meut, nous bouleverse et nous transforme... ni pouvoir nous préoccuper de savoir suivant quelles modalités il pourrait éventuellement faire écho chez quelque autre personne, ou s'il sera suffisamment compris—et compréhensible!—pour qu'un dialogue devienne possible,

¹⁷ Dans la préface de la quatrième édition de l'ouvrage *Symbole Der Wandlung* (1950), Jung dévoile: «Ainsi tout naturellement se formula en moi la décision de connaître “mon” mythe et je considèrai cela comme le devoir par excellence, car—me disais-je—comment en présence de mes malades tenir compte exactement de mon facteur personnel, de mon équation personnelle si indispensable pour la connaissance d'autrui, si je n'en avais pas conscience?» Carl Gustav JUNG, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles; analyse des prodromes d'une schizophrénie*, Genève, Georg, 1953 (1993), p.35-36.

nous nous sommes néanmoins personnellement senti(e)s en quelque sorte contraint(e)s d'oser l'invitation érôtique...¹⁸

Une invitation érôtique est lancée

Une invitation à la rencontre véritable est lancée. Une rencontre érôtique semble ainsi se dessiner à l'horizon des possibles... Encore faut-il savoir (faire) danser (dans) les règles de l'art¹⁹. Car, de fait, si on peut espérer que rationalité et rigueur trouvent sens et profondeur dans le cadre de notre recherche, en prenant position de manière personnelle et assumée — avec les parts de flou, d'ouverture sur l'infini des possibles et de vulnérabilité que le geste comporte — et, qui plus est, en faisant explicitement de nous-même(s) un personnage revêtant intentionnellement, à partir de l'introduction, les traits d'une chercheuse, nous sommes conscient(e)s du fait que nous ajoutons au jeu des rôles une (deux ?) dimension(s) performative(s) susceptible(s) de déstabiliser les habitudes du milieu.

Encore faut-il être deux...donc.

De fait, on pourra méditer la manière dont sera reçue une proposition philosophique revêtant — telle une lingerie ? — des traits rappelant une proposition érotique. N'est-ce pas oser éveiller l'érôs que de déposer ainsi (im)pudiquement quelques thèmes et expressions susceptibles de l'évoquer ? Vulnérabilité, ouverture, personnel, désir de rencontre véritable entre « esprit masculin » (?) et « corps de femme » (?)... autant de mots évocateurs semblant opérer des dévoilements, le tout sous le signe de préliminaires amoureux... Un imaginaire

¹⁸ Émettons d'emblée quelques remarques au sujet du vocable « érôtique » (tant dans son usage substantif que dans celui adjectif). D'abord, la proposition d'orfèvrerie qu'il représente permet à la démarche de se positionner hors des épistémès retenues par la littérature traditionnelle, dégagant un espace d'investigation et d'élaboration de sens. Ensuite, bien que Cazenave évoque occasionnellement les notions que sont « éros » et « érotique », il ne pense ni n'emploie la notion « érôtique ». En ce sens, cette notion inscrit *ipso facto* la démarche du projet dans un espace doublement hypothétique, en faisant un espace de réflexion à la fois ambitieux et sans prétention. On reviendra plus particulièrement sur le sujet en fin de travail (cf. la section « Postliminaires ») afin de faire ressortir quelques traits susceptibles de tracer les contours d'une éventuelle érôsophie.

¹⁹ Pour un texte préférant la *capture* du lecteur et de la lectrice à une rencontre mutuellement consentie, cf. la contribution de Fleur Courtois-l'Heureux dans Fleur COURTOIS-L'HEUREUX, « Médée danse immobile », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.257-287. En éclairant le problème perspicace de l'amour radical qu'appelle une rencontre véritable au présent, ce texte met en lumière le défi que pose l'énigme vivante (engouffrante ?) à une capacité d'aimer héritière d'une logique grecque plus encline à engendrer *dans les règles de l'art* qu'à travers une danse labyrinthique ponctuée d'états *excessifs* et jouant d'intensité avec ce qui trouble, fascine et transforme. Ces états, illustrés dans le texte de Courtois-L'Heureux par une Médée qui ruse avec ces « hommes grecs » soumis aux dieux du dogme idéal ou moral, rappellent qu'il est des lieux sans dieux et qu'il peut importer, pour qu'une rencontre véritable ait lieu notamment avec « la femme », de « méditer l'événement d'une secousse intraitable et inassimilable dans l'ordre grec. » *ibid.*, p.260.

érotique serait-il en train d'opérer une séduction, en se juxtaposant (en se superposant ?, en s'imposant ?) à la mise en scène imaginaire plus habituelle que représente un « simple » dialogue entre esprits (bien) pensants ?

Qu'on subodore dans le ton une entreprise de séduction déplacée ou qu'on y reconnaisse une prise de position d'une rare qualité d'autorité, dans ce geste rhétorique qui consiste à élaborer une posture d'énonciation comportant plusieurs dimensions identitaires — geste plus spontané à vrai dire que stratégique, et dont la structure réflexive pourrait encore être peaufinée —, on pardonnera certaines maladresses avec autant de bienveillance que nécessaire.

Par ailleurs, en ce qui nous concerne, autant d'ouverture et de vulnérabilité, d'imperfection plus qu'humaine — marques d'un trop-plein d'enthousiasme si typique d'une première rencontre passionnée — nous semblent appeler à elles d'autant plus de rigueur, de cohérence et d'effort de clarté dans la définition du cadre, et ce tant pour satisfaire aux critères d'une contribution originale en philosophie que pour assurer la solidité du vase contenant la démarche, sécurisant ce qu'elle pourrait éventuellement comporter de semences visionnaires²⁰.

Traits d'une démarche en décalage

« J'ai alors dessiné l'intérieur du serpent boa,
afin que les grandes personnes puissent comprendre.
Elles ont toujours besoin d'explications. »²¹

Cette section de préliminaires est l'occasion de mettre en lumière quelques modalités suivant lesquelles notre démarche réflexive se positionne en décalage par rapport à certaines habitudes du milieu. Avant d'en décliner les traits, il semble à propos de rappeler brièvement la forme qu'avait le projet de thèse au moment de notre arrivée à l'Université Catholique de Louvain (UCL).

²⁰ À l'envisager du point de vue d'un acte à la fois, d'une part, assumé et consentant, et d'autre part, comportant une part d'innocence, cette offrande pourrait être à rapprocher — éventuellement et à condition d'en saisir les implications éthiques, esthétiques et symboliques — de cet acte sacré évoqué dans notre présentation du discours cazenavien, service sacré attribué à ces « servantes du divin » que furent les quadesha palestiniennes et les hiérodules corinthiennes, dont la poésie des catégories de pensée modernes (tendant à un réductionnisme pouvant sembler appelé à davantage de maturité dans les domaines où convergent sacralité, spiritualité et sexualité) a tenté de rendre compte en (se) les représentant comme des « prostituées sacrées ».

²¹ Antoine de SAINT-EXUPÉRY, *Le Petit Prince*, Paris, Gallimard, 1999, chapitre I.

Généalogie du projet de thèse

Habité(e)s par le désir de rencontrer une forme de discursivité qui puisse nous permettre de nous reconnaître au sein de l'institution, nous sommes arrivé(e)s à l'UCL avec un projet de thèse destiné à approfondir l'étude de notre mémoire de maîtrise. Ce dernier portait sur le rôle du rêve dans le développement éthique de l'individu. Le fil conducteur de cette étude était l'hypothèse d'un utilitarisme vital du rêve au sein du développement de la personnalité éthique de l'individu. Ses étapes d'analyse portaient sur les concepts de «rêve», d'«archétype» et d'«individuation» tels qu'ils apparaissent au sein de l'anthropologie de Carl Gustav Jung. En proposant un approfondissement de la réflexion entamée dans le mémoire *via* une analyse de divers schémas relationnels médités à partir du concept de «projection», le questionnement d'arrière-plan portant la démarche doctorale s'inscrivait déjà dans l'horizon d'une éthique relationnelle : «*Quid des conditions de possibilités d'une rencontre véritable entre deux individus?*»

Au cours de la première année de recherche, l'attention s'est déplacée du thème du rêve chez Jung à celui de la femme (et du féminin) chez Michel Cazenave pour ce qu'il permettait de réfléchir sur la sagesse et l'amour. À relire près de neuf ans plus tard la description de départ du projet doctoral, nous constatons — non sans amusement — comme les thématiques de fond se sont maintenues : rencontre véritable avec l'*autre* (intimité), attitudes comportementales favorables à l'émergence d'aptitudes et de dynamiques relationnelles significatives, réflexivité multidimensionnelle *via* des schémas interactionnels, etc.

Premier trait : manière de penser la relationalité

Cela étant rappelé, soulignons un premier trait caractérisant la démarche : ce souci affiché pour le thème de la relationalité, et plus spécifiquement, sa manière d'appréhender «la relationalité» par la pensée. À vouloir méditer les conditions de possibilités d'une rencontre véritable, il a fallu admettre que la manière dont les dimensions du rapport à l'*autre* habitait au plus intime notre réflexion trouvait peu d'écho tant chez nos collègues de formation qu'au sein de la discipline. La notion *aaAAutre*²² a émergé dans notre

²² Bien qu'ayant opté pour l'emploi de l'appellation «l'*autre*» dans le corps de texte de la thèse, on aura intérêt à garder à l'esprit la manière (quadri-orientée) de penser à laquelle cette appellation peut renvoyer, ainsi que l'interpénétration de chacune de ses composantes entre elles. Permettons-nous ici d'explicitier de manière plus détaillée la notion *aaAAutre*. (Note : pour le sens d'«éthique», cf. la note en bas de page numéro 23, et plus spécifiquement l'ouvrage de Michel METAYER, *La philosophie éthique; enjeux et débats actuels*, 3, Saint-Laurent (Québec), ERPI, 2008, p.14.) 1) *a* : Cette sphère de l'éthique est marquée par l'intrasubjectivité. Elle renvoie à la dynamique relationnelle relevant de la sphère intérieure au corps de l'individu. Pensons ici à la vie psychique dans ce qu'elle a de vécue et d'éprouvée personnellement, ainsi que dans ce qu'elle a de partiellement insaisissable et incommunicable; 2) *a* : Cette sphère de l'éthique est marquée par l'intersubjectivité propre aux rencontres intimes. Elle renvoie à une dynamique relationnelle

réflexion afin de rendre compte des quatre sphères de l'éthique relationnelle²³ qui *faisaient* spontanément *sens* dans notre vie, une forme d'éthique mettant l'emphasis sur la multidimensionnalité et sur l'aspect partiellement indéfinissable de l'expérience humaine, ainsi que sur l'intermédiateté²⁴ qui leur est inhérente : la part d'inconnu en soi (a), les

amoureuse avec un *autre* hors de son corps, dynamique marquée par des défis spécifiques liés au rapport entre communicable et incommunicable, entre dicible et indicible, etc. ; 3) A : Cette sphère d'éthique est marquée par une rencontre avec l'environnement physique hors de son corps. Elle est à entendre dans le sens d'une rencontre avec des étants humains d'autres sphères de socialisation que celle intime, ainsi qu'avec des étants non-humains (élémentaux, phénomènes et formes de vie organisée associables à « la Nature » ou à « la Société »). Elle évoque les défis que pose la relation entre les étants humains et entre eux et d'autres formes de manifestations appréhendables ; 4) A : Ultimement, et quitte à l'envisager en tant que *tiers* ou *quart inclus*, cette sphère d'éthique suggère la possibilité d'une rencontre—ou d'un processus de rencontre en continu—avec le *Tout Autre*. Bien que divers univers de discours semblent concorder à témoigner de cette possibilité, les noms associés à cette forme d'altérité (Inconnu insaisissable, Abîme sans fond, *deitas*, etc.), les intentions habitant les discours (témoignage personnel, savoir universel, doctrine imposable, etc.) et la manière dont s'articule du sens à partir de telles expériences de rencontre (cosmo-ontologie mono/polythéiste, anthropologie binaire/ternaire, angélogologie, etc.) varient grandement.

²³ Pour ce qui nous intéresse, entendons par « éthique relationnelle » une réflexion philosophique dont la préoccupation centrale est la relation avec l'*aaAAutre*, ou pour mieux dire, la rencontre entre deux étants représentant mutuellement une forme d'altérité. Tout en adossant ce souci au postulat anthropologique d'une tendance à la transcendance au sein de l'étant humain (processus d'individuation jungien), notons un propos de Hillman qui rassemble quelques composantes sémantiques se trouvant mobilisées par notre méditation sur le sens que pourrait avoir le concept *erôs* (reliance, intermédiateté, *dynamis*, mouvement/transcendance—ici entendu en tant que produit d'une conjonction entre opposés—, fécondité symbolique) : « La fonction transcendante (cet aspect du processus d'individuation qui surmonte les opposés irréciliables par la création de symboles) est aussi liée à Eros en tant que pulsion ascendante. Étant celui qui synthétise, relie et sert d'intermédiaire, Eros fait se joindre deux domaines : il produit des symboles. Il est plus qu'une *dynamis* formatrice de symboles et de la fonction transcendante ; c'est à lui qu'il faut attribuer la formation du processus lui-même, que Jung décrit au moyen de l'image traditionnelle de la spirale ascendante. » James HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, trad. par de l'américain par Philippe MIKRIAMMOS, Paris, Imago, 1977, p.63. En ce sens, précisons d'emblée que le sens d'« éthique » s'éloigne chez nous de l'approche « théorique » (choix, critères, libre arbitre, etc.) et de la préoccupation socio-politique particulièrement mises en avant dans le cursus d'enseignement philosophique (André DUHAMEL et Noureddine MOUELHI, *Éthique ; Histoire, politique, application*, Boucherville (Québec), Gaëtan Morin, 2001.), approche que pointe cette première définition de l'*éthique* proposée par Auroux : « l'étude théorique des principes qui guident l'action humaine dans les contextes où le choix est possible... » Sylvain AUROUX, *Les notions philosophiques dictionnaire*, 2 vols, Paris, PUF, 1990, tome I, p.870. Nous y entrevoyons plutôt le sens de mœurs, d'attitudes, de comportements, voire de vertus favorables au fait d'être en relation, ce à quoi un sens « originel » semble davantage renvoyer : « originellement lié à un éthos signifiant habitude, caractère, voire demeure, l'« éthique » est largement aussi concret que le « moral » ». *Ibid.*, tome I, p.875. Notons par ailleurs que notre tendance à souligner dans l'éthique l'aspect relationnel (la rencontre entre diverses formes d'altérité) trouve écho dans ce que propose Michel Métayer comme articulation à son ouvrage *La philosophie éthique ; enjeux et débats actuels*, destiné aux étudiants du niveau collégial (Cégep) au Québec. Le professeur y décrit deux grandes sphères de la vie morale pour parler des différentes dimensions de l'activité éthique humaine : la sphère privée et la sphère publique. La première comporte deux sous-catégories : la morale intrapersonnelle (soit le « rapport que nous avons avec nous-mêmes » (METAYER, *La philosophie éthique ; enjeux et débats actuels*, ERPI, 2008, p.14.)) et la morale des relations interpersonnelles. La seconde en comporte trois : la morale de la vie communautaire, la morale des organisations et des institutions et celle universelle.

²⁴ Malgré l'aspect plus accessible de la notion d'intermédiarité, nous avons opté pour l'usage du néologisme « intermédiateté » pour ce que sa texture phonétique permet de penser comme rencontre entre l'expérience de l'intermédiaire et celle de l'immédiateté. Nous revenons sur le sujet dans les postliminaires.

personnes aimées dans le cadre d'une rencontre imprégnée d'intimité (*a*), les étants humains d'autres sphères de socialisation et les étants non-humains (*A*) et un éventuel Inconnu inconnaissable en son fond (*A*). Plus encore, cette manière de penser à la fois quadripartite et quadri-orientée tend à penser ses « objets » de rencontre comme autant de manifestations de l'Être dont les frontières mutuelles sont simultanément manifestes et poreuses. De plus, elle pense leur manière d'être en relation en des termes évoquant l'interinfluence, l'interreliance, l'interdépendance et l'interfécondité. Enfin, une telle manière d'appréhender « la réalité » invite à passer d'une pensée du *rapport à l'autre* (« *atomos je pense atomos toi en tant qu'autre que moi* ») à une pensée de la *relationalité entre deux étants* (« nous sommes deux étants multidimensionnels continuellement en dynamique relationnelle »).

Second trait : une posture dynamique (rencontre dans le jeu et la danse)

Un second trait du texte doctoral est le fait qu'il joue avec l'attitude de distanciation (émotionnelle) que propose le rapport « objectif » (sujet-objet) valorisé et performé par la discursivité académique²⁵ : tout en suggérant occasionnellement que le « je » qui rédige est lui-même passionné(e) par l'Amour, son processus d'écriture travaille à éviter de dévaloriser l'autre (en en élaborant une représentation amoindrie), et à éviter une posture vindicative à son égard (opposition non-inclusive). Il s'agit d'un texte qui met à l'avant-scène une attitude d'ouverture, d'intérêt sincère, de patience, de bienveillance, de confiance tant en soi qu'en l'autre, que cet autre renvoie au penseur (Cazenave, lorsqu'il s'avance en première personne), à sa pensée, aux représentants de l'environnement académique servant de cadre à la démarche ou à « la philosophie académique ». La démarche qu'il manifeste semble en définitive davantage à rapprocher d'un jeu de danse et d'évitement de

²⁵ En ce sens, notre manière de penser pourra rappeler l'état d'émerveillement associé au thème de l'Éthique dans le discours de Wittgenstein. Dans sa conférence *A Lecture on Ethics*, il suggère qu'une certaine compréhension de ce qu'est l'éthique relève d'une expérience du miracle en face de quelque étant ou phénomène issu du quotidien; l'espace d'un instant, le *naturel* est perçu comme relevant du *surnaturel* : « if a man could write a book on Ethics which really was a book on Ethics, this book would, with an explosion, destroy all the other book in the world. Our words used as we use them in science, are vessels capable only of containing and conveying meaning and sense. Ethics, if it is anything, is supernatural and our words will only express facts. [...] The truth is that the scientific way of looking at a fact is not the way to look at it as a miracle. » WITTGENSTEIN, *A Lecture on Ethics*. (Traduction libre : « si un homme pouvait écrire un livre sur l'Éthique qui fut réellement un livre sur l'Éthique, ce livre, en une explosion, détruirait tous les autres livres du monde. Nos mots, tels que nous les employons en science, ne savent être que des vaisseaux capables de contenir et de transmettre la signification et le sens. L'Éthique, si cela existe, est surnaturelle et nos mots ne savent exprimer que des faits. [...] La vérité est que la manière dont la science observe un fait ne le fait pas comme s'il s'agissait d'un miracle. ») Ce type d'expérience, dont la langue française tente de rendre compte en termes d'étonnement, de stupéfaction ou de sidération, pourra également rappeler ce que certains anciens de la tradition philosophique évoquaient en parlant de θαυμάζειν (*thaumazein*).

confrontation au profit de propositions et d'invitations à se mouvoir autrement, de manière co-crée.

Troisième trait : rapport à la tradition

Un troisième trait du texte est que, sans nier l'importance de l'histoire, il manifeste moins d'attachement à la tradition que de coutume. En plus d'avoir opté pour l'analyse d'une œuvre non-encore abordée rigoureusement au sein de la discipline, le traitement historique associé aux notions de « femme » et de « féminin » est réduit à un survol des propos de quelques-uns de ses personnages fondamentaux, se contentant de retirer les grandes lignes issues de cet héritage épistémique²⁶. Dans le même sens, la démarche de la chercheuse ne s'associe ni les traits d'une féministe, ni ceux d'un gnostique, ni ceux de l'expérience mystique²⁷, se positionnant en décalage par rapport à tout mouvements de réflexion préexistants. En ce sens, bien qu'on puisse lui reconnaître des affinités avec les démarches d'autres pensées, seul le fait de manifester certaines attitudes comportementales et certaines aptitudes relationnelles rendant manifeste la présence opérante d'un désir de rencontre avec l'autre (*aaAAutre*) semble à ses yeux permettre de l'associer à d'autres démarches. De fait, le texte dans ses divers espaces discursifs se pose en décalage par rapport à toute posture discursive préexistante pour s'ancrer dans ce qu'un corps et une présence au monde (présupposés) féminins (ceux de la chercheuse) peuvent se voir associés comme part de flou et de mystère.

Quatrième trait : affinité avec le particulier

Une quatrième caractéristique faisant de cette thèse la manifestation d'une forme d'altérité revient à son aspect rhétorique. On remarquera qu'outre le jeu qui se joue autour du(des) genre(s), il émerge du texte de la thèse une ambiance discursive qui se dégage en bonne partie du ton d'universel affectionné par la tradition (au moins) depuis la modernité, ton auquel prête si bien le langage abstrait. L'option méthodologique mettant l'accent sur le fait que l'exercice de thèse relève d'une quête identitaire et d'une élaboration de sens existentiel peut être associée à ce trait. Encore, le texte opte pour des expressions évoquant l'ordre du particulier, nombre de formulations suggèrent également davantage d'affinité avec le particulier (organique) qu'avec l'universel (abstrait). Par exemple, en guise de sujet ou d'objet d'une phrase (au sens grammatical), on parlera d'une *femme donnée* plutôt que de « la femme », à moins qu'il ne s'agisse du concept auquel renvoie le mot « femme ». En renvoyant à des traits d'étants et de circonstances marqués par de l'ici-maintenant, il se

²⁶ Cf. l'analyse de James Hillman reprise dans la section intitulée « Généralités conceptuelles », dans l'introduction.

²⁷ Cf. la section intitulée « Clarification concernant le positionnement “en décalage” de la chercheuse », dans l'introduction, pour des précisions sur le sujet.

distancie, chaque fois que cela lui est possible, de reflets conceptuels transposables. Le fait de mettre l'emphasis de l'attention sur l'aspect situé de chaque énonciation lui permet de révéler et d'opérer une ambiance réflexive *autre*.

Survol du projet de thèse et précisions sur la méthodologie

On pourrait considérer comme un cinquième trait caractéristique l'effet de profondeur (multidimensionalité, jeux de perspective, etc.) auquel invite le texte, et plus spécifiquement, ce qui constitue sa méthodologie. Dans le but de mieux en saisir la portée, présentons en survol le résumé des deux intentions constituant le projet de thèse. Nous expliquerons ensuite brièvement les traits et les intentions de la méthodologie.

Les deux intentions du projet de thèse

À la question qui s'impose depuis le début de notre cheminement académique («*Qu'est-ce qu'une femme philosophe ?*»), une réflexion autour de la conception de la femme et du féminin cazenavienne offre un espace fécond et ouvert, proposant des pistes d'élaboration de sens d'intérêt. Au-delà de ce qu'elle permet de méditer concernant l'identité féminine, elle ouvre un espace d'élaboration vers une forme d'amour de la sagesse *autre* que celle proposée par la philosophie académique; une *erôsophie*.

De manière globale, on pourrait dire que la proposition que constitue cette réflexion comporte deux intentions. La première est de présenter la conception de la femme et du féminin qui ressort de l'univers discursif cazenavien en s'appuyant sur une démonstration en quatre temps du mythe du féminin érotique (*erôtique*) qui semble y opérer. La seconde est de s'octroyer, en philosophie, un espace d'élaboration de sens dont la méthodologie permette de méditer les conditions de possibilités d'une rencontre véritable entre divers modes d'être au monde.

Première intention : présenter la conception de la femme et du féminin dans l'œuvre de Cazenave

L'hypothèse de travail voulant qu'un mythe du féminin érotique (*erôtique*) soit à l'œuvre dans la pensée cazenavienne offre sa pierre de touche à l'exercice de présentation de la conception de la femme et du féminin qui en ressort. Alors que les quatre chapitres de la thèse constituent quatre formes d'argumentaires confirmant l'hypothèse de travail, les données discursives qu'ils articulent permettent d'appréhender la conception de la femme et du féminin cazenavienne.

Dans un premier temps, une articulation de la genèse de ce mythe permet de voir émaner du discours cazenavien un argumentaire psychologique. Dans un second temps, la démonstration d'une ontologie féminisée s'appuyant sur le postulat d'un féminin en excès vient servir d'assise à un argumentaire ontologique. Le troisième chapitre articule une

hiérophistoire des épiphanies de la déité où s'entrelacent féminité et sacralité, donnant forme à un argumentaire historique. Le quatrième chapitre révèle le point d'ancrage du mythe ciblé en mettant en lumière l'aspect situé du rapport de Michel Cazenave à la femme et au féminin ; en dévoilant comment la différence physiologique fonde l'expérience de l'*autre* de cet étant humain, un argumentaire physiologique émerge.

Précisions sur l'organisation (et l'organicité) du texte

On pourrait dire que les parties du document doctoral sont organisées à la manière des couches d'un oignon tranché (à la verticale). Les quatre chapitres qui constituent cet exercice de présentation et d'analyse du discours cazenavien représentent le cœur de l'oignon. Leur tout est bordé par le discours de la chercheuse : les sections intitulées « Introduction » et « Conclusion » viennent ainsi cadrer et situer l'intention et les limites de l'exercice. Enfin, autour de ces sections introductive et conclusive associées à la chercheuse, les sections intitulées « Préliminaires » et « Postliminaires » viennent créer un effet de profondeur.

Émettons au passage une parenthèse afin de relever la pertinence de ce qui pourrait apparaître comme certaines insuffisances du corps de texte des quatre chapitres représentant le cœur de cette étude. En effet, comme la première des deux intentions que manifeste la thèse est de présenter l'univers discursif cazenavien en s'appuyant sur l'outil d'analyse que constitue la démonstration d'un mythe du féminin érotique (*erôtique*), le texte (entendons : le corps de texte et les notes en bas de page qui lui sont afférentes) semble le plus souvent se contenter de rapporter les références (diversifiées et recherchées) qu'offrent les productions discursives du penseur, préférant ainsi tracer les contours de son univers de sens plutôt que de rapporter nombre de lectures susceptibles de favoriser l'élargissement de la recherche. Dans le même sens, cette analyse ne s'arrête pas à une étude en profondeur de la richesse des thèmes mythiques rassemblés par l'œuvre de Cazenave, ni du degré de rigueur avec lequel il déploie certaines intuitions philosophiques, et encore moins de la validité scientifique (et notamment historique) des données mobilisées par son discours.

Deuxième intention : s'octroyer en philosophie un espace d'élaboration de sens

À cette intention première, et techniquement centrale de la thèse vient s'ajouter celle de s'octroyer, en philosophie, un espace d'élaboration de sens afin de méditer les conditions de possibilités d'une rencontre véritable entre divers modes d'être au monde. Autour des sections introductive et conclusive associées à la chercheuse, les sections intitulées « Préliminaires » et « Postliminaires » dévoilent une arrière-scène créant un effet de profondeur : l'ensemble du document doctoral est dès lors envisagé comme une mise en scène ayant les airs d'un témoignage incarné, vivant, dynamique et ouvert. En

complexifiant les effets de perspective (vision, regard, catoptrique²⁸), le fait d'*augmenter*, en quelque sorte, l'intention de présentation d'une dimension performative favorise la co-création d'un espace de rencontre véritable en invitant les corps situés du moment à des jeux de danse. On rassemble les thèmes ayant donné forme à la méthodologie.

En ce sens, on comprendra que les dévoilements qui, couche par couche, approfondissent la compréhension du mode d'être au monde d'un tel étant *différent* ne visent pas tant à *expanser* de manière excessive l'égo de la chercheuse qui s'octroierait ainsi (*ah...enfin!*) l'occasion d'exposer ses petits et grands défis existentiels (élaboration d'un mythe *autre*²⁹) qu'à tenter d'élaborer un discours à la fois cohérent en lui-même et ouvert à l'autre, et de ce fait, un discours susceptible de se tenir en équilibre par lui-même et de *faire du sens* en commun. C'est également à ce titre qu'une invitation à la rencontre adressée au lecteur et la lectrice est apparue comme la plus adéquate afin de réfléchir ensemble aux implications éthiques, esthétiques et, éventuellement, ontologiques que pointe l'étude.

Présentation détaillée de la méthodologie

Introduisons maintenant la méthodologie annoncée. C'est donc dans une ambiance réflexive unissant une lecture *erôtisée* du mythe socratique, la métaphore du miroir philosophique et celle des degrés de voiles de la connaissance, que le texte doctoral tisse des effets de perspective dynamiques en appuyant essentiellement son aspect performatif sur le levier que constitue le binarisme des genres dans l'univers de sens de la langue française³⁰. Ses divers degrés de narration tendent à entrouvrir le regard vers des manières *autres* d'être « présence au monde ».

²⁸ Cf. la note en bas de page numéro 37 pour une explication du sens de ce qualificatif.

²⁹ Cf. plus haut la section des préliminaires intitulée « En quête d'un mythe autre (Jung) ? ».

³⁰ Rassemblons dès-ici quelques symboles que l'exercice de thèse tend à associer sémantiquement à « femme » et à « corps de femme ». De fait, voici ce que ces derniers éléments linguistiques semblent évoquer, symboliquement et spontanément, en tant que renvoyant à une manifestation d'altérité, pour l'imaginaire et la pensée issus d'une épistémè homaine (cf. la note en bas de page numéro 9) : ouverture (sur l'au-delà, vers l'infini), fécondité (alimenter la gestation, donner naissance), Mystère/divin (puissance créatrice au sens fort d'existenciation ex-nihilo), relationalité (aptitudes relationnelles marquées par l'amour, la compassion), chaos (anarchie, imprévisibilité, aléatoire), etc. Partant de ces associations, la proposition de la thèse consiste en le fait de s'appuyer sur l'espace d'inconnu « qu'octroie », comme par surcroît d'imaginaire et dès que l'on se positionne en tant que femme dans un environnement élaboré à partir de pensées humaines, la différence de genre physiologique (différence généralement présumée). Ce que cette différence (pensée binairement) évoque généralement d'altérité permettra à cet exercice discursif de déboucher dans un univers de sens marqué par une puissance existenciatrice logée, d'une part, dans une éventuelle dimension créatrice de l'imagination (poésie et fabrication de sens) et envisagée comme alimentée par l'intensité émotionnelle que mobilise un désir de rencontre véritable dans un corps, et corrélativement, dans un corps et une certainement manière d'être présent (comme absolument) à ce qu'il est (matière, énergie, multidimensionalité, etc.).

Faute d'être *sexuelle*—un minimum de fidélité à l'attachement que manifeste la tradition aux facultés visuelle et auditive étant de mise, ainsi qu'au type de discursivité qui en découle (essentiellement orale et écrite)—, cette proposition de rencontre *textuelle* permet de signaler un désir et, à travers son appel, d'entrouvrir une aire de jeu entre divers univers de sens. Au sein de l'espace de rencontre qui prend forme à même ce désir, les individualités sont susceptibles de s'offrir les unes aux autres comme autant de reflets mutuels invitant à tisser des liens de sens entre elles, et ce en s'appuyant sur ce que des jeux visuels de voiles (projections) et de miroirs (reflets) peuvent avoir de prometteur en termes de fécondité de sens (fabrication poétique en commun). Du fait que ces jeux de perspective impliquent des angles et des degrés de regard variables, il importera, cependant, de ne pas perdre de vue le plan d'énonciation dans lequel on se situe, et ce à chaque instant³¹. Cette vigilance apparaît en effet comme une condition *sine qua non* pour que cet art catoptrique puisse déployer son potentiel de fécondité: que d'un cercle, en quelque sorte, naisse une spirale; que cette dernière ne tourne pas au vice, tentée par le solipsisme³².

Par ailleurs, cette proposition textuelle se réfléchit en tant que texte philosophique à même les caractéristiques qu'il revêt. La première de ces caractéristiques est qu'il est engendré à même une *performance corporelle située* mettant en lumière l'aspect *genré* et/ou *sexué* du personnage portant le discours. La seconde consiste dans le fait que cette performance mobilise des *jeux de perspectives* où s'enchâssent des thématiques et des effets visuels (regards, reflets, voiles, projection, etc.). À cet égard, on parlera d'un *exercice catoptrique*³³. La troisième caractéristique revêtue par l'exercice philosophique est ce qu'il assume comme *tendance à «faire du sens»*³⁴, ce qui, dans le cadre de notre propos, est à entendre comme une tendance à *élaborer une vérité vivante personnelle* (créativité de sens, voire d'*ontos*) susceptible de favoriser une dynamique semblable chez d'autres. L'expression «*fabrication poétique*» nous sert pour en rendre compte.

³¹ «*Simple affaire de degré, de savoir à quel stade du miroir on se trouve.*» nous dit Cazenave. Michel CAZENAVE, *Le Cœur en bandoulière*, Paris, Table Ronde, 1990, p.23. Et cependant, dans cette performance textuelle où divers plans s'enchâssent, performance pouvant évoquer le jeu aussi agile que fragile du flexible arlequin, qui saura discerner la part d'artifice du dévoilement véritable? Qui saura dire dans quelle mesure l'arlequin n'était pas, à sa manière, une péripatéticienne (philosophe ou prostituée?) servant avec une certaine simplicité la cause tout humaine qui l'émeut, offrant ses corps multiples à voir et à méditer par débordement de compassion?

³² On reviendra à travers les chapitres sur la proposition que constitue l'idée de divers ordres de réalité.

³³ Cf. plus bas la note en bas de page numéro 37 pour des éclaircissements concernant le qualificatif «catoptrique».

³⁴ La traduction littérale de l'expression anglophone «to make sense» rend bien compte de l'aspect «engendrement» ou «fabrication» de ce qui s'élabore comme univers de sens. Dans le même sens, on pourra dire que ce texte *fait* du sens («it makes sense») comme toute rencontre véritable *fait* de l'amour («it makes love»).

En tant que tel, on entreverra d'autant plus aisément l'enjeu de ce texte et on saisira d'autant mieux son mouvement d'ensemble si on se représente l'ensemble de la thèse comme traversée non tant un fil conducteur (un fil rouge?), mais par un câble tressant solidement entre elles trois cordes: il s'agit d'une *performance symbolique*³⁵ unissant l'idée d'une *performance corporelle*³⁶, d'un *exercice catoptrique*³⁷ et d'une *fabrication poétique*³⁸. En ce sens précis, elle constitue une proposition, celle d'envisager son intention, son mouvement et son effet *comme une performance symbolique engendrant un exercice philosophique, et vice versa...* et par cette proposition, il conviendra de se laisser librement apprivoiser, un peu, beaucoup... passionnément ou point du tout, en fonction du talent de son déploiement et des affinités de chacun(e).

Pour résumer, en ce qui concerne la méthodologie élaborée par la thèse, on entreverra d'autant plus aisément son enjeu et on saisira d'autant mieux son mouvement d'ensemble si on se représente son intention comme *une performance symbolique unissant l'idée d'une performance corporelle, d'un exercice catoptrique et d'une fabrication poétique*.

Illustration

Nombre d'actes discursifs à travers le document découlent de cette option méthodologique. Ils pourront titiller l'attention du lecteur et de la lectrice sensibles à une

³⁵ Que l'on voie dans l'expression «performance symbolique» tantôt davantage l'aspect «performance du corps», tantôt davantage un discours écrit engendrant un espace de connaissance de soi (*via* des effets-miroirs) ou l'élaboration d'une vérité personnelle (poésie), soulignons au passage combien cette création artisanale endosse à travers ces trois traits la fonction iconique du symbole épiphanique. De fait, pour peu qu'on entre dans le jeu de regards, sa tendance à renvoyer perpétuellement à un au-delà en fait un principe d'intermédiateté (cf. la note en bas de page numéro 24 pour des précisions sur le choix du vocable «intermédiateté» dans le cadre de notre étude).

³⁶ Cf. la note en bas de page numéro 30 pour un résumé de ce que l'exercice de thèse tend à associer sémantiquement à «femme» et à «corps de femme».

³⁷ Au sujet du qualificatif «catoptrique», le dictionnaire *Larousse* précise qu'il s'agit d'un terme grec (*katoptrikos*) qui concerne les miroirs. Il ferait référence à la partie de l'optique qui traite de la lumière réfléchie. Réf.: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/catoptrique/13823> (page consultée le 16/04/2015) Dans le cadre de la thèse, entendons par «exercice catoptrique» ou «art catoptrique» l'idée d'une science des miroirs qui, à travers de *simples* jeux de regards-reflets, viserait à une meilleure connaissance de soi/nous. À cet égard, le thème du voile sera ponctuellement mobilisé en relation avec celui du miroir (cf. dans notre quatrième chapitre la section «Exercice de visualisation»).

³⁸ À condition d'entendre par «poésie» le sens qu'évoque Cazenave en associant à la *poïesis* l'idée de fabrication d'une vérité personnelle et vivante. Car plus qu'un *simple* exercice d'articulation de notre pensée, la proposition est de voir émerger du mouvement d'ensemble de la thèse une tentative d'articulation discursive originale marquée par la possibilité d'existenciation d'un mode d'être au monde particulier et d'une forme de réalité pouvant lui faire adéquation. On se trouvera donc satisfait(e) si, suivant une intuition philosophique, en bout de parcours, une certaine forme de fécondité symbolique émerge d'une union entre la part de créativité inhérente à la faculté imaginaire, la puissance d'intensité que permet celle émotionnelle et la fiabilité matérielle que permet la dimension corporelle de l'étant humain.

esthétique du détail³⁹. Le fait de maintenir à l'esprit la méthodologie qui a émergé et la manière dont elle fait jouer le texte permettra d'éviter les méprises auxquelles pourrait porter une lecture moins éclairée tendant à confondre entre eux les plans de narration et les intentions qui leur sont propres⁴⁰.

La manière dont le texte joue avec le genre binaire servira d'appui à ce propos. En entretenant les propos et préoccupations du narrateur des préliminaires (sans genre défini), de la chercheuse (revêtant le genre féminin) et du penseur (s'associant au genre masculin), il s'appuie sur le binarisme imprégnant le genre dans la langue française pour tenter de mettre en lumière ce qu'une ouverture sur un au-delà à une pensée binaire peut ouvrir comme horizon de possibles, notamment en ce qui a trait aux dynamiques relationnelles entre êtres humains (*Ontos*) et au rapport au texte et au discours (formes de *Logos*). On y voit ainsi progressivement la rhétorique ancrer l'ambiance réflexive au présent dans la profondeur d'un corps humain (postulé à la fois comme matériel — ou comme masse d'énergie — et comme multidimensionnel).

Un exemple d'acte discursif servira pour l'heure pour illustrer l'importance de garder à l'esprit la perspective que tisse solidairement les trois aspects de la méthodologie. Le passage suivant, emprunté à l'introduction, reprend une avancée du personnage qu'incarne «la chercheuse». Cette dernière affirme posément que...

[e]n ce qui concerne les critères ayant permis de clarifier le degré de pertinence des productions [discursives] retenues, les choix se sont effectués suivant une logique organique du fait que la sélection s'est faite à même le processus de rencontre entre la pensée en (trans)formation de la chercheuse et l'œuvre de Cazenave. En ce sens, on comprendra que «l'intérêt» de la chercheuse pour un discours aura œuvré comme principe de discernement, ce dernier se manifestant tantôt comme une affinité repérable à une «résonnance vibratoire» ou à une «attraction magnétique» vers un texte, vers un thème, tantôt comme une affection relevant d'une «inclinaison connaturelle» vers une certaine manière qu'avait le penseur d'aborder une thématique. Dans le même ordre d'idées, on remarquera combien l'étude mobilise moins les textes plus abstraits où Cazenave dialogue avec des représentant(e)s des sciences physiques et de la philosophie. Et les contributions que représentent les recherches de Cazenave autour de

³⁹ Du narrateur sans genre défini des préliminaires qui décline tout uniment la proposition que représente le réductionnisme (à son sens) ontologique émanant du mode d'«amour de la sagesse» véhiculé par l'univers de sens de la philosophie académique, annonçant ainsi, par effet d'équilibre, l'effort d'élaboration d'une forme d'amour de la sagesse *autre* que précipitent les postliminaires, à la sidérante Grande Ourse dont les scintillements se font reflets entre la dédicace et une note en bas de page méditant «les religions de la Mère», en passant par une invitation au discernement entre les divers degrés d'artifice d'une péripatéticienne qui offre à voir ses corps multiples avec autant d'audace que de simplicité de cœur, espérant ainsi servir au mieux la cause toute humaine qui l'émeut... On pourrait de fait multiplier les performances rhétoriques appelant des effets de sens.

⁴⁰ Cf. la planche de dessins 1 proposée en annexe en guise de support visuel, à la *Saint-Exupéry*.

personnages historiques politiques tels qu'André Malraux et Charles de Gaulle, ainsi qu'autour de l'œuvre jungienne sont moins mises en avant.⁴¹

Pour le dire explicitement, outre l'indice de distanciation que suggère l'usage répété des guillemets («...»), le fait de suggérer que le mode de discernement retenu par «la chercheuse» dans son exercice de sélection de productions discursives s'est appuyé sur des modes de sensibilité *autres* («résonnance vibratoire», «attraction magnétique», faible intérêt pour l'abstraction et les récits historiques) que ce que permettent des raisonnements (*logiques* et *utilitaires*) se pose ici en écho anticipatif aux caractéristiques que le discours cazenavien tend à associer à «la femme»⁴².

Résumé des préliminaires

En résumé, la démarche réflexive de cette thèse convie à un type de rencontre insufflant une transformation du regard, voire invitant à une subversion de l'âme... suivant la profondeur des affinités. À maints égards, ce qu'elle propose peut déstabiliser certaines attentes (légitimes) du cadre au sein duquel elle tente une contribution originale. Les quelques précisions *précautionneuses* relevées dans ces préliminaires entendent permettre d'intégrer plus profondément l'horizon élargi que constitue l'invitation adressée par la chercheuse aux représentant(e)s de son environnement académique.

Unissant (sans les confondre) plusieurs univers de sens, le texte mobilise la réflexion autour de divers enjeux éthiques simultanément fondamentaux et d'actualité, et ce tant pour les personnes qu'interpelle l'idée d'une éventuelle identité féminine (femme, féminin) que pour celles cheminant au sein de la discipline philosophique (amour, sagesse). Cela étant établi, la nature de la thèse appelle maintenant à déplacer l'attention vers ce qui émerge d'une rencontre entre la pensée en formation de cette chercheuse et l'univers de sens cazenavien, un univers marqué par le dynamisme de sa pensée et—affinités de regards obligent—particulièrement *épris* de la femme et du féminin.

⁴¹ Cf. la sous-section intitulée «Outils pour faciliter l'abordage», dans l'introduction.

⁴² Cf. la note en bas de page numéro 30 pour un rappel de quelques-unes de ces caractéristiques.

Introduction

Introduction

« Une idée qui n'est pas dangereuse ne mérite pas qu'on l'appelle une idée. »⁴³

Objectif de l'introduction : clarifier des repères

L'objectif de la section « introduction » consiste à clarifier d'une manière pédagogique le cadre du projet de thèse en exposant la problématisation à partir de laquelle la question ciblée émerge, l'approche méthodologique favorisée ainsi que les objectifs de chacun des quatre chapitres constituant le développement de la thèse.

Intérêt de Cazenave/du discours cazenavien

Tout d'abord, on pourra se demander en quoi le discours de Michel Cazenave est propice à retenir l'attention de la démarche réflexive d'une jeune femme philosophe. Il semble qu'une rencontre avec l'univers de sens de Cazenave offre au moins deux avantages significatifs, tant pour une telle chercheuse que pour toute personne intéressée par des thématiques de fond ayant trait aux femmes et à la discipline philosophique.

D'une part, son univers discursif met à disposition une matière textuelle d'actualité particulièrement intéressante pour un exercice d'analyse des concepts de « femme » et de « féminin », tout en favorisant une réflexion d'arrière-plan en profondeur autour des thèmes que sont l'amour et la sagesse, pierres de touche au fondement de notre discipline.

D'autre part, et conséquemment, en donnant lieu à l'articulation en quatre chapitres de ce que pourrait être « le mythe du féminin érotique (erôtique) cazenavien », cette rencontre semble pouvoir servir de support fécond à une méditation sur ce qu'il pourrait

⁴³ Citation d'Oscar Wilde rapportée par Cazenave dans Michel CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Paris, Crépuscules, 2011, p.59.

en être d'une éventuelle *erôsophie*⁴⁴, qu'on l'envisage sous l'angle d'un exercice réflexif méthodique ou d'une certaine manière d'être « présence » au monde⁴⁵.

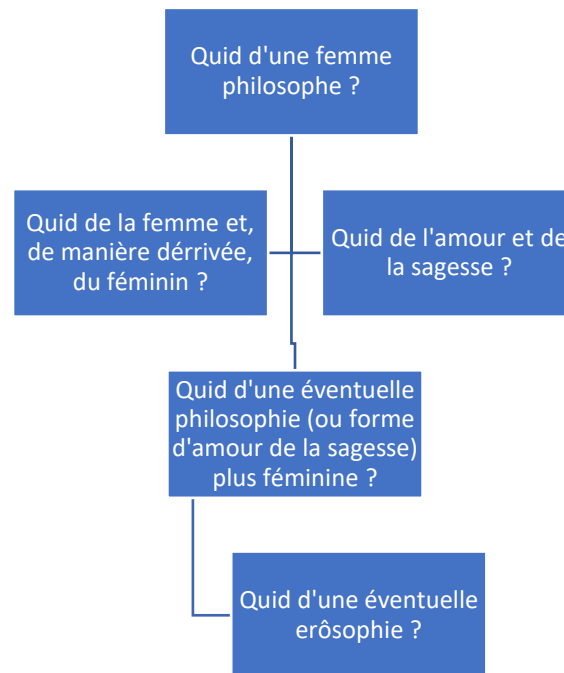
Questionnement de départ

D'un point de vue bien humain, une question s'est imposée de manière insistante à la chercheuse de sagesse que nous sommes depuis le début de notre cheminement dans ce cursus académique au sein de la discipline philosophique : « *Qu'est-ce qu'une femme philosophe ?* » Cette question par trop complexe se décline immédiatement en trois sous-questionnements : « *qu'est-ce qu'une femme et qu'est-ce que le féminin ?* » d'abord, « *qu'est-ce que l'amour et qu'est-ce que la sagesse ?* », ensuite, et conséquemment, « *que pourrait-il en être d'une forme d'amour de la sagesse plus féminine ?* » Plus avant, une piste stimulante suggérant la possibilité d'une forme d'amour de la sagesse plus féminine se dessine à travers l'idée d'une éventuelle *erôsophie*.

⁴⁴ Précisons dès l'abord que loin s'en faut de prétendre à une création originale en proposant une intimité de rapports sémantiques entre les notions d'*erôs* et de *sophia* tant elles sont généreusement unies dans *Le Banquet* de Platon (PLATON, *Le Banquet*, trad. par Luc BRISSON, 2^e éd., Paris, Garnier-Flammarion, 2001.). Et pour souligner une contribution parmi les études académiques portant sur l'*Erôs* dans ce discours, cf. celle d'Irini Fotini Viltanioti dans Irini Fotini VILTANIOTI, « Ερως δαίμων μέγας. Diotime de Mantinée sur la nature d'*Erôs* », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel CUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016. Cela étant dit, on comprendra que la rencontre entre le discours de Cazenave et le questionnement humain portant la thèse (lui-même profondément imprégné de l'imaginaire platonicien) trouve dans cette notion d'*erôs* un espace invitant à un exercice heuristique... et ce précisément du fait que, sur le plan de l'expérience pratique et quotidienne, elle se garde jalousement d'être clairement définie.

⁴⁵ De ce point de vue, le présent exercice de thèse pourra être envisagé comme une tentative exploratoire à la fois d'investigation (pour l'exercice) et de manifestation (pour le mode de présence). En tant qu'exercice réflexif philosophique, il pourra éventuellement être envisagé comme étape préalable à l'élaboration d'un *exercice erôsophile*, exercice éventuellement reconnaissable aux traits issus de la manière que nous aurons eu de le manifester (à condition de ne pas faire de ces critères des contraintes restrictives) : 1) d'abord, l'ambiance discursive de son texte insiste sur l'*aspect dynamique* propre à toute quête de sagesse, en portant une attention toute particulière aux effets du texte analysé sur l'imaginaire (vie psychique) et la sensibilité (mode d'être relationnel au monde) du lecteur/de la lectrice ; 2) ensuite, l'exercice se réapproprie la *dimension corporelle désirante* d'un étant humain sexué au féminin et la met en jeu de manière performative, ancrant dans ce geste discursif poétique (le corps devenant espace de création de sens auto-autorisé) une fécondité symbolique à taille humaine dont une des particularités est de *carburer* à même l'intensité qu'engendre un grand amour, c'est-à-dire à même une expérience humaine tendant à unifier ce qu'on pourrait catégoriser comme étant les dimensions corporelle, émotionnelle et imaginaire ; 3) enfin, l'exercice est marqué par une inquiétude existentielle portant sur les *conditions de possibilités d'une rencontre véritable avec l'Autre*, que cet *autre* fasse référence à la part d'inconnu en soi, aux personnes aimées dans le cadre d'une rencontre imprégnée d'intimité, aux étants humains ou non-humains ou à un éventuel Inconnu inconnaissable en son fond (un *Tout Autre* non-définissable). (Cf. la note en bas de page numéro 22.)

Schéma récapitulatif du questionnement de départ



Émettons quelques remarques afin de déployer quelques-unes des articulations de ce questionnement de départ. Supposant que « ça ne revient pas au même »⁴⁶ que la personne qui aime — ou qui cherche — la sagesse soit une femme ou un homme, et étant admis, par ailleurs, que la sagesse philosophique académique se réclame globalement de pensées d'hommes et qu'elle se performe à partir d'elles, on pourra se demander quelles différences il peut y avoir entre ce qui est proposé par cette communauté de pensée *humaine* comme représentation de « l'amour de la sagesse » (ses modalités d'appréhension et de manifestation, ses ambiances réflexives, ses critères d'attribution de valeur, ses effets, etc.) et la forme d'amour de la sagesse (ou de sagesse amoureuse ?) susceptible d'émerger d'une femme particulière. En ce sens, on pourra se proposer de méditer comment ces différences pourraient être démontrées philosophiquement, c'est-à-dire dans le respect de critères de cohérence quant au raisonnement, et de rigueur quant à la structure argumentative...⁴⁷

⁴⁶ Cette réflexion semblant en affinité avec ce qui se présente comme une intuition de fond, évoquons au passage la position pour laquelle opte de Natalie Depraz dans sa contribution aux actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie* : « C'est là que se pose la question, tout à fait attendue, de savoir par qui est portée la description de l'*erôs*. Qui, de l'homme ou de la femme, parle de l'*erôs* ? Et notre hypothèse sera que cela ne revient pas au même. De ce point de vue, une phénoménologie de l'*erôs* féminin est à venir. » Natalie DEPRAZ et Frédéric MAURIAC, « Phénoménologie de l'*erôs* féminin », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.69.

⁴⁷ Défi d'autant plus intéressant qu'il constitue, dès qu'on élargit le regard, une invitation à mettre en lumière d'éventuelles différences entre étants humains quant à leur manière d'appréhender la réalité et de manifester

En partant du présupposé qu'une rencontre avec la matière textuelle que représente l'univers de sens cazenavien peut alimenter une méditation sur ce qu'il pourrait en être d'une philosophie «plus féminine», on pourrait imaginer plusieurs étapes à cette investigation. Optant pour une perspective anthropologique, on pourrait se demander quelles conceptions de la femme et, de manière dérivée, du féminin ressortent de la pensée de Cazenave. Ou se proposer la perspective élargie d'une analyse de la manière dont ces concepts, plus ou moins «essentialisés», s'inscrivent dans sa métaphysique⁴⁸. Quelle que soit la perspective adoptée, on pourrait ensuite se proposer une analyse semblable quant aux conceptions de l'amour et de la sagesse qui en transpirent. Enfin, on pourrait se proposer une étude intégrative plus étendue dans laquelle *une analyse des concepts cazenaviens de femme et de féminin* se doublerait d'une *analyse de ce que sont la sagesse et l'amour* pour Cazenave. Cette étude pourrait elle-même servir d'étape préparatoire à l'articulation de ces quatre éléments entre eux en un mouvement subséquent et englobant, mouvement pouvant prendre la forme d'une *investigation/élaboration portant sur une forme d'amour de la sagesse «plus féminine»* que celle traditionnellement véhiculée par l'institution. Cette série d'initiatives présenterait à tout le moins l'intérêt de mettre sur scène, en face d'une «philosophie *homaine*»⁴⁹, un *alter* avec lequel cette dernière puisse entrer en dialogue. En ce sens, et en s'appuyant sur la puissance évocatrice d'une métaphore, on pourrait imaginer que devant la représentation d'elle-même que propose la philosophie académique (tradition, institution, mode d'élaboration, critère de valeur), l'audace poétique nous autorise à proposer une dénomination *autre* : ainsi, face à ce reflet de ce qu'est la philosophie viendrait se déposer une *erôsophie*, espèce d'énigme sphingique désirante de se faire désirer⁵⁰. Quels que soient les critères susceptibles de tracer les contours d'une conception de l'amour de la sagesse plus féminine, suite à ces investigations, il n'en resterait pas moins à maints égards problématique d'en maintenir la proposition dès qu'on sort de l'univers de discours cazenavien. Et en toute rigueur, il est

leur manière d'être «présence» au monde. En déplaçant l'attention d'une réflexion s'appuyant sur deux genres pensés binaires vers une réflexion mettant l'accent sur une grande diversité de différenciations possibles entre étants humains—ou encore en dilatant conceptuellement l'importance dont une pensée binaire *gonfle* en quelque sorte deux notions dès lors qu'elles sont appréhendées en tant que paire d'opposés mutuellement exclusifs et en orientant l'énergie de la tension ainsi libérée vers le processus à l'œuvre dans la rencontre avec toute forme d'altérité—, on rejoint autrement plus profondément, nous semble-t-il, la préoccupation de fond quant aux conditions de possibilité d'une rencontre véritable.

⁴⁸ Le substantif «métaphysique» est ici à entendre dans le sens d'une articulation représentative d'un système de pensée, espèce d'analyse cartographique dynamique dont les points de repère pourraient être, d'une part, la conception de l'Être, du cosmos, de l'étant humain et leurs rapports, et d'autre part, l'éthique, la dynamique et «la poétique» qui en transpirent.

⁴⁹ Cf. la note en bas de page numéro 9.

⁵⁰ De fait, l'on pourrait adresser à la tradition dont se réclame la philosophie académique la question : pourquoi *philia* plutôt qu'*erôs* ? Plusieurs mots expriment, en grec, diverses modalités relationnelles qui, en français, sont rassemblées sous l'appellation «amour» ou «aimer». *Philia*, *storgè*, *agapè* et *erôs* pourraient donc ici se disputer la scène. L'importance de l'influence, dans notre parcours réflexif, du traitement qu'en propose Platon dans son *Banquet* nous incline à opter pour le thème de l'*erôs*.

possible qu'en bout de parcours, on ne pourrait retenir d'une telle démonstration «erôsophique» que l'aspect performatif, c'est-à-dire la trace (sous forme d'intention, de désir donc) d'une forme autre d'amour de la sagesse.

Cela étant dit, comme une proposition de quête d'erôsophie se dessine dès l'intitulé, venant offrir un support herméneutique, un espace de créativité et un orient projectif au projet de thèse, émettons au sujet de l'idée même d'erôsophie quelques remarques prospectives. Premièrement, *l'erôsophie* pourrait être envisagée soit d'abord comme un exercice réflexif, soit surtout comme une manière d'être «présence» au monde, soit encore, chez certaines personnes, comme une union des deux. Deuxièmement, dans la mesure où cette notion reste méditée à partir du mythe d'Erôs tissé par Platon dans son *Banquet* à travers le témoignage de Socrate (Diotime), elle est semblable dans son mouvement d'élaboration à celui d'un accouchement *athénique*⁵¹ : de fait, elle s'inscrit dans le cœur de la tradition philosophique humaine du même mouvement qu'elle tend à s'en différencier (c'est-à-dire d'abord cérébralement). Quoi qu'il en soit, quelques traits caractéristiques inspirés du discours platonicien (sans s'y restreindre) permettent dès ici de tracer quelques points de repère à l'intuition que la notion manifeste : le corps (support physique, matériel, viscéral, avec une relation particulière au temps présent), le désir (évoquant les thèmes dynamisme, énergie, intensité) et l'intermédiaire (évoquant le rapport à l'espace entre deux et le mouvement qui s'y déploie) d'une part, le thème de la rencontre (union sans confusion, fécondité du sens, créativité poético-symbolique) d'autre part.

On constate d'emblée que si, d'une part, cette proposition de dénomination ouvre un espace de créativité imaginaire susceptible de soutenir le mouvement de la thèse, d'autre part, les traits soulignés signalent clairement combien la démarche proposée par la thèse se différencie du bagage sémantique et des connotations de valeur associés au terme «éros» par nombre d'univers de sens.

Ainsi, pour peu que l'on soit désirant du type d'ouverture à l'altérité que pointe l'idée d'erôsophie, on acceptera de renoncer à un certain nombre de *fantasmes*, qu'ils soient

⁵¹ Une version racontant la naissance d'Athena (déesse de «l'intelligence») veut qu'elle soit née toute formée sortie du crâne de son père, Zeus. Comme le fait remarquer Cazenave (cf. la citation du quatrième chapitre associée à la note en bas de page numéro 1225), on omet généralement de mentionner que Zeus avait préalablement dû engloutir Métis (déesse d'une intelligence *autre*). Cf. Pierre GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 2002 [1951], p.57-58.

émis par des univers de discours plus académiques⁵² ou plus « populaires »⁵³. Bien que non sans relation avec le propos, et loin de porter un regard désintéressé à l'égard de ces réflexions intellectuelles et de ces phénomènes d'actualité, on conviendra du fait que de tels sujets tombent hors-cadre par rapport à la présente démarche réflexive.

Remarquons également que le fait de se doter de termes forgés à nouveaux frais pourrait aider à souligner le décalage que propose l'intuition qui mobilise la thèse d'avec ces bagages sémantiques et connotations de valeur venant « du dehors » (héritage épistémique occidental). À cet égard, des termes comme *erôsophie* (substantif), *erôtique* (adjectif qualifiant un exercice, une réflexion ou, éventuellement, un mode d'être au monde dans sa globalité) et *erôsophique* (adjectif qualificatif) pourraient s'avérer pratiques.

Ces pistes étant exposées, et si audacieuse que la lancée puisse paraître, admettons ici que tout en s'autorisant à explorer ce qu'une rencontre avec cet univers de sens peut clarifier — et entrouvrir ? — comme horizons réflexifs, dans le cadre de cet espace textuel qu'est la thèse, on sera d'autant plus cohérent avec l'intention qui la porte en se contentant dans la suite de traiter d'une question ciblée.

⁵² Du côté académique, on pourrait évoquer divers personnages : Michel Foucault (Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, 3 vols, Paris, Gallimard, 1976-1984.), Julius Evola (Julius EVOLA, *La métaphysique du sexe*, Paris, Payot, 1968.), Sudhir Kakar (Sudhir KAKAR, *Les pièges de l'amour érotique*, Paris, PUF, 1987.), Michel Onfray (Michel ONFRAY, *L'art de jouir*, Paris, Grasset, 1991.), René Nelli (René NELLI, *L'érotique des troubadours: contribution ethno-sociologique à l'étude des origines sociales du sentiment et de l'idée d'amour*, vol. 38, Toulouse, Privat, 1963.) ou Christos Yannaras (Christos YANNARAS, *Variations sur le Cantique des cantiques; essai sur l'éros* trad. par Jacques TOURAILLE, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.) et Giulia Sissa (Giulia SISSA, *L'âme est un corps de femme*, Paris, Jacob, 2000.). L'approche *autre* qui a émergé au fil du travail d'analyse s'appuie sur une stratégie argumentative se contentant de présenter, de manière dynamique (grille d'analyse auto-engendrée) et approfondie, l'univers de discours cazenavien. Face au risque (assumé) de perdre pieds à l'occasion d'une immersion dans les profondeurs océaniques... féminines(?), en tout cas abstraites et imaginaires de cet univers, cette approche renonce donc d'emblée à faire appel à nombre des pensées mises de l'avant par la tradition, se contentant de pointer celles (recherchées et diversifiées) mobilisées par le discours lui-même.

⁵³ Venant des discours dits « du peuple », on aura intérêt à renoncer à l'éros du plaisir popularisé autour du kamasoutra et à nombre de versions plus « spirituelles » qu'offrent des appréhensions occidentales — qu'elles relèvent d'expériences individuelles (Barry LONG, *Faire l'amour de manière divine; de l'acte charnel à l'amour divin*, Barcelone, Liberduplex, 2014 [1995].) ou d'héritages yogiques tantriques (John BLOFELD, *Le bouddhisme tantrique du Tibet; Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*, trad. par Sylvie CARTERON, Paris, Seuil, 1976.) —, aux productions visuelles et sonores plus ou moins « pornographiques » (films marqués de XXX, internet, publicités), aux *sex-shops* et aux présentations à domicile de lingerie et jeux érotiques donnant à désirer aux couples « en panne » un renouvellement de l'effet érotisant de la rencontre intime, ainsi qu'à l'abondance d'informations discursives (magazines « pour elle » et « pour lui », littérature érotique, études « scientifiques » — sociologiques, psychologiques, pharmaceutiques — en tous genres).

Question ciblée dans la thèse

Telles qu'évoquées plus haut, les productions discursives⁵⁴ de Cazenave constituent un terreau particulièrement fécond pour appréhender ce questionnement de départ à cause de ce que son univers de sens suggère, d'une part, comme conception de la femme (nature différente et mode d'être au monde *autre* que ceux de l'homme) et comme conception du féminin (essence du féminin, dimension psychique féminine, féminin ontologique, etc.), et d'autre part, comme conception de l'amour et de la sagesse. Dans le cadre de cette thèse, la question ciblée qui servira de support est la suivante : « *Quelle est la conception de la femme et du féminin qui ressort de la pensée de Michel Cazenave ?* »

Hypothèse de départ et hypothèse de travail

L'hypothèse de départ est *qu'une analyse de la conception de la femme et du féminin qui ressort de la pensée de Michel Cazenave devrait contribuer à réfléchir l'articulation d'une forme d'amour de la sagesse plus féminine que celle proposée par la philosophie académique.*

Le fait de postuler qu'un mythe⁵⁵ *du féminin érotique (erôtique) est à l'œuvre dans la pensée cazenavienne* en guise d'hypothèse de travail devrait stimuler l'articulation de divers types d'argumentaires la corroborant. Les quatre chapitres qui en découleront serviront d'appui à notre analyse de la conception de la femme et du féminin telle qu'elle ressort de sa pensée.

Points de repère autour de « femme » et « féminin »

Présentons maintenant quelques propositions de départ en ce qui a trait à la conception de la femme et du féminin ressortant du discours cazenavien. Ces points de repère présentés dès à présent permettent de constater l'abondance des expressions associées à ces deux notions dans ce discours. De ce constat découle l'intérêt des outils conceptuels proposés à la suite par la démarche (types d'arguments et types de productions discursives cazenaviens), outils susceptibles de faciliter leur analyse.

⁵⁴ L'expression «production discursive» est employée pour faire référence à un ensemble de productions textuelles ou orales. Ceci peut inclure des entretiens, des interventions sous la forme de conférences, de colloques répertoriés sur des supports audiophoniques, électroniques ou papiers, ainsi que des textes introductifs, des préfaces et des postfaces de divers ouvrages.

⁵⁵ Entendons par «mythe» l'idée d'un principe efficient et efficace, c'est-à-dire mobilisant et influent, à la fois formateur et transformant, susceptible de se voir attribuer une intentionnalité. En ce sens, on pourra rapprocher cette idée des quatre types de causes dans l'univers discursif d'Aristote (formelle, motrice, matérielle et finale) et, dans celui de Carl Gustav Jung, de l'efficacité ordonnatrice et créatrice globalement associée au concept d'archétype.

La femme

Le corps de la femme manifeste des différences d'avec celui de l'homme tant du point de vue de la fécondité physiologique que de celui de la fécondité symbolique. Notons que cette différence aurait, du point de vue de la réalité concrète objective (ou RCO), quelque chose relevant d'une évidence : « la femme est femelle et l'homme, mâle » ; ici, donc, on ne remet pas en question « le roc du biologique ». Certaines aptitudes ayant trait à un mode et à une capacité de jouissance *autre* découleraient de ces différences corporelles. Cette corporéité *autre* suggérerait à l'homme qu'est Cazenave une manière d'être au monde différente que celle qu'il manifeste à la base et qui trouve écho dans l'héritage épistémique au sein duquel il évolue : type d'intelligence plus « sensible » qu'abstraite, sagesse liée aux Mystères, type de présence découlant d'un rapport à l'espace-temps *autre*, etc. Par ailleurs, bien que loin de s'y restreindre, l'attention du penseur se porte d'une manière particulière sur le centre du corps : la génitalité (vulve, vagin, utérus) et les viscères (la passion est viscérale). L'organisation génitale de la femme fait d'elle un étant capable de se faire intermédiaire pour l'autre, à l'image d'un vestibule pouvant faire passage vers « l'au-delà », vers *autre chose* ou encore vers de l'*autrement*. Du point de vue relationnel, ancrée dans cette génitalité corporelle marquée par un type d'ouverture tendant à évoquer une « ouverture sur l'infini », la femme serait marquée par certaines aptitudes particulières, et plus spécifiquement par la compassion à l'égard de diverses manifestations d'altérité.

Outre cela, cette « ouverture sur l'infini » ferait de la femme un étant indéfinissable conceptuellement. Sur ce point, le discours cazenavien peut donner l'impression d'une tension hésitante, d'une oscillation discursive. D'une part, Cazenave renonce à croire qu'on puisse définir « la femme » ; autrement dit, il croit qu'une définition abstraite produite par l'esprit d'un homme ne pourra jamais rendre compte de ce qu'est une femme de manière adéquate, ni de ce que sont — pour peu que cette expression puisse avoir du sens — « les femmes en général ». Le concept de « femme » est pour lui envisagé comme une construction de l'esprit mobilisée par un besoin de se représenter la réalité de manière abstraite (pour se rassurer ?) ; cette « construction » se tisserait à même divers facteurs conjonctifs (fantasmes unissant héritage génétique et expériences de rencontre avec des femmes concrètes, mais également, *via* le collectif, représentations proposées par la culture ou l'héritage épistémique). Le penseur n'en cesse pas moins de tenter de rendre compte de ce qu'est « la femme » et « le féminin », son discours manifestant sa tendance à croire en quelque chose de l'ordre d'une différence de nature (ouverte sur l'infini) et de fonction (intermédiaire nécessaire).

Le féminin

En ce qui concerne sa conception du féminin, on constate que le discours cazenavien a, en quelque sorte, deux manières de l'évoquer : d'une manière relative à la

psyché d'un homme particulier (sa dimension féminine, son féminin intérieur, le féminin de l'homme), et d'une manière indépendante : on pense ici à des représentations de femmes, de déité(s) aux traits féminins pourvue(s) d'une intentionnalité essentiellement autonome par rapport à celle d'un homme donné, et dont la rencontre est chargée d'intensité émotionnelle. À ces constats viennent s'ajouter des considérations sur le féminin ontologique, c'est-à-dire sur le féminin de l'Être, dès qu'il se manifeste (épiphanies). Tous ces «féminins» sont phénoménologiquement expérimentés comme autant d'*aliae* susceptibles de mouvoir (et d'émouvoir) la conscience d'un étant humain⁵⁶ homme. Ceci explique que le discours cazenavien les investisse d'existence, et ce, de deux manières : à la fois d'une manière essentialisée par rapport à l'individu concerné («x a une existence en soi relativement indépendante de la mienne» et est de ce fait expérimenté comme une manifestation d'*altérité/féminité*), et relativisée par rapport aux formes d'expériences que d'autres hommes pourraient en avoir («chaque homme devrait être libre de témoigner du genre à travers lequel la divinité se manifeste à lui», autrement dit, suivant les traits—d'abord féminins ou d'abord masculins—sous lesquels «l'*altérité/divinité*» se manifeste à lui). En résumé, si Cazenave parle souvent à partir de ce qu'il se représente être sa propre dimension féminine, ou encore (aussi spontanément, et plus abstraitement) du féminin de l'homme, il évoque également l'existence on ne peut plus efficiente d'une forme de déité aux traits féminins, espèce de Déesse(s) teintée d'une infinie multiplicité épiphanique suivant les individus, les systèmes de représentations du divin/sacré et les contextes symboliques qui en produisent des *images*. Et de tout ceci, les thèmes d'un éventuel féminin ontologique, d'une essence du féminin et d'un Mystère ne sont jamais loin.

Une autre manière de parler du «féminin» dans le discours cazenavien serait de signaler que nombre d'expressions suggèrent que le penseur investit d'existence et/ou de réalité ce concept : le féminin en soi, l'essence du féminin, un (éventuel) féminin ontologique. De plus, dans son ontogénèse, «féminin» se voit attribuer la valeur spontanément associée par la pensée aux idées d'origine et de primauté. Ainsi, à titre d'exemples, les notions d'Abîme ou de Racine du plérôme évoquent une source d'émerveillement pour ce que leur référent manifeste du Mystère (origine de toute chose à la fois *in continuo* et, en quelque sorte, *ex nihilo*). À cet égard, il semble que ces notions

⁵⁶ Nous favoriserons l'appellation «étant» plutôt qu'«être» pour la clarté qu'offre cette option quant à ce dont il est question : un «être» étant davantage défini si sa participation à l'Être l'est de manière délimitée dans un temps présent, bien qu'ouvert et signalant un processus en continu (*an ongoing process*), la forme de ce verbe au participe présent rejoint mieux la sensibilité de notre démarche – qui a le caractère «situé» et «organique» d'un phénomène donné – que sa forme infinitive. En ceci, nous nous inspirons par ailleurs d'une intuition d'Henry Corbin. Selon lui, on réduirait d'importantes confusions philosophiques en évitant de confondre «être» et «étant» en attribuant, dans le langage, «l'être» (et la manière dont il se rapporte les prédicats d'unité et de multiplicité) à un étant donné (marqué tout autrement par ces derniers). CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, 1981, p.9-11.

soient spontanément associées au type de puissance d'engendrement que manifeste pour un étant humain (homme?) le corps de la femme. De cet au-delà pointé par ces images (Abîme, Racine, Mystère, etc.), les facultés humaines ne sauraient rien dire, rien penser ni rien appréhender de manière adéquate. Ceci renverrait l'intelligence à ses limites ainsi qu'à la relativité de ses productions, en quelque sorte envisagées comme autant de tentatives de reflets lunaires d'une luminosité toute solaire. En ce qui concerne le caractère de primauté, dès les premières émanations, quelque chose de l'ordre du féminin serait chaque fois à la fois premier et en excès par rapport ses éventuels *alii* co-engendrant (associés au masculin), évoquant le thème d'une union «incestueuse» avec une forme d'altérité au sein de laquelle se conjoignent «la mère» et «l'épouse».

Parenthèse sur «féminité» et «féminitude»

Évoquons au passage deux autres notions, celles de «féminitude» et de «féminité», pour ce qu'elles sont présentes dans le discours de Cazenave. Ces notions, ne retiendront pas l'attention au-delà de cette présentation. D'une part, parce qu'elles semblent employées de manière spontanée ou à titre exploratoire, plutôt que de manière articulée et réfléchie. D'autre part, parce qu'elles s'avèrent insuffisamment employées par le penseur pour que leur étude constitue un apport significatif à notre analyse.

En résumé, il semble que «féminité» soit attribuable tant à la femme qu'à l'homme, et que féminitude soit un néologisme rencontré «quelque part» et employé dans le but de tenter de réfléchir ou de rendre compte de *ce quelque chose* que la femme aurait en propre (ou qui constituerait ce propre qu'elle a). Présentons à leur sujet quelques commentaires du penseur :

Comme si la féminité (qui relève à mes yeux du genre), et ce que j'appelle la «féminitude» (qui renverrait à la différence biologique des sexes), étaient allègrement confondues dans un «concept flou» qui s'autorisait d'un «ça va de soi» qui n'était quasiment jamais interrogé.⁵⁷

Interrogé sur la manière dont le concept de féminitude lui est venu, Cazenave répond qu'il l'a probablement «trouvé quelque part». Tentant d'introduire plus de clarté quant à la signification dont il l'investit, sa réponse laisse plusieurs zones floues. Elle laisse notamment sans précision la question de savoir si la féminitude (ou, ici, «le féminin») de la femme renvoie (surtout?) à la physiologie génitale ou si elle participe (aussi?) d'autres aspects de son être :

⁵⁷ Propos de Michel Cazenave dans la préface de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET (éds.), *Femme, Erôs et Philosophie*, préf. de Michel Cazenave, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.6.

Par le mot féminitude, j'entends le féminin des femmes. J'en suis encore à la féminitude de la femme et au féminin (ou à la féminité) de l'homme et de la femme. Je n'ai pas de nom précis pour mon féminin.⁵⁸

Lorsqu'on lui demande explicitement «Qu'associez-vous à ce terme "féminitude"?», la réponse peut sembler évasive. Elle pourrait également renvoyer à une cohérence de fond dont il s'avère difficile de rendre compte sans faire intervenir une complexité à laquelle prennent part divers ordres de réalité, divers plans de l'étant humain et divers types de discours.

J'essaie de ne rien lui associer. Si je le fais, c'est rompre la barrière ... de la femme. Comme qu'est-ce que la femme en tant que telle? Je n'en suis pas une. Il serait temps que la femme dise un certain nombre de choses. À moins que... Qu'elle le vive, sans le savoir.⁵⁹

Notre étude suggère que certains moments de son parcours discursif laissent ouvertes bien des questions, notamment celle de l'existence d'une dimension psychique «féminine» de la femme et d'une dimension physiologique féminine de l'homme, zones floues dont transpirent également les univers de sens inspirés de la réflexion jungienne⁶⁰.

Quoi qu'il en soit, comme c'est le cas dans ces quelques affirmations, Cazenave relativise amplement ses propres propos en évoquant les mises en garde qu'il en est venu à se donner à lui-même. Au fil des années, on voit en effet son discours se nuancer, invitant à une rencontre ouverte, sous le signe d'un désir de dialogue. Il tend alors à reconnaître qu'il ne sait rien dire d'assuré au sujet de «la femme» et des femmes, et qu'il lui semble plus sage de laisser aux personnes concernées le soin de dire ce qu'il y aurait à dire...ou pas, tant son positionnement tend à suggérer que l'ordre du dire n'est peut-être pas la voie la plus empruntée par ces dernières pour exprimer ce qu'elles sont.

Clarification concernant le positionnement «en décalage» de la chercheuse

⁵⁸ Elen Dania DIOTTE BESNOU et Daniel PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min75.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Est-ce que l'*anima* est le propre de l'homme? Est-ce que l'*animus* est le propre de la femme? Sont-ils des contreparties équivalentes en termes d'effets chez l'un et chez l'autre? Sont-ils universalisables, immuables dans le temps? Ou plutôt semblables à des reflets de traits rassemblés par les catégories de genre du contexte épistémique? Voilà nombre de questions que suscitent les productions discursives de Jung dès qu'on perd de vue le cadre et les fragilités conceptuelles que se propose de méditer le penseur dans chacune. Quoi qu'il en soit, pour ce qui relève de notre propos, le premier chapitre permettra de voir comment, dans sa manière d'aborder l'histoire d'amour entre Iseut et Tristan, Cazenave tend tantôt à poser une symétrie (un peu rapide, comme un réflexe d'évidence, sans être traitée de manière attentive, structurée), tantôt à suggérer une asymétrie de structure sur le plan psychique entre l'homme et la femme.

Féministe, gnostique, mystique ?

De manière globale, une lecture du travail présupposant qu'il s'inscrit dans une perspective préexistante s'exposerait au risque de «rater la cible», c'est-à-dire de passer à côté de l'originalité de l'approche (une performance symbolique) et de voiler l'attitude comportementale à partir de laquelle émerge la démarche : un désir de rencontre véritable.

Cela dit, bien qu'il soit de mise de souligner l'intention de performer cette rencontre à même les corps et les pensées du moment présent, indépendamment du degré d'originalité dont se réclame la chercheuse, les lectrices et lecteurs pourront à juste titre reconnaître dans son texte certains airs de famille (des attitudes comportementales, des vocables, des propos) avec certains courants de pensée, et suivant leurs fréquentations textuelles, avec certain(e)s penseurs et penseuses en particulier. Pour l'heure, on tentera de clarifier le positionnement de notre démarche par rapport à trois postures discursives : le féminisme, le gnosticisme et le mysticisme.

Féministe ?

En ce qui a trait au féminisme, la chercheuse considère trop peu connaître le corpus textuel de l'aspect intellectuel de cette tradition pour pouvoir s'en considérer dépositaire. Parmi ces textes «trop peu connus», elle ne se reconnaît qu'en partie dans certaines des attitudes comportementales endossées par ces discours, du moins en ce qui a trait aux textes fondateurs (pensons à Carol Gilligan) et aux quelques héritières croisées (des théoriciennes comme Luce Irigaray et Judith Butler, ou des intervenantes à tendance écoféministe — se rapprochant plus ou moins d'un féminisme «spirituel» — telles que Charlene Spretnak⁶¹, Johanna Macy⁶², Vandana Shiva⁶³ et Starhawk⁶⁴)⁶⁵. Plusieurs de ces univers discursifs nous semblent de fait s'enraciner dans un sentiment d'insatisfaction (justifiable) et de colère (justifiée). À cet égard, nous reconnaissons sans difficulté l'importance de l'expérience de l'insatisfaction (*cf. infra*) dans l'élan qui porte notre réflexion, à condition

⁶¹ «Charlene Spretnak (née en 1946) est une auteure américaine connue pour ses écrits sur l'écologie, la pensée politique, l'art et la spiritualité. Écoféministe de renom, elle est cofondatrice du mouvement U.S. Green Party.» Réf.: https://en.wikipedia.org/wiki/Charlene_Spretnak (page consultée le 11/04/2017) Traduction libre.

⁶² «Joanna Rogers Macy (née le 2 mai 1929) est une activiste environnementaliste ; auteure de plusieurs ouvrages, sa démarche s'inspire de la pensée bouddhiste, de la théorie générale des systèmes et de l'écologie profonde.» Réf.: https://en.wikipedia.org/wiki/Joanna_Macy#cite_note-biose-1 (page consultée le 11/04/2017) Traduction libre.

⁶³ «Vandana Shiva (née le 5 novembre 1952) est une chercheuse indienne, une activiste pour la cause de l'environnement et une auteure prolifique promouvant l'«anti-globalisation».» Réf.: https://en.wikipedia.org/wiki/Vandana_Shiva (page consultée le 13/04/2017) Traduction libre.

⁶⁴ «Starhawk (née Miriam Simon le 17 juin 1951) est une écrivaine et activiste américaine connue en tant que théoricienne du néopaganisme féministe et de la pensée écoféministe.» Réf.: <https://en.wikipedia.org/wiki/Starhawk> (page consultée le 11/04/2017) Traduction libre.

⁶⁵ Cf. également Lamoureux, Diane, *Y a-t-il une troisième vague féministe ?* L'Harmattan, Paris, 2006.

d'y voir l'étincelle appelant l'éveil d'un mouvement débouchant sur une dynamique relationnelle *autrement* plus «erôtique» (reliance désirante, multidimensionnalité, fécondité du sens, etc.). Ainsi, on se reconnaîtra certaines affinités avec certaines personnes s'associant au féminisme, et ce, d'autant plus spontanément dès qu'il se teinte, à travers elles, d'ambiances où l'écologie, la «spiritualité», les arts corporels et une forme d'activisme *incarné* s'entrelacent.

Cependant, notre démarche se différencie des discours «féministes» dès que le texte manifeste une forme de colère tendant au repli sur soi, tendance repérable à la présence d'attitudes excessivement vindicatives, de tendances à imposer et à dévaloriser l'autre, autant de dynamiques relationnelles héritées de l'épistémè dont chacun(e) semble bon an mal an tenter de se différencier⁶⁶. On pourrait dire que l'ensemble de cette thèse, en constituant une méditation sur les conditions de possibilités d'une rencontre véritable, manifeste la manière dont la chercheuse a pour sa part été amenée à transformer cette énergie émotionnelle.

Par ailleurs, face à l'idée voulant que toute femme qui pense puisse être considérée comme une penseuse féministe—et outre le fait que cette idée n'aille pas de soi pour nous—, dans la mesure où la thèse médite ce qu'il pourrait en être de l'identité de la femme et dans la mesure où la chercheuse s'interroge sur la manière dont elle pourrait éventuellement se l'associer en toute intégrité, on comprendra que cette posture de funambule—en perpétuel questionnement sur le bord des frontières conceptuelles—ajoute à la difficulté d'être d'emblée associé(e) d'emblée à l'univers des discours féministes⁶⁷.

Gnostique ?

En ce qui concerne le courant de pensée gnostique, les motifs pour en différencier la démarche sont tantôt semblables, tantôt différents de ce qui est évoqué pour le féminisme. En effet, la chercheuse ne peut se reconnaître dans le courant de pensée gnostique dû à une connaissance insuffisante du corpus de texte lui étant associé. Plus encore, l'idée même d'un «courant de pensée gnostique» ne va pas de soi pour elle,

⁶⁶ Pensons à cette tendance à conceptualiser, à catégoriser d'une manière hiérarchisante (ou, plus simplement, binarisante), allant parfois jusqu'à assurer sa propre valeur en chargeant discursivement l'altérité de moindre-valeur, attitude relationnelle imprégnée de peur, de jalousie, d'incompréhension (bref, d'une certaine difficulté à aimer l'*aaAutre* ?) typique, à notre sens, de ce que nous offre à contempler comme dynamique relationnelle une part de notre héritage épistémique.

⁶⁷ Il est possible que ce dont notre épistémè humaine androcratique a investi le concept de «femme» s'avère émotionnellement chargé d'une manière par trop encombrante, c'est-à-dire d'une manière telle qu'il devienne difficile, sans un travail sur soi en profondeur, d'y trouver suffisamment d'espace ouvert, de clarté et de flexibilité pour que puisse se dire, s'affirmer, se former et s'exprimer, à travers son usage, une identité qui serait marquée par la féminité d'une manière particulièrement complexe.

puisqu'elle reprend une notion créée par l'esprit d'un étant humain homme particulier à un moment donné de l'histoire (Irénée de Lyon, II^e-III^e siècle de notre ère), et attribuée — par lui-même — à un certain nombre de pensées et de penseurs, dont certains «avant la lettre»⁶⁸. Ainsi, le fait que l'ensemble des penseurs associés à l'origine du gnosticisme ne s'identifient pas d'eux-mêmes au gnosticisme souligne combien la notion constitue une construction conceptuelle. En tant que telle, il s'agit d'une notion marquée par les connotations émotionnelles dont l'ont investi ses commentateurs ainsi que les chercheurs subséquents (peur, méfiance, colère, jalousie envers l'*autre*) ainsi que par les effets de perspective que ce mode d'appréhension favorise. Les textes de chercheurs(euses), historiens et commentateurs plus récents transpirent également de ce qu'ils y mettent d'eux-mêmes⁶⁹. En ce sens, pour accepter sans gêne de se voir qualifiée de «gnostique», notre démarche requerrait une relecture attentive des textes associés au gnosticisme doublée d'une relecture critique de leurs commentateurs. En partant du regard qu'elle élabore (erôtique ou érôsophique), elle pourrait éventuellement se proposer d'analyser l'ambiance de catastrophe associée à la «chute» de la Sophia, ou encore ce qui apparaît comme une tendance à binariser — exotérique/ésotérique, ou corps/esprit — les concepts permettant de penser l'expérience spirituelle.

Mystique ?

En ce qui concerne la tentation que représente le fait de qualifier de «mystique» notre démarche, notre tendance première serait de nous distancier prudemment de ce qualificatif parce que ce qu'on entend par «mystique» ne va pas de soi pour nous. Il nécessiterait d'emblée quelques précisions, notamment quant à ce qu'il revêt comme bagage sémantique dans un contexte épistémique au sein duquel la dimension corporelle

⁶⁸ Mis à part les penseurs qui lui sont contemporains (Ptolémée, Valentin et Marc le Mage), trois penseurs sont investis par Irénée du rôle de «gnostiques avant la lettre» : Simon le Magicien, Ménandre et Saturnin. Le texte de Madeleine Scopello suggère que le point commun des trois principaux auteurs qui se proposent en leur temps de réfuter «le gnosticisme» (Irénée, Hyppolyte et Épiphane) est une attitude d'inimitié : «Ils se connaissent tous un seul ennemi : les gnostiques.» Madeleine SCOPELLO, *Les gnostiques*, France, Cerf, 1991, p.17. Scopello le souligne en parlant d'insurrection et en suggérant l'incrédibilité qu'est susceptible d'entraîner l'attitude vindicative de ces auteurs : «pourquoi les Pères se sont-ils insurgés contre les gnostiques et peut-on faire confiance aux informations qu'ils nous donnent ?» *ibid.*, p.23. Les vocables choisis pour décrire ces penseurs et le courant de pensée tissé à partir de cette attitude comportementale suggèrent les effets de la peur, de la méfiance, de la colère (de la jalousie ?) : «les Pères s'étaient rendu rapidement compte de la menace d'une doctrine aussi séduisante que celle de la gnose, fondée sur une connaissance personnelle et immédiate du divin». *Ibid.*

⁶⁹ On pense ici à des effets discursifs comme ceux rhétoriques évoqués plus haut (discours plus ou moins situés avec une sexuation du genre ou un genre sexué voilé(e) dans la lettre, et demeurant efficients du point de vue de l'attitude dont ils transpirent), mais également aux dynamiques relationnelles relevées plus haut au sujet des discours de certaines féministes, ces discours (scientifique, historique, philosophique, etc.) étant issus d'une épistémè humaine marquée par des attitudes comportementales que l'on qualifiera pour notre part soit d'androcratiques, de domino-serviles ou de narcisso-oédiennes (termes que le déploiement de la thèse permettra de découvrir et de clarifier).

de l'expérience humaine et l'étant humain femme tendent à être dévalorisés. Cependant, on pourrait entrevoir dans notre posture doctorale l'attitude du mystique dans la mesure où ce dernier semble s'ancrer dans le Mystère partout où il le rencontre, c'est-à-dire tant en lui-même qu'en toute forme d'altérité « exotérique » susceptible de le manifester (*aaAAutre*). En ce sens, on s'aventurera à reconnaître qu'un aspect de notre démarche peut être qualifié de mystique à condition de pouvoir constater, du côté des effets, une énergie qui tantôt mobilise—d'une manière surprenante, incompréhensible, créative et persistante?—une forme de présence qui ne s'impose pas et qui tend à inspirer la confiance, l'apaisement, la simplicité, une autonomie de pensée et de relation, une aptitude à la curiosité, au désir, au jeu, une présence inspirante, transformante, émouvante, tantôt réveille de la confusion, de l'incompréhension, de l'appréhension, voire certaines insécurités.

De manière globale, si on peut être tenté d'associer la démarche dont témoigne la présente thèse à divers courants de pensée, il nous a semblé d'importance de clarifier que nous ne saurions nous associer ces traits identitaires sans gêne, en en mettant en lumière quelques motifs. Cela étant clarifié, on a pu reconnaître quelques affinités avec certaines pensées, certains textes et/ou personnes, qu'ils soient associables au féminisme, au gnosticisme ou au mysticisme, c'est-à-dire dès lors que ces pensées manifestent un désir de rencontre véritable et suggèrent la présence efficiente d'un processus de rencontre avec cet *aaAAutre*, fidèle et polymorphe Inconnu de la vie.

Outils pour faciliter l'abordage

Défis d'abordage

Quelques éléments à l'œuvre dans la pensée de Cazenave pourraient encombrer la démarche académique qui se proposerait de l'aborder de manière par trop linéaire et analytique/synthétique. Relevons-en quelques-uns.

D'abord, un aspect du discours cazenavien qui peut contribuer à la difficulté de l'aborder pour la chercheuse et le chercheur habitués à des formes de discours plus académiques est la tendance récurrente de Cazenave à positionner explicitement ses productions discursives dans l'ordre du personnel. Il insiste sur l'idée qu'au-delà des informations qu'il transmet, nombre de ses propos ne sont guère plus que l'expression de son point de vue. Alors que cette prudence méthodologique est par moment invisibilisée, il invite chacun(e) à discerner dans ce qu'il offre à lire et à entendre des échos plus ou moins significatifs suivant ses sensibilités propres.

Ensuite, sa pensée présente une certaine plasticité dans la manière et dans la matière, de par la diversité des univers de discours que le penseur mobilise, mais également

à cause de la liberté que s'accorde son mouvement réflexif dans l'agencement des thèmes qu'il puise dans ces derniers. Cette plasticité laisse par moments l'impression d'un syncrétisme qu'on aura intérêt à accueillir avec discernement. De fait, la tendance de Cazenave à tisser un texte en allant puiser à la fois dans des univers de discours aussi diversifiés que la psychologie, la philosophie, l'histoire, la physique et la théosophie mystique peut poser des défis considérables à des lecteurs plus spécialisés dans l'un ou l'autre de ces domaines et peu habitués à une démarche que l'on pourrait éventuellement caractériser de transdisciplinaire. Par ailleurs, il ne pratique pas de manière uniforme les règles de l'art qu'il encourage quand vient le temps de différencier et de préciser les « ordres » de réalité à partir desquels un énoncé est émis, et tend parfois (particulièrement à l'oral) à effectuer des « raccourcis sémantiques » en entrecroisant des logiques d'univers discursifs plus ou moins éloignés⁷⁰. Cependant, ces élans réflexifs s'opèrent généralement dans l'ouverture à l'égard de l'*autre* et se doublent d'une conscience du geste qui signale une profondeur réflexive et auto-réflexive⁷¹ dont on pourra reconnaître et apprécier le caractère proprement philosophique.

Un autre défi vient de certaines faiblesses ressortant occasionnellement de son discours du point de vue de la rigueur. Ceci se manifeste notamment lorsque le penseur—lui-même porté par la colère, le plaisir du jeu ou la passion—emploie des

⁷⁰ De fait, l'auteur insiste régulièrement sur l'irréductibilité fondamentale de divers plans de réalité entre eux, ainsi que sur l'importance d'éviter de confondre les logiques qui leur reviennent en propres. Voici, à titre d'aperçu, un passage d'intérêt : « On s'aperçoit ici comme ce sont différents plans qui s'étagent de la sorte, que l'on pourrait définir d'une façon très rapide comme étant à la suite : —le plan des phénomènes séparés, relativement indépendants et soumis en tant que tels à étude analytique, ce que nous pouvons appeler le *domaine des étants* et qui correspond à la physique classique, à la psychologie du conscient, à la logique traditionnelle, à la *maya* des hindous ou à l'ordre le plus explicite tel que l'expose David Bohm ; —le plan d'une globalité actuelle qui est celle du Tout de l'étant, où s'originent les étants particuliers, et qui correspond dans sa racine aux descriptions de la physique quantique et aux déroulements respectifs de la psychologie des profondeurs, ou bien encore, si l'on veut, à la première implication dont nous parle David Bohm ; —le plan d'une totalité potentielle qu'on pourrait aussi décrire comme étant celui d'un *plan de l'être* au sens où nous trouvons cette conception chez Platon, et qui correspond à ce que nous appellerons pour l'instant le réel fondateur de la mécanique quantique ou le transcendantal de Jung qui ne peuvent se donner que dans des paradoxes et des paires complémentaires, au non-manifesté hindou, à l'*Unus mundus* médiéval, à la seconde implication de Bohm dont la transcription logique serait : *a y est à la fois a et b* ; —l'Être lui-même enfin dont on ne peut rien vouloir décrire qui ne soit négation, et négation de la négation ; dont on ne peut rien dire qui ne soit remontée, déchirure ou nostalgie de l'Être ; et dont on ne peut rien affirmer sinon que, dans une logique ultime, la seule proposition qui ne puisse pas la trahir est que *a n'y est ni a ni b*. » Michel CAZENAVE, *La science et l'âme du monde*, Paris, Imago, 1983, p.69-71.

⁷¹ Au-delà d'une stratégie rhétorique pêchant par l'excès, on pourra voir une cohérence de fond entre son insistance sur l'incognoscibilité du divin (ou du Réel) en soi et sa tendance à rappeler que l'ensemble de ce qu'il suggère pourrait n'être que le fruit d'un fantasme issu de son imagination d'homme particulier. En rappelant par là-même l'*indémontrabilité* des fondements épistémologiques de toute connaissance humaine (expérience, croyance, représentations, théories), Cazenave semble ouvrir et maintenir ouverts à la fois un espace de dialogue qui invite à la contemplation des limites de ce qui relève du discours et un espace de rencontre avec l'*autre* dans et hors de ce discours.

éléments rhétoriques dont l'efficacité argumentative relève davantage de l'affect stimulé par certains sophismes que d'une articulation rigoureuse⁷². Une autre faiblesse argumentative transparait (surtout à l'oral) lorsque les références auxquelles ses énoncés renvoient sont imprécises ou difficile à vérifier⁷³.

Enfin, certaines contradictions internes de son discours peuvent également décourager au premier abord⁷⁴. Mais la persistance dans la lecture et une attitude intéressée et bienveillante à l'égard de l'œuvre dans sa globalité donnent à penser que ces contradictions internes ne résistent à la critique qu'à trois conditions. D'abord, il faut oublier que le discours de Cazenave manifeste davantage une vérité personnelle engagée

⁷² Pensons au postulat freudien avec lequel Cazenave se dit en accord, c'est-à-dire cette idée qu'entre l'homme et la femme, le « roc du biologique » suffirait pour établir une différence. La réflexion que porte le discours transidentitaire (et les données médicales et sociales sur lesquelles il s'appuie) suggère qu'une démarcation « évidente » sur le plan théorique issu d'un modèle binaire abstrait perd de son évidence lorsqu'elle passe l'épreuve de la réalité concrète objective de nombre d'individus. Le postulat fait d'autant plus mine de projection culturelle (épistémique) dès lors qu'on analyse la manière dont la science moderne a « confirmé » cette bigenrité sexuelle en « l'observant » dans tous les modes de reproductions des règnes du vivant (animal, végétal, etc). Sur le sujet : Karine; Maud Yeus Thomas; Arnaud Alessandrin ESPINEIRA, *La transyclopédie; Tout savoir sur les transidentités*, Bruxelles, Des ailes sur un tracteur, 2012.

⁷³ Une série d'« arguments » sont régulièrement évoqués dans le cadre de ses productions discursives orales. Pensons à cette marquise du Chastellet (Gabrielle-Émilie de Breteuil) qui, ayant traduit les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* de Newton, s'excuserait de l'étonnement que pourrait éveiller le fait que ce soit une femme qui le traduise, les femmes ayant, on le sait, « la fibre du cerveau un peu molle ». Cazenave cite de mémoire une source que nous n'avons pas su reconnaître dans les éditions consultées (dont celle du XVIIIe siècle). (Voir éventuellement : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1040149v> (page consultée le 28/03/2016)) Pensons également à cette évocation de la Sagesse dans les *Proverbes* de la Bible chrétienne, Sagesse qui serait « présentée comme une petite fille qui joue aux pieds de Dieu » (Michel CAZENAVE, « Féminité et êrôs philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.44.), ce que ne suggère pas aussi explicitement les versions consultées (*La Bible de Jérusalem*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.). Enfin, il y a cette évocation d'une conversation avec le chercheur français Charles Mopsik (1956-2003), traducteur du *Zohar* (Charles MOPSIK et Bernard MARUANI, *Le Zohar*, 7 vols, Lagrasse, Verdier, 1981.), qui lui aurait confié qu'à son avis, le Nouveau Testament devrait évoquer l'amour enseigné par Jésus (notamment ou plutôt ?) sous la notion d'amour érotique (erôs), mais que la perspective d'un amour chrétien érotique aurait réveiller un tel malaise chez les moines chargés de traduire ou de recopier les textes que ces derniers en seraient venus à préférer transcrire en lieu de la notion d'erôs celles de *philia* et d'*agapê*. (Notons à ce sujet que nous n'avons pu retrouver ce propos de Cazenave (entendu en conférence) dans l'ensemble des ouvrages écrits consultés.)

⁷⁴ Prenons en guise d'exemple ce qui apparaît comme une contradiction performative : d'une part, il insiste sur l'idée que la pensée discursive humaine – ou humaine ? – (sans doute à entendre dans le sens de ce qui produit des pensées, les articule en réflexions, les investit en modèles théoriques explicatifs, jusqu'à donner à certains le statut de lois, etc.) est limitée, qu'il en existe un en-deçà et un au-delà (conjointement impensable, voire inconnaissable en soi et en son fond de par la nature limitée de l'expérience humaine), et que d'un certain point de vue (ou de ressenti, puisque l'amour y aurait quelque chose à voir), elle apparaît comme futile, vaine, et, par moment, éventuellement, franchement insignifiante. Et cependant, l'homme qu'il est parle, prend la parole, énonce et réfléchit, il se manifeste au monde comme un grand amateur de productions discursives (classiques littéraires, histoire, anthropologie, psychologie, études comparées des religions) et comme un fécond producteur (radio, théâtre, littérature, anthologies, fictions, poésie, essais, conférences, etc.).

dans un effort d'élaboration de sens et de transmission d'informations discursives qu'une démonstration rigoureuse destinée à un public scientifique. Ensuite, il faut le lire d'un point de vue strictement analytique, c'est-à-dire en demeurant insensible au potentiel créateur de l'intensité portée par certaines inflexions affectives qui renvoient, au-delà du mouvement de pensée qui s'articule dans un style particulier, à une cohérence de fond⁷⁵. Enfin, de manière générale, on trouvera particulièrement rébarbatives certaines formulations de discours impliquant des énoncés (apparemment) contradictoires si l'on cède à la tentation de juxtaposer sur un même plan de réalité deux éléments discursifs qui relèvent de plans (ou ordres, ou niveaux) de réalité (et donc de logiques) différents.

Une analyse s'appuyant sur quatre types d'arguments cazenaviens

Présentons les quatre types d'arguments qui constitueront la suite de l'étude, c'est-à-dire la mise à l'épreuve de notre hypothèse de travail (c'est-à-dire le mythe du féminin érotique (*erôtique*) à l'œuvre dans cette pensée). Cette articulation, qui laissera transparaître une certaine organicité des arguments entre eux, devrait permettre un abordage pédagogique de l'argumentaire global ressortant de la pensée cazenavienne.

Argument psychologique: Dans le miroir psychique que représente pour Cazenave l'histoire d'amour entre Tristan et Iseut, Marc (et le régime du Père—le patriarcat androcratique(?)—qu'il représente) n'est qu'un membre en quelque sorte inclus et confondu dans «le corps» de *la Mère*, le phallus qui se différencie sur le mode d'une hiérarchisation dévalorisante doublée de domination abstraite à l'égard de l'*autre* sans cependant être conscient des affects de peur et de jalousie qui mobilisent ses attitudes comportementales. La tâche du tristanien consistera d'une part en le fait de s'appuyer sur les épiphanies (manifestations) de *la Mère* pour conscientiser les ombres constitutives de l'épistémè androcratique (représentée par le régime du roi Marc). D'autre part, elle consistera à chevaucher vers les appels de *la Mère* et de ses épiphanies (essentiellement

⁷⁵ Une certaine cohérence de fond nous semble en effet émerger de la pensée cazenavienne, et notre hypothèse d'un mythe du féminin érotique (*erôtique*) à l'œuvre dans son univers discursif se propose d'offrir un fil conducteur adapté pour l'éprouver. Par ailleurs, et en guise de piste réflexive, une approche qui se limiterait à l'aspect structural de sa pensée risquerait, nous semble-t-il, de rater l'effet d'ouverture (on pourrait parler métaphoriquement d'ascension/dépression) sur *quelque chose d'autre* favorisé par la mise en tension inhérente à la rencontre entre deux opposés mutuellement «complémentaires». Cet *autre*, cet *au-delà*, ce *autre chose* ou cet *autrement* peut rappeler le *plus*—le tiers résultant de l'union du A avec le B—que suggère l'intuition trinitaire déployée par Hegel dans son principe dynamique de thèse/antithèse/synthèse. À ceci près qu'on pourrait se demander si, chez Hegel, cette structure et le dynamisme qu'elle pointe sont transposables au-delà de la dimension réflexive (pensée) de l'expérience humaine ; en ce sens, on pourrait s'interroger sur les rapports (en termes d'efficacités et d'organicités) entre ce principe et les autres dimensions de l'expérience humaine (disons imaginaire, affective, corporelle, spirituelle... bien que chaque terme serait à définir).

Iseut) de manière à renoncer au connu (le régime du Père) et à renaître « plus lui-même que lui-même » au-delà de ce qu'il connaît de lui-même.

Argument ontologique: En termes d'affinités entre la pensée de Cazenave et les conceptions ontologiques à disposition, celles qui retiennent l'attention de ce dernier unissent la puissance du mouvement (la *dynamis* de Simon le Mage) et le féminin (l'Hélène de ce Simon et la *Sophia* divine des néo-platonisants), les posant, avec l'amour d'une femme particulière, au fondement (entendre : en tant que cause à la fois originelle, motrice, matérielle et finale) de tout ce qui est et devient.

Argument historique: Les représentations de la déité et du sacré sous la forme de déesses (voire d'une Déesse primordiale et de ses épiphanies) existaient avant qu'il y ait un dieu (Dieu, Yahvé, le Démoniurge) qui se prétende premier et s'impose comme unique. Il y eut des épiphanies aux traits féminins pendant le règne présumé de cette Déesse⁷⁶. De nos jours, l'efficacité (mobilisation, inspiration, foi transformante) du dogme proposé (imposé) par ce Dieu des Pères (Dieu le Père, essentiellement le dieu des fondateurs des trois monothéismes) s'essoufflerait.

Argument physiologique: Les différences physiologiques (et autres) renvoient à des différences entre le mode d'être au monde de base ou « spontané » de l'homme et celui de la femme. Ceci se manifesterait clairement dans la manière d'expérimenter ce que sont sexualité et spiritualité. La femme aurait un mode de jouissance *autre* que celui de l'homme, présentant quelque chose d'excessif, de transformant pour l'homme qui l'aime, et de ce fait, susceptible de l'initier à de l'*autrement*. L'homme vivrait une expérience de rencontre avec de l'altérité de manière paradigmatique dans le creux de la rencontre sexuelle (expérience renvoyant éventuellement à quelque chose de l'ordre d'une altérité radicale).

Précision sur l'objectif technique de la thèse : le présenter

Par ailleurs, notons que la pensée de l'auteur choisi étant très contemporaine, le fait qu'elle soit dépourvue de commentaires critiques⁷⁷ fait de notre analyse réflexive méthodique, si humble soit-elle, à la fois une initiative originale et une entreprise audacieuse. On constatera qu'elle constitue essentiellement une introduction à l'univers discursif cazenavien, présentation espérant offrir une perspective et quelques outils d'abordage susceptibles d'intéresser divers publics.

⁷⁷ Bien qu'aucune étude systématique n'ait à ce jour été effectuée sur son œuvre, la première tentative d'abordage que constitue notre étude pourrait s'enrichir de l'appréhension critique des penseurs et penseuses suivant(s) : Aimé Agnel, Marie-Laure Colonna, Edouard Collot et Chrystel Delaigue.

En résumé, il ne s'agira pas d'une analyse en profondeur de la richesse des thèmes mythiques rassemblés par son oeuvre, ni du degré de rigueur avec lequel il déploie certaines intuitions philosophiques, et encore moins de la validité scientifique (et notamment historique) des données mobilisées par son discours.

Pour le dire de manière plus développée, on pourrait dire que l'emphase de l'attention dans le cadre de la thèse est d'effectuer une présentation de certains concepts (femme, féminin) et de mettre en lumière certaines thématiques (amour, sagesse). Ceci est facilité par une grille d'appréhension de son discours (quatre ordres de réalité et quatre types d'argumentaires). L'intention première est donc de présenter sa pensée et de la rendre appréhendable, plutôt que d'en proposer une perspective critique. La répartition des rôles entre les sections du texte (corps de texte *versus* notes en bas de page) s'inscrit sciemment dans l'intention de concentrer l'exercice sur ce qu'offre à lire le discours cazenavien. La technique adoptée consiste à donner au corps du texte le rôle de rapporter des données discursives permettant de présenter et d'articuler le discours cazenavien. Le but manifesté par la minutie du travail est d'abord de rendre compte de manière intégrée (sans pouvoir être exhaustive) des énoncés portés par cette pensée. Les notes en bas de page reprennent généralement les références auxquelles renvoie Cazenave lui-même, traçant les contours de l'univers de sens (fréquentations discursives) qui alimente(nt) sa pensée. Ces espaces textuels serviront également à proposer quelques pistes de réflexion, ou, en signalant certaines forces et faiblesses du discours, à rappeler combien l'abordage de certains éléments de sa pensée invite à la vigilance, encourageant une certaine perspective critique.

En ce sens, la démarche renonce globalement à se positionner par rapport à la vérité scientifique de certains propos. Elle insiste peu, également, sur le fait que sa manière de transmettre des informations (historiques ou autres) manifeste une réappropriation à travers le regard de ses propres sensibilités réflexives, la part interprétative de son propos — par ailleurs assumée en tant que telle — transformant plus ou moins profondément certaines données (traduire, c'est interpréter, c'est transformer, c'est *poétiser*-créer, pourrait-on dire).⁷⁸

⁷⁸ Un exemple intéressant de ce genre de transformation est ce que le discours cazenavien semble opérer comme « renversement des valences » en ce qui concerne les connotations de valeurs associées à des thèmes comme la Sophia et sa chute, dans certains discours gnostiques (cf. le deuxième chapitre). On peut également penser à ces instances où il rassemble diverses données issues d'univers de sens diversifiés, son esprit semblant en ces occasions davantage au service de l'effet de création de sens qui en émerge (rhétorique) que sensible aux exigences méthodologiques qu'appelle la rigueur académique. Pensons à titre d'exemple à sa manière de signaler, sans prendre le temps de le contextualiser adéquatement, la tendance de l'homme que fut saint François à s'identifier au fait d'être femme (cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 823 au troisième chapitre).

Ainsi, si le propos de la thèse n'est pas de mettre en lumière ce genre de phénomènes rhétoriques, mais bien de les présenter tels qu'ils s'offrent—quitte à porter une attention particulière à leurs effets «émotionnels» dans l'esprit qui les appréhende—espérons que l'exercice de présentation du discours de Cazenave parviendra à faire dépasser ce que certains de ses traits peuvent avoir de problématique (tels qu'évoqués dans la sous-section intitulée «Défis d'abordage», sophismes de l'ordre d'exagérations et de généralisations abusives, effets rhétoriques insufflés par certaines ambiances émotionnelles, contradiction performative, etc.) et à les intégrer de manière à mettre en lumière la cohérence de l'intuition de fond portant sa dynamique réflexive.

Catégorisation des productions discursives cazenaviennes

À titre indicatif de la diversité des ambiances discursives que présente l'œuvre cazenavienne, survolons un effort de catégorisation des types de productions (écrites et orales) de l'auteur.

Précisons que cette catégorisation se différencie de celle proposée sur le site internet de Cazenave, bien que cette dernière présente l'avantage d'être plus systématique et surtout pratiquement exhaustive, étant régulièrement mise à jour. Nous optons pour une présentation de la catégorisation qui a émergé comme de soi de nos lectures (d'abord confusément, puis plus clairement) dans un but pédagogique. Il s'agit en effet de permettre à l'esprit de la lectrice et du lecteur de s'imprégner dès cette introduction des ambiances de vocables que la suite de l'exercice mobilise. On remarquera ainsi comme nous avons favorisé l'élaboration d'une typologie des domaines discursifs partant d'une catégorisation plus classique (histoire, fiction, science, mystique, etc.) pour y introduire des intermédiaires (ex. : historico-fictif, performatif, mythanalytique, etc.), l'intention étant de manifester dès ici ce que les textes travaillés *forcent* comme complexification de perspective, suggérant une interpénétration féconde entre divers univers discursifs.

Textes «à dévoilement» de l'homme

Le type «texte à dévoilement de l'homme» est un texte qui reprend plus ou moins explicitement (quitte à jouer avec les registres et les degrés de réalité) des informations et des indications liées à la biographie du penseur. (Ex. : *La Flamme mouillée*⁷⁹, *Michel Cazenave à la rencontre de C.G. Jung*⁸⁰, *Le Cœur en bandoulière*⁸¹, *Les Amants de Teruel*⁸².)

⁷⁹ Michel CAZENAVE, *La flamme mouillée; journal du 9 juin au 9 décembre 1989*, Paris, Criterion, 1991.

⁸⁰ Michel CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Escalquens, Oxus, 2011.

⁸¹ CAZENAVE, *Le Cœur en bandoulière*, Table Ronde, 1990.

⁸² Michel CAZENAVE, *Les Amants de Teruel roman*, Paris, Albin Michel, 1978.

Textes biographiques

Le type de texte biographique est un texte au sein duquel Cazenave reprend la biographie d'un personnage ou le récit d'événements historiques pour en offrir une perspective investie d'un effet de profondeur inhabituel. Sa relecture enrichit une étude poussée de la vie de la personne concernée de la richesse d'une interprétation imprégnée de multidimensionnalité. Il résulte généralement de ces contributions discursives une mise en lumière de traces du «féminin» de l'Être dans l'histoire humaine. (Ex.: *Angèle de Foligno*⁸³, *Malraux*⁸⁴, *de Gaulle*⁸⁵, *Jung*⁸⁶.)

Textes de fiction

Le type «texte de fiction» comprend l'ensemble des ouvrages explicitement fictifs, au sens de l'imaginaire cazenavien. Dans le cadre de notre recherche, on peut soupçonner dans ce travail discursif le «creusement» d'un imaginaire qui fait place au féminin en même temps qu'il le constitue. On pourra en ce sens repérer dans ces textes le travail d'élaboration d'un imaginaire qui s'explique à lui-même en donnant formes aux divers aspects du mythe qui l'habite. (Ex.: imaginaire celtique : *Tristan et Iseut* (plusieurs ouvrages), *Le rêve d'Ossian*⁸⁷. Imaginaire européen : *Le Retour du Templier*⁸⁸, *Le Cœur en bandoulière*⁸⁹, *Les Amants de Teruel*⁹⁰.)

Textes historico-fictif

Ce type de texte se situe comme dans un entre-monde entre imaginaire fictif et imaginaire historique. Il s'agit de textes de fiction d'ambiance historique proposant de raconter une dimension non-écrite de l'histoire, mettant en lumière (comme pour les textes biographiques) la profondeur symbolique de certains événements humains et son rapport éventuel à la réalité psychique objective (cf. le premier chapitre pour une grille des ordres

⁸³ Michel CAZENAVE, *Angèle de Foligno*, Paris, Pygmalion/Gérard Watelet, 1998.

⁸⁴ Michel CAZENAVE, *Malraux; le chant du monde*, Paris, Bartillat, 2006.

⁸⁵ Michel CAZENAVE et Pierre SOLIÉ, *Moi, de Gaulle ; du héros au vieux roi*, Paris, Imago, 1984.

⁸⁶ Cazenave a produit une variété d'ouvrages à partir de et au sujet de l'œuvre jungienne. À titre d'exemples : Michel CAZENAVE et C. G. JUNG, *Carl Gustav Jung*, Paris, de l'Herne, 1984. Aimé AGNEL et Michel CAZENAVE, *Le vocabulaire de Jung*, Paris, Ellipses, 2011 [2005]. Et Michel CAZENAVE, *Jung revisité (tome 1) ; la réalité de l'âme*, Paris, Entrelacs, 2011. Ainsi que Michel CAZENAVE, *Jung revisité (tome 2) ; Jung et le religieux*, Paris, Entrelacs, 2012.

⁸⁷ Michel CAZENAVE, *Le rêve d'Ossian; Dieux et guerriers d'Irlande*, Fouesnant, Yoran embanner, 2012.

⁸⁸ Michel CAZENAVE, *Le Retour du Templier*, Paris, Albin Michel, 1981.

⁸⁹ CAZENAVE, *Le Cœur en bandoulière*, Table Ronde, 1990.

⁹⁰ CAZENAVE, *Les Amants de Teruel roman*, Albin Michel, 1978.

de réalité). Le regard de Cazenave se présente comme apte à dévoiler certaines dimensions «voilées» de l'histoire. (Ex.: *La putain des dieux*⁹¹, *Les empereurs fous*⁹².)

Textes mythanalytiques

Ses ouvrages sur le thème tristanien⁹³ tendent à se présenter à la fois comme des créations discursives articulant d'une manière réfléchie un regard personnel et comme l'acte d'élaboration/émergence de ce regard même, ce qui en fait une catégorie de textes empreinte d'originalité. Ils seront particulièrement sollicités au premier chapitre. (Ex.: *Subversion de l'âme*⁹⁴, *Le mythe de Tristan et Iseut*⁹⁵, *L'amour cet inconnu*; *Tristan et Iseut, le défi à la loi*⁹⁶, *Le philtre et l'amour*⁹⁷.)

Textes scientifico-philosophiques

Le type « texte scientifico-philosophique » se caractérise par le fait qu'il rassemble les réflexions du penseur (*La science et l'âme du monde*⁹⁸) ou celles de spécialistes d'actualité (ex.: *Unité du monde*; *unité de l'être*⁹⁹, *Sciences et symboles*; *les voies de la connaissance*¹⁰⁰) de domaines divers (physique quantique, mathématique, mystique chrétienne, rhénane et musulmane, etc.) autour d'une question qui traverse toute l'œuvre de Cazenave: Qu'en est-il de l'Unité de l'Être? Ces textes seront relativement peu mobilisés par notre étude.

Textes performatifs

⁹¹ Michel CAZENAVE, *La putain des dieux*, Monaco, du Rocher, 1994.

⁹² Michel CAZENAVE et Roland AUGUET, *Les empereurs fous : essai de mythanalyse historique*, Paris, Imago, 1981.

⁹³ Les productions discursives liées à l'histoire amoureuse de Tristan et Iseut pourraient tout aussi bien entrer dans la catégorie «texte historico-fictif», à cause du sérieux du travail de recherche effectué autour des circonstances d'émergence de l'œuvre médiévale, que dans celle de «texte performatif», pour la créativité intellectuelle et la fécondité imaginaire qui en ressort. Notons au passage que le fait que cette histoire semble constituer le «mythe fondateur» donnant signification à la vie du penseur nous a amené à lui attribuer une place particulière dans notre analyse.

⁹⁴ Michel CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Paris, Seghers, 1981.

⁹⁵ Michel CAZENAVE et Marie-Noëlle LEFAY-TOURY, *Le mythe de Tristan et Iseut*, Paris, Flammarion, 2000 [1985].

⁹⁶ Michel CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980.

⁹⁷ Michel CAZENAVE, *Le philtre et l'amour; la légende de Tristan et Iseut*, Paris, J. Corti, 1969.

⁹⁸ CAZENAVE, *La science et l'âme du monde*, Imago, 1983.

⁹⁹ Michel CAZENAVE, *Unité du monde, unité de l'être?*, Paris, Dervy, 2005.

¹⁰⁰ Michel CAZENAVE, Université de TSUKUBA et FRANCE-CULTURE, *Sciences et symboles; les voies de la connaissance, Colloque de Tsukuba* Paris, Albin Michel, 1986.

Le type «texte performatif» est un texte où se manifeste particulièrement clairement le désir de Cazenave d'être un «passeur d'idées», et ce d'une manière explicitement enracinée dans son expérience personnelle. Qu'il s'agisse d'une série d'entretiens, d'un collectif de textes de spécialistes d'horizons divers, d'une analyse de personnages historiques ou de récits fictifs, ces textes performant ce qu'il est et ce qu'il tend à transmettre de savoirs et de sensibilités. Voici les matériaux qui retiendront principalement notre attention dans le cadre de notre étude : *Visages du féminin sacré*¹⁰¹, *La face féminine de Dieu*¹⁰², *Le féminin spirituel*¹⁰³, *Petit dictionnaire de l'amour fou*¹⁰⁴, *Figures de l'Eros*¹⁰⁵ et *Histoire de la passion amoureuse*¹⁰⁶. Sa poésie et une œuvre théâtrale¹⁰⁷ serviront de manière complémentaire. (Ex. : *Le pas de la colombe*¹⁰⁸, *La Naissance de l'aurore*¹⁰⁹, *Primavera nova*¹¹⁰.)

Participations orales à des colloques, conférences ou entretiens

Quelques productions discursives se trouvant sur support électronique serviront à l'analyse des «visages du féminin» déployée au troisième chapitre. Il s'agit essentiellement de sa dernière émission radio (*Les Vivants et les Dieux*¹¹¹), de conférences (*Féminitude et sacralité*¹¹², *Un nouveau masculin, un nouveau féminin*¹¹³, *Féminitude et*

¹⁰¹ Michel CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Paris, Entrelacs, 2012.

¹⁰² Michel CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Paris, Noësis, 1998.

¹⁰³ Michel CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

¹⁰⁴ Michel CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Paris, Entrelacs, 2005.

¹⁰⁵ Michel CAZENAVE et Pierre SOLIÉ, *Figures de l'éros*, Paris, Poiesis France-Culture, 1987.

¹⁰⁶ Michel CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, avec la coll. de Jacqueline Kelen, Florence Marguier, Catherine Pont-Humbert, Paris, Oxus, 2005.

¹⁰⁷ Cazenave a produit (parmi tant d'autres textes) plus de vingt-cinq recueils de poèmes, sept pièces de théâtre, un journal et un recueil de nouvelles. (Remarque basée sur la bibliographie de son site, en date du 15/03/2016.)

¹⁰⁸ Michel CAZENAVE, *Le pas de la colombe*, Encre vives, 2012.

¹⁰⁹ Michel CAZENAVE, *La naissance de l'aurore*, Cordes-sur-Ciel, R. de Surtis, 2008.

¹¹⁰ Michel CAZENAVE, *Primavera nova; Les los de la merci*, La Bégude-de-Mazenc, Arma artis, 2008.

¹¹¹ Tel qu'indiqué dans la présentation de sa biographie (cf. *infra*), Michel Cazenave a été responsable de programme à France-Culture à partir de 1980, puis a créé l'émission *Les Vivants et les Dieux* en 1997, dont il fut le producteur direct jusqu'en 2009, au moment de prendre sa retraite. Pour notre propos, nous retiendrons la toute dernière émission, consacrée à son œuvre, soit celle du 25 juillet 2009, émission dans laquelle il est interviewé par quelques collègues et amis.

¹¹² Michel CAZENAVE, *Féminitude et sacralité*, Louvain-la-Neuve, CEFRI C.G. Jung de Belgique, 2011. Conférence organisée par le Groupe de Psychologie et de Psychothérapie Humanistes de Louvain-la-Neuve et le CEFRI-C.G. Jung le 19 mai 2011.

¹¹³ Michel CAZENAVE et Florence QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011.

erôs philosopant¹¹⁴) et d'un entretien effectué par notre équipe de recherche au domicile du penseur¹¹⁵.

Textes non-classés

Les textes «non-classés» représentent une richesse pour le propos de la thèse dans la mesure où ils constituent une source de brèches informatives dans l'intimité intellectuelle et philosophique de l'auteur. (Ex.: *Mines de rien* (textes)¹¹⁶, *Éclats de lumière* (essai)¹¹⁷, *La merveille des symboles* (essai)¹¹⁸.)

De la nécessité d'exclure en nombre (quantité) et en genres (discursifs): période couverte, textes ciblés, critères de retenu et organisation du texte

Face à cette abondance de productions discursives de Cazenave, et afin de respecter les contraintes temporelles et textuelles propres à une thèse, la démarche a dû renoncer à effectuer un travail d'analyse systématique sur nombre d'entre elles.

En effet, l'érudition du penseur sur des domaines de connaissances aussi variés que l'histoire, l'anthropologie, la physique, la philosophie, la mystique et les enseignements spirituels d'autres orientes, l'abondance quantitative de son œuvre, les défis spécifiques liés à son style d'élocution et la diversité de formes qu'ont prises, au fil des années, ses productions discursives, le fait que le penseur soit encore vivant et productif... sont autant de facteurs qui ont rendu manifeste combien une approche dynamique et qualitative ancrée dans une hypothèse de travail ayant émergé de manière organique—hypothèse à la fois pratique et intéressante—était préférable à un «simple» exercice d'absorption mécanique et de transmission quantitative. Les notions visées, l'hypothèse de travail et un souci pédagogique¹¹⁹ nous ont ainsi naturellement amenée à effectuer un travail de découpage et d'articulation à partir d'un corpus de textes relativement limité.

¹¹⁴ La transcription de la conférence servira de support: CAZENAVE, « Féminité et erôs philosopant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016.

¹¹⁵ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013. L'entretien fut mené par Daniel Proulx et nous-même, au domicile du penseur, à Paris. Il porte tant sur sa biographie que sur sa pensée et représente une durée d'enregistrement audio de 4h15. Nous reviendrons occasionnellement sur les données de cet entretien en nous y référant comme à «l'entretien du 29 avril 2013».

¹¹⁶ Michel CAZENAVE, *Mines de rien*, Saintes, Atlantique, 2008.

¹¹⁷ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011.

¹¹⁸ Michel CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Bourg de Thizy, Arma Artis, 2012 [Tirage limité].

¹¹⁹ Peut-être en réaction au mouvement d'éparpillement dans lequel entraîne avec aisance une pensée qui invite en quelque sorte à une «subversion» du regard et ouvre perpétuellement de nouvelles pistes de recherche, l'intuition d'une cohérence de fond émanant de son œuvre a permis de formuler l'hypothèse d'un mythe du féminin érotique (*erôtique*) à l'œuvre, hypothèse dont la démonstration (en quatre types

Précisons d'abord que l'ensemble de notre étude, tel que le met en lumière notre effort de catégorisation de types de productions discursives (*cf.* la sous-section précédente), ne retient que les productions émises (c'est-à-dire dites, écrites ou éditées) pendant la période allant de 1968 à 2012. Ensuite, le corpus non-rentenu est constitué de romans, d'essais, de textes (poèmes, théâtre et nouvelles), d'une anthologie, du contenu personnel d'ouvrages parus sous sa direction, de participations, de textes littéraires, de nombreux articles de revues et entretiens, préfaces et postfaces, ainsi que d'un nombre non négligeable de contributions à des ouvrages collectifs.

En ce qui concerne les critères ayant permis de clarifier le degré de pertinence des productions retenues, les choix se sont effectués suivant une logique organique du fait que la sélection s'est faite à même le processus de rencontre entre la pensée en (trans)formation de la chercheuse et l'œuvre de Cazenave. En ce qui concerne les critères ayant permis de clarifier le degré de pertinence des productions [discursives] retenues, les choix se sont effectués suivant une logique organique du fait que la sélection s'est faite à même le processus de rencontre entre la pensée en (trans)formation de la chercheuse et l'œuvre de Cazenave. En ce sens, on comprendra que « l'intérêt » de la chercheuse pour un discours aura œuvré comme principe de discernement, ce dernier se manifestant tantôt comme une affinité repérable à une « résonance vibratoire » ou à une « attraction magnétique » vers un texte, vers un thème, tantôt comme une affection relevant d'une « inclinaison connaturelle » vers une certaine manière qu'avait le penseur d'aborder une thématique. Dans le même ordre d'idées, on remarquera combien l'étude mobilise moins les textes plus abstraits où Cazenave dialogue avec des représentant(e)s des sciences physiques et de la philosophie. Et les contributions que représentent les recherches de Cazenave autour de personnages historiques politiques tels qu'André Malraux et Charles de Gaulle, ainsi qu'autour de l'œuvre jungienne sont moins mises en avant.¹²⁰ Un autre critère à évoquer pourrait être l'accessibilité et la *travaillabilité* du texte. C'est ainsi que nous avons renoncé à travailler systématiquement, par exemple, ses œuvres poétiques.

Ainsi, il semble que le degré d'intérêt que pouvait susciter chez la chercheuse certaines thématiques ou certains styles discursifs a donné en quelque sorte son poulx, son ambiance et son contenu au corpus retenu. Au fil du temps, quatre types d'argumentaires

d'argumentaires) permet de saisir un peu plus clairement la conception de la femme et du féminin dans le discours cazenavien.

¹²⁰ Il sera peut-être à propos, vu la complexité et l'originalité du procédé, de rappeler ce que précise la *Propédeutique* au sujet de l'aspect performatif articulé par le texte doctoral. On se souviendra ainsi que ce type de « dévoilement » concernant les critères de sélection des productions discursives se présente lui-même comme une performance discursive. En ce sens, on saisira combien il révèle des éléments discursifs intentionnellement disposés à des fins de cohérence interne ; en faisant jouer comme des reflets miroitant les qualificatifs et les genres associés aux degrés de narration du texte doctoral, cet acte discursif permet d'ouvrir la réflexion à un autre ordre d'argumentation.

ont pris forme, une hypothèse de travail en a émergé et une question ciblée s'est peaufinée à travers elle.

Présentation de l'étant homain Cazenave

Les informations biographiques relatives à la vie de Cazenave ne sont ici présentées que dans la mesure du nécessaire, c'est-à-dire afin de situer le penseur en tant qu'étant homain contemporain et afin de poser quelques points de repère généraux issus de sa vie intérieure, points de repère qui faciliteront l'abordage de sa pensée.

Remarquons au passage que la question de savoir s'il est philosophe demeure ouverte... même pour lui¹²¹ ! En effet, sans présupposer des raisons qui l'amènent à douter de sa propre identité philosophique, l'ancien élève de l'École normale supérieure n'a pas terminé son cycle académique, préférant en son jeune âge la politique à l'académique. Il n'est donc ni diplômé de philosophie, ni ne s'est engagé dans une carrière universitaire. En ce sens, on pourrait se demander ce qui justifierait à son égard l'appellation de philosophe. Si cette reconnaissance identitaire peut effectivement avoir quelque importance dans certains contextes, notre démarche a intérêt à maintenir l'ouverture réflexive que favorise la question. Car de fait, en ce qui concerne notre propos, cet exercice doctoral suggère que l'étude du mouvement réflexif cazenavien constitue une matière d'intérêt pour une réflexion portant sur ce que sont l'amour et la sagesse, et par derrière, précisément, la philosophie. En ce sens, si on peut douter du fait que Cazenave soit philosophe, au sortir de cet exercice de thèse, on doutera moins du fait que ses contributions discursives puissent alimenter l'idée d'une philosophie en quelque sorte *plus féminine*, ou plus simplement, l'idée qu'une forme *autre* d'amour de la sagesse soit imaginable (erôsophie).

L'objectif de cette présentation du penseur est donc d'introduire le lecteur et la lectrice à quelques repères biographiques. À mesure que nous nous engagerons dans cette rencontre avec son univers de sens, ses affinités philosophiques se dévoileront naturellement.

Parcours biographique

Au moment d'aborder un auteur qui manifeste combien la dimension personnelle du vécu fonde l'importance signifiante d'une vie du point de vue de ce qu'elle peut engendrer comme profondeur de sens, il convient de souligner la multiplicité des facettes

¹²¹ C'est ce qu'il avance d'emblée dans une introduction : «...je ne me suis jamais conçu comme un philosophe à part entière, ni [...] comme un auteur particulièrement original ». CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.11. Dans le cadre de l'entretien du 29 avril 2013, à la question frontale de savoir s'il est philosophe, le penseur répond : « Ça n'a aucune importance. On peut me nommer comme on veut. » Et en insistant un peu, on le voit admettre bon gré mal gré : « Je suis plutôt du côté de la philosophie. D'accord. » DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.119.

que présente sa trajectoire. Nous procéderons donc à un bref exposé de ce que nous pourrions appeler les dimensions exotérique et ésotérique (notions entendues dans le sens étymologique de «de/vers l'extérieur» et de «de/vers l'intérieur») de la vie du penseur.

Dimension exotérique

En ce qui a trait à la dimension exotérique de son vécu, le site internet de Michel Cazenave présente une importante base de données biographiques et bibliographiques, mise à jour régulièrement. Il nous suffira ici de rapporter le résumé biographique pour donner un aperçu de l'aspect de sa vie accessible *de l'extérieur*:

Michel Cazenave est né le 9 juin 1942 à Toulouse, en Haute-Garonne (France). De souche pyrénéenne depuis plusieurs siècles, il a toujours marqué un attachement indéfectible à ses montagnes d'origine.

Fils d'André Cazenave (1907-1984), inspecteur général du ministère de l'Équipement, ancien directeur général de la SAGI, ancien élève de l'École Polytechnique, et d'Anne-Marie Laffitte (1913-2012), il suit d'abord ses parents dans les différents postes qu'occupe son père au service de la République: Tunis, jusqu'en 1945; Verrières-le-Buisson jusqu'en 1948; Nantes jusqu'en 1951; Amiens jusqu'en 1954 - et enfin Paris, dont il ne partira plus.

Études au lycée d'Amiens (6e et 5e), au lycée Michelet de Vanves (de la 4e à la 1ère), puis au lycée Louis-le-Grand (philo et classes préparatoires à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm). Reçu au concours d'entrée de l'ENS-Ulm lettres en 1963 (compté en 1964 pour cause de santé), il se dirige aussitôt vers la politique active où il est successivement président de l'Association des étudiants gaullistes de Paris (1963-1965), Vice-président puis Président de l'Union des jeunes pour le progrès (1965-1967), Secrétaire général de l'Union démocratique du travail (1969-1970), et, enfin, Délégué général de l'Institut Charles de Gaulle (1972-1977).

Après la mort d'André Malraux en 1976, il décide de quitter un milieu où il ne se sent plus rien à faire, et de revenir à ses intérêts d'origine. C'est ainsi qu'il entre à France Culture en mai 1977 comme conseiller auprès du directeur de l'époque, M. Yves Jaigu, avec qui il prépare à la suite les colloques *Science et conscience* de Cordoue (1979), puis *Science et symboles* de Tsukuba (1984). Producteur-coordonnateur, c'est-à-dire responsable de programmes sur cette chaîne, à partir de 1980, il n'a plus jamais quitté cette fonction, sauf à créer l'émission *Les Vivants et les Dieux* dont il a été producteur direct de 1997 à 2009 - au moment de prendre sa retraite.

Parallèlement à ses activités radiophoniques, Michel Cazenave a aussi travaillé pour la télévision (programme Océaniques sur FR3, documentaires pour l'INA ou pour Arte), comme il travaille depuis plus de trente ans dans l'édition (direction de la traduction en français des œuvres de C. G. Jung, et direction de différentes collections), et qu'il a collaboré régulièrement par ses critiques ou ses

chroniques à des journaux ou des revues (Nouvelles clés, Le Monde des religions, etc.).

Passionné par la psychanalyse, il se réclame ouvertement de la tradition jungienne (membre du Conseil pédagogique du Groupe d'études C. G. Jung de 1975 à 2001, président de ce groupe de 1984 à 1990, cofondateur et président du Cercle francophone de recherche et d'information C. G. Jung de 2005 à 2012), tout en confrontant constamment celle-ci aux pensées de Freud et de Lacan - comme il essaie sans cesse de l'ouvrir à des disciplines connexes, comme l'anthropologie, la sociologie contemporaine, la philosophie et l'histoire des religions.

Poète (livres de poèmes) et homme de théâtre (4 pièces représentées à Paris, et deux réalisées sur 7 des antennes nationales de radio), Michel Cazenave se veut d'abord un contemplatif - amoureux de la nature, et tout d'abord, des fleurs de son jardin - sans pour autant renier l'action ou l'enseignement, mais sans jamais s'inféoder à quelque parti que ce soit.

Marié en 1967 avec Chantal Hubert (194[3]-1998), il est le père de deux enfants: Tristan, professeur en intelligence artificielle à l'université de Paris Dauphine, et Alexandra, traductrice de l'allemand. Il a sept petits-enfants: Mathilde, Pierre, Jean et Ange, Clémentine, Cyprien, Charles.¹²²

Cette perspective en survol de la dimension exotérique de la vie du penseur permet notamment de constater la multiplicité de formes qu'a prise l'activité publique de Cazenave, au gré de sa trajectoire: engagement politique, créativité intellectuelle et transmission culturelle médiatique, enseignement, etc. Cela dit, le propos de cette thèse s'intéressera davantage à la dimension ésotérique de sa vie, à condition d'entendre l'expression «ésotérique» dans le sens d'«événements intérieurs», de rencontres et d'expériences intimes ayant marqué sa trajectoire au point de mobiliser, d'orienter et d'inspirer sa pensée. En puisant dans les témoignages qu'il en fait lui-même, la section qui suit se propose de présenter quelques-uns de ces événements.

Dimension ésotérique

En ce qui concerne sa dimension intime, il suffit en effet de fréquenter ses textes et ses conférences ou entretiens pour être frappé par la transparence pudique avec laquelle il dévoile des aspects de son vécu privé. Des anecdotes liées à ses souvenirs d'enfance ou puisées dans le quotidien de sa vie d'adulte (couple, rencontres sociales, amitiés intellectuelles, etc.) parsèment son discours: des interrogations, des doutes, des

¹²² <http://www.michelcazenave.fr/biographie.html> (Page consultée le 30/03/2016) Une autorisation écrite (par courriel) pour reproduction et adaptation du texte a été offerte par Michel Cazenave le 20/11/2013. Nous corrigeons ici l'année de naissance de Chantal Hubert. En effet, bien que le site du penseur indique 1947, l'erreur nous a été confirmée par écrit (courriel du 12 avril 2018) par Alexandra Cazenave, fille de Chantal et de Michel.

souffrances, des espérances et des joies sont régulièrement exprimés, créant un lien d'humain à humain qui favorise le dialogue, inspirant à la sympathie, au respect et à une certaine humilité.

Sans désirer verser dans le voyeurisme, nous tenterons ici de relever quelques éléments biographiques renvoyant à la dimension intime de la vie de l'auteur. Ces éléments du discours cazenavien tiennent une place importante (discrète, mais constante) dans son style discursif, offrant à son lecteur et à sa lectrice (ou auditeur et auditrice) une sensation de sympathie qui fait osciller entre la suspicion d'une manœuvre de séduction rhétorique et la sensation d'un témoignage se voulant à la fois intègre, simple et ancré.

Visages du féminin sacré : Dans l'avertissement

Le texte d'introduction (intitulé *Avertissement*) de son essai *Visages du féminin sacré*¹²³ offre quelques bribes de ses souvenirs d'enfance. Ce premier exemple semble rendre compte de son rapport au sacré qui, dès la petite enfance, défie le dogme qui prédomine dans l'ambiance du lieu et de l'époque.

Cazenave dévoile ici sa croyance en une divinité féminine, ce qui laisse entrevoir qu'un mouvement intérieur le stimule dès la petite enfance vers une *autre* manière d'être en rapport avec la déité, mouvement qui continuerait de porter sa démarche réflexive au fil de sa vie d'adulte : « *Du plus lointain de mon enfance, je me souviens d'avoir toujours cru aux pouvoirs d'une déesse qui gouvernait le monde...* »¹²⁴

L'anecdote qui suit a de quoi amuser, mais elle s'avère surtout révélatrice d'une posture intime pour le moins différente de ce à quoi l'on peut s'attendre d'un petit garçon baignant dans un héritage théologique patriarcale. Cazenave raconte qu'en préparation à la première communion...

...comme nous devions trois fois par jours grimper les escaliers qui menaient aux pièces idoine — ma façon de lorgner les jambes des filles qui se préparaient avec nous, les garçons, et qui escaladaient les marches dans un joyeux brouhaha [fut remarquée]. Or, l'un des pères qui nous accompagnaient m'en fit la remarque acerbe, se demandant à haute voix si l'on pouvait ainsi imposer les mains à qui avait des désirs aussi futiles. Et je me souviens que je lui répondis le plus sérieusement du monde, le laissant du coup sans voix : « *Parce que vous ne pensez pas que Dieu est aussi dans les jambes des filles ?* » // Bienheureuse insolence des dix ans ! Qui n'était même pas, à la vérité, de l'insolence — puisque la phrase m'était

¹²³ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012.

¹²⁴ *Ibid.*, p.5. Phrase disposée en exergue, posant l'ambiance de l'avertissement introductif.

tout naturellement venues aux lèvres, et qu'elle traduisait simplement ce que je ressentais au plus profond de mon cœur.¹²⁵

Il nous précise que ce qu'il perçoit à travers ces filles le renvoie à quelque chose relevant de l'ordre d'une puissance qui le dépasse :

...j'avais l'obscur intuition qu'elles étaient les corps vivants et les signes indubitables de "quelque chose" qui me dépassait de toute part. // Je sais : d'aucuns prétendront en ricanant qu'il ne s'agissait que d'une relation non résolue à la mère. Mais ce qui m'émouvait par-dessus tout, c'étaient [ces diverses parties du corps] où je lisais les indices d'une autre présence — ou peut-être d'une incroyable puissance qui se cachait sous des dehors aussi fragiles ?¹²⁶

Visages du féminin sacré : Une si douce mère

Dans un autre texte du même ouvrage (texte intitulé *Une si douce mère*), une dévotion toute naturelle à la Vierge Marie est soulignée, dévotion régulièrement évoquée dans son œuvre¹²⁷ :

Lorsque j'étais enfant, dans mon village suspendu aux flancs des Pyrénées, le 15 août était encore (avec Noël, pâques et la Toussaint) l'une des grandes fêtes de l'année qui rythmait la cadence du temps qui s'écoulait : comme si [...] l'Assomption de la Vierge, l'envolée de son corps jusqu'au plus haut des cieux, était d'égale dignité et désignait un mystère entre tous délectable. [...] C'est peut-être là [...] que j'ai commencé à aimer la figure de Marie. // À moins que ce ne vînt du plus loin de l'enfance, d'une source profonde dont je n'ai plus le souvenir — et que les fêtes de Marie n'auraient fait qu'exalter ? // Comment donc le savoir ?¹²⁸

En finale du même texte, Cazenave ramène la réflexion proposée à son point d'ancrage personnel, évoquant le quotidien. Telle que mentionnée plus haut, cette tendance à amarrer ses élancées discursives à leur ancrage personnel en début et en fin d'exposé constitue un trait caractéristique de son style discursif, qu'il s'agisse par ailleurs pour lui de méditer des données scientifiques, des propositions abstraites ou des études littéraires.

¹²⁵ *Ibid.* Notons que l'usage des «//» est de nous et indique un changement de paragraphe dans le texte cité.

¹²⁶ *Ibid.*, p.6.

¹²⁷ L'anthologie qu'il en propose le rend manifeste : Michel CAZENAVE, *Louanges à la Vierge ; hymnes latines à Marie IVe-XVIIe siècles*, Paris, Imprimerie nationale, 1996. Il précise ailleurs : «D'ailleurs, même si je suis mécréant, je dois bien confesser qu'il ne m'est jamais arrivé d'entrer dans une église sans y faire brûler un cierge à l'autel de Marie. // Non pas pour demander : pour lui rendre témoignage. // Et parce qu'elle m'est la figure la plus pure du divin, comme le seuil obligé où se révèle l'abîme — et mère, femme et amante, le condensé du mystère où la femme est divine et appelle toute l'âme à plonger dans le feu.» CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.162. Notons déjà au passage qu'il y aurait, selon Cazenave, dans cette manière d'adorer la Vierge Mère, quelque chose à découvrir de l'ordre «des clés mêmes du mystère». *Ibid.*, p.159.

¹²⁸ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.133.

À la rencontre de Carl Gustav Jung

L'essai *À la rencontre de Carl Gustav Jung*¹²⁹ dévoile nombre d'informations biographiques d'intérêt en ce qui a trait aux figures d'une divinité féminine (« la Déesse ») qui retiennent son attention, ainsi qu'à la période de dépression profonde qu'il a traversée dans sa jeunesse. Dans les confidences qu'il rapporte avoir faites à Pierre Solié¹³⁰ au moment de leur rencontre, Cazenave évoque explicitement les figures de la Déesse marquant plus particulièrement son parcours :

Je lui parlai de mes anciens rêves de Kali, de mon “adoration” personnelle pour la figure d'Isis et, d'une manière générale, pour toutes les divinités féminines de tous les panthéons, qu'il s'agit de l'Ishtar de Babylonie, de la Tonantzin des Aztèques ou de l'Aphrodite des Grecs. // (Si je les avais connues à l'époque, mais je ne les découvris que plus tard, j'aurais pu tout aussi bien ajouter l'Innana de Sumer, la Parvati décrite par Kalidasa dans l'Inde qui m'était encore si mystérieuse, ou l'Anat d'Ougarit...¹³¹

En plus de la Marie honorée dès sa petite enfance, la déesse Kali marque d'une manière telle sa trajectoire psychique qu'il en rapporte ici les cauchemars qu'il en fit pendant sa dépression profonde :

Je me retrouvai ainsi sans plus aucun goût à la vie, accablé d'une fatigue et d'une tristesse incompréhensibles, taraudé d'insomnies [...]. // [...] moi qui ne rêvais pas d'habitude (ou qui du moins ne me souvenais pas de mes rêves), pour le peu que je dormais, je commençai à faire des cauchemars qui me poursuivaient ensuite la journée toute entière. Surtout un, récurrent, qui ne voulait pas me lâcher [...] // Dans ces nuits de folie, je voyais en effet la déesse Kali — comment savais-je que c'était elle ? je le savais, c'était tout — je voyais donc Kali s'approcher de moi, me planter ses dents dans la gorge, et dans une espèce de jouissance vampirique, aspirer tout mon sang comme s'il s'était agi d'un festin de pieuvre ou d'araignée. À l'état de quasi-cadavre (mais elle n'allait jamais “trop loin” afin de me garder en vie, aussi peu que ce fût), je la voyais s'éloigner en ondulant des hanches et, quand elle se retournait vers moi, j'apercevais sur-le-champ le rictus de ses lèvres qui dégoûtaient de mon sang. // [...] Pourtant, je savais aussi qu'il y avait là un plaisir inouï, et cette jouissance me faisait sans doute aussi peur que le funeste carnage auquel j'assistais sur moi-même.¹³²

¹²⁹ CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011.

¹³⁰ Pierre Solié fut un ami proche de Cazenave. On reviendra sur la fécondité de leur dialogue au premier chapitre. Rapportons simplement ici l'appréciation que Cazenave lui témoigne : « Et encore... Quand je dis “mon ami”, je devrais littéralement dire “mon frère”, tant nous fûmes, jusqu'à sa disparition trop tôt survenue, proches d'esprit et d'intérêts, tant nous croyions fondamentalement aux mêmes choses, tant il a ensemencé mon esprit comme, en effet, le frère aîné — et spirituel — qu'il a représenté pour moi. » *ibid.*, p.61.

¹³¹ *Ibid.*, p.64.

¹³² *Ibid.*, p.12-13.

Remarquons au passage que, tel que l'illustrent en quelque sorte ces rêves morbides associés à cette période, l'œuvre de Cazenave transpire d'un rapport intime à la souffrance, et plus particulièrement à la souffrance psychique. En ce sens, les thèmes de la mélancolie (la bile noire, nuit de l'âme) et de la folie (folie pathologique, folie mystique, folie amoureuse, etc.) se font récurrents¹³³.

Afin de contextualiser cette dépression qui a si profondément marqué sa trajectoire, évoquons les facteurs et événements de sa vie qui s'y rattachent, suivant sa propre analyse. Divers facteurs semblent en effet avoir favorisé la manifestation de cet état de dépression profonde en ces années de ses vingt/vingt-et-un ans. Relevons l'essentiel de ce qu'il en raconte lui-même dans *À la rencontre de Carl Gustav Jung*.

On l'y voit d'abord se dresser en rebelle contre le destin professionnel tracé par la lignée paternelle, avant de prendre conscience du fait que, malgré (ou grâce à ?) ses efforts conscients, il n'en a pas moins inconsciemment « fait ce que l'on attendait de lui » :

Il se trouve en effet que, issu d'une famille typiquement III^e République (mon arrière-grand-père paternel était un tout petit roulier de la base, mon grand-père accéda à l'enseignement et devint directeur d'école, et mon père était polytechnicien), j'avais été requis de réussir mes études et d'intégrer Polytechnique à mon tour. [...] je ne pouvais acquiescer à cet ukase qui m'était imposé. En classes de Math élem, je m'étais donc arrangé (en réalité, il n'y avait rien de plus facile) pour échouer lamentablement à mes compositions trimestrielles : on avait du coup été bien obligé de me faire "descendre" en philo, ce que je visais justement. // Or, quand je fus reçu à l'ENS¹³⁴, je compris bien vite que j'avais fait ce que l'on attendait de moi : Polytechnique ou ENS, qu'importait en réalité ? Ce que voulait mon père, c'était que je fusse reçu à l'une des plus grandes écoles française...¹³⁵

Ensuite, Cazenave semble avoir intériorisé l'héritage psychique de sa mère, et plus précisément une tendance mélancolique :

Car il me faut bien dire que, dans un registre que j'étais incapable de déterminer, je me voulais d'abord un "fils de ma mère". [...] Je ne me pensais donc moi-même que comme l'héritier de ma lignée maternelle. // Ce qui voulait dire tout autant que j'avais intériorisé le fardeau que ma mère portait sur ses épaules : elle

¹³³ Nous reviendrons sur ces thèmes. Rapportons pour l'heure quelques images mobilisées par Cazenave au sujet de la souffrance. Elles dévoilent d'emblée la fécondité positive qu'il lui associe, tel un « passage obligé » prometteur d'*autrement* : « Cette idée que c'est en passant par le "pot au noir" qu'on débouche à la lumière, que le démembrement de soi-même n'est que le seuil nécessaire aux plus belles découvertes, et que, comme le dieu antique devait décrire son voyage dans le sein de la Terre Mère, il faut traverser l'ombre, et la négation de ce que l'on avait été jusqu'alors, pour seulement deviner un reflet d'or de ce qui (mais où ?) doit bien participer d'une inaccessible vérité. » *ibid.*, p.27.

¹³⁴ L'acronyme ENS renvoie à l'École normale supérieure, une institution de renom en France (Paris).

¹³⁵ CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.8.

n'avait pas sept ans qu'elle avait déjà vu mourir ses deux frères et sa propre mère, elle n'en avait pas vingt-neuf que son premier enfant était décédé, noyé dans la Méditerranée par un jour de beau soleil. // Ainsi marquée par la mort [...], elle était d'une nature profondément mélancolique que traversaient parfois de grands accès de révolte: "Si Dieu existe, il est mauvais" [...].¹³⁶

À cela s'ajoute le doute existentiel qui plane en lui pendant sa jeunesse, du fait d'être né pour remplacer ce frère aîné décédé: est-ce que j'existe?

[C]e frère mort, j'étais né pour le remplacer. [...] Heureusement, on ne me l'avait jamais caché, en sorte que je n'avais pas eu, au moins, à en porter le poids dérobé. Il n'en reste pas moins que, tout au long de ma jeunesse, je n'ai jamais été très sûr d'exister. // Au fond, étais-je bien moi-même ou n'était-ce pas "lui" qui vivait à travers moi? [...] Ainsi, il semble que] mon côté rebelle qui s'exprimait [dans la vie académique et professionnelle] me donnait au moins l'impression que j'existais réellement.¹³⁷

Enfin, il y a le fait que la révélation d'un amour heureux avec celle qui deviendra sa femme, Chantal Hubert, soit suivie d'une rupture abrupte, imposée par ses parents:

Enfin [...], je dois ajouter qu'à deux ou trois semaines de mon anniversaire de dix-sept ans, j'étais "tombé" follement amoureux d'une jeune fille d'un an à peine ma cadette; ç'avait été, pendant une année tout entière, la plus profonde félicité—jusqu'à ce que mon père, ma mère au second plan, se décidât à me convoquer et à m'intimer l'ordre de cesser une relation aussi fâcheuse. La raison en était des plus simples: elle m'empêchait de travailler! Sur le moment, écrasé d'une telle sentence, je n'avais pas pensé réagir et faire remarquer que je venais d'obtenir le prix d'excellence de ma classe de terminale dans ce qui était alors considéré comme le premier lycée de France. Drôle de manière, en vérité, de ne pas assurer mes études! Toujours est-il que j'avais obéi sans discuter. J'avais mis fin à mon amour (enfin, je le croyais)...¹³⁸

Et Cazenave de résumer:

Entre l'autorité affichée par mon père et ses souhaits inexprimés auxquels j'avais répondu presque au-delà de toute attente, la mélancolie maternelle et mon amour perdu, il y avait bien de quoi entrer dans une dépression profonde. Ce que, sans en avoir conscience, je m'étais empressé de faire.¹³⁹

¹³⁶ *Ibid.*, p.9-10.

¹³⁷ *Ibid.*, p.10-11.

¹³⁸ *Ibid.* (Note: à juxtaposer le dernier paragraphe associé à la note en bas de page numéro 122 au récit ici rapporté, le décalage entre l'âge que devait avoir Chantal Hubert (1947-1998) en mai 1958 et celui de cette jeune femme « d'un an sa cadette » suggère que la personne avec laquelle Cazenave était « tombé follement amoureux » un peu avant son dix-septième anniversaire était autre que celle qui devint son épouse.)

¹³⁹ *Ibid.*, p.12.

De fait, l'expérience dépressive de cette période sera intense, profonde, activant le risque d'une dissolution de son identité individuelle. Face à ces mouvements intérieurs, Cazenave rapporte trois événements qui auront sur lui un effet «guérisseur» puissant. D'abord, une expérience de synchronicité d'un type particulier (remettant en question la linéarité du temps de type «chronologique»). Ensuite, l'épreuve que représente la tentation de la mort. Enfin, sa rencontre avec un ouvrage de Jung.

Imprégné de cet étirement du temps qu'accompagne l'état mélancolique, un jour qu'il se trouvait isolé du monde dans ses Pyrénées natales, lui vint l'idée de nier le passage du temps. Il rangea toutes les montres dans les tiroirs, arrêta le pendule, et ne garda plus comme repère (aisé à relativiser) que les cloches de l'église qui sonnaient les heures et les demi-heures :

À ce régime, de ne plus savoir à quel moment de la journée j'étais, et à vivre presque uniquement selon l'alternance du jour et de la nuit [...], j'eus tôt fait d'entrer dans un état de conscience singulier où je ne faisais plus de différence, tellement tout finissait par se ressembler, entre le moment présent, le passé et le futur. // [...] au bout de deux ou trois jours de ce régime [...], dans un état particulier où la surexcitation, bizarrement, le disputait à un drôle d'engourdissement, je vécus une expérience qui me laissa blanc de terreur. // Je me vis en effet sur la place de l'église, à l'ombre d'un platane, en train de détailler un inconnu qui s'avançait vers moi et me déclarait en me tendant la main : "Tu ne me reconnais pas ? Je suis Guitou, ton ami d'enfance. [...] Eh ben, dis, donc ! Tu as l'air d'aller bien mal !" // [...] ce qui me submergea de peur, c'est que je sus immédiatement, au-delà de tout doute possible, que nous étions le lendemain [...] et que ma vision avait un irréfragable caractère de réalité : je le savais au fond de moi, j'avais fait irruption dans mon propre avenir [...et] toute l'épaisseur du monde était devenue simultanée...¹⁴⁰

Pris de frayeur, il s'empressa de ressortir toutes les montres et de sortir consulter l'horloge de l'église pour remettre en marche le pendule de la maison. Ayant fait cela, il se sentit un peu mieux, dit-il. Il ne dort pas cette nuit-là, entreprit de s'aventurer sur la place de l'église le lendemain, afin d'en avoir le cœur net. Évitant de regarder dans la direction d'où *devait* venir «l'ami d'enfance», il n'en fut pas moins interpellé par l'homme de la manière qu'il avait «pré-vu» le jour précédent. Ce dernier l'interpella avec les paroles attendues :

Je me retournai lentement, très lentement, et me trouvai face à face avec celui que j'avais "vu" : les mêmes cheveux, la même coiffure, les mêmes moustaches que, bien entendu, je ne lui avais jamais aperçues, la même lueur dans les yeux [...] // [...] Et comme je me taisais, cette phrase fatidique que j'aurais tant aimé

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.28-31.

ne pas entendre, il la prononça : “Eh ben, dis-donc ! Tu as l’air d’aller bien mal !”¹⁴¹

Suite à cette expérience d’une certaine forme d’é-ternité (ou d’hors-temps)¹⁴², Cazenave rapporte, de fait, avoir été tenté par le suicide :

Alors, un matin, oui, je me rappelle, après m’être réveillé d’un de ces cauchemars horribles auquel je ne parvenais pas à m’habituer, hanté par le visage de celle dont je commençais à me dire que je ne m’unirais jamais à elle, comme j’étais en train de me raser devant la glace de ma petite salle de bain [...], je posai la lame sur ma carotide et, tout un temps que je ne saurais déterminer, je demeurai là, hésitant, à me demander si je devais enfoncer ou pas. // [...] Toujours est-il que “quelque chose” me retint de faire ce geste dont la tentation était si grande, et d’abord [...] cette idée que je devrais quitter la vie sans avoir jamais connu le corps, et la douceur de la peau, et le poids troublant de chair de celle que j’aimais tant.¹⁴³

Enfin, deux ou trois jours après l’épreuve de la tentation suicidaire, se trouvant dans une librairie où il aimait passer des après-midis à lire des ouvrages rencontrés plus ou moins par hasard, « ignorant que toute [s]on existence allait basculer », il rencontre « par nécessité et par hasard » les *Métamorphoses de l’âme et ses symboles* de Jung :

Je me trouvais donc dans cette librairie [des Presses Universitaires de France], ne sentant par ailleurs aucun signe venir, et j’étais monté examiner les rayons de philosophie [...]. Pourquoi passai-je alors, naturellement si l’on peut dire, de la

¹⁴¹ *Ibid.*, p.31.

¹⁴² Cette expérience semble avoir stimulé chez le penseur une perspective critique par rapport au temps de type chronologique : s’il n’est pas complètement illusoire, il s’avère tout au moins relatif. En méditant ce genre de phénomènes à l’aide du principe de synchronicité proposé par la réflexion jungienne, sa pensée s’ouvre à une capacité à penser une multiplicité des dimensions (ou plans, ou ordres) de l’Être. Dans un autre texte, ce qu’il postule au sujet du sens à donner à la notion « univers » semble témoigner de cette perspective — qu’on pourrait éventuellement appeler une conception *origamique* de l’univers —, tous les « temps » (ou espace-temps) pouvant se rejoindre en un même « moment-lieu » par un phénomène de replis : « L’univers, nous dit-on habituellement, c’est le domaine du multiple alors qu’il en signifie l’exact opposé. L’universus, en effet, c’est ce qui est plié en un. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.173. Rapportons au passage la manière *amoureuse* dont Cazenave développe sa méditation au sujet de cet univers à partir de l’œuvre de Teilhard de Chardin : en partant de son texte « ...dans *l’Amour de l’univers* et à travers cette matière qui cherche à être matière au-delà de la matière [...] : que l’univers devienne véritablement un univers, une unité renée à elle-même, une unité qui est toujours en voie d’affirmation, en voie de développement, en voie de révélation — et de révélation à travers le phénomène de l’amour. » *ibid.*, p.174. On retiendra ainsi que de manière globale, l’approche du penseur se fait porteuse d’une invitation à un peu plus d’amour, tant entre les étants humains qu’entre eux et cet univers comportant, parfois, de mystérieux raccourcis : « Est-ce que, en fin de compte, ce que nous avons à construire, ce n’est pas une nouvelle relation amoureuse, d’abord entre les hommes et les femmes — puis entre les êtres humains et l’Univers, pour prendre conscience que nous sommes partie prenante de cet Univers et qu’en même temps, nous en sommes responsables ? » CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.91. Ce texte reprend un entretien paru dans la revue *L’Arbre*, en décembre 2008.

¹⁴³ CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.15-16.

philosophie à la psychologie, et plus précisément, à la psychanalyse ? Je n'en sais fichtre rien... Mais un titre attira mon attention. De fait, il fit bien plus que l'attirer : il la monopolisa toute entière comme si, sans me le dire, il m'ordonnait d'en prendre connaissance sur-le-champ, ce à quoi j'obéis sans essayer de barguigner. // [...] je me surpris bien malgré moi à lire sans reprendre haleine les *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* d'un certain... // [...] quel était cet auteur dont on n'avait jamais ne fût-ce que prononcé le nom devant moi ? // Ah oui ! un certain Jung ! Un nom bien allemand, ma foi [...]. // Nécessité, et nécessité intérieure : la voilà bien, en effet, puisque, de tous les livres, en cette occasion bien précise, c'était bien de celui-là que j'avais le plus besoin, et hasard s'il en était, car où pouvais-je trouver la cause d'une telle découverte ?¹⁴⁴

Suite à ce tissage d'événements, et malgré cette rencontre avec l'œuvre de Jung qui le sauve de la psychose où des débordements imaginaires et l'expérience de cet « autre-temps » menacent de l'entraîner¹⁴⁵, Cazenave découvre néanmoins qu'on ne sort ni rapidement, ni indemne de l'épreuve psychique :

Je dus apprendre toutefois que la mélancolie est une très longue épreuve et que ce n'est pas parce qu'on commence à comprendre les choses les plus importantes que l'on guérit sur-le-champ comme on aurait envie de le croire. [...] Du coup, je ne comprenais pas pourquoi, sous cette lumière nouvelle que j'avais reçue [*via* Jung], je ne revenais pas à une vie "normale" : je croyais encore — quelle charmante illusion ! — que la santé, et la santé psychique en particulier, consistait à redevenir comme on avait été avant que survînt une épreuve — comme si ce n'était pas une profonde transformation, une conversion intérieure, qui était le garant de ce qu'on avait accédé à une meilleure "santé", c'est-à-dire, finalement, à une cohérence plus assurée de toutes les incohérences, de toutes les failles, de toutes les contradictions dont nous sommes intimement marqués !¹⁴⁶

Afin de compléter cette sous-section concernant la biographie du penseur, évoquons encore ce que les symboles mythologiques-astronomiques habitant son paysage intérieur viennent ajouter comme perspective de sens sur sa trajectoire de vie : par son ciel de naissance lui échoirait de voir cohabiter en son sein, d'une part, un état d'être saturnien — avec un rapport au temps pouvant ralentir au point de s'étirer à l'infini,

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.16-17. Présentons au passage deux définitions résumées par Cazenave en ce qui concerne le phénomène de synchronicité dans le discours de Jung : « [J]e n'avais encore jamais entendu parler de la synchronicité selon Jung [...] Autrement dit, de la façon dont un événement physique, sans aucune relation de cause à effet, se trouve en résonance avec un horizon psychique et crée chez celui qui en est le sujet un effet de sens, ou bien de la manière dont des vécus intérieurs semblent transgresser toutes les lois connues et, s'originant au plus profond de l'inconscient, bien plus loin que nos histoires personnelles, mais dans une strate qui s'accorde au cosmos, ignorent superbement nos distinctions d'espace et de temps, dans un noyau proche de la folie — mais où se font jour des effets de vérité qui nous forcent à nous confronter à ce qui nous submergerait autrement... » *ibid.*, p.32.

¹⁴⁵ Soulignons comme le discours cazenavien évoque régulièrement le thème de la folie : Cazenave associe à son expérience d'un temps où se rejoignent passé, présent et futur « un noyau proche de la folie » (*ibid.*), et à l'ensemble de son expérience intérieure « un vécu aux quasi-abords de la folie ». *Ibid.*, p.33.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.24-25.

favorisant ces expériences de « passage » entre les temps passé, présent et futur, lenteur à laquelle il associe la figure du vieux roi (ou avec les jungiens, du *senex*) —, et d'autre part, un état d'être mercurien — évoquant la facilité du jeu d'esprit et l'élan associables à la figure du jeune homme (ou avec les jungiens, au *puer*) :

Et moi qui me piquais de connaître la mythologie, si je voyais bien que cette mélancolie était à l'évidence sous le gouvernement de Saturne, le dieu du temps qui ralentit et s'étire indéfiniment [...]. J'aurais dû alors me dire, mais la réflexion n'en vint que beaucoup plus tard, que dans une lecture symbolique de mon ciel de naissance j'avais précisément Saturne en conjonction d'un côté du Soleil et, de l'autre côté, dans une "effarante" symétrie, Mercure aussi en conjonction, comme si j'étais destiné à ce jeu de cache-cache entre le jeune et le vieux dieu, entre la tromperie juvénile, avec tous les appareils et la facilité d'une intelligence faite de cabrioles, et la lente sagesse du vieillard, son sens de la méditation et, dans le plus mauvais des cas, sa lourde stérilité...¹⁴⁷

L'une et l'autre figure semblent ainsi pouvoir servir de référent symbolique à notre étude, venant notamment « justifier » l'impression d'un mouvement oscillant qui se dégage de son discours : d'une part, on constate une ambiance passionnée, voire rebelle, teintée de créativité foisonnante, et d'autre part, on entrevoit une présence d'autorité. Ainsi rassemblés au sein d'un mouvement discursif que l'on sent à la fois vulnérable et ouvert sur les possibles, ces aspects de la personnalité de Cazenave ne suggèrent pas moins une certaine cohérence interne de son mouvement philosophique, cohérence elle-même adossée à une posture de recherche se voulant aussi rigoureuse que possible.

Contexte réflexif au sein duquel évolue la pensée cazenavienne et vis-à-vis duquel se positionne le penseur

Avant de passer au premier chapitre de la thèse, il semble à propos de dépeindre à grands traits le contexte réflexif au sein duquel la pensée cazenavienne émerge et évolue, afin de mettre en lumière, et le contexte épistémique dont le penseur n'aura de cesse de tendre à se différencier, et la manière dont il s'y relie. À cet effet, dans un premier temps, on présentera quelques généralités conceptuelles associées par une épistémè androcratique comme la nôtre aux représentations d'altérité que sont pour elle les concepts de « femme » et de « féminin ». Quelques citations retenues de l'ouvrage *Le mythe de la psychanalyse* de James Hillman permettront de saisir l'ambiance réflexive dont cette épistémè se fait porteuse à leur égard. Dans un second temps, nous indiquerons quelques traits associés à cette représentation d'altérité qu'est le concept de femme dans la pensée cazenavienne en mettant en lumière la manière dont sa conception s'adosse aux perspectives de Lacan, de Freud et de Jung (corps *autre*, jouissance *autre*). On terminera avec un extrait du discours

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.25-26.

cazenavien rassemblant nombre des traits évoqués en cours de route. Ces initiatives devraient permettre de situer historiquement et épistémiquement la contribution cazenavienne.

Généralités conceptuelles

Même si, d'évidence, nombre d'ouvrages, de réflexions et d'approches pourraient alimenter l'analyse d'un sujet aussi vaste que la manière dont la femme et le féminin sont représentés (c'est-à-dire notamment et, pour ce qui intéresse notre propos, comme essentiellement en tant que formes d'altérité) dans notre épistémè androcratique, une intention de simple contextualisation et les affinités entre la pensée de Hillman et de Cazenave servent ici de critères quant au choix des citations retenues.

Partant de ce qu'Hillman constate comme trait de ce qu'il appelle pour sa part «la conscience apollinienne» — conscience imprégnée d'un regard pathologisant à l'égard de la femme, de son corps et de tout ce qui peut lui être associé — et constatant avec ce dernier que «[l]'idée d'infériorité féminine est [...] paradigmatique de tout un groupe de problèmes, qui se manifestent simultanément dans les domaines psychologique, social, scientifique et métaphysique»¹⁴⁸, opérons un tour d'horizon sur ce qu'il en est de la femme et du féminin dans l'univers de discours à partir duquel émerge la pensée cazenavienne.

S'appuyant ici sur une analyse du discours judéo-chrétien, voici ce que Hillman résume au sujet de la *Genèse* :

La primauté masculine et la nature seconde et dérivée de la femme ont trouvé dans notre culture leur *locus classicus* dans l'histoire d'Adam et Eve, dans le mythe de la création de la Genèse (Gen. 2). Alors qu'Adam fut façonné à l'image de Dieu, Eve ne fut créée qu'à partir d'Adam. Ce qu'Eve peut avoir de divin ne lui échoit qu'au second degré, à travers la substance adamique. Le thème "d'abord Adam, puis Eve" peut se développer de plusieurs manières à partir de là. // Premièrement, l'homme est antérieur temporellement car il fut le premier. Deuxièmement, l'homme est supérieur, puisqu'il est dit de lui qu'il fut créé à l'image de Dieu. Troisièmement, l'homme a une conscience supérieure, Eve ayant été extraite du profond sommeil d'Adam, de son inconscient. Le sommeil d'Adam est un état de faiblesse. [...] Quatrièmement, Adam est supérieur par la substance, Eve étant préformée en Adam comme une partie dans un tout. Adam est parfait au commencement, reflet de la perfection même de Dieu. L'existence, l'essence et la substance matérielle d'Eve dépendent d'Adam. Il en est la cause formelle, puisqu'elle existe préalablement en lui; il en est la cause matérielle, puisqu'elle est tirée de son flan; et il en est la cause finale, puisque le but et la fin d'Eve sont d'aider l'homme. L'homme est la condition préalable du principe féminin, le champ de ses possibilités. // En outre, cette métaphore est physique;

¹⁴⁸ HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, Imago, 1977, p.177.

ses arguments se fondent sur des images empruntées à l'anatomie, la physiologie, la reproduction et l'embryogénie.¹⁴⁹

On retiendra de ses remarques la diversité des déclinaisons suivant lesquelles le thème symbolique «Ève engendrée par la côte d'Adam» peut être interprété, dès qu'il s'agit de «démontrer»—c'est-à-dire de se donner en représentation de manière articulée—la valeur relativement moindre de la femme (et du féminin) par rapport à l'homme (et au masculin). De même, le thème du corps est souligné par le penseur, rappelant combien la manière dont on se le représente joue un rôle significatif dans cet exercice de création de sens.

Hillman mobilise ailleurs l'héritage sémantique porté par un discours scientifique servant encore aujourd'hui de mythe de référence à la perspective médicale: il s'agit de l'aspect pathologisant des regards proposés par Hippocrate et Platon:

Le mot “hystérie” apparaît pour la première fois dans l'ouvrage hippocratique *Des maladies des femmes*. [...] Maladie de la matrice (en grec, *hystera*), l'hystérie ne pouvait exister que chez les femmes. Platon explique: “Ce qu'on nomme la matrice ou utérus est, en elles, comme un vivant possédé du désir de faire des enfants. Lorsque, pendant longtemps et malgré la saison favorable, la matrice est demeurée stérile, elle s'irrite dangereusement; elle s'agite en tous sens dans le corps, obstrue les passages de l'air, empêche l'inspiration, met ainsi le corps dans les pires angoisses et lui occasionne des maladies de toutes sortes.”¹⁵⁰

Dans une section abordant la contribution d'Aristote en ces matières—section intitulée «Mûr-non-mûr, sphéroïde-ovoïde, droite-gauche»—, Hillman relève quelques couples de concepts «opposés» rendant compte d'une tendance (systématique) à associer sémantiquement «masculin» et «supérieur». Il y rapporte un témoignage d'Aristote qui met en lumière l'aspect hiérarchisant inhérent à la subjectivité de sa doctrine:

Parmi les nombreuses fantaisies nées de l'œuf, celle qui se rapporte à notre thème concerne la valeur comparée des œufs, jugés d'un point de vue morphologique. Aristote considérerait que le poulet mâle se développait à partir de l'œuf pointu ou ovoïde. Le poulet mâle étant naturellement produit par l'œuf le plus fidèle à l'essence de l'“ovité”, le plus ovoïde de forme, ayant l'expression la plus parfaite de l'œuf. “Dans le sixième livre (de *De animalibus*), Albert (le Grand) contredit l'opinion d'Aristote pour lequel le poulet mâle se développe à partir de l'œuf pointu...; il continue en disant qu'en réalité Aristote s'accordait avec Avicenne pour affirmer que les mâles se développent toujours à partir des œufs les plus sphéroïdes, la sphère étant la plus parfaite des figures de la géométrie de l'espace.” Mais quel que soit le genre de l'argument, l'œuf supérieur n'en reste pas moins toujours l'œuf mâle. Si la forme sphérique est la plus parfaite, alors

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.178.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.203. Hillman renvoie à PLATON, *Timée*, trad. par Albert RIVAUD, vol. tome 10, Belles Lettres, 1970.

l'œuf sphérique est masculin. Si l'ovoïde présente l'« ovité » la plus parfaite, alors cet œuf sera mâle. [La conscience] apollinien[ne] préfère ce qui est parfait et découvre la perfection dans la forme.¹⁵¹

Avec Galien, la tendance à distribuer la valeur de manière à avantager l'homme se maintient en s'appuyant, ici encore, sur des différences « formelles », et en l'occurrence, des différences anatomiques. Dans l'extrait suivant, le « plus complet » et le « plus évolué » s'associent à ce qui est « externe » plutôt qu'à ce qui est « interne » :

On pourrait croire que Galien (131-201 après J.-C.), le suivant dans notre série de savants ayant étudié la femme, vit celle-ci différemment de ses prédécesseurs. [...] // [Mais] non seulement la semence, mais l'appareil reproducteur lui-même est inférieur chez la femme. Galien écrit (XIV, *Des organes génitaux*) : « Toutes les parties de l'homme se trouvent aussi chez la femme. Il n'y a de différence qu'en un point, c'est que les parties de la femme sont internes et celles de l'homme externes, à partir de la région dite périnée. » [...] Pour Galien, cette extraversion représente un stade plus évolué, un accomplissement plus complet.¹⁵²

Un autre couple de concepts « opposés », transmis par Galien et Aristote, et renvoyant à des « pères » encore plus anciens, permet de cultiver cette tendance à hiérarchiser les deux composantes d'une équation, et ce, de manière à associer l'infériorité au féminin :

Le couple gauche-droite fournit un autre exemple : « A droite les garçons, à gauche les filles. » Cette déclaration, attribuée à Parménide, nous a été transmise par Galien, et peut se comparer à une citation d'Anaxagore transmise par Aristote. [...] // La théorie gauche-droite comporte bien sûr les habituelles implications d'infériorité féminine.¹⁵³

En ce qui concerne l'héritage sémantique associé à la période historique médiévale, les références symboliques ayant alimenté la chasse aux sorcières sont évoquées par Hillman :

Le *Malleus Maleficarum* (1494) faisait dériver le mot *femina* de *fe* (foi) et *minus* (moins) : la femme avait moins de foi que l'homme — ce qui rappelle non seulement tout ce que nous avons pu entendre sur l'infériorité féminine, mais aussi la question qui revient sans cesse : « La femme a-t-elle une âme ? »¹⁵⁴

¹⁵¹ HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, Imago, 1977, p.190. Hillman renvoie ici vers J. NEEDMAN, *A history or embryology (Chemical embryology)*, vol. 1, Cambridge, CUP, 1959 [1931], p.91-92.

¹⁵² HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, Imago, 1977, p.193.

¹⁵³ *Ibid.*, p.191.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.204.

Plus proche de nous dans le temps, le regard scientifique de Moebius (et par-delà, de Paracelse), marqué de condescendance, est également évoqué par l’auteur :

[Moebius] emploie un ton médical et paternel — toujours condescendant, en mâle supérieur s’adressant à la femme inférieure — pour déclarer que la faiblesse d’esprit féminine étant une nécessité et un postulat physiologique (p.24), la femme étant une espèce de “stade intermédiaire entre l’enfant et l’homme, et mentalement aussi par bien des aspects” (p.14), autant la soulager de ses illusions de suffragette, qui dépassent ses capacités et ne mènent qu’à la dégénérescence de l’espèce dont le soin lui incombe en premier lieu, en tant qu’épouse et mère. Le “stade intermédiaire” fait écho à Paracelse, et à sa notion des femmes comme *halbe Kreaturen*.¹⁵⁵

Pour terminer ce survol de généralités conceptuelles afférant à la femme et au féminin envisagés comme représentations conceptuelles (imprégnées d’imaginaire) véhiculées par notre épistémè androcratique, évoquons ce que Hillman relève comme exemple de pensée philosophique alimentant un regard *infériorisant* à l’égard de la femme :

Moebius était un savant et un médecin, et c’est l’infériorité féminine présentée au moyen de preuves scientifiques qui nous concerne principalement. C’est pourtant [Otto] Weininger¹⁵⁶ qui eut probablement le plus d’influence sur la psychologie européenne, pendant les deux premières décennies de ce siècle. En lui fusionnent tous les thèmes de notre recherche. La femme n’a pas d’âme, elle est sexuellement matérialiste et mentalement inférieure.¹⁵⁷

Quelques remarques permettront de retenir certaines idées-clés ressortant de ce survol. D’abord, on subodore la présence de certaines tendances réflexives dans «la tradition» dont se fait héritière notre épistémè : une tendance à binariser, une autre à hiérarchiser et encore une à associer, dans les discours (spéculations philosophiques,

¹⁵⁵ *Ibid.* Les pages citées par Hillman semblent renvoyer à MOEBIUS, « *Geschlecht und Kopfgröße* » ; *Beiträge zur Lehre von den Geschlechts-Unterschieden*, vol. 5, Halle, 1903.

¹⁵⁶ Cf. OTTO WEININGER, *Sexe et caractère*, trad. par Daniel RENAUD, Saint-Denis, Kontre kulture, 2012.

¹⁵⁷ HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, Imago, 1977, p.198. Cazenave rapporte ailleurs une anecdote puisée dans l’ambiance discursive de l’Allemagne hitlérienne. Évoquant cette infériorité associée sémantiquement à «la femme», la tendance de ce type de «savoirs» à s’appuyer sur «le corps» de cette *autre* se maintient. (Note : «le corps» est ici envisagé en tant que représentation conceptuelle au même titre que les notions qui occupent notre propos, c’est-à-dire «la femme» et «le féminin».) Et ce, bien que le point d’appui (la partie du corps humain sémantiquement et émotionnellement investi) passe de la zone génitale à celle cervicale. Cazenave explique ainsi : «[Alors même qu’]on expliquait aux jeunes filles toute la valeur du sentiment qui s’attachait à leur genre (“Le cerveau féminin est différent du cerveau masculin, qui exclut l’introspection et qui est froidement et méthodiquement fier de son “objectivité”. Par son tempérament naturel, son plus grand respect de la vie, la femme est capable d’une ardeur intérieure qui lui fait percevoir plus profondément la nature, la valeur et la substance des choses par une affinité élective” — ce qui revient aussi à dire cette vérité très profonde, mais pour de toutes autres raisons, que la passion amoureuse nourrit des liens profonds avec le féminin), on soumettait les mêmes filles, dans la rencontre incongrue de ces deux types de discours, à de péremptoirs “dix commandements pour le choix du partenaire”.» CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.286.

postulats théoriques, savoirs scientifico-médicaux) et du point de vue du symbole (au sens de représentation efficiente génératrice de sens), «infériorité» (ou moindre valeur) et «femme». Une seconde remarque en découle. Elle permet de relever que ceux qui émettent le discours tendent à différencier leur «soi-même» de «l'autre» dans leur pensée, en plus de faire échoir le «moindre valeur» du côté de l'objet revêtant à leurs yeux cette altérité. Ceci ressort clairement lorsqu'on associe sémantiquement, d'une part, «la femme», «matérialité» et «sexualité» (objets «entachés» d'infériorité), et d'autre part, «homme», «intelligence» et «spiritualité» («auréolées» de supériorité). De manière globale, on retiendra que, de manière cohérente et solidaire, ces tendances investissent de sens les symboles qu'en viennent à représenter «le corps», «la femme» et plus spécifiquement «le corps de la femme» (auquel sont associées des différences anatomiques tant au niveau des organes génitaux que du cerveau) d'une connotation affective lui insufflant, en quelque sorte, de la moindre-valeur, forme de négation d'altérité (ou de non-amour?) pouvant aller jusqu'au déni ontologique.

Penseurs auxquels s'adosse Cazenave quant à sa conception de la femme : Lacan, Freud et Jung

«Je veux tout de suite prévenir que, ce que je vais dire, c'est d'abord une parole d'homme. [...] Je préfère respecter l'altérité radicale qui doit avoir cours sur ce sujet.»¹⁵⁸

Après avoir présenté quelques généralités conceptuelles concernant la représentation de la femme et du féminin qui ressort de notre épistémè androcratique, signalons à présent comment Cazenave adosse sa réflexion à celles de Lacan, de Freud et de Jung en ce qui concerne sa conception de la femme et, de manière dérivée, du féminin.

Posons d'emblée une remarque d'importance : on constatera comme les thèmes de l'amour et de la femme (du féminin) sont intimement liés dans la pensée de chacun de ces hommes. *A priori*, il semble que cette association découle du fait que, phénoménologiquement, les expériences qu'ils associent à «l'amour» et à «la femme» aillent de pair. On comprendra dès lors l'intérêt des citations retenues dans cette section qui renvoient plus spécifiquement au thème de l'amour.

¹⁵⁸ CAZENAVE, « Féminitude et êrôs philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.42. Pour le contenu des crochets : «J'en ai parfaitement conscience : je ne me mêle pas de dire ce qu'est une femme, dans la mesure où je crois que ce seraient d'abord mon rêve et ma projection.»

Lacan et la jouissance autre de la femme : beauté, infinité (divinité)

En ce qui concerne ce que Cazenave repère d'intérêt dans la pensée de Jacques Lacan, reprenons un passage qui renvoie à ce séminaire régulièrement évoqué par le penseur :

Et je pense à quelqu'un comme Jacques Lacan qui "franchit la frontière" dans son vingtième *Séminaire: Encore*¹⁵⁹, lorsqu'il essaie de définir ce qu'il appelle la *jouissance autre*, autrement dit, la jouissance féminine (et autant que je sache, dans la tradition de laquelle il se réclamait, il a été le premier à oser dire qu'il y avait une autre jouissance que la jouissance phallique). Si vous lisez ce *Séminaire*, le premier exemple qui lui vient [...], c'est sainte Thérèse d'Avila — en essayant de montrer comment la jouissance mystique, précisément, n'est pas seulement de l'ordre de ce qu'il appelle *le foutre*. [...] Alors que Lacan introduit l'idée qu'il y a précisément une jouissance mystique qui ouvre à l'au-delà de soi-même, qui ouvre au Divin en tant que tel [...] et que cette jouissance-là, du fait de l'absence d'un surmoi vraiment constitué qui permettrait, comme pour les hommes, de conceptualiser les choses en les "découpant" dans l'in-fini, cette jouissance serait clairement le fait d'un registre féminin.¹⁶⁰

Dès cet abord où Cazenave appuie sa réflexion sur l'enseignement de Lacan, on entrevoit la manière dont l'expérience de sa rencontre avec le corps de la femme aimée l'amène à le revaloriser, voire à survaloriser ce corps qui jouit «manifestement» *autrement*¹⁶¹. Cette dernière citation et la citation suivante (puisée dans ses productions discursives plus poétiques) témoignent d'une atmosphère d'émerveillement respectueux. Le sentiment d'amour qui en transpire évoque une expérience de la beauté si émouvante, si efficiente (et officiante ?) qu'il s'en trouve associé à l'expérience mystique et qualifié de «divin». Afin d'en rendre compte, il n'est pas rare de voir le discours du penseur mobiliser la puissance évocatrice de l'imaginaire religieux : «*Oui, qu'y a-t-il de plus beau qu'une femme en ce monde ? // Que la femme que l'on aime. // Et dont la courbe des hanches, le renflement de Vénus, les petits seins de merveille, sont l'autel où se dit la grand-messe de l'amour ?*»¹⁶²

¹⁵⁹ Jacques LACAN, *Encore; Séminaire XX*, Paris, Seuil, 1973.

¹⁶⁰ CAZENAVE, « Féminité et êros philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.49. Notons que, pour Cazenave, la question reste ouverte de « savoir si le Divin existe réellement pour Lacan, ou s'il n'est pas de l'ordre d'un Réel impossible ».

¹⁶¹ Ce que pourra éventuellement illustrer la citation suivante : « *Le corps jouissant d'une femme, on n'a jamais inventé de plus belle danse dans l'Histoire.* » CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.105.

¹⁶² *Ibid.*, p.104.

Freud et le roc du biologique : le sexe de la femme est marqué par la passivité

Nous ramenant à plus de «concrétude», Cazenave évoque occasionnellement son affinité avec une idée sur laquelle s'appuie la pensée de Freud ; il s'agit de ce «roc du biologique», postulé par ce dernier comme un fait coulant d'évidence. Bien que plus nuancé que le père de la psychanalyse, notre penseur avance en effet que quand Freud parle de la différence sexuelle entre un homme et une femme, et qu'il postule le «roc du biologique, là [reconnaît Cazenave], on est bien obligé de le prendre en compte.»¹⁶³ Par ailleurs, tous deux semblent s'entendre sur le fait que «le sexe» de la femme soit marqué par la passivité : «Que le sexe de la femme soit défini par la passivité, je suis assez d'accord.»¹⁶⁴ S'ils s'accordent pour associer une certaine passivité à la génitalité de la femme, Cazenave maintient cependant une certaine réserve en ce qui a trait au «genre psychique»¹⁶⁵ de cette dernière.

Jung et la posture du mystique devant une forme d'altérité inconnaissable en son fond : amour, spiritualité et sexualité

L'extrait suivant rapporte un propos de Jung tiré de son ouvrage à ambiance biographique : *Ma vie ; souvenirs, rêves et pensées*. Le maître de Zurich y témoigne de son rapport à «l'amour» comme d'une expérience où s'unissent incompréhension et illumination, dépendance et abandon. Cette expérience en quelque sorte *érotique* renvoie pour lui à «Dieu» dans la mesure où cette notion permet de rendre compte de quelque chose d'innommable, et même d'inconnaissable en son fond, quelque chose dont

¹⁶³ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min 51.

¹⁶⁴ *Ibid.*, min56. Notons comme ce que Cazenave (et Freud?) entend par activité/passivité du «sexe» (entendons : de «la génitalité») et de «la sexualité» de la femme reste flou. L'extrait suivant, que Cazenave rapporte de Hillman afin de souligner en quoi ce dernier se différencie de la perspective freudienne, suggère de fait quelques zones appelant à plus de précision : «En 1905, Freud publia *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. "Comme dans tous ses autres travaux, il souligne l'importance des pulsions mâles..." dit Jones, qui ajoute : "[...] il soutient que la libido de la petite fille est plus mâle que femelle, parce que l'activité auto-érotique de l'enfant se porte surtout sur le clitoris. Il ajoute même — idée assez obscure — qu'il se peut que toute libido étant, comme toute pulsion, de par sa nature même, active, elle doit être essentiellement mâle." Voilà une implication passablement désastreuse pour la femme : si la force vitale, parce qu'elle est active, est principalement masculine (c'est la vieille équation mâle=actif, que nous trouvons chez Aristote et Galien), la femme est alors un *opus contra naturam*. Son envie du pénis ne reflète que sa lacune fondamentale, sa force vitale défectueuse et son infériorité structurelle innée.» HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, Imago, 1977, p.195. Nous ne retrouvons pas la référence complète de l'ouvrage de Jones utilisé ici. Hillman indique cependant que ce dernier renvoie à Sigmund FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962.

¹⁶⁵ Cazenave précise en effet : «Mais est-ce que ça veut dire que le *féminin* en tant que genre est défini par la même passivité? C'est là où j'ai quand même un petit doute.» DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min56. Le contexte discursif permet de supposer que Cazenave pense à un éventuel genre psychique, et non à quelque chose qui relèverait d'une catégorie logique (ou ontologique), par exemple. Par ailleurs, ce «féminin psychique» sera essentiellement évoqué en tant qu'élément inhérent à la vie psychique de l'homme, rares étant les occasions où son discours énonce des présuppositions au sujet de la vie psychique de la femme.

l'existence s'impose en intervenant dans la vie de l'individu. Lorsque vient à Cazenave d'intégrer cet extrait dans son discours, il précise qu'il ne peut que s'incliner devant «la position de Jung, platonicienne en son essence, sur la *daïmonie* de l'éros, et la proclamation qu'il fera, jusqu'à la fin de sa vie, jusqu'aux toutes dernières pages de sa propre "biographie", du pouvoir de l'amour devant lequel, toutes les armes [sont] rendues» :

“Dans l'Antiquité, l'Éros, de façon infiniment sensée, était un dieu dont la divinité dépassait les frontières de l'humain et qui, par conséquent, ne pouvait être ni décrit ni compris. [...] Mon expérience médicale aussi bien que ma vie personnelle m'ont inlassablement remis en face du mystère de l'amour, et je n'ai jamais été capable d'y apporter une réponse valable. [...] Nous sommes, au sens le plus profond, les victimes ou les moyens et les instruments de l'“amour” cosmogonique. Je mets ce mot entre guillemets pour indiquer que par là je n'entends pas simplement un désir, une préférence, une prédilection, un souhait, et autres sentiments analogues, mais un tout, un et indivisé, qui s'impose à l'individu. L'homme, comme partie, ne comprend pas le tout. [...] Toujours il en dépend, et toujours il a son fondement en lui. L'amour lui est lumière et ténèbres dont il ne voit point le terme. [...] Il peut donner à l'amour tous les noms possibles et imaginables dont il dispose, il ne fera que s'abandonner à des illusions sans fin sur lui-même; s'il possède un grain de sagesse, il déposera les armes et appellera *ignotum per ignotius* une chose ignorée par une chose encore plus ignorée—c'est-à-dire du nom de Dieu.”¹⁶⁶

Dans l'introduction qu'il propose à l'ouvrage *Le féminin spirituel*, Cazenave identifie encore plus explicitement le thème de l'amour et l'idée d'un Inconnaissable¹⁶⁷. En ce sens, la réflexion de ce dernier s'inscrit en affinité directe avec celle de Jung dans sa manière de tenter de comprendre l'incompréhensible (revêtant ici les traits de l'amour et de la femme). De fait, tant le contenu (bagage sémantique évoquant une métaphysique suggérant l'existence d'un Insaisissable) que la forme (imprégnée de dynamisme) de leur réflexion respective associent d'une manière particulière (complémentarité dynamisante) les thèmes de la spiritualité et de la sexualité :

En réalité, y a-t-il vraiment une si grande différence [, tel que le propose l'héritage homain grec,] entre l'Aphrodite *Ourania* et l'Aphrodite *Pandemia*? Personnellement, j'aurais tendance à répondre que non. Non, certainement pas—à condition de se référer à celui que je considère mon maître à penser,

¹⁶⁶ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.274-275. Pour les citations de Jung, Cazenave renvoie à Carl Gustav JUNG, *Ma vie; souvenirs, rêves et pensées* trad. par Roland CAHEN, Yves LE LAY et Salomé BURCKHARDT, recueillis et publiés par Aniela Jaffé, nouv. éd. rev. et augm. d'un index, Paris, Gallimard, 1992. Précisons que Cazenave évoque ce passage dans le but d'insister sur la manière dont la position de Jung en ce qui a trait au thème de l'amour dans *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* se différencie de celle que propose Freud dans *Totem et tabou*.

¹⁶⁷ Pour la citation: «ce mystère que, au long des millénaires, les humains ont appelé la vie, l'amour, l'inconnaissable.» Texte d'introduction à *Le féminin spirituel* (2001), repris dans CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.207.

c'est-à-dire à Jung, lorsque, dans *Les sept sermons aux morts*¹⁶⁸, il déclare que nous sommes menés par deux *daïmônes* (*δαίμονες*), deux puissances supérieures et intermédiaires au “plérôme divin”, deux *daïmônes* que sont la sexualité et la spiritualité [...]. [Le dynamisme engendré par ces deux principes *daïmoniques* inviterait à une conjonction des opposés qui ne soit pas une coïncidence ; une] conjonction, donc, qui part de cette idée qu’il n’y a pas de vraie sexualité s’il n’y réside pas un aspect spirituel, et qu’il n’y a pas non plus de vraie spiritualité s’il n’y a pas du sexuel dedans : ce qui fait que, éventuellement, la sexualité et la spiritualité y prennent un tour très différent de ce à quoi nous sommes accoutumés.¹⁶⁹

Dans cet extrait, la sexualité (d’abord masculine) et la spiritualité (d’abord féminine) sont postulées comme étant deux principes efficaces (*daïmônes*) gouvernant la vie humaine. Ces principes, ayant en commun l’intensité de l’expérience passionnelle (c’est-à-dire simultanément passionnée et pâtissante), sont posés par le texte comme étant dans un rapport de complémentarité dynamisante¹⁷⁰.

Indiquons au passage que l’attribution du qualificatif « féminin » ne se limite pas à l’un des deux éléments du couple d’opposés. Ici, en l’occurrence, en plus d’associer à la spiritualité l’attribut « féminin », la pensée cazenavienne suggère que l’ensemble de cette expérience *bi-daïmonique* de l’amour manifeste quelque chose relevant spécifiquement de l’ordre de la femme et du féminin. Cette remarque permet de nous préparer à recroiser, au fil de l’exercice, deux des caractéristiques associées à la femme et au féminin par le discours cazenavien : nommément le thème du féminin en excès (pensons aux idées

¹⁶⁸ Soulignons au passage la densité symbolique inhérente à ce texte d’importance pour la réflexion de Cazenave en rapportant un extrait qu’il évoque lui-même dans une autre production discursive : « Que l’être humain appelle la spiritualité Mère et la place entre ciel et terre. Qu’il appelle la sexualité Phallos et qu’il la place entre lui-même et la terre [...]. Car la spiritualité et la sexualité ne sont pas vos qualités, ne sont pas des choses que vous possédez et qui sont en vous, au contraire ce sont elles qui vous possèdent et c’est vous qui êtes en elles, car elles sont des démons puissants, des formes sous lesquelles les dieux se manifestent, et de ce fait des choses qui vous dépassent et existent par elles-mêmes. » Clifford BISHOP, *Le sexe et le sacré* trad. par de l’anglais par Philippe CORNU, Paris, Albin Michel, 1997 [Sex and Spirit (1996)], p.172-174. Cazenave offre la postface à cet ouvrage. Il tire cet extrait de Carl Gustav JUNG, *Les sept sermons aux morts*, L’herne, Paris, 2006.

¹⁶⁹ CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Êtres et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.57.

¹⁷⁰ Le texte original des *Sept sermons aux morts* nous semble en effet à maints égards suggérer l’aspect mutuellement (et perpétuellement?) fécondant de leur rencontre. Cet aspect dynamique, interrelié et en quelque sorte interactif du rapport entre couples d’opposés y ressort particulièrement clairement pour les couples de concepts que sont « sexualité/spiritualité », « féminin/masculin » et « homme/femme ». Pour une perspective susceptible de contribuer à une mise en lumière de certaines intuitions de fonds entrevues par l’exercice de thèse dans le discours cazenavien quant à la nature et à la fonction de l’erôs, et quant à la manière dont ce thème *œuvre* dans un univers de sens donné (là, le discours jungien adossant la réflexion de Cazenave), cf. le huitième chapitre (« Erôs, Spiritualité, Communauté ») proposé par Christine Maillard dans la troisième partie (« L’individuation initiatique ») de sa publication Christine MAILLARD, *Au cœur du Livre Rouge, Les Sept Sermons aux morts: Aux sources de la pensée de C. G. Jung*, Paris, Imago, 2017.

d'antériorité et de postérité, du point de vue temporel) et l'aptitude à l'inclusion (de l'*autre* comme du *deux*, notamment *via* la compassion).

Dans le même ordre d'idées, cet extrait est l'occasion de signaler le thème de la conjonction disjonctive, thème particulièrement présent dans la réflexion de Cazenave et qui permet de penser cette espèce de complémentarité à la fois perpétuellement dynamique et mutuellement dynamisante entre deux «opposés». L'expression «conjonction disjonctive» semble en effet faire œuvre d'articulation logique dans le discours cazenavien, et une partie du propos de notre étude tendra à en rendre compte comme d'une expression pointant l'espace intermédiaire où se rencontrent les éléments «opposés» de manière interinfluente, interreliante, interdépendante et interfécondante. Diverses métaphores seront mobilisées par notre étude afin de mieux se représenter le phénomène que pointe cette expression, tant il comporte une multiplicité d'aspects : le pivot imprimant à sa pensée un mouvement de révolution/subversion; la pierre angulaire stabilisant l'ensemble de l'arche d'une porte ouverte (ouvrant sur la rencontre avec l'*autre*?); la pierre de touche posant un mouvement d'oscillation au fondement de sa posture réflexive, etc.

Avec Jung, Cazenave se différencie de Freud

Ces quelques données permettent de constater combien la perspective cazenavienne se différencie, avec Jung, de celle du père de la psychanalyse. Alors que ce dernier semble se débattre intérieurement avec une attitude négative à l'égard d'un amour humain dont le mystère le dépasse, manifestant par là-même une haine du féminin typique de nombre de pensées d'hommes selon Cazenave¹⁷¹, notre penseur témoigne d'une posture d'ouverture se renouvelant, tendant plutôt à (sur)valoriser ce féminin. La proposition que constitue le discours psychanalytique traditionnel constituerait à cet égard un exemple d'attitudes comportementales imprégnées de rigidité, de méfiance et de tendances dévalorisantes envers l'*autre*. En ce sens, en postulant qu'«il n'existe que de la sexualité»¹⁷² et en désinvestissant de valeur les liens «amoureux» — pathologisation, distanciation affective, non-croyance envers l'amour... et ce, qu'il émerge dans le cadre clinique ou hors de lui — ,

¹⁷¹ Derrière la critique qu'y propose Cazenave d'une absence d'amour «mystique» dans la pensée de Freud, on pourra entrevoir d'intéressants renversements de perspectives. Manifestant un regard en quelque sorte subverti par une expérience *autre* de l'altérité (femme, divinité, sexualité/spiritualité, etc.), Cazenave tend généralement à relativiser (mais également, par moment, à dévaluer franchement) certains traits épistémiques associés à la société actuelle, un univers de sens, à son sens, *essentiellement masculin* : «Dans l'amour fou, tel que je le comprends et l'ai vécu, on est dans le régime de la Mère. Quand on est dans le domaine du masculin, on n'y comprend rien. D'ailleurs, notre société ne tolère pas le phénomène amoureux. Comment est-ce qu'on meurt à soi-même pour renaître à autre-chose? La société n'y comprend rien. Freud affirme qu'il n'y a d'amour que dans le transfert. Je crois qu'il y a un petit peu d'autre chose.» DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.37. Nous reformulons ici librement le propos du penseur dans cet extrait d'entretien.

¹⁷² *Ibid.*, min.67.

Freud ne ferait que rendre manifestes certaines attitudes véhiculées collectivement à l'égard de la femme et du féminin¹⁷³.

La citation suivante introduit clairement la perspective critique que propose Cazenave à l'égard de la posture de Freud, mettant d'autant plus clairement en lumière la manière dont il s'inscrit davantage dans la lignée réflexive de Jung que dans celle de ce dernier :

du côté de la passion, [il y aurait] la dépossession du moi, une exaltation du féminin dans l'ouverture sans condition à l'autre que soi-même, un sentiment religieux qui peut même déboucher sur la sensation océanique, toutes choses qui ne pouvaient que répugner à Freud.¹⁷⁴

Ce sont ces traits—dépossession, exaltation, ouverture à l'autre, religiosité, émerveillement, infinité, divinité—qui, en suscitant de l'incompréhension, de la jalousie et/ou de la peur chez des hommes comme Freud, mobiliseraient chez eux des tendances à contrôler ce corps *autre* sur le plan de la réalité concrète objective et, sur le plan du discours (savoirs, théories, lois, etc.), à élaborer des représentations conceptuelles (« la femme », « le féminin », « l'amour ») marquées par une tendance à dévaloriser ce qu'ils lui associent.

L'extrait suivant, quoiqu'un peu long, résume l'ensemble de la perspective de Cazenave sur cette « fragilité » inhérente à la conception freudienne de l'amour humain en général, et de l'amour passionnel en particulier. Cette perspective critique suggère que la difficulté de Freud à reconnaître la valeur de l'amour vient du défi que représente le renoncement identitaire là où les besoins de se constituer une identité forte (ici en s'exerçant à comprendre l'*autre*, qu'il s'agisse de la femme, de l'amour ou de la réalité concrète objective) et de s'affirmer dans l'existence (ici en tendant à s'appropriier l'*autre*, en s'imposant à lui, donc) s'avèrent prioritaires :

Freud ne pouvait plus que dénoncer la passion, comme il déclara plus tard qu'il était pour lui-même étranger à toute mystique. Le point central en est que la passion aliène, et que dans la dépossession qu'elle opère du moi de l'amoureux, elle s'oppose de front au but clairement avoué qu'il a lui-même assigné à la psychanalyse. On connaît la manière selon laquelle il résuma sa doctrine en la matière : "L'intention [de la psychanalyse] est de fortifier le moi, de le rendre plus indépendant du sur-moi, d'élargir son champ de perception", qu'il complète aussitôt par la proposition si fameuse : "... de sorte que [le moi] puisse s'approprier de nouveaux morceaux du ça. Là où était du ça, doit advenir du

¹⁷³ Une manière de résumer le propos pourrait être de relever ce qu'Hillman suggère comme rapport entre la notion d'« hystérie » (du moins dans la manière dont elle est investie dans l'univers discursif clinique) et une attitude de non-amour envers la femme : « Quand on diagnostique l'hystérie, la misogynie n'est pas loin. » HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, Imago, 1977, p.203.

¹⁷⁴ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.274.

moi.” [...] D’où la profonde cohérence à pouvoir affirmer, dès 1915, dans une sorte d’anticipation de la théorie confortée, que *l’état amoureux relève de l’anormal*. [...] Cazenave rapporte à la suite comment se dévoile ainsi] le vrai sentiment de Freud lorsque l’amour en question commence à se passionner: “Si [l’amour de transfert] se manifeste de façon si peu normale, cela s’explique du fait que les autres états amoureux, même au détour de la cure analytique, rappellent plus les phénomènes psychiques anormaux que les normaux.”¹⁷⁵

À suivre son raisonnement, on comprend pourquoi la dimension «mystique» que l’amour porterait comme en creux—en tant qu’espace de rencontre avec une forme d’altérité plus ou moins radicale—«ne pouvait que répugner à Freud»¹⁷⁶.

Cazenave par et pour lui-même

Au-delà de ces pensées auxquelles s’adosse la démarche de Cazenave, les textes du penseur offrent un nombre appréciable de passages tendant à exprimer—en termes élogieux, émerveillés, exaltés!—son intérêt pour la femme, pour le féminin, et de manière transversale, pour l’amour. Bien qu’un travail de présentation minutieux soit proposé au fil des quatre chapitres qui suivent, le fait d’introduire dès ici quelques éléments discursifs sur le sujet permettra d’orienter la démarche.

En ce qui concerne l’anatomie féminine, et bien que sans s’y restreindre, la partie génitale fait œuvre de centre d’intérêt. De fait, le propos de Cazenave suggère (parfois avec force) que le sexe de la femme (au sens de ce qui constitue sa génitalité) porte avec lui quelque chose de «si fort, si libre et anarchique, si mystérieusement accordé à une expérience “surhumaine”»¹⁷⁷ que sa rencontre intime éveillerait chez certains hommes une terreur semblable à celle associée à une expérience de mort, à une renaissance au-delà de la vie, bref, au surhumain, au divin. Dans son *Petit dictionnaire de l’amour fou*, le thème de la vulve de la femme est mobilisé dans plusieurs rubriques. Le passage suivant rassemble nombre d’éléments discursifs (références, arguments, témoignage, symboles) que la suite de l’étude permettra de déployer :

Le sexe de la femme est le lieu pour tout homme de sa plus profonde épouvante, et de ses illuminations les plus hautes. // Quand Madame Edwarda, la figure de la Mère et la sainte putain, tire son sexe à deux mains en disant : “*Je suis Dieu*”, elle fait sans doute part à Bataille de l’ultime secret. // Ce qu’un peintre, on le

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.270-271. Pour les citations de Freud, Cazenave renvoie à la section «La décomposition de la personnalité psychique» dans Sigmund FREUD, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard. Et, sans préciser l’année, à la section «Observations sur l’amour de transfert», dans Sigmund FREUD, *La technique psychanalytique*, Paris, PUF.

¹⁷⁶ Cf. la finale de la citation longue précédente (CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.274.).

¹⁷⁷ BISHOP, *Le sexe et le sacré* Albin Michel, 1997 [Sex and Spirit (1996)], p.172-174. Passage évoqué au quatrième chapitre, dans la note en bas de page numéro 1205.

sait, posa un jour sur sa toile en l'intitulant tranquillement *Le secret du monde*. // Double face du divin sous son aspect terrifiant, mais aussi magnétique, au-delà de toute phrase qui voudrait, malhabile, essayer de le dire: il suffit ici de *voir*, encore mieux, de le *voir* dans une expérience bouleversante. // Mais comment rapporter cette épreuve suprême? // Cette entrée dans l'Eden dont ne nous chasse aucun ange? Eh! bien, précisément, dans l'image du jardin protégé, du jardin luxuriant où se mène le déduit de l'exaltation amoureuse. Est-ce pour rien que l'Eden est précisément un jardin, et que le mot Paradis vient du vieux perse *paradaiṣa*, qui désignait le jardin aux essences les plus rares? // Or, à se noyer dans le sexe odorant de l'amante, n'est-ce point du paradis que nous goûtons les délices — dans ce septième ciel enfin gagné, où nous avons belvédère sur le mystère du divin?¹⁷⁸

Le discours cazenavien suggère ainsi généralement que cette puissance du sexe de la femme — à la fois terrifiante et attirante — constitue une caractéristique propre de cette dernière¹⁷⁹, différence à la fois de nature et potentielle qui expliquerait tant la peur (de l'inconnu) que la jalousie éveillées en certains hommes dans le cadre de la rencontre intime. Cazenave précise à ce sujet dans une production discursive orale :

Il me semble que à travers cette peur [de l'homme], il y a à la fois la frayeur que nous éprouvons devant une dimension qui nous est une dimension inconnue, [...] et la jalousie profonde que nous avons devant l'ouverture que précisément les femmes [...] recèlent potentiellement en elles. Et de ce point de vue-là, nous

¹⁷⁸ CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.119. Notons que ce passage apparaît sous la rubrique « Sexe ». Pour rester proche de cette métaphore *édénique* à travers laquelle Cazenave tente de rendre compte de sa rencontre avec l'intimité du sexe de « la femme », évoquons un autre passage, recueilli dans sa poésie: « Et je marche vers elle dans la nuit des jardins où se mirent les étoiles — // comme je vais ébloui sous la fontaine cachée qui jaillit au milieu des feuillages muets ». CAZENAVE, *Primavera nova; Les los de la merci*, Arma artis, 2008, p.18. Section intitulée « 1. Los ».

¹⁷⁹ Ce constat d'une attitude de fascination profonde à l'égard de la génitalité du corps de la femme peut à maints égards susciter des questionnements. Quoi qu'il en soit d'un intérêt éventuellement partagé par la plupart des étants humains (découlant du fait d'être né au monde à travers le corps d'une femme?), il se pourrait que cette fascination renvoie principalement au caractère situé — orientation du désir de rencontre, attitudes imaginaires et comportements sexuels — du penseur. À suivre plus avant cette piste de réflexion, ce caractère situé est l'occasion de se rappeler combien une rencontre véritable entre un tel discours et d'autres s'en trouve aujourd'hui complexifiée pour nombre de personnes évoluant dans des univers de sens différents. De fait, les notions et dénominations foisonnent (gay, lesbienne, bisexuel, asexuel, pansexuel, « transsexuel », transgenre, agénéré, non-binairement-genré, etc.); leurs significations (individuelles, collectives) et les univers discursifs leur servant de cadre référentiel (culture, tradition, mouvance) se diversifient. Une réflexion soucieuse d'espaces de rencontre par le dialogue entre des personnes évoluant au sein d'univers de sens différents pourrait se proposer de méditer plus avant cette diversité de conceptions du genre (binarité, pluralité, fluidité... du genre), de l'amour intime (inexistant, physique, émotionnel, spirituel, etc.), du couple (monogame ou polygame, unique ou multiple, en mode temporel simultanée, continu ou successif) et de l'orientation du désir sexuel (physiologique, imaginaire, intellectuelle, spirituelle), ainsi que la multiplicité des formes de comportements susceptibles de s'y associer (hétérosexuel, homosexuel, entre étants humains ou entre eux et d'autres étants, etc.).

[les hommes] avons toujours essayé d'affirmer notre pouvoir par rapport à une dimension différente qu'elles portent en tant que telle.¹⁸⁰

À cet égard, la métaphore de la déhiscence mobilisée à quelques reprises dans son discours permet de pointer ce que le penseur associe en propre à la femme et au féminin. Inspirée de la morphologie végétale¹⁸¹, on la retrouve ici dans *Le féminin spirituel*, où Cazenave s'interroge sur le rapport entre la femme (et le féminin), la plénitude et l'absolu :

Dans la mesure où l'essence du féminin — si cette expression a un sens — serait de l'ordre de la plénitude, mais d'une plénitude fondée sur une sorte de déhiscence par rapport à l'absolu, et où le féminin, du coup, marquerait en même temps le fossé radical avec cela même qu'il révèle ?¹⁸²

En quittant le plan de la réalité concrète objective (où la vulve est nommée et retient l'attention), non sans passer par le plan de la réalité psychique subjective (avec la métaphore imaginaire de la déhiscence mobilisée par Cazenave), abordons le plan abstrait en évoquant en fin de survol une création discursive d'ambiance métaphysique. L'extrait suivant, de par la richesse des thèmes mobilisés, donne un avant-goût des envolées lyriques emportant par moment le penseur. Puisé dans *La Chute Vertigineuse*¹⁸³, il présente ici l'avantage de rassembler plusieurs traits de la femme et du féminin évoqués dans le cadre de cette introduction, en plus d'offrir à entrevoir l'arrière-plan métaphysique de l'étude qui s'annonce :

Cette sagesse qui brûle dans le cœur de la femme, cette Sagesse qui brille dans le corps de la femme — et quand l'amant plonge enfin dans l'Extase de l'aimée (cette aimée que la Sagesse a habitée de tout temps, de corps en corps de femme manifestée sans relâche, de corps en corps de femme et de cœur en cœur de femme, conduisant son périple afin de mieux nous séduire, et nous séduisant de la sorte, de mieux nous conduire si sûrement à la jouissance du divin, à la jouissance du Divin où triomphe la mort qui annule le plus, qui annule ce de trop qu'est dans son essence tout plus), c'est la face de Dieu qui s'évanouit comme fumée, et dans un présent si intense qu'il s'évade aussitôt qu'elle s'annonce de l'abîme frémissant de la toute-puissance du Néant qui est le plus pur objet de la jouissance féminine — comme il en est le sujet, et le Néant

¹⁸⁰ CAZENAVE, *Féminité et sacralité*, Louvain-la-Neuve, CEFRI C.G. Jung de Belgique, 2011, min.40.

¹⁸¹ Pensons à un mouvement d'émergence, à un changement de forme, au passage d'un état de latence à un état de manifestation, pour rendre compte de ce processus d'un étant alors même qu'il *advient* à l'être, qu'il passe d'un « être potentiel » à un « étant (davantage) défini ». Ce vocable tiré de l'étude des végétaux tend à évoquer l'interrogation imagée suivante : comment pousse une tige à partir du sol, une feuille à partir d'une tige, un pétale de fleur parmi d'autres... à partir d'un creux, d'un vide, à la fois à partir d'une matière « confuse » et de « rien » ?

¹⁸² CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.84. Propos de Cazenave émis après avoir relevé quelques traits au sujet de l'expérience amoureuse divino-humaine de Rûzbehân. Elle sera évoquée au troisième chapitre de notre étude.

¹⁸³ Offrons quelques précisions sur ce texte d'ambiance gnostique. Ce texte fut rédigé peu après la mort de Chantal Hubert (l'épouse du penseur). Les thèmes de la douleur et du mal y sont particulièrement présents. La représentation de « Dieu » y est marquée par le mal, alors que celle de la femme aimée se voit associée à la Sophia, à la figure de la Pensée et à l'épiphanie divine d'avant toute épiphanie.

*s'y rejoint dans le silence qui sous-tend le soupir amoureux. // La jouissance de la femme est jouissance de l'Abîme. // En-deçà des abîmes où nous avons peur de nous perdre. // Cette jouissance de l'Abîme qui se tient en son centre, et la fait perdurer de ce vide essentiel. // Cette jouissance où l'Abîme s'abîme dans son abîme, par cet acte d'amour dont elle est médiatrice. Parce que l'issue de l'abîme, se tenant dans l'abîme, et tournée par toute sa chair exaltée où affleure la lumière qui est née de l'Abîme.*¹⁸⁴

À la lecture de cet extrait, il semble que la rencontre de Cazenave avec le corps de la femme aimée, un corps manifestement *autre*, un corps de femme, un corps jouissant *autrement* provoque en lui une expérience de rencontre avec une forme d'altérité radicale (posture d'ouverture du *mystique*). Cette expérience semble avoir engendré en lui une réflexion, un discours, un univers discursif au sein duquel la représentation conceptuelle que constitue la notion de « femme » est investie du rôle d'épiphanie du visage de la Sagesse de Dieu. Elle est à cet égard représentée à la fois comme médiatrice et *abîmante*. De par son aptitude à conduire d'une première forme de vie à son au-delà (à condition de passer par la mort qui annule le *trop*), elle manifeste à la fois (en l'annonçant à la manière d'une icône annonciatrice) le principe transcendant (qu'il soit envisagé comme statique ou dynamique) et le vecteur de transcendance (transformation). De ce fait, la femme et le féminin qui lui est associé revêtent un rôle d'importance au sein de la dramaturgie divine (onto-théo-cosmogonie) cazenavienne.

Remarques récapitulatives

Résumons quelques remarques au moment de conclure cette section.

D'abord, dans les pensées évoquées dans ce survol (Lacan, Freud, Jung et Cazenave), l'expérience amoureuse et celle de la rencontre avec la femme semblent phénoménologiquement (et organiquement) liées, rappelant le caractère « sexuellement » situé des épistémès à partir desquelles ces penseurs émettent leurs discours.

Ensuite, les attitudes comportementales suscitées chez chaque penseur par leur rencontre avec la femme et, de manière dérivée, avec tout ce qu'ils lui associent (le féminin, du féminin, de la féminité) varient tant dans leur ensemble qu'entre elles. À l'incompréhension que peut éveiller cette rencontre, on verra certains associer à sa représentation conceptuelle de la femme et du féminin une infériorité; d'autres, une supériorité; d'autres encore une altérité (plus ou moins radicale). Les réactions émotionnelles (généralement marquées par l'intensité) sont également diversifiées : si, de manière générale, la représentation conceptuelle de la femme manifeste une expérience de désir (fascination, magnétisme), elle s'accompagne tantôt de peur (méfiance, terreur),

¹⁸⁴ Michel CAZENAVE, *La Chute Vertigineuse*, Mayenne, Arma Artis, 2001, p.44-45.

tantôt d'envie (jalousie), tantôt de non-amour (haine), tantôt d'un profond respect (attitude religieuse), voire d'une tendance à la diviniser et à l'« investir d'Être » ou à l'*ontologiser*.

Enfin, la différence anatomique retient l'attention des hommes qui se proposent de penser cette forme d'altérité que représentent les femmes pour eux. Leur pensée se porte vers le corps de la femme (corps *autre*), et bien souvent vers la région génitale (déhiscence sur l'absolu). Dans la même lignée, la question de la manière dont ce corps jouit est soulevée, suggérant qu'il existe une forme de sexualité *autre* chez la femme, ou à tout le moins, une forme de jouissance sexuelle *autre* que celle phallique (associée à l'homme).

Méditation sur la pertinence de la dimension performative

Au moment de passer au corps du texte de la thèse, relevons que le portrait d'ensemble que trace cet exercice d'introduction ainsi que les suggestions que comportent les préliminaires invitent le lecteur et la lectrice intéressé(e) par les thématiques ciblées à méditer la pertinence de la dimension performative et incarnée venant servir d'arrière-plan « stratégique » à l'étude.

En ce sens, on pourrait, en effet, constater que la chercheuse s'appuie sur ce qu'elle appréhende comme « imaginaire collectif » associé à la tradition pour faire vaciller certaines idées émanant de l'expérience de l'altérité « homaine » telle qu'elle peut transparaître à travers nombre de penseurs humains associés à cette même tradition — « la sexualité », « la spiritualité », « l'inconnaissable », ou encore, « la femme », « le féminin » et les déclinaisons qui découlent de leurs associations : « altérité sexuelle », « corps *autre* », « jouissance *autre* », etc. —. Ainsi, d'une part, elle s'appuie sur certains présupposés portés en creux (ex. : anarchique, incompréhensible, inconnaissable en son fond, Mystère) pour ouvrir une brèche de doute, éveillant une posture d'ouverture réflexive somme toute fondée sur ce que permet d'imaginaire la zone floue, l'aspect d'invisible, d'inconnaissable et d'incompréhensible qu'endossent, dans l'intimité, son corps et ses attitudes comportementales. Et d'autre part, *via* ce même mouvement déstabilisant, en s'autorisant à déplacer le centre de questionnement d'une « simple » quête de connaissance, d'identité, de pouvoir ou de sens à une préoccupation émue pour les conditions de possibilités d'une rencontre véritable, elle se risque à manifester une forme d'altérité.

Pour le suggérer autrement plus simplement, l'étude s'appuie sur certaines conceptions (et les présupposés qui s'y cachent) inhérent(e)s aux élaborations discursives (descriptions, hypothèses, argumentaires) de certains univers de discours humains afin de favoriser la posture d'ouverture dialogique qui l'intéresse. Elle affirme le faire mobilisée par l'amour, le besoin d'être en processus de rencontre véritable et émue de compassion à l'égard de l'autre... en l'occurrence, Cazenave et les représentants de la philosophie académique. De ce point de vue, en s'interrogeant sur le degré d'intérêt que peut susciter

sa proposition philosophique, laquelle invite à (se) réfléchir en présence d'un discours ancré dans l'expérience phénoménologique d'une femme¹⁸⁵, cette réflexion, d'abord préoccupée des conditions de possibilités d'une rencontre véritable, se propose de venir à la rencontre d'étants humains dont on peut supposer que l'expérience phénoménologique soit d'abord ancrée dans un mode d'être au monde traditionnellement humain. En ce sens, on devrait pouvoir subodorer dans le défi que relève la chercheuse quelque pertinence.

N'y a-t-il pas quelque intérêt, de fait, à ce qu'une chercheuse ose l'audace de fonder son argumentaire philosophique — c'est-à-dire un argument relevant de l'ordre du discours abstrait — sur une différence anatomique (présupposée) — c'est-à-dire un aspect relevant de l'ordre de la réalité concrète objective et, plus spécifiquement, de sa dimension corporelle et incarnée ?

Et au-delà de l'audace, n'y a-t-il pas quelque chose d'intéressant, philosophiquement, dans l'élaboration et l'appréhension d'un argumentaire se proposant de s'appuyer sur ce que le corps d'une femme peut représenter pour des pensées humaines ?

Quoi qu'il en soit, le paysage décrit dans la dernière citation longue rapportée du discours cazenavien, passage suggérant que le corps de la femme est susceptible de déborder d'une jouissance conjointement divine et féminine, nous aura semblé pouvoir offrir une toile de fond adaptée aux circumambulations zigzagantes que représente l'exercice de thèse. Autrement dit, la cartographie étoilée teintée d'intensité existentielle et semée de trous noirs (avec ou sans poils ?)¹⁸⁶ qu'offre à s'imaginer cet extrait semble pouvoir servir d'arrière fond au déploiement de la rencontre entre la pensée cazenavienne et la réflexion endossée par une jeune femme cheminant dans un cursus universitaire au sein de la discipline philosophique. En ce sens, le lecteur et la lectrice intéressé(e)s sont conviés à cheminer avec autant de patience que de simplicité à mesure que se déploient les quatre chapitres du corps de texte et qu'opèrent les propositions réflexives qu'ils recèlent.

¹⁸⁵ En ce sens, le second degré de performance qu'engendre le fait qu'une personne sans genre défini s'associe les traits d'une chercheuse et se présente comme choisissant librement de revêtir performativement l'identité sociale de femme semble s'inscrire dans la même logique discursive. Tout en maintenant le flou qu'implique une posture d'ouverture interrogative quant à son propre genre, il s'appuie ainsi sur ce que le genre féminin peut endosser comme bagage sémantique suivant divers plans : physiologique, psychique, imaginaire, grammatical, professionnel, civil... Sur le plan psychique, on se souviendra des caractéristiques évoquées par le jeu de miroir explicité dans les préliminaires au sujet d'un acte discursif de la chercheuse : « résonance vibratoire », « attraction magnétique », faible intérêt pour l'abstraction et les récits historiques ». Cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 41. Sur le plan physiologique, un corps « de femme », c'est-à-dire une personne qui s'associe à l'identité de genre social « femme » peut suggérer qu'il est ouvert, troué (?), indéfinissable, etc.

¹⁸⁶ Clin d'œil à une remarque humoristique de Stephen Hawking (1942-2018) dans son livre de vulgarisation Stephen HAWKING, *Dernières nouvelles des trous noirs*, France, Flammarion, 2016, p.30-32.

Au final, il restera peut-être à se positionner à savoir si des passerelles existent entre l'abstraction et la corporéité... si une rencontre entre elles peut se passer d'imaginaire, et si de renoncer à se saisir intellectuellement du sujet en tout ou en partie ne pourrait pas avoir quelque pertinence, en certaines circonstances.

Chapitre 1) Argumentation imaginaire : la genèse du mythe du féminin érotique cazenavien

(Effet : Création discursive. Sous le signe du miroir.)

« *He is the feminine man —
not an effeminate man in whom the female aspects of the male
triumph over the masculine, but a woman's man.* »¹⁸⁷

« ...comme si le thème en question
obligeait celui qui l'étudie à le maîtriser. »¹⁸⁸

1.1 Un mythe du féminin érotique (erôtique)

Dans l'introduction de notre étude, on relate en survol quelques événements ponctuant la vie extérieure et intérieure de Michel Cazenave : les traces publiques que sont ses études, sa carrière, sa productivité discursive ; les traces intimes que nous rendent familières ses témoignages, dans le cadre de ses interventions écrites et orales.

Dans ce premier chapitre, nous entrons de plain-pied dans l'imaginaire cazenavien à l'aide de son ouvrage *La subversion de l'âme*, ouvrage dont l'intention explicite de l'auteur est de « s'expliquer » avec son mythe fondateur¹⁸⁹. Ce chapitre constitue donc un effort de synthèse de quelques éléments constitutifs de sa pensée à partir du traitement de l'histoire d'amour entre Tristan et Iseut qu'il y opère, traitement s'appuyant lui-même sur les traces historiques de la légende et un mouvement de dialogue avec les analyses d'autres auteurs et commentateurs.

Notre propos y est de suivre Cazenave dans le tracé de sa trajectoire intérieure et d'explorer le paysage et les dynamismes à l'œuvre dans son univers psychique. Dans la rencontre avec ce texte, une hypothèse de travail a pris forme, hypothèse constituant une clé de lecture d'intérêt que l'on pourrait éventuellement mettre à l'épreuve de l'ensemble de l'œuvre du penseur. Cette hypothèse se présente ainsi : « Il existe au sein de la pensée

¹⁸⁷ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.195. Ce passage est évoqué par Cazenave au sujet de figures de fils-amants comme Tristan peut en être. Il cite ici Alwyn REES et Brinley REES, *Celtic heritage; ancient tradition in Ireland and Wales*, London, Thames and Hudson, 1961. (Note : sauf indication contraire, les italiques, coupures de texte et autres interventions sur les énoncés rapportés sont de l'auteur(e) cité(e). Nos interventions seront marquées par des crochets ou « [...] ».)

¹⁸⁸ James HILLMAN, *pères et mères* trad. par Micheline LAGUILHOMIE, Paris, Imago, 1978 [1973], p.113.

¹⁸⁹ En effet, Cazenave témoigne à plusieurs reprises, dans ses productions orales et écrites, du fait que l'histoire d'amour de ce couple fait figure de reflet majeur dans l'élaboration de sa pensée, de son œuvre et de sa vie. Il y voit une histoire dont il s'agirait à la fois de tirer des leçons et de se différencier sans partage.

cazenavienne un mythe de la femme érotique qui opère en même temps qu'il l'engendre une conception féminisée de l'Être et de l'être humain.» Découlant de cette hypothèse, l'idée d'un mythe du féminin érotique (*erôtique*) se présente comme la formulation synthétique d'un phénomène vivant dont la complexité serait inabordable sans un outil d'appréhension à la fois destiné à prendre forme chemin faisant, et à rester ouvert. Cette proposition hypothétique viendra ainsi servir d'appui herméneutique à notre exercice d'analyse de la conception de la femme et du féminin dans son œuvre. Cette variable inconnue—liant conjointement «féminin» et «erôs»—nous permettra en effet d'adosser l'ensemble du travail de thèse à une intuition philosophique, intuition que l'on pourra espérer féconde.

Remarquons que sa formulation propose ainsi une dénomination au principe ordonnateur avec lequel Cazenave dit tenter de s'expliquer sa vie durant; il s'agit donc d'une dénomination qu'il n'avance pas lui-même, et qui revendique le statut de contribution philosophique. De plus, soulignons comme cette dénomination suggère l'existence d'une *archè* ordonnatrice (archétype individuant ou Soi jungien¹⁹⁰), à la fois origine et orient, matière et moteur du mouvement humain, postulant une tendance à la transformation, voire à la transcendance qui serait comme inscrite au plus profond de son essence d'étant.

On le remarquera, l'orientation de cette hypothèse de travail—découlant elle-même d'un questionnement sur les conditions de possibilités de la rencontre—aura pour effet de mettre en relief le thème de la rencontre (ou de la *relationalité* sous l'appellation «dynamique relationnelle») dans le discours cazenavien, satellisant des thèmes tels que l'intermédiateté¹⁹¹, l'ouverture à l'*autre*, la fécondité, etc. Du même mouvement, elle devrait permettre de réfléchir le rapport entre Discours et Être. Pour peu qu'elle s'avère cohérente en elle-même, cette hypothèse pourrait par ailleurs permettre de pointer un

¹⁹⁰ Au sujet de la notion du Soi jungien, rappelons avec Cazenave que Jung l'appelle aussi *imago dei*, image du dieu sur laquelle on déboucherait «par l'assomption de l'*anima*, c'est-à-dire l'archétype du féminin». En ce sens, Jung inviterait «à penser que c'est précisément la dimension féminine (que l'on soit homme ou femme[...]) qui ouvre à ce qui nous dépasse parce que c'est la source de tout.» CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.79. On pourrait également évoquer l'image de l'Étoile unique de l'Homme dépeinte par Jung dans Christine MAILLARD, *Du plérôme à l'étoile ; les "Sept sermons aux morts" de Carl Gustav Jung*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1993, sermon VII. «À une distance infinie une seule étoile brille au zénith. C'est là le Dieu unique de cet homme unique, c'est là son monde, son Plérôme, sa divinité. [...] Cette étoile est le Dieu et le but de l'homme. [...] C'est là le seul Dieu qui le conduit... » Cf. la section intitulée «Un grand mélancolique» au quatrième chapitre, pour un développement autour du thème de l'Étoile.

¹⁹¹ Cf. la note en bas de page numéro 24 pour des précisions sur le choix du vocable «intermédiateté» dans le cadre de notre étude.

fondement explicatif à la fécondité imaginaire et discursive de Cazenave. Nous reviendrons ponctuellement sur cette piste dans la suite de notre étude.

1.2 Le projet du chapitre 1 : ancrage imaginaire de l'univers discursif de Cazenave, avec débouché sur l'imaginal

«J'aime Iseut parce que j'ai bu le lovendrinc.
Et le lovendrinc était mon amour pour Iseut. //
Mon amour est parce qu'il est.»¹⁹²

Dans quelle mesure pourrait-t-on parler d'un «mythe du féminin érotique (erôtique)» à l'œuvre dans la pensée cazenavienne? Suivant quelles modalités se manifeste-t-il dans son univers intérieur, son univers symbolique, les structures et dynamismes que manifestent ses sensibilités imaginaires, son vécu psychique? Bien qu'une attention particulière continue d'habiter notre démarche quant à sa conception de la femme et du féminin, il semble approprié d'investiguer un moment la conception de l'Être et de l'être humain que Cazenave manifeste devant nous.

Dans le cadre de ce premier chapitre, ceci se fera par l'analyse d'un certain nombre d'éléments de *La subversion de l'âme*, ouvrage qui apparaît à maints égards comme central dans sa trajectoire de vie. En effet, Cazenave témoigne tout au long de sa vie d'un effort pour s'expliquer avec l'histoire d'amour entre Tristan et Iseut, légende qui vient ainsi en quelque sorte irriguer de sens son existence. Ce sera pour nous l'occasion d'embrasser l'univers discursif cazenavien à partir de sa dimension imaginaire et à travers la créativité symbolique qui en ressort. Si la lecture de ce premier chapitre pourra être ressentie par moment comme une invitation à un exercice de patience, le temps investi à fréquenter cette abondance de matériel textuel nous semble favorable à la familiarisation en profondeur avec cette pensée différente, complexe et plus ou moins défiante, suivant les sensibilités. Cette patience sera par ailleurs récompensée dans la suite de l'étude, les outils d'analyse qu'elle aura permis de dégager la facilitant.

On peut l'admettre en effet : un travail d'analyse entamé à partir de *La subversion de l'âme* constitue un véritable corps-à-corps pour la pensée qui appréhende ce «corps textuel». Une telle analyse permet certes de clarifier ce qu'on peut envisager comme certains éléments de la structure et de la dynamique psychique de Cazenave. Cependant, soulignons-le, l'œuvre représente une création discursive d'une grande richesse symbolique. Ce foisonnement d'idées et d'images, où connaissances historiques, littéraires, philosophiques et psychologiques s'entrecroisent comme dans un tissage (tantôt

¹⁹² CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.196.

plus grossier, tantôt plus fin) peut surprendre et fasciner la personne qui s'intéresse à l'univers de sens cazenavien. Indépendamment du fait qu'on puisse s'interroger sur la mesure dans laquelle pourrait être ou non transférée à un autre être humain l'épistémè qu'elle suggère, l'œuvre de Cazenave transpire d'un effort d'énonciation considérable qui s'attire la reconnaissance. Cet effort, tout personnel qu'il soit, témoigne notamment d'une articulation d'un sens de la vie, d'une manière de vivre l'amour, d'une manière d'envisager les rapports entre la sexualité et la spiritualité humaines, ainsi que d'un certain rapport à «la femme» et «au féminin».

La lecture de *La subversion de l'âme* rend manifeste un tissage conceptuel qui s'opère avec une profondeur d'intégrité qui interpelle, intégrité où humilité et ambition s'unissent, portées par une nostalgie amoureuse si puissante qu'elle semble faire advenir à l'existence les mondes et les rapports qu'elle articule. Ces éléments constituent une ambiance réflexive oxygénante pour les personnes désireuses de penser d'autres postures existentielles, d'autres modes relationnels que ceux plus éminemment favorisés par un héritage épistémique issu pour bonne part d'un rapport au Discours et à l'Être *homain*.

Relevons en survol quelques postulats qui, dégagés autrement dans la suite de l'analyse, nous serviront ici de points de repère dans notre abordage du paysage intérieur cazenavien¹⁹³. D'abord, posons que les notions d'«Être» et de «divin» (ou de Dieu, de la déité ou *deitas*, de la Déesse, etc., suivant les sensibilités du moment)¹⁹⁴ se confondent d'un point de vue phénoménologique dans son discours. En effet, la quête de l'Être de certains philosophes et la quête du *divin* des mystiques de tous orients deviennent, de par la présence du même mouvement, des expressions phénoménologiquement équivalentes dans la

¹⁹³ La thèse se propose d'aborder l'univers discursif de Cazenave comme un univers de sens complexe, subtil et comportant son lot de cohérence interne et de pistes ouvertes. Nous présenterons à la suite une grille de catégorisation permettant de discerner quatre ordres de réalité. Cet outil conceptuel facilitera, nous l'espérons, l'appréhension de la structure et de la dynamique internes propres à la pensée cazenavienne.

¹⁹⁴ Le choix d'une appellation plutôt que d'une autre semble s'adapter tant au contexte discursif qu'à ce qu'il tente de développer. Et si par moment il dit préférer «la Déesse» pour rendre compte de la figure de sa dévotion, sa préférence se porte ailleurs sur «la déité» pour l'au-delà du genre que la notion permet d'envisager. Par exemple, dans *Éclats de la lumière*, il exprime clairement une série de préférences quant aux dénominations à employer pour rendre compte de la déité. Il préfère évoquer la *DÉESSE aux dix mille noms* à un «Dieu» — ou même un divin — qui serait unique et solitaire. Et au-delà d'un tel «divin», au-delà encore des appellations épiphaniques, il pointe encore son intérêt pour le *Tad (Cela)* des Indiens: «On l'aura remarqué: j'ai bien dit le *divin*. Le substituant au mot Dieu dont je ne sais vraiment pas ce que je pourrais faire au juste — ou dont je veux me défaire comme d'une idole trop usée. // Le divin, d'un côté, *tous les dieux* qui en sortent — et se tiennent en face.» CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.129. Il mobilisera également, pour renvoyer à quelque chose qui serait de l'ordre du «divin», des notions puisées chez d'autres: le Mystère, l'Absolu, l'Abîme sans fond, le *deus absconditus*, etc.

pensée cazenavienne¹⁹⁵. Ensuite, notons qu'un lien ontologique fort est établi entre divinité et féminité : dans la perspective cazenavienne, les manifestations les plus *valables* du divin et de l'Être (au sens de « porteuses de valeur »¹⁹⁶) seraient à reconnaître dans les figures et symboles reliés au féminin (ex. : femme, mer/forêt, amour alliant sexualité et spiritualité), dans la présence d'un mouvement créateur (amour érotique ou erôtique, naissance/mort/renaissance/re-co-naissance), et dans sa manière de présenter une ouverture à l'infini à travers laquelle s'engendrerait une multiplicité de dimensions, constituant autant d'intermédiaires entre l'être humain et l'Être. De manière cohérente avec les dramaturgies cosmiques qui s'attirent sa préférence quand il s'agit d'ontogenèse, les thèmes du salut de l'homme (à travers la femme aimée) et d'une complicité divino-humaine (à travers l'amour et la co-créativité des amants) sont présents.

Alors que ce premier chapitre se propose d'articuler une première esquisse de la structure et du dynamisme de l'univers discursif cazenavien, notre attention se concentrera globalement autour de deux thématiques : le phénomène d'individuation à deux et le rapport entre le régime de la Mère et le régime du Père.

Afin d'entamer ce mouvement d'analyse, notons ce que dévoile Cazenave comme intention derrière son analyse de l'histoire d'amour des amants. Dans le premier chapitre de l'ouvrage retenu, afin d'expliquer « comment l'interprétation s'en vient au tristanien », il avance :

...cet essai [...] n'a pas d'autre ambition que de faire venir au jour et de tenter de comprendre la luxuriance de pulsions et de tensions, de désir et d'images, qui hante le tristanien et qui fonde sa conscience. Il voudrait faire entrevoir, si cela

¹⁹⁵ Le travail d'analyse de ce premier chapitre permettra notamment de nous relier à l'horizon de considérations ontologiques qui sera le propos du second chapitre, où nous nous familiariserons plus explicitement avec ses considérations sur l'Être (genèse et déclinaisons) et sur une doctrine articulant à une sotériologie (science du salut) une consubstantialité divino-humaine où conspirent désir d'amour et de connaissance ontologique et faculté réflexive de l'homme. Nous y introduirons les affinités entre la pensée de Cazenave et celle de Simon le Mage, pensées auxquelles se greffent celles de certains néo-platoniciens, gnostiques et apologistes du début de l'ère chrétienne.

¹⁹⁶ Pour Cazenave, il semble que la valeur soit corrélatrice de l'amour d'un *autre* qu'on aime absolument, un étant à la fois soi-même et radicalement autre (c'est-à-dire profondément différent), et ce dans le cadre d'un amour qui mobilise toutes les dimensions de l'être humain. Cet amour (que notre étude tend à qualifier d'erôtique) s'accompagnerait notamment, du moins chez le tristanien, d'une capacité de don de soi et d'ouverture à quelque chose qui relève d'un autre ordre de réalité. Cette aptitude, en lien avec la dimension féminine de l'homme, on pourrait l'entendre comme une espèce de fécondité spirituelle, forme de créativité multidimensionnelle que nous tendons à dénommer « fécondité/créativité imaginaire/symbolique » (ou imaginaire, ou spirituelle) dans le cadre de cette thèse. Notre analyse s'appuiera sur ce genre d'expressions pour tenter de rendre compte de certaines intuitions philosophiques portées par le mouvement réflexif de Cazenave. Elles sont donc introduites ici à titre prospectif, par souci pédagogique.

est possible, dans quelles immenses perspectives—à la grandeur d'un couple, à la grandeur des hommes, à la grandeur du monde—l'amoureux passionné se place, et quelle leçon surhumaine, et la plus humblement humaine au cœur de cette démesure, gouverne sa conduite et le meut dans sa vie.¹⁹⁷

À cet agencement entre humilité profonde et excès passionnel, qui semble être un trait caractéristique de la démarche tristanienne, on pourra éventuellement reconnaître l'effet d'une expérience, d'une vérité vivante qui ne peut être que personnelle¹⁹⁸. Et cependant, une vérité qui présente l'intérêt de se dédoubler d'une conscience assumée du témoignage qu'elle constitue. Ainsi, vérité vivante, conscience assumée et mythologie personnelle s'alimentent mutuellement :

Il est donc évident qu'à la sortie de ce livre, quiconque aura bien voulu le lire jusqu'au bout pourra me rétorquer que je n'ai fait que remplacer un "mythe" par un autre, "par ce que nous pourrions justement appeler le *mythe jungien*". À quoi je n'aurai rien à répondre sinon que, comme le fait sur ce point la plus illustre de mes modèles, je le sais parfaitement et je l'ai fait consciemment.¹⁹⁹

¹⁹⁷ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.22.

¹⁹⁸ « Tout cela étant dit, je ne voudrais pas néanmoins que le lecteur se méprenne. J'ai déjà souligné que je ne prétendais pas énoncer la vérité quelle qu'elle soit, mais *ma* seule vérité par rapport à *Tristan*—ou pour être bienveillant, disons *une* vérité. » *ibid.*, p.33. On remarque ainsi nouvellement cette habitude du penseur à employer le « je » en début et en fin de production discursive. Cazenave revient ainsi régulièrement à une posture qui se soucie d'assumer en première personne ce qu'il énonce et tente d'articuler. C'est ce que confirme ce passage de fin d'ouvrage où il témoigne d'une posture profondément auto-critique et dubitative : « Pourquoi ne pas l'avouer maintenant, tout le temps que j'ai consacré à rédiger cet essai, un souci me poursuivait : après tout, même si la légende me parlait, n'était-ce pas une affaire simplement personnelle, et y avait-il vraiment un sens, par rapport à l'époque, à vouloir la scruter comme je tendais à le faire ? Tout me dit à présent qu'il y avait un grand sens. » *ibid.*, p.277. Notons au passage que la manière de qualifier l'histoire des amants tristiens (s'y référant tantôt comme à une légende, tantôt comme à une histoire ou à un mythe) varie suivant les évocations, et ce même au sein de cet ouvrage qu'est *La subversion de l'âme*.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.33-34. La collègue dont il s'inspire ici est Marie-Louise von Franz, contemporaine de la réflexion de Jung. Il reprend à la suite une longue citation de Jung (fort probablement), et évoquée par elle dans son ouvrage Marie-Louise VON FRANZ, *L'interprétation des contes de fées*, trad. par Francine SAINT RENÉ TAILLANDIER, Paris, Fontaine de pierre, 1978. Nous la reprenons ici pour ce qu'elle souligne de l'importance, dans les pensées jungiennes, de l'effet de signifiante (au sens de création de sens, de signification) qu'engendre un symbole donné, tendance née du souci du thérapeute pour l'état psychique de son patient ou de sa patiente. La dimension signifiante de tout symbole est si fondamentale qu'on en fait en quelque sorte le critère de valeur d'un symbole ou d'un discours, comme une vérité thérapeutique, une vérité qui, à maints égards, bien que naissant au sein de la relation thérapeute-patient(e), peut être dite proprement personnelle et unique : « Nous avons conscience de [la possibilité que "notre" interprétation soit considérée comme jungienne et dépassée] et savons que toute interprétation est relative et n'est pas une vérité dernière ; cependant, pour la raison même qui poussait nos ancêtres à raconter les contes de fées et les mythes, nous les interprétons aujourd'hui : cela a un effet vivifiant, provoque une réaction bénéfique et nous met en paix avec notre âme instinctive (...). [...] Le seul critère véritable sera : l'interprétation est-elle satisfaisante et trouve-

Cazenave se représente donc cet ouvrage comme un exercice réflexif dans le double (voire triple?) sens du terme : il réfléchit l'histoire d'amour entre les amants légendaires tout en s'y reflétant, et, qui plus est, avec un souci de discernement, de différenciation entre les plans de réalité, ce qui lui permet d'autant mieux, semble-t-il, de se laisser féconder par les symboles qu'elle comporte. Cette dernière attitude d'ouverture à l'*autre*, et l'aptitude à la fécondité imaginaire qui pourrait bien lui être corrélative, transparaissent dans sa manière d'aborder l'histoire de Tristan et Iseut : il souligne en effet l'importance de pouvoir cultiver à la fois une distanciation critique et une aptitude à la pénétrer et à suivre à son mouvement interne :

Dans les dispositions qui ont toujours été les miennes, il ne pouvait donc être question d'aborder *Tristan et Iseut* par son simple extérieur. Entendons-nous sur les mots. Cela ne veut pas dire, au contraire, qu'un incessant effort d'objectivité ne soit pas accompli—mais la plus scrupuleuse objectivité, sur un autre plan, n'est-elle pas de se placer d'abord à l'*intérieur* de la légende avant de chercher à l'expliquer? Ou mieux encore, d'expliquer la légende dans le même mouvement qu'on y entre et qu'on suit son récit?²⁰⁰

C'est ainsi que, chez lui, la démesure qu'engendre la (sage?) folie amoureuse ne peut aller sans une conscience s'affinant dans le discernement de divers plans de réalité, ce qui s'accompagne d'une certaine humilité quant à ce qu'il en serait de «la vérité» :

Nous ne prétendons pas, bien entendu, que cette théophanie [de la Mère] soit la seule à être possible, et à témoigner valeur. Nous en réduisons la portée à un contexte spécifiquement tristanien, et admettons parfaitement une multiplicité de théophanies possibles. Les voies de la divinité, nous l'avons dit avec force, induisent une prolifération symbolique [...]. Nous disons seulement ici qu'il existe une voie où la divinité radicale se manifeste à nous, dans le fond de l'inconscient que la conscience métabolise en monde imaginal, par la voie singulière de la Grande Déesse Mère.²⁰¹

En ce sens, ce que nous serions tentée d'appeler une *humble démesure* ressort de sa pensée, à travers et au-delà d'indéniables airs audacieux. Ces quelques repères étant posés,

t-elle un écho chez moi et chez les autres ? Et mes propres rêves la confirment-ils ? Si oui, je sais que mon interprétation est aussi bonne qu'il est en pouvoir, et qu'en relation avec ma propre nature, j'ai interprété le matériau d'une façon satisfaisante. Si ma psyché ne me dit pas : "Très bien, mais tu n'as pas encore répondu à ceci", je sais que je ne puis aller plus loin. Il est possible qu'il y ait encore des choses à découvrir dans cette histoire, mais j'ai atteint mes propres limites et je ne puis aller au-delà de moi-même. Je puis alors me reposer, satisfait, ayant mangé ce que je suis capable de digérer.» C'est nous qui soulignons par les italiques. La première coupure de texte est une initiative de Cazenave ; la seconde est nôtre.

²⁰⁰ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.23.

²⁰¹ *Ibid.*, p.183. Note en bas de page numéro 40.

abordons maintenant l'ouvrage *La subversion de l'âme* en résumant son propos et ses articulations.

1.2.1 Présentation de l'ouvrage *La subversion de l'âme*

La subversion de l'âme se présente comme une production discursive de milieu de vie. La citation suivante dévoile la posture existentielle et le regard méthodologique à partir desquels Cazenave la produit :

Nous savons bien par ailleurs que nous nous trouvons ici aux frontières imprécises de la métaphysique et de la psychologie, d'une réflexion ontologique et d'un examen d'expérience — mais toute métaphysique de l'être ne se doit-elle pas d'être vécue dans un processus de *gnose*, au sens premier de ce terme, de connaissance intellectuelle qui s'inscrit dans une âme, de la même manière que toute science de l'âme, au creux de son vécu et dans le sens qu'elle dégage, construit une ontologie qui l'exprime ? Peut-être l'unité, et l'articulation, de ces deux plans différents, et pourtant nécessairement liés, se fait-elle par le canal d'une description phénoménologique du vécu intérieur, qui pose dans une même donation de sens la structure ontologique d'où l'âme s'épanouit, et la réalité objective de l'âme dans le sein de laquelle se dévoile le sens de l'être ?²⁰²

Cette œuvre manifeste donc le déploiement d'une dialectique intérieure. En présence de ce corps de texte pour lui vivant, Cazenave analyse minutieusement, interprète des passages maniés et remaniés et critique certains commentaires de commentateurs, semblant ainsi façonner en même temps qu'il (se) la dévoile sa posture existentielle. Une lecture attentive de *La subversion de l'âme* permet ainsi de rencontrer la pensée du penseur dans un espace d'élaboration privilégié, intime du fait que l'enjeu est un processus de connaissance de soi, et cependant à même une dynamique de rencontre avec quelque chose qui relèverait de l'ordre d'une rencontre avec l'*altérité*... que cette notion d'altérité renvoie par ailleurs à cette part d'inconnu en soi, à l'intime devant soi dans la relation d'amour, à la nature en tant qu'autre complice ou à une éventuelle réalité ontologique inconnaissable en soi²⁰³.

Cazenave parle. Il parle avec audace, conscience et ouverture. Il parle de ce qu'il est en train de faire, et alors même qu'il nous oblige à clarifier les limites de prétention à l'universalité de son analyse de la légende de *Tristan*, il attire notre attention sur cette

²⁰² *Ibid.*, p.220-221.

²⁰³ Cette dernière remarque reprend à l'évidence les sensibilités intellectuelles du narrateur évoquées comme telles dans les préliminaires (cf. le concept « *aaAAutre* » expliqué en introduction dans la note en bas de page numéro 22). Cependant, et bien que loin de prétendre pouvoir les contenir, elle ne semble guère s'éloigner beaucoup des sensibilités cazenaviennes, comme la suite de l'étude le manifeste.

frontière, imprécise, entre un discours sur l'Être, une certaine conception ontologique et anthropologique, une certaine conception de ce que peut être le sens de la vie... et d'autre part, l'enracinement nécessairement personnel d'une réflexion qui oscille entre ces plans. Ce faisant, le discours de Cazenave s'autorise une puissance affirmative centrée en même temps qu'il retire à son discours toute possibilité de prétendre à quelque validité universelle.

Mise en scène pour l'appréhension du discours cazenavien

Inversion des repères symboliques quant au genre

Un postulat d'importance majeure qui se présente comme une constante dans l'anthropologie cazenavienne et s'étend à son ontologie est une inversion des genres par rapport à ce que véhicule l'univers de sens qui nous est plus familier (en Occident, et plus spécifiquement, semble-t-il, dans les langues associées aux cultures gréco-latines); une inversion des genres, donc, quant à deux repères symboliques de base dans l'imaginaire humain: le soleil et la lune. Soulignant comme «on constate qu'en effet, dans toutes les langues celtiques, le soleil est un mot du genre féminin, et la lune masculine»²⁰⁴, Cazenave nous pose d'emblée dans univers symbolique *autre*.

Cazenave évoque régulièrement cet argument voulant que «le soleil, en gaélique, est du genre féminin, alors que la lune est du genre masculin»²⁰⁵, surtout dans ses productions discursives orales. Dans un passage de *La subversion de l'âme* où l'on voit Tristan s'activer dans une attitude belligérante, Cazenave explique comme, dans le contexte tristanien, c'est au féminin qu'il s'agit d'associer l'initiative, l'activité, alors que le masculin est plutôt teinté de passivité. C'est «l'*anima* qui se trouve en position solaire, et l'*animus* qui se trouve en situation dépressive.»²⁰⁶ Récoltons ainsi déjà quelques traits de sa conception du masculin et du féminin :

²⁰⁴ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.61.

²⁰⁵ Ici, il s'agit d'un entretien avec Michèle Decoust, entretien que l'on pourrait qualifier «de jeunesse»: CAZENAVE, «L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.3. Notre penseur appuie ailleurs son propos sur un ouvrage de Robert Grinnel: «On sait bien en effet que la lune "constitue une conscience contrasexuelle au monde solaire, renvoyant à un monde matriarcal plus ancien où le soleil était féminin et la lune masculine" ». CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.61. Cf. Robert GRINNELL, *Alchemy in a modern woman; a study in the contrasexual archetype*, Zurich, Spring, 1973.

²⁰⁶ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.126. Ce qu'il précise encore autrement plus tôt dans l'ouvrage: «Ainsi le père de Tristan a-t-il découvert Blanchefleur en passant la mer, de la même manière que fera plus tard son fils pour découvrir Iseut. Il a délaissé son duché dans ce but, comme s'il avait renoncé pour un temps au principe de réalité afin de se

Comme dans toutes les dynamiques symboliques, la succession s'opère du combat vers la passion, de l'éclat du soleil au reflet de la lune, de la conscience lumineuse, facteur psychique actif, à l'abandon corporel qui compense ce facteur en lui proposant son contraire et en permettant d'introduire au "mystère des noces chymiques [sic]".²⁰⁷

En conséquence de cette association entre la lune et le genre masculin dans les langues celtes, ce qui relève de l'homme se verra associé des traits contrastant avec ce que notre héritage épistémique propose. Par ailleurs, Cazenave s'inspire explicitement de la manière dont Marie Louise von Franz²⁰⁸ répartit les attributs (identités et aptitudes, ou substantifs et qualificatifs) suivant les régimes symboliques (solaire/lunaire) et les genres (féminin/masculin) pour préciser sa pensée. Relevons au passage comme s'articule ici une pensée à partir d'éléments s'inscrivant dans une logique binaire et dialectique. Cette conception vient informer non seulement les attributs de chaque catégorie, mais semble également influencer sur la manière de concevoir leurs rapports mutuels :

La lune, écrit von Franz, est étroitement liée au principe du soleil, dont elle reçoit la clarté. Le soleil, source de conscience dans l'inconscient, est vraiment une divinité, car il représente un facteur psychique actif capable de créer une conscience plus grande. La lune, elle, symbolise un état de conscience moins clair, plus primitif, plus doux et plus diffus. Lorsque, comme en allemand, le soleil est du genre féminin, cela signifie que la conscience se trouve située dans l'inconscient et qu'il n'existe pas encore de conscience parvenue à maturité ; elle est pleine de pénombre et comporte une confusion de détails qui ne sont pas clairement distingués.²⁰⁹

Pour récapituler, la dimension masculine du tristanien²¹⁰ se voit ainsi sémantiquement attachée au symbole de la lune, tandis que sa part féminine est associée au soleil. Par ailleurs, cette dimension masculine lunaire se voit chez Cazenave associée

retourner vers le domaine des rêves où se dévoile la femme. Mais une femme toute contraire à l'image qu'on en a, puisqu'on peut dire dès ici que c'est la féminité qui est active, et le masculin réceptif. » *ibid.*, p.58.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.126.

²⁰⁸ Relevons au passage que « Marie-Louise von Franz, née le 4 janvier 1915 à Munich et morte le 17 février 1998 à Küsnacht en banlieue de Zurich, est une psychologue suisse, élève et collaboratrice de Carl Gustav Jung. Elle fait partie des fondateurs historiques de la psychologie analytique. » Réf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Marie-Louise_von_Franz (page consultée le 30/03/2016).

²⁰⁹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.61-62. Selon toute vraisemblance, Cazenave puise ces informations dans VON FRANZ, *L'interprétation des contes de fées*, Fontaine de pierre, 1978.

²¹⁰ Notons au passage que Cazenave emploie parfois la majuscule pour parler des personnes chez qui pourrait venir faire écho son analyse de la légende tristanienne (le Tristanien). Ce faisant, il semble souligner le caractère « religieux » de ce mode d'être au monde, l'aspect sacré auquel d'autres individus sont susceptibles d'être en affinité. Par ce geste littéraire, Cazenave s'identifie à la position du Chrétien ou du Musulman en face de son dieu (la Déesse). Pour simplifier et uniformiser, nous avons opté pour l'usage de la minuscule.

aux aptitudes comme le chant, la musique, la danse, et l'abandon corporel. De manière complémentaire, sa dimension féminine solaire se voit associée des attitudes comportementales telles que l'initiative, l'activité, le fait de donner (essentiellement de la lumière, voire, conséquemment, de la conscience). Voici à la suite un tableau illustrant la manière dont on peut répartir ces catégories sémantiques.

Tableau : Associations entre genres et identités ou aptitudes dans l'univers symbolique cazenavien

Masculin	Féminin
Lune	Soleil
moi de Tristan, abandon corporel	conscience lumineuse (de Tristan)
dépression, passion	combat, activité
reflet de lumière reçu du soleil	éclat de lumière donné à la lune, or ²¹¹
donne sa douceur à la femme	---
Arts du chant, de la danse, de la musique (harpe, rote)	Armes (épée, arc et flèches), guerrier, chasse

Un *autrement* quant à l'espace, au temps, aux mouvements et aux rythmes de la trajectoire tristanienne

Mis à part le constat d'une inversion des genres quant aux deux astres servant de repères symboliques à l'imaginaire humain, quelques autres éléments constitutifs de la scène à laquelle nous convie l'analyse de *La subversion de l'âme* semblent d'intérêt à souligner ici. Ils ont trait à l'espace, au temps et au(x) rythme(s) qui scande(nt) la trajectoire existentielle tristanienne.

Rapport à l'espace : Orientation biographique et Orient spirituel

L'analyse que Cazenave propose du *Tristan* nous offre trois données à réfléchir en ce qui a trait à l'orientation « spatiale » du tristanien : l'orientation de la trajectoire « concrète » de Tristan dans la légende, son « orient spirituel » et le fait que son univers de sens soit comme *concentriquement* satellisé autour de la femme et du féminin. Ici, l'idée d'un orient biographique peut servir d'hypothèse d'abordage. Il semble en effet que chez Tristan, une dialectique avec l'Ouest²¹² en fait son orient biographique et le pôle associé à

²¹¹ Au sujet de l'or qui caractérise Iseut, Cazenave relève en note en bas de page : « L'or la caractérisera de fait tout le long de l'histoire que ce soit par le fil dont elle tresse ses cheveux, celui dont est cousu son bliaut, la corde qu'elle porte lors de l'escondit, ou l'anel d'or qu'elle remet à Tristan. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.109.

²¹² Ceci retient notamment l'attention du fait que cette orientation semble différer diamétralement de celle qu'il est coutume de retrouver en Occident, notamment dans l'univers de sens qui a donné naissance à l'art sacré des maçons chrétiens, au moment où ils orientent les églises chrétiennes vers l'Est. Une étude approfondissant la science des symboles sacrés en contexte tristanien pourrait être d'intérêt.

ses mouvements de «spiritualisation»²¹³. Cazenave souligne sciemment comme l'ambiance des événements accompagnant les déplacements du protagoniste vers l'Ouest constitue, en quelque sorte, des évolutions, et que lorsqu'il chemine vers l'Est, s'opèrent des involutions²¹⁴, du point de vue de ses processus de transformation.

Le «centre» du récit semble suivre pour critère la féminité qui a donné naissance au héros. De fait, le point central par rapport auquel se déplacent les protagonistes sur un axe horizontal se trouve dans la terre maternelle de Tristan. On remarque ainsi avec Cazenave «que la Cornouailles, terre d'origine de Blanchefleur et de son frère le roi Marc, est centrale au récit; que c'est là que le père y a découvert la mère, et que Tristan s'accomplit en quittant la terre de son père [plus à l'est dans le récit] pour le domaine [plus à l'ouest] de sa mère et de son oncle maternel.»²¹⁵ Ainsi, il semblerait que...

[l]a conclusion s'impose que l'archétype recteur est celui de la mère et que la dynamique mise en branle, [sic] est celle de l'apparition de la femme (*anima* et femme réelle) et de sa différenciation progressive.²¹⁶

²¹³ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.190.

²¹⁴ Le penseur fait remarquer comme, dans la trame du récit, les déplacements géographiques de Tristan allant en direction de l'Est sont systématiquement teintés de quelque chose comme un abaissement de la conscience, une diminution de la force vitale, voire une disparition de la liberté et de l'autonomie (si l'on accepte d'endosser la perspective de la visée — féminine et amoureuse — que suggère le récit). Les événements sont ainsi empreints d'une ambiance de souffrance et de mort, créant une tension augmentant en *crescendo* à chaque «retour en arrière», et ce, jusqu'au moment où le corps du protagoniste meure effectivement. Notons au passage que l'idée de mouvements d'involutions/évolutions semble posée sans connotation de valeur par le discours étudié, qui endosse plutôt le point de vue «accueillant» qu'assume la perspective psychologique en face de tout processus psychique. Le postulat est donc que tout mouvement participe de l'individuation. Au sujet de l'individuation, on pourrait expliquer au passage que, du point de vue du processus d'individuation tel que l'entend la réflexion jungienne, évolution et involution sont d'égale valeur parce que d'égale importance, c'est-à-dire d'égale efficacité. Ces deux dynamiques donnent leur place à l'émergence de certains événements, à l'intégration de certains dynamismes inconscients, favorisant la formation du moi, l'émergence de la conscience, et l'articulation d'une posture de plus en plus libre et responsable à l'égard de la relation avec l'altérité, cependant que les effets de leur dialectique peuvent aller s'amplifiant au fil de la vie, à la mesure des tensions que l'individu peut intégrer. Pour peu qu'une telle posture existentielle soit tenable, le récit tristanien constitue une représentation symbolique intéressante à méditer.

²¹⁵ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.49. L'auteur élargit cette dialectique aux parents de Tristan, faisant de lui leur héritier à cet égard: «Ainsi s'aperçoit-t-on que comme Rivalen allait de Loonois en Cornouailles pour y trouver Blanchefleur, Tristan va de Cornouailles en Irlande pour y découvrir Iseut [...]. // Ainsi s'aperçoit-t-on qu'Iseut en Cornouailles, Tristan va souffrir ses épreuves au-dehors, en Bretagne française, c'est-à-dire en Armorique; [...] et qu'au lieu de gagner l'Irlande, il faut quitter l'Armorique pour retrouver la reine.»

²¹⁶ *Ibid.* Cazenave précise plus loin à cet égard: «Iseut est donc à la fois objective et subjective, extérieure et intérieure à Tristan, comme Tristan à son tour le sera pour la jeune fille.» *ibid.*, p.129.

Rapport au temps du tristanien

En ce qui concerne le temps tristanien, et par derrière, le rapport au temps de Cazenave, quelques données sont clairsemées au fil de cet ouvrage comme de quelques autres. Présentons quelques passages susceptibles de laisser entrevoir la complexité de la réflexion qui l'habite par rapport à la notion temporelle, réfléchissant « le temps » suivant diverses approches, et généralement par binômes, renvoyant chaque type de temps à un plan de réalité qu'il importe de situer dans sa logique propre²¹⁷. De manière globale, on constatera cette tendance qu'a Cazenave à renvoyer à un autre temps, un temps *autre*, à côté du temps chronologique que l'on se représente habituellement comme une référence linéaire.

Dans l'extrait suivant, tiré de *La subversion de l'âme*, il évoque un temps hiératique (ce qu'il nomme ici *méta-histoire*) et semble lui juxtaposer un temps chronologique (*l'histoire ici-bas*):

Nous avons déjà vu comment le lovendrinc contenait potentiellement les trois aspects de l'*eros*, de la *caritas* et de l'*agapé*, et comment l'*eros* lui-même impliquait chacun des deux autres termes, dans une vision synchronique imposée par le Soi découvert par la Mère. Il faut pourtant en même temps que la légende se déroule, et qu'*eros*, *caritas*, *agapé* fassent aussi historiquement leur apparition, de sorte que l'amour se déploie sur le double plan de la *synchronie* et de la *diachronie*, de la méta-histoire et de l'histoire ici-bas, et que se forme une totalité qui ne soit pas unidimensionnelle, mais assure aux héros qu'ils sont à la fois " Dieu et serviteur du divin "...²¹⁸

Cet extrait souligne notamment la possibilité de discerner deux types de rapports temporels entre certains événements liés entre eux de manière significative : la *diachronie* consisterait en un décalage, du point de vue du temps chronologique de la réalité concrète objective, entre un événement imaginal (relevant d'une réalité psychique objective²¹⁹) et un événement concret donné, alors que la *synchronie* pointerait plutôt une coïncidence entre eux, ou à tout le moins un rapport d'influence mutuelle efficace²²⁰.

²¹⁷ Cf. la grille d'ordres de réalité proposée plus loin.

²¹⁸ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.215-216. Cazenave tire cette dernière expression de Marie-Louise VON FRANZ, *L'Âne d'or; interprétation d'un conte* trad. par Francine Saint René TAILLANDIER, Paris, La Fontaine de pierre, 1978.

²¹⁹ Des expressions telles que « réalité concrète objective » et « réalité psychique objective » serviront d'appui pour discerner les ordres de réalités auxquels renvoient les propos de Cazenave, à travers l'étude. Cf. la présentation de notre grille des ordres de réalité à la suite.

²²⁰ Cazenave semble ici reprendre les qualificatifs que Solié élabore dans *La Femme essentielle* (synchronique et diachronique), quitte à les investir autrement de sens. Solié y propose en effet une description de ce qu'il

S'il n'hésite pas ici à s'adosser à ce que Platon élabore comme modèle cosmique²²¹, Cazenave propose ailleurs une réflexion d'intérêt en dialogue avec la théorie de la relativité (en physique) et certaines élaborations de la physique quantique (par exemple le temps de Planck²²²). Dans son article *Les racines du temps physique*, il pose comme une évidence l'idée que le temps «de la physique et de la cosmologie» constitue le fondement de «tous les autres temps qui se manifestent, à d'autres niveaux d'existence de la matière»²²³. Il tente à la suite de voir comment pourraient s'articuler la théorie einsteinienne et ce qu'élaborent certains théoriciens associés à la physique quantique. Une série de propositions s'agencent donc. À partir de la théorie de la relativité d'Einstein ($E=MC^2$), qui donne à se représenter la réalité comme si «la vitesse était au contraire la notion fondamentale, et que l'espace et le temps comme nous en parlons d'habitude, n'en [étaient] que des catégories commodes...»²²⁴, il opte pour une inversion de perspective: le temps

entend par «axe-plan synchronique» et «axe-plan diachronique». Ceci pourrait nous éclairer sur ce que propose Cazenave quand il suggère une multidimensionnalité du vécu des héros, notamment du point de vue temporel. Mais les univers de discours ne semblent pas permettre un recoupement direct du sens dont les deux penseurs investissent les mêmes concepts: «le *synchronique* étudié indépendamment du *temps linéaire* mais dans un *temps circulaire* d'éternel retour (*compulsion répétitive*); —le *diachronique*, étudié dans ses transformations successives tout le long du *temps linéaire*— de la psychogénèse, de l'histoire.» Pierre SOLIÉ et Pierre EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Paris, Seghers, 1980, p.32-33.

²²¹ Dans une longue note en bas de page développant un méta-propos, Cazenave témoigne des résonnances que l'on pourra constater entre ses représentations du temps et ce que propose l'œuvre de Platon: «Nous savons fort bien, en écrivant ces mots, qu'un tel système [...] renvoie à des modèles comme celui de Platon qui, pour tenter de penser l'Être dans sa totalité, fut conduit à "la construction d'un double mandala cosmique, dont l'un des aspects était considéré comme intemporel et immatériel, et l'autre se mouvant de façon cyclique dans l'espace-temps" ». CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.221-222. Cazenave renvoie pour la citation à l'ouvrage de Marie-Louise von Franz (sans préciser l'édition, que nous supposons ici être de 1978): Marie-Louise VON FRANZ, *Nombre et temps; psychologie des profondeurs et physique moderne*, trad. par Étienne PERROT, Paris, la Fontaine de pierre, 1978.

²²² Il semble que ce chercheur astrophysicien (Planck) ait choisi de nommer (en le chiffrant) le moment de la naissance de l'univers. La «date» est 10^{-43} en temps conventionnel (soit à partir d'un temps zéro fictif). On suppose qu'il l'ait fait pour pouvoir poser le quantique, c'est-à-dire pour pouvoir penser, imaginer, interroger les «objets» de cette théorie: «En deçà de cet instant, seule une unification de la physique quantique et de la relativité générale pourrait rendre compte de l'état de la matière» (Michel CAZENAVE, «Les racines du temps physique», dans *Temps et hiérophistoire; colloque tenu à Paris les 22, 23 24 mai 1987*, sous la direction de Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON, 1988, p.41.). Cet état antérieur au point de naissance de l'univers, état chaotique, a été nommé «gravitation quantique». Cazenave suggère qu'en posant cette date, le physicien marque (intentionnellement?) l'ignorance... du physicien.

²²³ *Ibid.*, p.34.

²²⁴ *Ibid.*, p.36.

n'existerait qu'en rapport avec l'espace²²⁵, deux catégories servant à la pensée abstraite pour se représenter la vitesse.

Il développe parallèlement quelques remarques d'intérêt au sujet de la plasticité (relative ?) du temps qu'induit cette théorie einsteinienne, c'est-à-dire en lien avec l'idée voulant que « plus la masse est grande, plus le temps est ralenti »²²⁶. Cazenave s'appuie ici sur ce phénomène que l'on nomme « trou noir » pour se représenter l'idée que la vitesse du temps (ou sa perception ?) est déformable : partant du postulat que le trou noir est la manifestation de l'effondrement d'une étoile sur elle-même dès qu'elle franchit son « seuil de densité », l'événement aurait pour effet de déformer « profondément l'espace-temps qui l'environne, et [de faire en sorte] que plus on s'approche du trou noir, plus le temps ralentit »²²⁷.

Derrière ce rapport entre « densité de la matière » et « vitesse du temps », Cazenave entrevoit « qu'il existe une relativité encore plus profonde du temps, sa relativité par rapport à la densité de la matière et à la quantité d'énergie. »²²⁸ Cette profondeur consisterait dans le fait que la matière, dans ses manifestations les plus minuscules (quanta), donne à l'espace-temps d'être, et non l'inverse. Il reprend ici la proposition de Banesh Hoffmann : ainsi, les petites particules dans l'univers « étant isolées, [elles] n'[auraient] pas d'existence dans l'espace et le temps. Ce sont l'espace et le temps qui existe[raie]nt en fonction d'elles. »²²⁹ De ces réflexions, Cazenave induit l'hypothèse que « [c]haque point de l'univers possède ainsi son temps propre qu'il excède pourtant puisqu'il

²²⁵ Ainsi, « le temps n'existe pas en lui-même, [...] il ne se présente jamais qu'intimement lié à l'espace ». *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, p.37.

²²⁷ *Ibid.* Les sections sur les romans *Les amants de Teruel* et *La légende d'Aragor* (cf. le quatrième chapitre) illustrent de manière vive cette plasticité des sensations liées à l'expérience du temps, et plus spécifiquement, à la densité du temps présent. À lire le second, on expérimente d'une manière saisissante un effet de ralentissement éveillant cette sensation de lourdeur, d'appesantissement... jusqu'à un point de « résolution », un point « zéro », silencieux, laissant béat et contemplatif, comme face à un mystère. Dans le premier, deux amants passent d'un temps vécu sur le mode de l'éternité à l'expérience d'un empressement frénétique, le temps semblant alors éclater dans la mort des protagonistes. On reviendra plus particulièrement sur ces ouvrages au quatrième chapitre.

²²⁸ *Ibid.*, p.36.

²²⁹ *Ibid.*, p.42. Cazenave cite ici les propos de Banesh Hoffmann dans Hoffmann BANESH, *L'étrange histoire des quanta*, trad. par C. de RICHEMONT, nouv. éd. par Michel Paty, Paris, Seuil, 1981. Concernant ce dernier, « Banesh Hoffmann (né le 6 septembre 1906 à Richmond, en Grande-Bretagne – décédé le 5 août 1986) est un physicien théoricien anglais. Il semble avoir été le premier physicien à mentionner au grand public la possibilité de onze dimensions dans l'univers, et cela dès 1967. » Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Banesh_Hoffmann (page consultée le 30/03/2016).

en est fondateur [...]. Il est en quelque sorte *a-temporel*, il est lui-même à son tour condition de possibilité à l'existence de son temps... »²³⁰.

Avant de terminer en faisant remarquer qu'à son sens, «[s]i on adopte cette démarche, on se rend très vite compte que pour “coller à la réalité”, il vaudrait sans doute mieux abandonner une échelle de temps linéaire pour une échelle logarithmique»²³¹, le penseur réaffirme son intérêt pour la proposition voulant que le temps et l'espace existent en fonction de la matière, et non l'inverse :

cela veut dire très clairement que l'univers n'est pas dans le temps, comme pourrait le faire croire l'expression admise aujourd'hui d'«histoire de l'univers», [...] mais que c'est l'univers, de par son existence, de par sa manifestation sensible, de par sa matérialité, qui crée l'espace et le temps.²³²

Reprenant la même perspective critique par rapport à un temps qui ne serait *que* linéaire, un passage tiré d'un autre contexte discursif (il s'agit d'un essai intitulé *Teilhard de Chardin et l'Éternel féminin*) permet souligner un trait d'importance dans le discours cazenavien en ce qui concerne le *présent* en lui amarrant, en quelque sorte, l'intuition voulant que chaque point de l'univers, et donc chaque particule de matière (ex. : quanta), «possède ainsi son temps propre». Ce passage souligne en effet l'intuition philosophique voulant que le présent soit semblable à un *espace/temps originel* d'où émane une création continue, c'est-à-dire une profusion incessante de manifestations de l'Être :

Dès le moment que le temps s'affirme et se déroule à partir d'*en archen*, le fondement ou le socle qui produit l'origine, ce temps ne consiste pas simplement dans un déroulement linéaire qui va d'un début vers une fin, mais il n'a de sens que dans la mesure où il est toujours soutenu par la révélation qui est elle-même constamment en train de se faire.²³³

Enfin, Cazenave revient sur cette intuition qu'il avait d'un temps *autre* depuis les expérimentations d'a-temporalité effectuées pendant l'épisode dépressif de sa jeunesse. Il raconte dans *À la rencontre avec Carl Gustav Jung* avoir rencontré dans la postface de Corbin à l'ouvrage *Réponse à Job* de Jung quelques éléments discursifs lui permettant de clarifier le rapport entre «inconscient collectif» et «transhistoricité» :

²³⁰ CAZENAVE, « Les racines du temps physique », dans *Temps et hiérophistoire; colloque tenu à Paris les 22, 23 24 mai 1987*, sous la direction de CORBIN ET VIEILLARD-BARON, 1988, p.42.

²³¹ *Ibid.*, p.40.

²³² *Ibid.*, p.39.

²³³ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.179.

Ce fut dans cette postface que je découvris la notion de transconscient²³⁴ que j'eus vite fait de m'approprier, de même que je ne pus que relever ce passage où, parlant de l'inconscient "collectif" comme à l'origine de tout ce qui se présente dans notre âme, [Corbin] notait que, s'il s'agissait de la préhistoire de la psyché, c'était une préhistoire qui advenait sans cesse ; c'était une préhistoire que l'on ne pouvait sous aucun prétexte reléguer dans une "anté-histoire" de ce que nous sommes ; c'était une préhistoire qui était à la lettre "transhistorique", comme (mais le "comme" est de trop) toujours présente en nous et toujours prête à se manifester.²³⁵

Conjoignant l'intuition attribuée à Chardin d'une révélation constamment en train d'advenir à celle voulant que «le présent» en soit en quelque sorte l'espace-clé d'accès, il raconte comme un passage des considérations de Nietzsche sur «Les Poètes» ("Je suis d'hier et d'aujourd'hui — mais une partie de moi appartient aussi à demain, à après-demain,

²³⁴ Afin de contextualiser cette notion de «transconscient» adoptée par Cazenave, deux passages de l'ouvrage *À la rencontre de Carl Gustav Jung* offrent une analyse historique d'intérêt. Nous les rapportons ici également pour ce qu'ils permettent de dépeindre la richesse des efforts des «théoriciens de l'inconscient», offrant par la même occasion un éclairage sur la manière dont diverses notions clés peuvent être reliées, d'une part, entre elles, et plus spécifiquement, à la notion d'inconscient. Cazenave commence par préciser ce qui a amené Jung à choisir la notion d'«inconscient collectif». Il critique ici le caractère réactionnaire et peu nuancé de ce choix, suggérant l'intérêt qu'il peut y avoir à opter pour d'autres termes, éventuellement moins propices à une confusion conceptuelle : «[Si Jung] a choisi ces mots d'inconscient collectif par réaction à Freud, et dans son effort pour se distinguer de lui (cet inconscient existe[rait] par lui-même et, dans ses structures, il ne dépend[rait] en rien de notre histoire singulière, même s'il se colore[rait] de celle-ci en s'y manifestant) [...], nous ne sommes pas obligés aujourd'hui de la répéter béatement... » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.52. Dans le cadre d'une démonstration tendant à prouver que ce que pointe la notion d'archétype chez Jung rejoint ce que pointe celle d'*eidōs* chez Platon, voici ce que le penseur propose comme précisions concernant l'histoire du mot «inconscient» : «On aura vite fait de découvrir que ce que Jung dénomme inconscient personnel et inconscient collectif n'est en quelque sorte que le démarcage de ce que cet auteur [Carl Gustav Carus], quant à lui, appelle inconscient relatif et inconscient absolu. // Ce qui renoue avec l'invention même du mot "inconscient" (*Unbewusstsein* : à proprement parler "ce qui n'est pas connu" — et Lacan avait tout à fait raison de le traduire préférentiellement par "in-su", puisque la racine de ce mot consiste dans la science — ce que l'on nomme aujourd'hui la *Wissenschaft* — et s'appuie en dernière analyse sur une racine indo-européenne **weid-* qui désigne tout ce qui a rapport à la vue, donc à ce que l'on peut savoir pour l'avoir vu, et qui a justement donné en grec l'*eidōs* de la philosophie de Platon) : le mot "inconscient" a en effet été créé par cet immense poète qu'était Novalis, et renvoie, à la fois, à ce que nous pourrions appeler de l'infraconscient et du supraconscient. (Jung faisait encore cette distinction au début de son élaboration théorique ; et pourquoi l'a-t-il ensuite abandonnée, au moins dans les termes dont il usait ? Mais peut-être était-ce, tout simplement, que ces choses lui semblaient aller de soi...) // Sur ce point, on doit se souvenir de ce que Henry Corbin, le philosophe de l'islam spirituel, dans la "postface" qu'il écrivit à l'un des derniers livres de Jung, la *Réponse à Job*, introduisait la différence entre ce qu'il désignait comme un inconscient "nocturnal" et un inconscient "auroral", ou un "transconscient". // Ne faut-il pas alors reprendre ce vocabulaire pour bien marquer ce qui n'a pas encore accédé à la conscience, ou ce qui fait régression en deçà de celle-ci et du pouvoir de la raison, et ce qui la dépasse au contraire sans pour autant la nier ? » *ibid.*, p.56-57. Remarquons au passage l'importance prépondérante de la faculté visuelle et du thème de la connaissance (ou du savoir) dans les notions élaborées en allemand afin de rendre compte, abstraitement, d'une *altérité* à la conscience.

²³⁵ *Ibid.*, p.97-98.

à toujours.”²³⁶) lui a permis d’éclairer le sens de cette proposition de Jung voulant que l’entière de l’état humain n’est jamais réalisée que dans l’instant.

S’appuyant sur Basile de Césarée, il reprend l’idée que ce temps autre puisse se différencier de «notre temps ordinaire», c’est-à-dire le temps associé à «notre vie quotidienne» et à «l’histoire humaine»²³⁷ :

Peut-être, d’ailleurs, la meilleure définition que l’on pourrait donner de sa “méta-temporalité” est-elle encore celle que donne Basile de Césarée dans son *Traité du Saint-Esprit*: “Il est venu et il vient, il vient et il viendra”—pour marquer sa constante créativité, sa perpétuelle advenue, et sa contemporanéité à tous les moments de notre temps sagittal.²³⁸

Quelques traits descriptifs plus spécifiques à ce hors-temps (télescopage de temps différents, inexistence relative du temps habituel) transparaissent dans ce que Cazenave retient du thème des «grands rêves» évoqué par Jung :

Jung parlait de certains “grands” rêves comme de “*somnia a Deo missa*: des rêves envoyés par Dieu”, où les temps, souvent, se télescopent, et où, à proprement parler, on devrait déclarer que le temps n’existe plus à la façon que nous avons de l’appréhender d’habitude, parce que ce sont les principes transcendants (archétypiques si l’on veut) qui se manifestent en lui et le dépassent “de toute part”.²³⁹

Insistant sur l’idée d’une «nouveau se renouvelant perpétuellement» et la nécessité logique de son rapport efficace avec un inconnu qui, tout en dépassant l’état de toute part (dans le temps, dans l’espace, dans la matière...), fait irruption dans «notre temps», Cazenave relie le thème des «grands rêves» repéré par Jung à la notion de *Dreamtime* telle qu’elle a pu être établie au XIX^e siècle à même les études anthropologiques de Baldwin Spencer et de Frank Gillen sur les Aborigènes d’Australie :

ce “Temps du rêve”, je l’entendais précisément selon l’éclairage que Henry Corbin me procurait sur Jung, autrement dit comme un temps qui ne cessait de se recréer, qui se déroulait dans une nouveauté perpétuelle et radicale, par la révélation sans arrêt renouvelée d’un passé ancestral, et très clairement mythique, qui se réinventait de songe en songe.²⁴⁰

²³⁶ *Ibid.*, p.98. Fidèle à son habitude, Cazenave précise ici citer Nietzsche de mémoire.

²³⁷ *Ibid.*, p.99-101.

²³⁸ *Ibid.*, p.101.

²³⁹ *Ibid.*, p.101-102.

²⁴⁰ *Ibid.*, p.102. Depuis, la notion de *Dreamtime* aurait été remplacée par l’expression *Dreaming*, «où se fait jour cette idée que ce qu’ont fait les ancêtres est toujours vivant et continue de se développer dans une

Afin de conclure cette section sur le rapport au temps que reflète et réfléchit le tristanien, pour ce qui nous intéresse, on retiendra globalement cette tendance qu'a Cazenave à renvoyer à un autre temps, un temps *autre*, à côté du temps chronologique servant *habituellement* de référence: hors-temps, éternité, méta-histoire, préhistoire transhistorique, temps logarithmique, etc. La méditation pourra éventuellement se poursuivre en considérant les implications éthiques d'un certain rapport entre le temps (avec sa densité et sa vitesse plastiques) et la densité de la matière (en tant que fondement de «tous les autres temps»).²⁴¹

Mouvements, rythmes et trajectoires tristaniennes

Quittant l'espace du temps pour rejoindre celui du mouvement, on constate comme ce trait d'ouverture à de l'altérité semble se maintenir. Le mouvement tristanien, et celui de la réflexion cazenavienne en arrière-plan, semblent en effet tous deux s'exprimer en tant que systèmes ouverts, se posant comme mouvement ouvert sur un au-delà de ce qui est. Dans divers passages de *La subversion de l'âme* (et d'autres textes), on voit Cazenave signaler divers types de mouvements, de rythmes chez le tristanien. Ces éléments pourraient permettre de discerner certaines spécificités de son mode d'être au monde, notamment le caractère complexe, voire anarchique de sa posture et de sa trajectoire existentielles.

Mouvement non linéaire (équilibre dynamique)

Au sujet de la manière dont se forme le *moi* tristanien, le rapport entre Tristan et la Mère archétype se manifeste sous un double mouvement à la fois contradictoire et nécessaire²⁴². Du texte de Cazenave dans *La science et l'âme du monde*, nous pouvons tirer

dynamique dont il n'est pas question qu'elle puisse s'arrêter, ou que l'on puisse la stopper de quelque manière que ce soit ! [Un article de William Stanner précise qu'il] "est impossible de fixer le *Dreaming* dans un temps quelconque : il était, et il est de tout moment." ²⁴⁰ » *ibid.*, p.102-103. Cazenave précise en note en bas de page au sujet d'une expérience de Stanner qu'il rapporte en la traduisant : « "La puissance de rêver", traduction très partielle et maladroite, j'en ai parfaitement conscience. » Cf. William STANNER, « The Dreaming », dans *Cultures of the Pacific (selected readings)*, sous la direction de Thomas HARDING et Ben WALLACE, New York, Free press, 1970.

²⁴¹ En effet, ce que suggère ce dernier rapport semble permettre d'entrevoir, à travers la riche matérialité qu'est un corps humain (au moins autant de «point de l'univers» que de quanta!), le potentiel de créativité (et de responsabilité) humaine cher aux théories quantiques, faisant de chaque étant humain le fondement plus ou moins conscient (et responsable) de son temps propre... à la mesure de ses capacités.

²⁴² Cazenave est explicite à ce sujet : « la formation du moi [aurait lieu] d'une façon particulière [entre Tristan et la Mère, de telle façon que] l'archétype de la Mère [...] dans un double mouvement, contradictoire et nécessaire, [ferait] émerger le moi en le menaçant constamment. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.207.

plusieurs citations d'intérêt allant dans le même sens, soit dans celui où un double mouvement, à la fois contradictoire et nécessaire, opère :

L'inconscient collectif [associé à la Mère] est un champ de relations d'où surgit le conscient dans un mouvement de négation *à la fois nécessaire et prédéterminé dans sa forme*, ce que j'aimerais nommer ici une négation dialectique qui s'enchaîne à elle-même.²⁴³

Tout juste à la suite de cette question existentielle dont Cazenave se montre comme le témoin obligé, à savoir pourquoi son destin lui arrive *à lui*, et sans pouvoir y répondre directement, il précise cependant ce qu'il sait avec certitude :

Question peut-être insoluble—et le tristanien sait seulement qu'au péril de son âme il doit toujours avancer, et qu'à ne pas avancer, son équilibre s'assurant dans un processus dynamique, son âme se retrouverait en véritable danger de mort, d'éclatement s'il n'a pas encore bu le philtre, et de dépression sévère ou d'atonie générale s'il a goûté au breuvage.²⁴⁴

Avancer ou mourir ; là semble être l'ordre du choix qui s'offre au tristanien de par son *élection* par la Mère. Par ailleurs, les démarches qui accompagnent ce mouvement d'avancée nécessaire au sein de tensions contradictoires appellent des descriptions surprenantes, suivant les productions discursives du penseur. Tantôt, la démarche est décrite comme allant en dents de scie²⁴⁵, tantôt en crabe²⁴⁶ ou encore en zigzag ou en constant va-et-vient²⁴⁷. Enfin, il arrive également à Cazenave d'évoquer l'image d'une

²⁴³ CAZENAVE, *La science et l'âme du monde*, Imago, 1983, p.51.

²⁴⁴ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.276-277.

²⁴⁵ Voici un passage l'évoquant : « au lieu de se dérouler dans une ligne harmonieuse qui développerait en même temps toutes les composantes de l'être, [le mouvement de Tristan] doit aller "en dents de scie" pour amarrer le féminin dans son ancrage imaginal et divin [...]. » *ibid.*, p.245.

²⁴⁶ C'est ce qui ressort dans une remarque de son essai « Teilhard de Chardin et l'Éternel féminin » — qui se propose de méditer le thème de l'éternel féminin à partir de la vie et de l'œuvre de Teilhard de Chardin—remarque adressée à son public. Entamant son exposé, il précise que la lecture qu'il se propose d'offrir relève davantage d'une « libre méditation » que d'un « exposé dogmatique », avec « la volonté affirmée d'en déplacer en quelque sorte la lecture traditionnelle et de l'aborder un peu comme marchent les crabes, c'est-à-dire à reculons ou pour le moins de biais avec des excursions dont [il] espère qu'ils ont réellement à voir, d'une manière quasi organique, avec le sujet annoncé. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.163.

²⁴⁷ Dans son roman *Le cœur en bandoulière*, Cazenave rend compte de la manière qu'a « le narrateur » (prénommé Michel) de se remémorer l'année de sa rencontre avec « Sylvie » : « dans cette marche en zigzag que ne réglait aucun ordre, [l'année que j'ai vécue aux côtés de Sylvie [...]] certainement la plus heureuse de ma vie] se marque aujourd'hui, dans le fond de ma mémoire, par un tumulte d'images, un kaléidoscope de souvenirs, une ronde effrénée de désirs et de joie que je ne saurais gouverner sans les trahir du même coup. [...] C'est ainsi que [...] pour être fidèle, il n'y avait d'autre solution que d'offrir comme ils sont les différents matériaux qui composent mon dossier [...], et que c'était au sein même de ce va-et-vient de l'écriture que

flèche sur un arc que l'on tend, reculant afin d'être projetée vers l'infini par la suite, pour témoigner du mouvement qui caractérise le processus d'individuation (à deux) du tristanien. C'est ce qu'il suggère dans l'entretien ayant eu lieu le 29 avril 2013²⁴⁸, où les notions de rétrogrédience²⁴⁹ et de régrédience²⁵⁰, issues de son dialogue avec Solié, sont évoquées.

Il ne saurait être question d'approfondir ici chacune des images proposées par ces éléments discursifs pour rendre compte des mouvements qui habitent la démarche cazenavienne. Ces quelques exemples tendent cependant à révéler une constante concernant la manière dont « évolue » la dynamique du penseur : elle se déploie sur un mode non-linéaire.

Rythmes existentiels

S'appuyant sur une analyse de l'héritage symbolique celte²⁵¹, Cazenave complexifie encore son analyse de l'histoire d'amour tristanienne en creusant à même les nombres. Il élabore ici un axe d'interprétation arithmétique²⁵² qui se propose de saisir le

l'on entrerait pour le mieux dans la vérité de mon cœur. » CAZENAVE, *Le Cœur en bandoulière*, Table Ronde, 1990, p.87-88. Dans ce roman (que l'on sent très proche de son producteur), Cazenave joue habilement de couches d'identités où s'égare l'esprit habitué à distinguer auteur, narrateur, auteur narrateur, narrateur-auteur, protagoniste, etc. Nous y revenons au quatrième chapitre.

²⁴⁸ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013.

²⁴⁹ Ces deux notions étant régulièrement évoquées dans les propos de Cazenave, résumons ici leur sens. Le versant rétrogrédient du trajet existentiel tristanien (ou le phénomène de rétrogrédience) consisterait en un mouvement évolutif complexe impliquant un retour en arrière, avant que de ce retour n'émerge une élancée vers l'avant d'autant plus impressionnante. Cazenave emploie pour penser ce mouvement (en commun avec Solié) l'image de la flèche que l'on tire vers l'arrière, avant de la voir s'élancer vers une cible. Dans le cadre de la légende, on envisagera le meurtre du géant (le Morholt, oncle d'Iseut) et celui du dragon comme des régressions progressives, des *regressus ad uterum* s'accompagnant d'élans vers de nouvelles naissances, vers un renouvellement de forme des étants humains (Tristan et Iseut, conjointement), vers une naissance à un mode d'être au-delà de ce qu'ils étaient antérieurement.

²⁵⁰ Le versant régrédient du trajet existentiel tristanien (ou le phénomène de régrédience) serait pour sa part davantage à rapprocher du principe d'énantiodromie héraclitéen ou à mettre en parallèle avec la logique hégélienne qui fait jaillir un élément de nouveauté (à l'occasion d'une synthèse) de la rencontre entre une thèse et son antithèse. Toutes ces notions suggèrent un mouvement qui engendre du nouveau, du « plus » (plus élevé, plus pur, plus beau/ordonné/harmonieux, etc.) s'appuyant sur et se nourrissant de certains états antérieurs, et se constituant à même la dynamique relationnelle qui émerge entre eux. Une image permettant d'illustrer ce phénomène nous semble être celle du tracé d'un cercle qui, s'ouvrant pour se poursuivre, engendre un mouvement en spirale (ascendante ou descendante), mouvement pouvant s'auto-engendrer (potentiellement) à l'infini. L'*ouroboros* que l'on retrouve dans l'univers symbolique de la tradition alchimique semble tendre à exprimer une intuition semblable.

²⁵¹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.67 et suiv.

²⁵² Plusieurs « moments » discursifs de *La subversion de l'âme* illustrent un mouvement réflexif où abstraction mathématique et richesse symbolique se croisent pour s'interféconder. Le geste, notons-le, n'est pas original :

rythme propre au déploiement de la trajectoire existentielle de Tristan en sept étapes, chacune scandées par des (re)naissances.

1^{er} *naissance-réelle et symbolique*: apparition du *Puer*. 2^e naissance *symbolique*: après le Morholt, en Irlande — dans la rétrogrédience (suppression de l'*animus* négatif de la Mère). 3^e naissance *symbolique*: après le dragon, en Irlande — dans la rétrogrédience (suppression de la syzygie originelle). 4^e *naissance-centrale et imaginale*: *le vin herbé*. 5^e naissance *spirituelle*: dans la forêt du Morois, amour du prochain et de la Nature; *eros* et *caritas*. 6^e naissance *spirituelle*: lors du «Serment devant Dieu»: signature de l'Amour par la puissance divine et le représentant du Soi sur la terre, le roi Arthur. 7^e *naissance-réelle et imaginale*: dans la mort et la résurrection des héros.²⁵³

Ce qu'il précise à la suite vient faire écho à une tendance cazenavienne relevée plus haut, soit une tendance à témoigner du passage d'un état donné ou premier, généralement représenté par un nombre pair (dualité(s)), à un état *autre* ou second (c'est-à-dire augmenté), généralement illustré par un nombre impair et dont le propre serait de synthétiser le «pair» qui le fonde:

dans le contexte précis de la civilisation celtique, le chiffre sept pointe une sous-totalité, c'est-à-dire une totalité inférieure à une totalité plus grande. Il se trouve

outre les Celtes, les anciens (Grecs) le pratiquaient comme type ou méthode d'argumentation philosophique parmi d'autres. Pour situer le style de Cazenave, et éventuellement proposer une étude comparative des éventuelles originalités de détail de sa contribution, cf. Hans LEISEGANG, *La gnose*, Paris, Payot, 1951. Et plus particulièrement les citations de Philon et de Xénocrate. Pour un exemple tiré du discours cazenavien: «On sait aussi que pour les Irlandais, “neuf, comme cinq, symbolisait le tout” [...] dans la même opération 1 de 8 = 9, que 1 de 4 = 5. Ainsi pourrait-on lire l'androgynie imaginal comme le neuvième terme et dernier de ses huit composantes — et dans l'adéquation significative de ces deux nombres, qui apparaissent simplement selon que l'on raisonne par *entités personnalisées* (moi de Tristan, moi d'Iseut, etc., jusqu'au déroulement des huit pôles), ou par *entités individuées* (androgynie terrestre de Tristan, etc., jusqu'aux quatre androgynes). La leçon y demeure de toute façon similaire qui est que le 9/5 assume, consume et subsume en même temps la totalité du 8/4, et apparaît de ce fait comme le dévoilement du *zéro*, dans une identité dialectique à ce chiffre qui nous renvoie à la même conception de la divinité que nous avons déjà relevée.» CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.220-221. Il renvoie à REES ET REES, *Celtic heritage; ancient tradition in Ireland and Wales*, Thames and Hudson, 1961, chap. Numbers. (Note: resterait à clarifier ce que ce passage suggère en employant la notion «entités personnalisées» et dans quelle mesure ce concept serait à mettre en lien avec l'individuation jungienne.) Ou encore «On sait comment en effet, dans certaines traditions, “un et un font trois, deux et deux font cinq; car le et de l'équation représente la troisième ou la cinquième part, c'est-à-dire la relation qui donne leur sens à toutes les parties”.» CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.72. Cazenave renvoie à Maya DEREN, *Divine horsemen; the living gods of Haiti*, New Paltz, NY, McPherson, 1983.

²⁵³ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.154. (Note: la logique de l'emploi des italiques dans ce passage nous échappe.)

d'autre part en étroite connexion avec le déroulement du temps lunaire dont on sait que le zodiaque est divisé en vingt-huit compartiments.²⁵⁴

Cette citation est également l'occasion de constater combien la logique dynamique de sa réflexion se relie intimement à l'héritage symbolique celtique.

Récit biographique et personnages

Ces quelques points de repère étant posés (genres du soleil et de la lune, rapport à l'espace et au temps cazenaviens), on pourrait résumer symboliquement avec Cazenave que l'histoire de Tristan, c'est « toute l'histoire de l'homme *qui va découvrir la femme par-delà les mers, qui doit la soustraire à l'influence de Marc, qui reçoit la vie d'elle, qui s'éteint le premier et pour qui la femme meurt...* »²⁵⁵

Sans qu'il soit possible de reprendre une analyse détaillée de ce qui constitue la proposition d'analyse de Cazenave dans cet ouvrage, il apparaît clairement que ce dernier ne laisse rien au hasard dans son interprétation²⁵⁶. Les liens familiaux, les déplacements géographiques, les événements perturbateurs et leurs effets psychologiques sur certains personnages, les attitudes comportementales des uns et des autres, et jusqu'aux apparitions ou effacements soudains et apparemment inexplicables de certains, tout semble s'articuler autour d'un sens vivant, en mouvement.

Alors que tous les éléments descriptifs du récit semblent, de manière infaillible sous le regard méditatif et minutieux de Cazenave, pouvoir être reliés et explicités à partir d'une

²⁵⁴ *Ibid.*, p.67. Cazenave renvoie à VON FRANZ, *Nombre et temps; psychologie des profondeurs et physique moderne*, la Fontaine de pierre, 1978. Ainsi qu'à C. G. JUNG et Marie-Luise von FRANZ, *Mysterium conjunctionis; études sur la séparation et la réunion des opposés psychiques dans l'alchimie*, 2 vols, Paris, Albin Michel. Le complément de ce passage laisse entrevoir une piste de réflexion d'intérêt au sujet de certains modes d'être au monde *autres*, et plus spécifiquement quant aux configurations symboliques qui sous-tendent leur posture et leur dynamique existentielles. Piste, donc, qu'il y aurait lieu de méditer davantage: «Ce mois de vingt-huit jours est en effet la somme de quatre sous-totalités en mouvement, puisque impaires, et représenterait chez les Celtes une totalité paire et stable qui est formée à son tour par une quaternité de fond.»

²⁵⁵ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.65. Et cependant, suivant la logique d'une cohérence plus profonde, Cazenave précise qu'on parlerait sans doute plus justement en disant de cette histoire qu'il s'agit d'abord de celle d'Iseut: « Cette histoire de Tristan (ou plutôt cette histoire d'Iseut — [puisqu]e Tristan ne se détermine jamais que par rapport à elle)... » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.73.

²⁵⁶ De fait, ce qui, dans la démarche tristanienne, pourrait sembler relever du hasard au regard extérieur est investi de signification par celui de Cazenave, pour lequel l'amour et la trajectoire de vie des amants tristaniens sont nécessairement tissés d'une logique *autre*: « il n'y a pas de *hasard* dans le discours du mythe, et ce qui paraît hasard et arbitraire est sans aucun doute signe d'une nécessité psychologique impérieuse, et d'autant plus profonde. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.185-186. Note en bas de page numéro 46.

cohérence interne au récit qu'il s'agirait de découvrir en même temps qu'on l'interroge, autant d'élans discursifs imprégnés d'interprétations convaincues et convaincantes finissent par séduire l'esprit qui persévère dans la lecture. Dès lors, on se laisse imprégner par le point de vue tristanien, choisissant d'acquiescer (ne serait-ce que le temps de sa lecture attentive) à voir dans les détails de la légende la configuration dynamique d'un archétype recteur, principe ordonnateur dont la puissance se nourrirait d'une tendance autonome à œuvrer vers un approfondissement de la signification et de la puissance de l'amour qu'elle suggère, principe créateur à maints égards donc, mais également dangereux, principe d'engendrement de soi quoi qu'il en soit, que revêtirait au mieux, dans l'univers de sens que propose l'analyse cazenavienne, une certaine représentation de la Mère. Dès lors, la valeur centrale devient la valeur de la Valeur par excellence, et ses critères et acolytes sont l'importance et la place d'un amour vrai. En guise de points d'appui dans l'expérience humaine, cette valeur centrale s'enracine, conjointement, à même trois notions : l'expérience amoureuse, la femme et la dimension féminine de l'homme. Dans cette lecture, chacun(e) se trouve invité à sentir pour lui-même dans quelle mesure ses capacités d'espérance savent suivre les amants dans leur aventure, qui pour eux se tisse jusqu'au-delà de la mort.

Tableau descriptif des personnages (origines et rôles)

Voici un tableau pour situer les personnages principaux dans la trame du récit. La première série de descriptions présente les personnages associés à la sphère « occidentale » de Tristan ; la seconde, ceux associés à la sphère « orientale ».

Dans la sphère de l'Occident géographique de Tristan

A) Il y a la sous-sphère de son héritage maternel :

Blanchefleur²⁵⁷ : Cornouailles (Angleterre). Sa mère réelle (biologique), née en Angleterre. Elle tombe amoureuse de Rivalen et lui offre un amour auquel il répond. Elle fuit la Cornouailles avec Rivalen (père de Tristan) vers le Loonois (Écosse) où elle accouche de Tristan puis meurt peu après. Du point de vue psychique : une mère absente. Sa terre

²⁵⁷ Cazenave propose ailleurs des liens entre le nom de la mère biologique de Tristan et celui de « mères » dans d'autres univers discursifs, liens éventuellement significatifs du point de vue d'une étude comparée des symboles issus de discours religieux. Ainsi, Tristan « est né de Blanchefleur, l'incarnation de cette blanche universelle que l'on retrouve aussi bien en Inde avec Gauri, qu'en Grèce avec Déméter-Alphito, et dans l'ensemble du monde celtique ». CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.92.

d'origine détermine le centre du déploiement de l'individuation à deux tristanienne et, *de facto*, le sens de l'orient psycho-spirituel du héros (vers l'Ouest).

B) Il y a la sous-sphère de la découverte de la femme :

Iseut la reine : Irlande. La mère d'Iseut la blonde. A pour époux Gormond. Du point de vue psychique : figure solaire féminine, guérisseuse, magicienne. Elle règne sur l'Irlande.

Iseut la blonde : Irlande. Fille d'Iseut la reine et de Gormond, elle a pour servante Bragien. Du point de vue psychique : elle est l'*alter* de Tristan, son principe solaire, cause motrice de l'émergence de la conscience de Tristan et principe de sa formation.

Bragien : Irlande. Servante et amie d'Iseut. Elle l'accompagne lors de son mariage à Marc et est complice pour le bernier. Du point de vue psychique : manifeste par sa fidélité à Iseut et son service à l'individuation à deux du couple l'avance psychique d'Iseut sur Tristan, du point de vue de la maturité²⁵⁸.

Morholt : Vient d'Irlande. L'oncle, frère de la mère d'Iseut la blonde. Du point de vue psychique : *animus* négatif de la deuxième syzygie (associée au stade sadique-anal)²⁵⁹. Premier monstre (géant) combattu par Tristan-Tantris. Le héros vainc le géant en dehors de l'Irlande, et s'en trouve mortellement blessé. Tristan laisse dans le crâne du géant un bout de son épée. Iseut reine et blonde sauvent Tristan par leurs soins.

²⁵⁸ L'analyse que propose Cazenave suggère que cette hypothèse d'une avance en maturité psychique de la part d'Iseut sur Tristan est renforcée par le fait symbolique que dans le récit, Iseut a ses deux parents, alors que ceux de Tristan sont absents.

²⁵⁹ Pour se faire une idée de ce que le penseur entend par le terme « syzygie », on retrouve quelque éclairage dans l'ouvrage *Moi, de Gaulle ; du héros au vieux roi*, ouvrage qui fut co-rédigé par Pierre Solié et Cazenave. Solié, penseur et ami de Cazenave, est un théoricien et clinicien dont le mouvement réflexif l'accompagne pendant la rédaction de *La subversion de l'âme*. Solié avance ici : « En grec, syzygie signifie union, couple. » CAZENAVE ET SOLIÉ, *Moi, de Gaulle ; du héros au vieux roi*, Imago, 1984, p.43. Note de Solié en fin de chapitre (numéro 20). Un peu plus loin, on lit encore : « Cette syzygie, c'est celle qui, dans presque toutes les mythologies, se trouve à l'origine d'une cosmogénèse ininterrompue et chaotique d'où sortira à son tour la création de l'homme. Scène/Cène originaire, mais bien au-delà de celle qu'a décrite Freud... » *ibid.*, p.55. La pensée de Cazenave s'imprègne explicitement de cette démonstration dans *La subversion de l'âme* (cf. la note en bas de page numéro 464 pour plus de détails). Sans pouvoir entamer un exposé systématique sur la structure de sens que proposent les théories explicatives issues des lectures psychanalytiques et jungiennes, nous pointerons occasionnellement quelques pistes pour ceux et celles davantage familiers avec cet univers discursif. Par exemple, Cazenave suggère que d'un certain point de vue, le « Morholt, au fond, c'est l'aspect masculin non intégré de la femme (et il renvoie par là à l'aspect menaçant des fameux "parents combinés" de Melanie Klein) ». CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.92. Pour Klein, cf. Melanie KLEIN, *La psychanalyse des enfants*, trad. par Jean Batiste BOULANGER, nouvelle éd., Paris, PUF, 2013.

Dragon: Irlande. Du point de vue psychique: *animus* négatif de la première syzygie (associée au stade chaotique et oral)²⁶⁰. Second monstre combattu par Tristan, en Irlande cette fois. Le héros lui coupe la langue et est empoisonné. Iseut la blonde intervient activement et sauve Tristan une seconde fois.

Iseut aux Blanches mains: Armorique (Bretagne française). Femme que Tristan épouse sans parvenir à consommer le mariage. Par un mensonge, elle cause la mort du héros. Du point de vue psychique: elle représente la complémentarité négative ou ce qu'il y a d'Iseut qui est associé au roi Marc. Ainsi, cette dimension «castre» et interdit le *hieros-gamos*, d'où la frigidité de Tristan à l'égard de ce personnage. C'est cependant à travers la rencontre de Tristan avec Iseut aux Blanches mains qu'apparaît celui qui devient l'ami fidèle, le double personnalisé de Tristan, Kaherdin.

Dans la sphère de l'Orient géographique de Tristan

A) Il y a la sous-sphère de son héritage paternel :

Rivalen : Duc de Loonois (Écosse). Père réel (biologique) de Tristan, blessé au combat il meurt avant sa naissance. Du point de vue psychique: un père absent, et donc avec lequel l'investissement psychique (la projection, la différenciation) n'a pu avoir lieu.

Rohalt le Foi-Tenant: Loonois (Écosse). Du point de vue psychique: père symbolique de Tristan, il est porteur du régime de la Loi du Père. Il présente Tristan comme son fils et l'accueille à son château, où le héros vit les sept premières années de sa vie (auprès des femmes)²⁶¹.

Governal: Loonois (Écosse). Écuyer de Rohalt, initiateur de Tristan. Il le forme aux arts et au combat (la chasse, les coutumes de chevalerie, la musique et le chant) de l'âge de sept à quatorze ans. Il accompagne le couple à la forêt du Morois. Du point de vue psychique: manifeste le *senex* positif, la figure masculine qui est au service de l'individuation à deux.

B) Il y a la sous-sphère de son héritage maternel :

Le roi Marc: Cornouailles (Angleterre). Du point de vue psychique: joue un rôle paradoxal, un pôle autour duquel les mouvements du récit vont permettre que

²⁶⁰ Cazenave précise dans le même texte: «le Dragon serait plutôt la mère [envisagée dans son aspect] captatrice et dévorante, la "mère au vagin denté" dont parlait Freud.» CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p. 92.

²⁶¹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.67.

l'individuation à deux s'opère, favorisant une tension discontinue mais s'intensifiant où le mouvement est simultanément déclenché et bloqué. Cette sous-sphère se déploie essentiellement de manière à satelliser une part importante des dynamismes servant l'individuation à deux du couple autour de cette Cornouailles, terre d'origine de la mère de Tristan, cependant que cette individuation se cristallise autour de la figure du roi Marc, oncle maternel de Tristan²⁶².

L'Irlandais: Irlande. Ce personnage apparaît avant le harpiste, et présente la même dynamique: un défi est lancé à Tristan, pour renforcer la conscience de son lien avec Iseut. Événement moins développé dans l'analyse de Cazenave.

Le harpiste irlandais: Vient d'Irlande. Joueur de harpe qui se présente au roi Marc et, jouant merveilleusement bien de la harpe, gagne la main d'Iseut. Tristan, en jouant de la rote, et aidé par la constellation archétype de la Mer, se jouera à son tour de lui et reprendra Iseut. Du point de vue psychique: manifeste les traits véritables de l'*animus* positif que devient et qu'est profondément Tristan: homme lune, poète et musicien. Mais contrairement à Tristan, il n'est pas relié à la « constellation archétype »²⁶³.

Le roi Arthur: (Origine non précisée). La figure du roi Arthur (accompagné de ses chevaliers) apparaît à quelques reprises, et se montre solidaire des (més)aventures de Tristan et Yseut. Du point de vue psychique: manifeste (on peut le supposer) une figure du *senex* positif, de la royauté de Tristan, royauté sensible à l'existence d'un autre ordre de valeur que celui représenté par Marc, une royauté tristanienne qui serait au service de « l'amour vrai » qu'infuse la Mère aux amants. Arthur représenterait donc une autre chevalerie issue de la femme²⁶⁴.

²⁶² Cazenave précise à ce sujet: « Le roi Marc, néanmoins, et dans ce statut qu'on lui donne, permet que se déclenche l'évolution de Tristan en même temps qu'il la bloque. Dans le phénomène projectif qui se produit en masse chez Tristan, il représente à la fois l'*animus* de la Mère et le double du héros que ce dernier n'assume pas. Ou si l'on admet les thèses conjointes de Solié et d'Hillman [...], on peut alors écrire d'une manière saisissante que Marc représente le *moi aliéné* de Tristan, c'est-à-dire son ombre [...] et l'incarnation de sa *persona*, c'est-à-dire son rôle social... » *ibid.*, p.76. Marc représente également l'ordre patriarcal pour Cazenave, ordre qui serait issu d'une épistémè que l'on pourrait qualifier d'androcration, héritée de la culture gréco-romaine et renforcée par une certaine forme de christianisme. « Ce n'est pas le père de Tristan, mais il le choisit, car on doit avoir un père. » CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.92. Nous explorerons l'idée que « le père », dans l'univers de sens tristanien (entendons, cazenavien) et donc dans une vision clairement évolutive de l'état humain, ne soit qu'une étape, étape appelée et appelant à un mode d'être au monde différent que ce qu'il véhicule dans un premier temps.

²⁶³ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.177.

²⁶⁴ *Ibid.*, p.242. Il semble que Cazenave n'associe explicitement la figure du *senex* positif qu'à Gouvenal. Saurait-on aller jusqu'à voir en Arthur une figure plus « évoluée » que ce que représente Gouvenal, une figure

Frocin : Cornouailles (Angleterre). Nain astrologue à la cour de Marc, qui ruse de haine envers les amants. Il révélera aux barons félons du roi le secret honteux de Marc. Du point de vue psychique : représente une nouvelle différenciation d'éléments de l'ombre de Tristan, globalement projetée sur Marc²⁶⁵.

Ogrin : Cornouailles (Angleterre). Les amants en fuite dans la forêt du Morois demandent le conseil et l'aide d'Ogrin, un ermite. Du point de vue psychique : manifeste une conception de l'amour qui se fait écho du dogme chrétien, où la Loi du Père l'emporte sur l'individuation à deux des amants, individuation liée à/par/pour l'*erôs* de la Mère²⁶⁶.

Kaherdin : Armorique (Bretagne française). Frère d'Iseut aux Blanches mains. Il va soutenir Tristan et l'accompagner en Irlande, où il tombe amoureux de Bragien. Du point de vue psychique : double objectif de Tristan, une figure de l'*animus* dans sa dimension positive. Son apparition dans le récit coïncide avec la disparition implicite de Govenal (*senex* positif).

du vieux sage qui s'assume roi, ou encore du père mystique (imaginal/spirituel)? Pour supporter cette hypothèse, pensons à la scène des pieux sanglants où les chevaliers d'Arthur n'hésitent pas à se blesser sur ces *faux* avec Tristan afin de déjouer le piège de Marc, mais aussi, et plus spécifiquement, au serment devant Dieu prononcé par Iseut, où elle jure n'avoir eu d'autre amant que Marc et ce « lépreux » (Tristan déguisé), escondit dont le support d'Arthur assure la crédibilité. À cette occasion, Cazenave précise en effet : « Ce roi Arthur, finalement, qui représente le Soi dans l'espace archétype de la divinité féminine, et qui, en se portant garant du faux serment d'Iseut, réduit au ridicule d'un mari trompé jusqu'au bout la souveraineté du roi Marc. » *ibid.* Cette hypothèse serait à réfléchir et éventuellement à confronter à l'insistance de Cazenave sur l'idée que « le Père » soit définitivement forclos de la zone archétypale/imaginale. La loyauté infailible du roi Arthur à la cause des amants (de pair avec ses chevaliers) semble venir supporter l'hypothèse d'un « père imaginal », ce qui ouvrirait la voie à une représentation de la dimension masculine cazenavienne assumant une place et revêtant un rôle *autre* que celle (passablement dévalorisée) dépeinte dans le cadre de *La subversion de l'âme*.

²⁶⁵ Au sujet de Frocin, Cazenave interprète qu'« en termes psychologiques, [...] Frocin est l'ombre de Tristan détachée de la figure projective du roi Marc, et [...] l'archétype de l'ombre n'est que l'une des deux faces de l'ensemble du double, [et] l'ombre, si l'on veut, est le double négatif qui doit de toute façon être affronté et vaincu pour que puisse apparaître le double positif [Kaherdin] sans quoi le processus ne peut aller à son terme. » *ibid.*, p.190.

²⁶⁶ Après les avoir une première fois sans succès encouragés à se séparer (« [l']ermite Ogrin les sermonne avec véhémence et les exhorte à la contrition [...] et leur enjoint de se séparer. » *ibid.*, p.214.), dès la fin de l'effet du *lovendrinc*, les amants reviennent consulter Ogrin. Il est amené à conseiller aux amants de mentir un peu afin de pouvoir réintégrer l'univers de la loi (rendre Iseut à son mari Marc), le but étant d'échapper au scandale. *Ibid.*, p.241. Cette option du récit de la légende, qui fait jouer à cet « homme de Dieu » chrétien le rôle de celui qui se trouve impuissant devant un *amour vrai*, puis conseille le mensonge pour éviter le scandale que la vérité engendrerait et rendre les amants au *bon sens* de l'ordre établi par « le Père » suggère une faiblesse cognitive et morale de l'institution face à la puissance d'un tel amour : elle se trouverait impuissante face à une puissance d'un autre ordre, incapable de la comprendre, de lui reconnaître une valeur en soi, et devrait se dévoiler davantage préoccupée par un sens de l'honneur (quitte à ce que cet honneur soit soutenu par des apparences trompeuses) que par l'existence d'une vérité *autre*.

Tristan le nain: (Origine non-précisée) Comme l'Irlandais et le harpiste, personnage souligné avec moins d'importance par l'analyse de Cazenave. En lui venant en aide afin de servir une noble cause, Tristan sera affaibli.

Structure du texte et étapes du roman

Étant donné, d'une part, l'importance de la rencontre de Cazenave avec l'histoire de Tristan et Iseut²⁶⁷ et la place que nous accordons à *La subversion de l'âme* dans ce chapitre, et d'autre part, étant donné le fait que cette analyse se fera essentiellement d'une manière thématique, posons en guise de premier repère le fait que l'ouvrage de Cazenave est constitué de sept chapitres, précédés d'une préface de Pierre Solié et suivis de bibliographies (*Les romans de Tristan* et un index des livres cités). Les sept chapitres s'intitulent comme suit: 1) Comment l'interprétation s'en vient au tristanien; 2) L'histoire de Tristan et Iseut; 3) De Blanchefleur au Nom du Père; 4) L'apparition d'Iseut; 5) Du dragon au solstice; 6) Les effets du breuvage ou les suites du soma; 7) La gloire, la peine, la mort et la résurrection d'amour.

Cela étant dit, il ne sera pas superflu d'offrir un second point de repère à celui et celle qui ne connaîtraient pas la teneur du récit de cette histoire d'amour passionné(e). À cet effet, voici le résumé qu'en articule Cazenave en début d'ouvrage:

On peut en effet dégager de l'ensemble des textes qui nous ont été conservés, [sic] un parcours d'événements que l'on retrouve quasi sans faute dans toutes les versions modernes, comme si la pression interne qui anime le récit était encore tellement forte, et les scénarios mis en place si contraignants pour l'esprit, qu'on ne peut s'en évader dès qu'on veut suivre l'histoire.

a) *Les enfances*. Tristan est le fils de Blanchefleur, sœur du roi Marc de Cornouailles, et de Rivalen, duc de Loonois. Rivalen meurt avant sa naissance, et Blanchefleur expire en lui donnant le jour. Tristan est élevé par le sénéchal de son père, Rohalt le Foi-Tenant, qu'il quitte à l'adolescence. Il se rend malgré lui à la cour du roi Marc dont il gagne le cœur et devient l'héritier.

b) *Les épreuves*. Elles commencent aussitôt que l'on connaît sa naissance. C'est d'abord la lutte contre le Morholt, un géant frère de la reine d'Irlande, qui vient

²⁶⁷ Cazenave envisagera la possibilité d'inverser l'expression habituelle pour évoquer cette histoire: « Avec *Tristan*, en effet — ou il faudrait dire en entier: avec *Tristan et Iseut*, si on ne devait inverser l'ordre du titre traditionnel et parler plus proprement de l'histoire “d'Iseut et de Tristan”, tant la figure de la femme y est figure médiatrice, initiatrice et ouvrant au cœur d'amour du Seigneur —, nous nous trouvons d'emblée devant la tentation de cet amour sublime et fou que notre culture, tout du long, n'a eu de cesse de proscrire en tentant d'y porter une forclusion sans appel [...] et] a toujours essayé d'en refouler les leçons qui lui semblaient si dangereuses, immorales, subversives. » CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, OXUS, 2005, p.62.

réclamer à la Cornouailles un tribut de jeunes gens et de filles. Tristan l'affronte dans un combat singulier et le tue. Mais il a reçu dans la bataille une blessure empoisonnée: alors que tous les médecins le condamnent et que ses compagnons l'abandonnent, il se confie sur la mer à l'aventure, dans une barque sans rames où il n'a gardé que sa harpe.

Par hasard—ou par destin—les courants le portent en Irlande. Là, la reine du pays, la propre sœur du Morholt, et sa fille Iseut le soignent et le guérissent—mais sans savoir qui il est, car il se dérobe sous son nom retourné en Tantris.

Quelques temps plus tard, Marc se voit obligé de se marier par ses barons. Le roi jure de n'épouser que la seule femme dont les hirondelles viennent d'apporter un cheveu d'or. Tristan repart aussitôt pour l'Irlande, ayant reconnu sur-le-champ un cheveu d'Iseut la blonde. Arrivé en Irlande, il combat d'abord un dragon qui menace la capitale, et pour la disparition duquel le roi a promis sa fille Iseut au vainqueur. Tristan tue le dragon, mais il est blessé de nouveau et s'évanouit près d'un marais. Un sénéchal usurpe alors sa victoire. Refusant le destin qui lui est ainsi promis, Iseut part sur les lieux du combat, découvre Tristan blessé et le guérit une seconde fois. Elle découvre pourtant à l'entaille de son épée (dont elle avait recueilli le fragment dans la blessure du Morholt), le meurtrier de son oncle. Elle veut aussitôt le tuer, mais Tristan lui raconte l'histoire des hirondelles et, apaisée, elle lui pardonne. Tristan révèle alors qui il est et confond le sénéchal. Il obtient la main d'Iseut pour son oncle et cingle vers la Cornouailles en emmenant la jeune fille avec lui.

c) *Le philtre*. Sur la nef qui les conduit, Tristan et Iseut boivent “par erreur” le philtre d'amour que la reine d'Irlande avait préparé pour sa fille et pour Marc, et qu'elle avait confié à la servante Bragien. Tristan devient alors l'amant de la princesse.

d) *Le mariage et ses suites*. L'amour est donc consommé. Mais Tristan demeure lié par les termes de sa mission et il remet Iseut à Marc. Bragien, substituée par ruse à sa maîtresse, passera la première nuit dans le lit du roi Marc, en sorte que celui-ci ne pourra jamais soupçonner qu'Iseut n'était plus vierge. La nouvelle reine de Cornouailles est cependant prise de peur: et si Bragien allait révéler son secret? Elle décide donc de faire disparaître sa suivante et la confie à des serfs pour qu'ils la tuent dans la forêt. Mais ses bourreaux ont pitié de Bragien et épargnent sa vie. Iseut, de son côté, est rongée par le remords: elle apprend la vérité et fait revenir Bragien auprès d'elle.

Un peu plus tard, un harpeur irlandais que personne ne connaît vient exiger que la reine, sur laquelle il se prétend des droits, le suive. Marc doit s'exécuter et c'est Tristan qui sauve Iseut en rejoignant le harpeur sur le rivage et en le retardant par le charme de sa rote jusqu'à ce que la mer se retire.

Comme brûlés d'amour fou, les deux amants se retrouvent dès lors sans cesse et bernent le roi jour et nuit. Or, Tristan partage sa chambre avec un autre chevalier du nom de Mariadoc. Celui-ci, qui suit les traces de Tristan dans la neige, découvre son secret et commence à semer le doute dans l'esprit du roi Marc.

Dans leurs versions respectives, Eilhart d'Oberg et Gottfried de Strasbourg situent à ce moment l'épisode des faux sanglantes. Marc, ou Frocin, un nain astrologue qui poursuit les amants de sa haine, dispose tout autour du lit royal de grandes faux sur lesquelles Tristan se blesse au sang en voulant rejoindre la reine. Il se trouve cependant que le roi Arthur et ses chevaliers étaient aussi dans la chambre: ils se blessent tous volontairement à leur tour afin d'égarer les soupçons du roi de Cornouailles.

e) *Les pièges*. Selon Bérout, dont le fragment qui nous est connu débute au milieu de cet épisode, Marc, averti par le nain d'un rendez-vous des amants, se cache dans un pin qui se dresse dans le verger du château afin de les épier. Mais ils aperçoivent à temps son reflet dans l'eau d'une fontaine qui coule au pied de l'arbre et, loin d'être surpris, convainquent le roi de leur innocence.

C'est alors que Frocin leur tend le piège de la "fleur de blé": il sème de la farine entre les lits de Tristan et d'Iseut. Quand Tristan, chargé d'une mission auprès du roi Arthur, doit quitter la cour de son oncle, il croit déjouer la manœuvre en franchissant d'un saut l'espace qui le sépare de la reine. Mais une blessure récente se rouvre dans l'exploit. Le sang marque les draps et dégoutte dans la farine. Marc et ses barons surgissent alors dans la chambre: la preuve de la trahison est faite et les deux amants sont condamnés au bûcher. Mais Tristan échappe à ses gardiens, délivre Iseut que Marc avait fini par livrer aux lépreux, et l'emmène avec lui dans la profonde forêt du Morois où ils vont vivre en compagnie de Govenal l'écuyer et du chien Husdent qui les rejoint.

Marc, sur la dénonciation d'un forestier, surprend pourtant le couple dans une hutte de feuillages. Tristan et la reine sont en train de dormir—mais, par bonheur, Tristan a déposé son épée nue entre leurs corps. "Emu par ce qu'il prend pour un signe de chasteté, le roi les épargne."²⁶⁸ Il se contente de prendre l'épée de Tristan et de déposer la sienne à la place en même temps qu'il échange son anneau contre l'anneau d'Iseut.

À leur réveil, les amants prennent peur et s'enfuient. Mais la durée du philtre en arrive à son terme: trois ans sont passés depuis le voyage sur la nef, et libérés de son action "magique", Tristan et Iseut consentent à se séparer. Ils vont trouver l'ermite Ogrin qui plaide pour leur cause auprès du roi. Celui-ci reprend sa femme et Tristan doit s'éloigner.

²⁶⁸ Citation tirée de Denis de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972. (Note: l'édition à laquelle se réfère Cazenave n'est pas précisée dans son analyse.)

Pourtant, au lieu de partir en exil comme il s'y était engagé, Tristan demeure aux alentours du château de Tintagel. Les barons du royaume continuent par ailleurs à suspecter Iseut et celle-ci est contrainte à un serment solennel. Elle triomphe de l'épreuve par une ruse nouvelle : elle fait déguiser Tristan en lépreux, et ce dernier la prend sur son dos pour lui faire traverser le borbier qui mène à la Blanche-Lande où l'épreuve doit avoir lieu. C'est en toute impunité qu'Iseut pourra alors jurer sur les saintes reliques, et sous la garantie du roi Arthur, qu'elle n'a jamais tenu d'autre homme entre ses cuisses que Marc et ce lépreux sur lequel elle est montée.

À la suite de ce triomphe, Tristan et son amante continuent de se retrouver dans des rendez-vous clandestins, et Tristan tue ses ennemis dans une suite pressée d'épisodes.

f) *Les pièges selon Thomas.* Thomas et Gottfried de Strasbourg présentent quant à eux un autre état de la légende. Le philtre bu en mer ne possède plus en effet de durée limitée. D'autre part, après la scène des faux, averti que Marc les soupçonne, Tristan communique avec Iseut par le moyen de copeaux qu'il jette dans un ruisseau qui passe en dessous de la chambre royale. Vient alors le récit du rendez-vous épié, puis celui de la fleur de farine qui est aussitôt suivi du serment de la reine. Ce serment, néanmoins, se redouble par rapport à celui de Béroul en devenant une véritable ordalie, un jugement de Dieu, où Iseut doit tenir dans ses mains une barre de fer rougi au feu. Iseut s'en tire d'ailleurs par un stratagème identique à celui de Béroul.

À la suite du jugement, Tristan doit s'exiler. Il conquiert le chien Petit-Cru dont les propriétés magiques font oublier toute souffrance. Il l'envoie à Iseut qui pour mieux communier aux maux de son ami, arrache le grelot du chien et rompt ainsi le charme.

Iseut obtient de Marc le retour de Tristan. Mais ils se conduisent de telle sorte que Marc les chasse de la cour. En lieu et place du Morois, ils se réfugient dans une grotte merveilleuse où Marc les découvre séparés par l'épée — et leur permet ensuite de revenir auprès de lui.

C'est ici que se place l'épisode du verger, premier fragment conservé de la version même de Thomas. Surpris une nouvelle fois, les amants doivent encore se séparer, et cette fois-ci réellement. Iseut remet son anneau d'or à Tristan qui s'enfuit en Europe.

g) *La course vers la mort.* Rendu en Armorique, Tristan devient l'ami de Kaherdin, le fil du duc Hoël, et se résout à épouser sa sœur, Iseut aux Blanches mains, "pour sa beauté et pour son nom". Il ne peut cependant consommer son mariage et n'arrivant pas à se défaire du souvenir d'Iseut la blonde, il revient à plusieurs reprises auprès d'elle. Il est accompagné dans sa première traversée par son beau-frère Kaherdin qu'il a dû mettre au courant, et qui devient l'ami de Bragien après avoir pu contempler les effigies d'Iseut et de sa confidente dans

une salle aux images dont Tristan est le seul à savoir le secret (saga norroise). Malheureusement, un malentendu éclate : alors que Tristan et Kaherdin ont dû quitter leurs maîtresses [sic] à la hâte, Bragien croit un peu plus tard que Kaherdin a fui Cariadoc, chevalier à la cour du roi Marc qui prétend au cœur d'Iseut. Débordant de fureur, Bragien l'écarte alors de la reine et Tristan s'épuise sous un escalier où il est misérablement réfugié, touchant presque à la mort, quand les choses s'éclaircissent et qu'il peut enfin jouir de quelques instants de bonheur entre les bras d'Iseut la blonde.

De retour en Armorique, requis par un Tristan le Nain de lui reconquérir son amie, Tristan combat Estout l'Orgueilleux. Tristan le Nain est tué et Tristan, blessé à mort par une arme empoisonnée, demande à Kaherdin d'aller chercher Iseut qui pourrait seule le guérir. Cachée derrière une cloison, Iseut aux Blanches mains apprend ainsi le secret de son mari et jure de s'en venger.

Kaherdin s'est rendu auprès d'Iseut la blonde. En compagnie de Bragien, tous les deux cinglent en retour du côté de l'Armorique. Tristan les guette sur la grève, mais une tempête les retarde, suivi d'un calme plat qui retient la nef en mer. Quand celle-ci apparaît enfin en vue des côtes bretonnes, Iseut aux Blanches mains, affolée par la jalousie, déclare à son mari que le navire arbore des voiles noires : c'était là le signe convenu si Kaherdin échouait dans sa quête d'Iseut. Tristan se laisse alors mourir et quand la reine débarque et apprend la nouvelle, elle gagne le cadavre de celui qui fut son amant et s'y éteint de chagrin.

À quoi d'autres versions ajoutent que Tristan et Iseut sont enterrés dans des tombes séparées, mais que des plantes merveilleuses y croissent et se rejoignent en repoussant si on tente de les couper : ainsi les deux amants sont éternellement réunis dans le sein de la mort.²⁶⁹

Repères terminologiques jungiens

Ajoutons encore quelques remarques complémentaires afin de nous orienter dans ce que déploiera comme vocabulaire la suite du chapitre. L'analyse cazenavienne puise dans les concepts de l'univers discursif jungien pour s'articuler (essentiellement, von Franz, Jung, Hillman et Solié), concepts dont les suivants sont les plus fréquents : ombre, *persona*, *moi*, *animus* et *anima*, *puer* et *senex*, double et complémentaire, positif et négatif. Certaines expressions conceptuelles ressortent davantage de son analyse : *animus* négatif, *senex* positif en sont des exemples. Par ailleurs, on se représentera le déploiement du processus d'individuation (à deux) comme imprégné de divers dynamismes psychiques. D'abord, il manifeste une dialectique entre le *moi* (posé comme d'abord masculin) et la conscience (posée comme d'abord féminine) de Tristan. Ensuite, cette dynamique est alimentée par les défis que posent les apparitions du roi Marc (représentant l'ombre à

²⁶⁹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.37-42.

intégrer, ou l'*animus* négatif de la Mère) et par l'indéfectible accompagnement de Govenal (faisant office de *senex* positif). Cette configuration symbolique en mouvement ouvre la voie à la manifestation des doubles des amants (venant constituer le *quaternion* androgynique²⁷⁰).

1.2.2 Grille d'appréhension pratique : Trois ordres de réalité +1

Du fait d'une complexité toute organique, la pensée de Cazenave n'est pas aisée à saisir, et d'autant plus malaisée à rendre audible à d'autres qui n'auraient pas eu l'occasion d'aborder directement ses productions discursives. Face à l'éventualité d'un éparpillement, et au risque de voiler certaines pistes d'investigations en simplifiant de trop, on aura intérêt à adjoindre à l'intuition philosophique de fond que constitue le « mythe du féminin érotique (erôtique) » un outil conceptuel simple, ferme et efficace qui se maintiendra à travers les étapes de l'analyse.

Une clé facilitant l'accès à la pensée cazenavienne à travers une certaine appréhension du dynamisme de son paysage intérieur consiste à employer une grille de classification des plans (ou ordres) de réalité, subdivisant le cosmos en quatre ordres. Cette grille de lecture est une articulation personnelle ayant émergé d'une lecture attentive de *La subversion de l'âme*. Cela dit, plusieurs passages encouragent clairement la structure quadripartite d'un tel outil²⁷¹. Dans l'extrait suivant, tiré de l'article *Qu'est-ce que la mythanalyse ?*, quatre dénominations sont évoquées par Cazenave²⁷². Parlant ici de certaines vérités qu'il associe à l'expérience intime de la *psychê*, Cazenave avance que, d'un travail réflexif attentif, on pourrait voir émerger un certain type de conscience. Une conscience...

²⁷⁰ Cazenave évoque comme l'apparition (tardive) de Kaherdin (frère d'Iseut aux Blanches mains) vient achever « le véritable *quaternio[n]* des deux complémentaires et des deux doubles typifiés (Tristan, Iseut, Kaherdin et Bragien) », manifestant et assurant l'ancrage imaginal de l'amour tristanien. *Ibid.*, p.190-191.

²⁷¹ Le texte auquel renvoie la citation en note en bas de page numéro 70 pourrait servir d'appui à une étude approfondie d'une des manières — également quadripartite — dont Cazenave se propose d'articuler ces divers ordres de réalité.

²⁷² Les quatre dénominations ici évoquées par Cazenave sont empruntées à Solié. Au sujet de ce dernier (1930-1993) : « Médecin par formation et par vocation, psychanalyste par vocation et par passion de l'âme humaine, Pierre Solié est de ceux qui auront fait toute leur vie du transdisciplinaire par inclination naturelle. Rien de plus important pour lui, en effet, que de traverser conjointement les domaines de la médecine et de la biologie, de la psychologie, de l'anthropologie et de l'histoire des religions, en y recherchant sans arrêt des effets de structure qui eussent réuni toutes ces sciences — tout en respectant leurs différences fondamentales et leurs spécificités fondatrices. C'est un esprit vaste, curieux, sans arrêt en recherche et en mouvement, qui nous a quittés [en 1993] et dont l'absence, depuis, se fait cruellement sentir. » Description de Cazenave sur <http://www.adhes.net/pierre-solie.aspx> (page consultée le 30/03/2016).

*de vérités enfin qui, d'être des vérités psychiques, ouvrent le chemin et libèrent le territoire d'une vérité psychologique intérieure, introduisant de ce fait à la différenciation majeure de ce que Solié dénomme, sur un versant, réalité psychique objective (correspondant à ce que j'appelle [ici] la vérité psychique) et réalité psychique subjective (vérité psychologique), et sur l'autre versant, réalité physique objective et réalité physique subjective.*²⁷³

Une lecture attentive du mouvement réflexif qu'élabore *La subversion de l'âme* nous a amenée à opter pour une reformulation de ces catégories et de leur ordre d'agencement. Nous avons substitué à la «réalité physique objective» la possibilité d'une «réalité concrète objective». Nous avons écarté la catégorie suivante («réalité physique subjective») pour retenir les deux autres : «la réalité psychique subjective» et «la réalité psychique objective». À ce trio est venu s'ajouter la proposition d'une «Réalité ontologique inconnaissable en soi». De tels choix ne sont pas anodins. Bien que les implications épistémologiques de ces choix méthodologiques soient intéressantes à réfléchir, une telle analyse nous éloignerait de notre propos²⁷⁴. Retenons simplement que cette refonte semble permettre de cheminer au plus près des registres fondamentaux de l'œuvre cazenavienne.

Nous tendrons à employer les acronymes suivants dans le corps du texte au lieu d'en répéter les expressions conceptuelles : 1) réalité concrète objective = RCO ; 2) réalité psychique subjective = RPS ; 3) réalité psychique objective = RPO ; 4) Réalité ontologique inconnaissable en soi = ROI. Prenons un moment pour énoncer et définir brièvement ces catégories.

²⁷³ Michel CAZENAVE et Pierre SOLIÉ, « Qu'est-ce que la mythanalyse ? », dans *Cahiers jungiens de psychanalyse*, vol. 85, 1996. Septième page de l'article. Cazenave renvoie aux schémas 2 et 3 de Solié dans Pierre SOLIÉ, *Mythanalyse jungienne*, Paris, ESF, 1981. Ces schémas sont plus abondamment développés, mais surtout commentés et expliqués, dans SOLIÉ ET EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, 1980.

²⁷⁴ De manière complémentaire et paradoxale, si le discours de Cazenave souligne le fait que, pour être entendu, tout propos doit être rattaché au registre auquel il se rapporte, il ne tend pas moins à se performer comme l'entrecroisement foisonnant d'une grande diversité d'univers de discours, et ce, sans toujours préciser les ordres de logique auxquels se rapportent ses propositions. Par ailleurs, bien que Cazenave reprenne ici les quatre expressions que forge Solié (dont rendent compte les acronymes suivants : RPsyO, RPsyS, RPhyO et RPhyS), l'ensemble de *La subversion de l'âme* nous invite à en refondre et à en flexibiliser les contours, insistant davantage sur les trois premiers plans de réalité et moins sur le dernier. Ces quelques remarques devraient justifier le choix d'une grille d'analyse offrant le tranchant d'un outil pratique et efficace à notre effort d'abordage de l'œuvre cazenavienne. Notons enfin que nous tendons pour notre part à concevoir comme intimement et organiquement interinfluent, interreliés, interdépendants et interféconds ces quatre registres relevant de logiques différentes.

La réalité concrète objective (RCO) renvoie à la dimension de l'expérience humaine telle qu'elle peut être observée, constatée ou ressentie dans le quotidien concret, soit par un individu donné, soit par son entourage. Son référent se rapproche du *principe de réalité* des psychanalystes, ou de la matière étendue cartésienne, ou de ce que peut suggérer l'idée d'espace commun du point de vue d'une certaine épistémè psychologique qui diviserait (en simplifiant pour schématiser) la réalité en deux : la vie intérieure et la vie extérieure.

La réalité psychique subjective (RPS) correspond pour sa part grossièrement à la dimension imaginaire de l'expérience humaine telle que l'envisagent les « sciences de l'âme » — la psychanalyse, la psychologie des profondeurs (ou psychologie complexe/analytique²⁷⁵) —, sciences se proposant d'observer, de théoriser et d'accompagner (voire de diagnostiquer et de « guérir ») les phénomènes imaginaires tels qu'ils apparaissent à travers le discours d'un individu donné et leurs rapports avec sa réalité concrète objective (RCO). Des expressions telles que « matériaux de projection/introjection », « vécu symbolique » (onirique et autres), « images affectives » (archétypes au sens jungiens), « *imago/imagines* » nous renvoient à ceux de ces phénomènes les plus pertinents pour notre recherche.

La réalité psychique objective (RPO)²⁷⁶ renvoie à une dimension qui semble trouver résonnance dans la tripartition cosmologique du discours d'Henry Corbin : le monde de la chair (*sarx*), le monde de l'âme (*psychê* ou *mundus imaginalis*) et le monde de l'intelligible (*noûs*). En effet, le discours de Cazenave dans *La subversion de l'âme* nous renvoie, en tentant de le rendre intelligible, à un monde d'un autre ordre que ceux de la réalité concrète objective et de la réalité psychique subjective. Liés entre eux de manière dynamique et signifiante (au sens de créatrice de sens, de signification, de symboles, etc.), cet autre monde semble correspondre à maints égards au *monde imaginal* du discours corbinien. Comme Cazenave semble grandement s'appuyer sur cette intuition philosophique corbinienne, permettons-nous une parenthèse sur cette notion d'*imaginal*²⁷⁷.

²⁷⁵ Cf. Jean-André NISOLE, *Introduction critique aux psychologies des profondeurs; Freud, Groddeck, Jung, Szondi*, Sherbrooke (Québec), Cascatelle, 1997.

²⁷⁶ Notons au passage comme les expressions employées par Cazenave varient pour renvoyer à ces ordres de réalité. Dans la citation évoquée plus haut (cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 273), son choix d'employer l'adjectif « psychologique » semble renvoyer à la RPS, alors que l'adjectif « psychique » évoque l'ordre de la RPO. Dans *La subversion de l'âme*, il évoque occasionnellement l'expression substantivée « psychisme objectif », ce qu'on tendra à associer à l'ordre de la RPO.

²⁷⁷ Dans le cadre de notre analyse, nous tendrons à lui associer sémantiquement ce que Cazenave pose pour sa part explicitement soit comme monde intermédiaire, soit comme « ailleurs », « au-delà » ou « nulle part ». Précisons à ce sujet que, suivant les registres de discours qu'il mobilise, ses manières d'évoquer cet « autre monde » varient considérablement. Par exemple, selon qu'il pense de manière binaire, trinitaire ou

Parenthèse sur l'imaginal

Étant donné la difficulté d'appréhension supplémentaire que peut représenter la «réalité psychique objective», ce qu'on constate au fait que ce à quoi renvoie le concept d'imaginal soit parfois confondu avec ce que peut porter comme sens celui d'imaginaire, prenons un moment pour résumer l'héritage épistémique auquel s'adosse l'analyse de Corbin, constat historique et expérientiel qui lui permettent de poser la réalité ontologique de cet espace intermédiaire, situé entre la *sarx* (monde de la chair et des perceptions sensorielles) et le *noûs* (monde de la raison et de l'intelligible), espace qu'il appelle le

qu'il mélange les registres, il lui arrive de différencier (en soulignant leurs rapports) vérité psychique (RPO) et vérité psychologique (RPS), dimension psychique (imaginaire ou RPS?) et dimension spirituelle (imaginale ou RPO), ou encore (dans une pensée trinitaire) il s'exprimera en termes de mondes concret (RCO), imaginaire (RPS) et spirituel (RPO), ou de réalité concrète objective (RCO), de celle psychique imaginaire (RPS) et de celle imaginale/spirituelle (RPO). Ailleurs, il parlera de la Terre des Vivants (terre de jeunesse perpétuelle où les femmes sont reines, ou RPO?) en l'opposant à notre réalité, conçue comme historique et «masculine» (RCO?). Par ailleurs, cette proposition qui consiste dans le fait de suggérer que la faculté imaginaire et ses produits puissent relever de deux ordres de réalité distincts est clairement articulée par Cazenave. Ici, il part du constat que l'œuvre de Gilbert Durand et de ses collaborateurs est immense, il ajoute : «Il demeure, une question à régler : tout est-il égal dans l'imaginaire, ou dit encore autrement : toutes les images se valent-elles ? Ce qui en revient à s'interroger sur le mode, non seulement social et culturel, mais aussi psychique dans son sens le plus vrai, de l'image — et sur la différence éventuelle, philosophiquement fondée, des registres et des types d'imagination mis en œuvre. [...] Il ne s'agit pas là d'ailleurs seulement d'une différence de degré, mais d'une différence de nature. Et ne doit-on pas en devenir à la vieille distinction qu'introduisait déjà Platon entre l'imagination mimétique et l'imagination inspirée, que l'hermétisme plus tard, et particulièrement l'alchimie, remettra en grande partie au centre de ses préoccupations par la distinction établie entre *imaginatio vera* et *imaginatio phantastica* ? Autrement dit, entre “folle du logis”, cette “maîtresse d'erreur et de fausseté” comme l'a généralement réfléchi l'Occident, et cette imagination qui, en se donnant ses propres objets, se déploie dans un horizon de l'âme qu'elle contribue à créer dans un continent symbolique dont elle est la génitrice par le reflet qu'elle emporte d'un abîme métaphysique ? » CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.85. Cazenave reprend ici son avant-propos à Gilbert DURAND et Michel CAZENAVE, *Introduction à la mythodologie ; mythes et sociétés* Paris, Librairie générale française, 2000. Ailleurs, il clarifie ce que son propos vise en le reliant à d'autres pensées : «On ne peut penser l'imagination, bien autrement que sous le chef de l'imaginaire fictif auquel nous avons communément recours, si nous ne la concevons pas comme créatrice de son mode singulier — mais créatrice parce qu'elle est d'abord réceptrice en l'âme humaine de ce qui lui survient à partir du “Néant du Réel”, autrement dit, de la plus ténébreuse lumière du gouffre sans fond dont nous sommes issus ; si, de ce point de vue particulier, nous ne saisissons pas qu'elle est par nature un moyen de connaissance, non seulement au sens de “l'imagination transcendante” de Kant, qui opère des synthèses *a priori*, mais surtout au sens de la *phantasia* de Proclus, qui invente et qui découvre dans le même mouvement l'essence cachée de toute chose, et particulièrement du domaine mathématique en tant qu'il est parallèle, pour ne pas dire qu'il est différemment identique à la puissance de l'âme — comme si l'invention et la découverte, la création et la réception étaient nécessairement exclusives l'une de l'autre, mais ne se tenaient au contraire étroitement dans ce monde intermédiaire où elles trouvent tout leur sens et leur authenticité ! [sic] » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.109-110. Face à ces considérations et au constat d'un nombre considérable de variations de logiques discursives, l'outil que représente notre grille d'analyse, dont le troisième terme (RPO) s'inspire de l'intuition corbinienne exprimée par son *mundus imaginalis*, apparaît d'autant plus pertinent.

monde de l'âme (*psychê*), ou «monde imaginal» et qui constitue, chez lui, le lieu de rencontre privilégié où ces deux autres mondes sont susceptibles de s'interféconder²⁷⁸.

La dimension intermédiaire de l'expérience humaine (associée au concept d'«imaginal») renverrait à la fois à un organe de sécrétion d'une certaine réalité et à cette réalité même²⁷⁹. On pourrait se représenter les «produits» de cette dimension, à la fois organe et *lieu* de sécrétion (à rapprocher de l'idée de création) d'une certaine forme de réalité, comme des événements et des aptitudes trouvant leur source essentiellement dans cette dimension, leurs formes et leurs effets pouvant se manifester (corrélativement et autrement) dans les deux autres. Ainsi, une trajectoire imaginaire se déploierait intérieurement, marquée par des *étapes spirituelles*.

C'est à Sohrevardî²⁸⁰ que Corbin reprend l'idée d'une dimension de l'Être où le corps se spiritualise pendant que l'esprit s'incarne (et *vice versa*). En renforçant l'idée que cette réalité (le monde imaginal, *malakût*, 'âlam al-mithâl²⁸¹) est vécue et expérimentée par nombre d'êtres humains, Corbin fait appel à un argument de poids : l'autorité que confère une expérience «empirique» assumée personnellement par plusieurs personnages influents. Solide d'une tradition pour nous peu connue et cependant indéniable, il affirme :

Tous nos philosophes, de Sohrevardî à Mollâ Sadrâ, savent que cet intermonde
"où le corporel se spiritualise et où le spirituel prend corps" est le monde où

²⁷⁸ Cf. la suite du propos pour une explication de cette idée d'une rencontre *efficace* (au sens de présentant un effet, tel que la création de sens) entre le charnel et le spirituel, idée ressortant de la réflexion corbinienne et à laquelle nous juxtaposons celle d'interfécondité.

²⁷⁹ Notons que, sur le plan collectif, selon Corbin, cette dimension serait le «lieu» où «aurait lieu», littéralement, les événements des mythes, légendes et histoires sacrées (hiérohistoire) rapportés par les enseignements spirituels de toutes les traditions.

²⁸⁰ Sohrevardî est un philosophe iranien dont l'œuvre se propose de ressusciter la sagesse de l'ancienne Perse, tout en la combinant à un schème ontologique hiérarchique inspiré de Proclus. Corbin s'intéressera beaucoup à son œuvre et aux pensées qui s'en sont inspirées, dans le soufisme iranien. Réf: <http://www.iranicaonline.org/articles/isfahan-school-of-philosophy> (page consultée le 01/04/2016).

²⁸¹ Ces considérations autour de Corbin sont pour bonne part inspirées de notre mémoire de maîtrise (Elen Dania DIOTTE BESNOU, *Le rôle du rêve dans le développement éthique de l'individu ; Analyse des concepts de « rêve », « archétype » et « individuation » au sein de l'anthropologie jungienne.*, sous la direction de Jean-André NISOLE, mémoire de maîtrise, Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, Québec, 2008, p.157.). Notons au passage les multiples noms de ce concept latinisé, afin de ne pas nous trouver confondus si d'autres citations de Corbin devaient l'évoquer autrement. Voici donc quelques notions *grosso modo* synonymes de «monde de l'Imaginal»: en plus de l' 'âlam-e mithâl ou *âlam al-mithâl* qu'il traduit, il mentionne le *Malakût*, le *barzakh*, le monde de l'Âme, le monde imaginal ou *mundus imaginalis*, l'Imaginatrice, *Psyché*, le Ciel, l'intermonde, etc. Cf. Henry CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet-Chastel, 1985, p.93.

“ont lieu” les visions des prophètes, les visions des mystiques et de leurs épopées, tous les événements eschatologiques que décrivent les livres saints.²⁸²

Ces sages philosophes sont par ailleurs associés à d’autres personnages influents, reconnus par leur communauté comme porteurs de grandes qualités intellectuelles et relationnelles. C’est le cas des ‘orafâ. Corbin mentionne en effet l’exemple concret de ces ‘orafâ, personnages sociaux de grande valeur semblant témoigner de la possibilité de l’union de qualités philosophiques, spirituelles et morales, lesquelles s’avèrent même inséparables dans leur cheminement :

Il y a un type d’homme qui a été le fleuron de cette culture traditionnelle en ce pays. Ce sont ceux que l’on désigne comme les ‘orafâ, les théosophes mystiques, chez qui le haut savoir est indissociable d’une haute spiritualité et d’une haute moralité.²⁸³

Rappelons encore ici ce que Corbin associe au monde imaginal comme fonction créatrice (sécrétrice) de réalité, ce qui ressort clairement lorsqu’il évoque le concept d’*imaginatrice* :

Il vaudrait mieux dire l’“Imaginatrice” pour désigner ce qui est à la fois l’organe de sécrétion et de préhension d’un monde ayant de plein droit sa réalité propre, qui n’est ni celle de la perception sensible, ni celle de l’intellection pure. Le monde de l’imaginal (‘âlam al-mithâl) est, comme le disent nos philosophes, un second monde sensible, mais un monde sensible qui n’est plus perceptible par les sens externes. C’est un monde sensible immatériel, spirituel.²⁸⁴

Cazenave semble en effet s’inscrire « ontogénétiquement » au sein de cette tradition qui associe une dimension *autre* que ce que les réalités concrète objective et psychique subjective suggèrent. Dans la citation qui suit, l’équivalence sémantique dont il investit les expressions de « monde imaginal » et de « réalité psychique objective » ressort explicitement :

l’existence du monde imaginal [renverrait à] ce monde intermédiaire intérieur à nos âmes et par là même de nulle part parce que autre part, et qui est, si l’on peut dire, le monde de la *réalité psychique objective précisément objectivée dans sa metanoïa intérieure*.²⁸⁵

²⁸² CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Buchet-Chastel, 1985, p.124.

²⁸³ *Ibid.*, p.49.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.124.

²⁸⁵ CAZENAVE, *La subversion de l’âme: mythanalyse de l’histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.181. En note en bas de page (numéro 36), Cazenave expose explicitement les ouvrages qui accompagnent sa réflexion: du point de vue métaphysique, on doit se reporter à CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*,

Comme on le voit dans ce passage, le thème de l'intermédieté est bien présent dans sa pensée, venant unir les deux autres réalités en se faisant en quelque sorte occasion et espace, voire matière de leur rencontre.

Refermant cette parenthèse sur l'imaginal corbinien qui nous permet de mieux saisir ce à quoi renvoie, dans la pensée cazenavienne, ce que nous dénommerons la réalité psychique objective (RPO), revenons au quatrième des «trois ordres de réalité + un» que nous nous proposons d'explicitier en ces quelques pages. Par-delà et à travers *La subversion de l'âme*, on constate que le discours cazenavien se soucie de postuler l'existence éventuelle d'un quatrième ordre de réalité, ordre qu'on pourrait appeler la Réalité ontologique inconnaissable en soi (ROI). Comme il en sera peu question explicitement dans l'ensemble de notre étude, prenons un moment pour en dégager quelques traits d'intérêt.

De fait, l'œuvre de Cazenave invite à et insiste sur l'importance de postuler un éventuel inconnu inconnaissable en soi. Contrairement aux autres «ordres de réalité» qui sont porteurs d'une logique propre, cette ROI est postulée sans pouvoir être démontrée²⁸⁶. La revêtant de multiples dénominations (Abîme sans fond, *deus absconditus*, Racine, Fente, Absolu, Mystère, etc.), la «réalité» de cet inconnu — définie par le fait qu'elle soit de loin insaisissable par la pensée et d'encore plus loin indicible par les mots humains — endosserait, du point de vue de l'expérience humaine, la représentation, c'est-à-dire le rôle de principe originel. Dès qu'elle commencerait à se manifester, elle serait (le plus souvent) représentée comme une espèce de fondement ouvert dont découlerait (naissance, révélation, jaillissement) d'un probable néant infini l'ensemble plus ou moins infini des manifestations de l'Être (êtres créés et non-crés, étants créants et non-créants).

L'Herne, 1981. Sur les processus psychiques qui amènent à la découverte de cet inter-monde, nous sommes invités à méditer les *Sept sermons aux morts* de Jung, que l'on retrouve dans MAILLARD, *Du plérôme à l'étoile* ; les *"Sept sermons aux morts"* de Carl Gustav Jung, Presses universitaires de Nancy, 1993. Cf. également JUNG ET FRANZ, *Mysterium conjunctionis; études sur la séparation et la réunion des opposés psychiques dans l'alchimie*, 2 vols, Albin Michel. Et Marie-Louise VON FRANZ, *Alchemical active imagination*, Irving, Spring, 1979. Von Franz y aborde l'alchimie de Gerhard Dorn et le thème de la réalisation de l'archétype de l'*Unus Mundus* dans le dévoilement du Soi et dans les noces spirituelles.

²⁸⁶ Comme pour la théorie du Big Bang ou celle de Planck (l'univers serait né au moment 10^{-43} , cf. la note en bas de page numéro 222), cette donnée indémontrable offre à tout le moins l'avantage de l'apaisement au réflexe d'un questionnement sur l'origine rôdée à la causalité, ainsi que le fondement — au demeurant, hypothétique et abstrait — nécessaire à toute construction théorique portant sur la nature et le mouvement de l'univers. On pourrait reconnaître avec Cazenave que du point de vue de leur indémontrabilité et de leur fonction pour la pensée humaine qui se construit en se représentant l'irreprésentable, les postulats servant d'appui aux théories de la physique et ce qu'on appelle les mythes fondateurs se rejoignent. (Cf. CAZENAVE, « Les racines du temps physique », dans *Temps et hiérophistoire; colloque tenu à Paris les 22, 23 24 mai 1987*, sous la direction de CORBIN ET VIEILLARD-BARON, 1988.)

En ce sens, cette dimension (vibratoire?) serait davantage matière en mouvement, énergie transformante et source de révélation perpétuelle qu'un lieu dont on pourrait dire *simplement* qu'il est «situé au-delà». En tant que X que l'on ne pourrait se représenter autrement que comme «situé» «au-delà» de ce que l'expérience, la pensée et la parole humaines peuvent appréhender, *Il* serait marqué par un phénomène de création continue inscrit dans un temps multidimensionnel plus foisonnant que linéaire, et par un type de présence constamment et excessivement présente en même temps qu'invisibilisée (comme voilée) par ce qu'*Il* manifeste.

«Le plus souvent», disait-on. C'est du moins ce que démontre le discours cazenavien en offrant à l'explosivité d'une théorie de la création comme le *Big Bang* ou la défiance à l'ordre logique de celle *ex nihilo* (par exemple une naissance au moment 10^{-43} de Planck) nombre d'autres représentations, autant de représentations offrant à penser cet espace intermédiaire entre l'au-delà de l'Être et ses manifestations. Dans le même sens, son discours investit de «féminité» et de valeur ce à quoi renvoie généralement la notion de chaos (qui serait «déjà» une manifestation de la ROI). Au-delà de ce qu'elle peut évoquer de confusion et de désordre, en tant que matière cosmogonique au sein de laquelle toutes choses seraient interchangeables (et qu'il s'agirait éventuellement d'ordonner), Cazenave évoque l'image d'une fente «originante», d'une vulve cosmique²⁸⁷.

Ces manifestations (ou épiphanies, ou théophanies) viendraient révéler leur source *abyssale* sous la forme d'une révélation continue et cependant toujours partielle, ce Mystère s'offrant de manière chaque fois unique et adaptée aux modes d'appréhension (plus ou moins limités) de l'étant (plus ou moins défini) concerné. En ce sens, en ce qui concerne la rencontre entre cet Inconnu inconnaissable en son fond et l'être humain, elle n'aurait de cesse de révéler la différence que constitue la finitude humaine, notamment *via* l'expérience du désir de connaître et la sensation d'insuffisance de cette connaissance. Et cependant, l'un et l'autre, de part et d'autre du voile miroitant, demeureraient en relation d'une manière particulière, dans la création de signification (ou sens, symbole, etc.), en vertu du potentiel réflexif qui accompagne cette expérience désirante et cette humaine connaissance²⁸⁸.

²⁸⁷ Cette image s'inspirerait de l'interprétation qu'en suggère la *Théogonie* d'Hésiode.

²⁸⁸ On retrouve aisément ici le thème du miroir pour illustrer la nature de la dynamique relationnelle entre «le Mystère» et l'être humain, entre *Cela* (le *Tad* des Indiens) qui s'épiphane — c'est-à-dire qui se dévoile du même mouvement qu'il se voile — et cette aptitude humaine qui fait de sa révélation dans l'individu un reflet objectivable, susceptible d'une donation de sens, par un redoublement du mouvement contemplatif. On y reviendra au troisième chapitre avec cette réflexion de Corbin où il reprend le *habîth* voulant que Dieu, à

De manière cohérente, bien que favorisant des représentations féminines dès qu’Il se manifeste, Cazenave postule un *au-delà* des genres en ce qui concerne les manifestations de l’Être et du divin. Ainsi, au-delà des représentations du Père et de la Mère qui ressortent de *La subversion de l’âme* analysée dans ce chapitre, de même qu’au-delà des religions du Père et des religions de la Mère qui seront le propos du troisième chapitre²⁸⁹, le geste discursif voulant qu’aucune des représentations issues de la pensée humaine ne puisse être logiquement associée à la ROI demeure ferme. Et cependant, s’il s’agit de poser un au-delà non-*genrable* aux représentations genrées du divin et de l’Être, Cazenave reste résolument cazenavien : selon lui, dès que l’Être commence à se manifester, l’imaginaire humain tend à associer à ses représentations quelque chose relevant de l’ordre du féminin (la Fente, la Racine, l’Abîme)...²⁹⁰

1.3 Éléments d’analyse de la structure et du dynamisme psychiques du tristanien à partir de *La subversion de l’âme*

1.3.1 Qu’est-ce que l’individuation à deux ?

Individuation à deux

Le travail d’analyse nous a amenée à repérer une expression semblant particulièrement bien rendre compte la dynamique relationnelle inhérente à la conception cazenavienne de l’amour, conception qu’il reconnaît dans (ou projette sur) la relation entre Tristan et Iseut. Il s’agit de cette idée d’une «individuation à deux», expression qu’il évoque dans le passage suivant :

sur un plan archétype [RPO], cette réalisation des *Noces chymiques*, au-dedans et au-dehors, qui recherche toujours une individuation à deux ; et sur un plan personnel [RPS?], l’appel à ces évolutions-involutions qui m’amènent à goûter aux mystères vivants de l’âme, et à entrevoir au moins, si ce n’est à trouver selon

la manière d’un trésor caché, ait «aimé à être connu» : «J’étais un Trésor caché, j’ai aimé à être connu ; alors j’ai créé les créatures afin d’être connu.» (Cf. la note en bas de page numéro 867 du troisième chapitre.)

²⁸⁹ Le troisième chapitre sera l’occasion d’étudier les représentations associées à la femme et au féminin suivant diverses religions humaines à travers les époques et civilisations. La présentation de ce qu’en retient et en transmet le discours cazenavien suivra le modèle biparti Père/Mère qui émerge dans le présent chapitre.

²⁹⁰ Du point de vue d’une réflexion philosophique se préoccupant d’une éthique relationnelle, on pourrait ajouter que le fait de postuler ce quatrième ordre de réalité présente deux avantages non négligeables. D’abord, d’un point de vue logique et individuel, il permet à un espace réflexif donné de demeurer ouvert, favorisant le mouvement de la recherche, son déploiement discursif et sa fécondité signifiante. Ensuite, la rencontre entre deux univers discursifs se trouve ainsi favorisée par l’humilité qu’entretient l’absence de possibilité de certitude absolue, et conséquemment, l’absence de possibilité de prétention à un critère de vérité universel susceptible de s’imposer unilatéralement. Sous cet éclairage, on comprendra l’intérêt de s’efforcer d’énoncer une vérité personnelle qui soit aussi cohérente que possible, tout en cultivant la conscience du fait qu’il ne s’agira jamais que du fruit plus ou moins temporaire d’une négociation de sens.

mes forces et ma vocation, cette terre de nulle part d'où le monde s'indexe, et d'où je peux tenter d'assurer mon existence en rapport avec l'existence de l'autre, dans la double dimension de nos corps et de nos âmes, de notre histoire mêlée et de notre éternité commune.²⁹¹

La suite de l'étude se propose de rassembler divers échantillons discursifs nous permettant de constituer une idée de ce dont il s'agit.

Téléologie conjonctive et androgynie

Pour commencer avec l'aspect téléologique du processus d'individuation à deux, les extraits suivants permettent de voir Cazenave se positionner par rapport, d'une part, à un certain courant tantrique²⁹² et d'autre part, par rapport au platonisme. Évoquant la conception de l'androgynie²⁹³ que met de l'avant le *Banquet* de Platon (de type fusionnel et accompli par un retour à l'Un originel), son discours donne la préférence à l'androgynie terminal envisagé comme une expérience de révélation :

La différence de [la légende de] *Tristan* [d'avec le tantrisme] tient seulement à ce que, contrairement aux pratiques de *maethuna*²⁹⁴, le but recherché dans l'union symbolique du soleil et de la lune n'est pas une *coincidentia* [sic] *oppositorum*, une ré-assomption de l'Androgynie originel, une accession à la non-dualité par remontée à la source, mais bien une *conjunctio* — c'est-à-dire la réalisation de l'Androgynie terminal, ce que nous avons dénommé l'*androgynie imaginal*...²⁹⁵

Ceci suggère que sa réflexion (ce qui, ramené dans le contexte qui nous occupe, concerne le *telos* existentiel de Tristan) s'intéresse plus à l'idée d'un accomplissement de la finalité de l'Un qu'à celle d'un retour à l'Un initial (renvoyant ici à son unité originelle d'avant la différenciation). Allant dans le même sens, la définition de l'androgynie que propose Cazenave dans son *Petit dictionnaire de l'amour fou* offre des indications précieuses quant à sa manière d'aborder la notion :

²⁹¹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.167-168.

²⁹² Cazenave inscrit sa réflexion en affinité avec le tantrisme dit «de gauche» et avec la lecture de la déesse que propose le *Devi Mahatmya* («Gloire de la Déesse»), texte religieux hindou central au shaktisme. Ce texte sacré décrit la victoire de la déesse Durga sur le démon Mahishasura, et semble avoir été composé entre 400 et 600 de notre ère. Réf.: https://en.wikipedia.org/wiki/Devi_Mahatmya (page consultée le 30/03/2016). (Traduction libre.)

²⁹³ Androgynie est à différencier d'emblée d'hermaphrodisme, où l'individu présente à la fois les organes reproducteurs de l'homme et de la femme.

²⁹⁴ Terme sanskrit employé dans le tantrisme et traduit, le plus souvent, par l'idée d'union sexuelle dans le cadre d'un rituel. Réf.: <https://en.wikipedia.org/wiki/Maithuna> (page consultée le 30/03/2016). (Traduction libre.)

²⁹⁵ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.220.

Si le rêve de l'androgynie se trouve bien, en effet, au cœur de l'amour fou, ce n'est certainement pas sous le chef du regret, d'une stérile nostalgie, bref, d'une volonté de régression, mais comme principe d'espérance et ressort de volonté, c'est-à-dire aux couleurs d'une nature renouvelée qu'il faut faire advenir. // Non pas reconstitution d'un grand Même dispersé, mais bien constitution d'une entité nouvelle où se trouvent conjoints et [sic] le Même avec l'Autre. Dans l'être humain, ce sont le masculin et le féminin qui communient de la sorte sans pourtant se confondre, et le couple est alors le plus grand androgynie, unité composée de deux personnes distinctes — chacune de ces personnes étant elle-même, à l'idéal, un androgynie assumé.²⁹⁶

Tout en clarifiant l'orientation de la pensée cazenavienne, ces considérations nous introduisent à l'importance du thème de la coïncidence des opposés : la finalité de l'amour tristanien ne consisterait pas en une coïncidence des opposés (expression qu'il associe ici à une unité d'avant la séparation), mais plutôt en une certaine forme de conjonction de ces derniers : la *conjonction disjonctive*²⁹⁷. Voyons ce que Cazenave précise au sujet de l'expression « conjonction des opposés » :

je dis bien à nouveau une *conjonction*, pas une coïncidence, c'est-à-dire un processus qui tient bien les choses comme opposées tout en y cherchant un point de vue à partir duquel on peut les penser unitaires, mais en sachant bien, dans ce cas, que l'on ne se trouve pas aux mêmes niveaux de réalité...²⁹⁸

Ces considérations permettent de rendre compte de la manière dont s'articulent dans la pensée de Cazenave une série de thèmes et d'expressions conceptuelles autour de celui de l'individuation à deux : « finalité », « androgynie », « conjonction disjonctive ». La

²⁹⁶ CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.21.

²⁹⁷ Dans *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Cazenave insiste (tout en précisant à ce sujet ce que l'approche du discours de Jung met en lumière) sur la distinction qu'il s'agirait de poser entre les thèmes de la coïncidence des opposés et de la conjonction des opposés : « Et j'insiste sur les termes : Jung ne parle pas, comme on le croit trop souvent, de "coïncidence des opposés", mais bien de "conjonction". La coïncidence relèverait du "sein de Dieu" auquel nous n'avons pas accès — ou n'importe lequel des noms que l'on voudrait lui donner — alors que la conjonction, dans la tension qu'elle impose en même temps que la prise en considération de l'unité sous-jacente des éléments ainsi différenciés, s'inscrit dans l'horizon de notre "incarnation" en ce monde où, pour penser, nous avons besoin de la dualité, et où nous n'avons d'intuition de l'Inconnu que par le biais de sa manifestation simultanée dans le "haut" et le "bas", dans "l'infini" et le "fini", dans le "lumineux" et le "sombre". » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.77.

²⁹⁸ CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Êtres et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.57. Cazenave fait ailleurs appel à trois verbes afin de rendre compte de ce mouvement qu'opère une conjonction disjonctive : il s'agirait d'un mouvement qui « assume, consume et subsume » les éléments antérieurs en un nouvel élément qui les transcende. Ainsi, on semble pouvoir entendre « transcender » dans le sens d'un élément qui, d'une part, dépasse les deux éléments du point de vue de la puissance transformatrice et de la responsabilité, et d'autre part, les entraîne dans un mouvement de dépassement. (Cf. *supra* la note en bas de page numéro 252.)

citation suivante nous permet de relever comme la notion d'androgynie est associée à l'effet de ce type de rencontre entre *deux*. Le phénomène de conjonction disjonctive permettrait ainsi, éventuellement, l'émergence de ...

l'Androgynie terminal, ce que nous avons dénommé l'*androgynie imaginal* [...], en sorte que de l'androgynie originaire et fusionnel (*platonicien* si l'on veut au sens précis du *Banquet* [et qui relèverait de l'ordre de la RPS]), par des *crossing-over*, des *chiasmata*, des entrecroisement-développements dans les deux dimensions à la fois, surgisse et se bâtit [dans la RPO] l'androgynie individuée qui en assure l'unité.²⁹⁹

Il conviendra de revenir sur l'importance du concept d'androgynie dans la réflexion cazenavienne³⁰⁰. Relevons pour l'instant la manière dont le thème qu'est la conjonction des opposés—conjonction disjonctive plutôt que coïncidence—pointe sinon une originalité, tout au moins un élément fécond de la pensée cazenavienne. En effet, on pourrait entendre dans l'idée de «conjonction disjonctive» la suggestion d'une rencontre entre deux où ces deux seraient à la fois un et deux, un en eux-mêmes et deux à travers le «un pour/par/à travers» l'autre, rencontre qui ne serait envisageable qu'à condition que ces deux soient intrinsèquement *autres* l'un par rapport à l'autre, cependant que compatibles et liés significativement. Le discours de Cazenave semble ainsi suggérer l'existence d'un mode relationnel où puisse être envisagée une union sans dissolution des identités propres, et même un mode relationnel qui tende à approfondir la conscience d'une différence entre les identités, ce qui élargit considérablement le champ des possibles en ce qui a trait à des phénomènes de rencontre comme la connaissance et l'amour. La rencontre avec l'autre aimé(e) se ferait à chaque instant (dans l'*ici-maintenant*) de manière renouvelée et mobiliserait une multiplicité de dimensions humaines et du Réel. Et cet *ongoing process* serait l'espace/temps, le lieu et la matière au sein desquels serait le plus susceptible de jaillir l'expérience d'une forme d'altérité radicale.

Tentons maintenant de relever quelques-unes des caractéristiques liées à un processus d'individuation qui se vivrait à deux. On verra du même mouvement se clarifier les liens que l'on peut entrevoir entre individuation à deux, androgynie, conjonction disjonctive et amour tristanien.

Sexe physiologique et birengité psychique

Pour se lancer sur la piste de cette individuation à deux, en ce qui concerne les dimensions des héros et les genres qui leurs sont associés, on voit que la pensée

²⁹⁹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.220-221.

³⁰⁰ Cf. *infra* la section «Les multiples androgynies».

cazenavienne mobilise une conception anthropologique postulant pour chacun des membres du couple un sexe ou genre physiologique (RCO) et deux genres psychiques (relevant simultanément de la RPS et de la RPO).

L'androgynie psychique

Le discours de Cazenave tend à employer l'expression «androgynie» (ou androgynie psychique) pour évoquer le fait que chaque être humain soit porteur de deux genres psychiques. Cette androgynie psychique³⁰¹ s'accompagne du postulat d'un dynamisme interne s'appuyant sur ces deux genres comme sur deux polarités en interrelation constante. Le *deux* vient en quelque sorte «servir» une unité d'ensemble *plus élevée*, cependant que l'*un*, réciproquement, leur sert d'espace de rencontre, oriente la dialectique de leurs rapports par la puissance attractive (désir) d'une intentionnalité transcendante (au sens de située et appelant au-delà de), à la fois *dynamis* et *telos*, mais tout autant *archè* (au sens de principe ou de cause originel(le)) et *matière*³⁰².

Constat prospectif: interrinfluents, interreliés, interdépendants, interfécondants

L'idée d'une individuation à deux suggère que la dynamique relationnelle entre les dimensions masculine et féminine de l'un et de l'autre des amants est posée comme un espace de rencontre où le processus de connaissance de soi et le processus de connaissance de l'autre s'articulent l'un à l'autre de manière à s'approfondir mutuellement. Cette manière de concevoir la rencontre invite à quelques suggestions quant aux types de rapports qui s'établissent entre ces dimensions masculine et féminine à l'intérieur d'un individu, mais également entre elles et celles de l'autre individu: il semblerait que dimension féminine et dimension masculine (tant au sein d'un même individu qu'entre elles et celles de l'autre individu) s'articulent comme si elles étaient engagées dans une dynamique dialectique dont les termes seraient à considérer comme mutuellement et simultanément opposés et complémentaires, dynamique dialectique par ailleurs alimentée par des rapports d'influence, d'interreliance, d'interdépendance et d'interfécondité³⁰³. En inversant les perspectives et en abstrayant, on pourrait dire que le principe d'une individuation à deux

³⁰¹ Notons que nous opterons généralement pour l'usage de l'expression *bigenrité* psychique plutôt que pour celui de la notion d'*androgynie* (favorisée par le discours cazenavien), la première nous semblant plus simple, mieux adaptée à notre propos et moins susceptible de porter à confusion avec l'héritage sémantique issu d'autres univers de discours.

³⁰² Cette intuition, non explicitement articulée par Cazenave, se calque à l'évidence sur les quatre causes que suggère le discours d'Aristote. Au sujet du rapport entre le *deux* et l'*un*, en termes jungiens, on pourrait dire que l'union du féminin et du masculin cazenaviens est *sponsorisée* par l'archétype du Soi.

³⁰³ Les tendances interprétatives de tels postulats se différencient à l'évidence d'une conception du rapport à l'altérité qui insisterait sur une représentation de l'autre comme menace ou comme compétiteur. Cf. Thomas HOBBS, *Leviathan*, édité par Richard TUCK, Cambridge, Cambridge university press, 1991.

présuppose comme ontogénétiquement efficace—pour la genèse de l'individu, du couple, ou de l'Androgyne³⁰⁴ qui tire sa substance de leur rencontre, voire éventuellement pour celle de l'ensemble du cosmos—la relation entre ces dimensions féminine et masculine, et ce tant au sein d'un individu qu'entre les amants.

Dialectique tristanienne, tiers inclus et fécondité symbolique

Divers schémas dans *La subversion de l'âme* viennent illustrer ce que tente d'articuler les réflexions de Cazenave, manifestant la complexité croissante que rencontre sa tentative d'analyse du processus d'individuation à deux : de deux à quatre, de quatre à six (et plus encore), en passant chaque fois par l'émergence d'un troisième terme venant offrir unité d'ensemble, sens et harmonisation aux paires précédentes, tout en les ouvrant du même mouvement au prochain degré d'unité et de complexité³⁰⁵.

Cette complexification et cette démultiplication symbolique sont susceptibles de faire se démultiplier l'analyse elle-même, si l'on n'y porte garde. Certains passages de l'ouvrage manifestent en effet un certain foisonnement, une certaine fécondité symbolique, dès que Cazenave s'aventure à décrire le mouvement de rencontre entre deux *uns*—qu'il s'agisse d'êtres humains, de dimensions intérieures masculine et féminine ou d'androgynes. Alors même que chaque instant de la dialectique tristanienne invite à se représenter une unité de l'Être à la fois recherchée, toujours déjà présente et efficace, on s'engage dans un engrenage reliant l'un au deux, le deux au trois, l'Un au deux, l'Un au trois, l'Un au Trois... l'Un n'est jamais bien loin, et tend à revêtir les traits du trois, du cinq, du sept ou du neuf respectivement à l'égard du deux, du quatre, du six et du huit, semblant multiplier les plans de réalité impliqués³⁰⁶. Afin de faciliter l'abord de l'œuvre

³⁰⁴ Outre la notion de Soi jungien, de la Mère (déesse, *deitas*, etc.) ou de l'androgynie, notons que l'image du *lovendrinc* (ou philtre, boire amoureux, vin herbé) tient une place de choix dans l'analyse cazenavienne. Toutes ces représentations semblent être équivalentes du point de vue de ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie de l'expérience amoureuse tristanienne. La perspective qu'offre cette analyse renvoie à un principe (l'amour) qui préexiste et prend forme à même les corps des personnages. Cazenave évoquera également à l'occasion les notions de destin (*fatum*) ou de mystère/mystique, soulignant l'aspect imposant d'une nécessité qui appelle vers l'autre et insuffle à l'amant un mouvement de transcendance vers de l'autrement. Cf. la sous-section *Le lovendrinc* un peu plus loin.

³⁰⁵ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981. On consultera avec intérêt les schémas des pages 136 (plus simple) et 259 (plus complexe) reproduits en annexe. Cf. les notes en bas de page 347 et 333 pour des pistes d'explication des rapports dialectiques entre les personnages.

³⁰⁶ L'héritage celtique dans lequel baigne la réflexion cazenavienne n'est certainement pas étranger à cette tendance arithmétique. Il entraîne avec lui la valorisation d'un *au-delà* conçu comme irriguant l'*ici-bas* et imprime un mouvement de basculement mathématique qui fait passer du pair à l'impair « supérieur », du deux au trois, du quatre au cinq, etc. Cazenave suggère explicitement qu'il « faudrait sans doute à cet égard mener une étude de la signification archétype du nombre *cinq*, comme unité cohésive de la totalité quaternaire, unité

cazenavienne, notre analyse en restera autant que faire se peut au rapport entre l'un, le deux et le trois³⁰⁷.

Le Soi; impersonnalité divine fondant la personne

Dans le passage qui suit, où Cazenave argumente contre la tendance de certains commentateurs à ne voir dans l'histoire de Tristan et Iseut qu'une affaire de culpabilité où l'un cèderait à la passion de l'autre, il affirme voir en Tristan et Iseut...

l'affirmation d'un couple qui s'origine au lovendrinc, à ce boire amoureux qui les a introduits au versant spirituel du domaine archétype, et qui en aidant à se révéler une première notion du Soi (l'impersonnalité divine qui les fonde en personne), leur a permis de s'assurer un *destin* qui les mène désormais sur les voies réunies de leur *individuation*.³⁰⁸

Constatons à nouveau comme un troisième terme (*lovendrinc*, Soi, destin, etc.), dont on pourra éventuellement parler comme d'un tiers inclus, est une condition *sine qua non* à la rencontre et aux entrecroisements qu'il favorise (ici entre Tristan et Iseut).

Quelques remarques s'appuyant sur l'ouvrage *À la rencontre de Carl Gustav Jung* permettent ici de mettre en lumière l'importance de la pierre de touche que représentent des notions comme le «Soi» et l'«archétype». Cazenave s'y explique d'abord la notion

cohésive qui est aussi, en même temps, une *unité néante*. Dans le domaine celtique qui nous occupe, est-ce pour rien par exemple que le sol irlandais, dans un mandala géographique, était divisé en quatre provinces dont l'assomption s'assurait dans un cinquième royaume inexistant, le royaume de Tara, à la pure dimension spirituelle? » *ibid.*, p.220-221. Il renvoie à REES ET REES, *Celtic heritage; ancient tradition in Ireland and Wales*, Thames and Hudson, 1961. Cf. le chapitre *Numbers*.

³⁰⁷ Ce dont rend compte, notamment, la structure ternaire de notre grille d'analyse des ordres de réalité, le quatrième restant relativement en arrière-plan dans notre recherche. Ce désir de simplification étant posé, relevons tout de même au passage la manière dont nous sommes invités à savoir osciller entre diverses logiques dans cette danse de symboles numériques et de plans. De manière globale, le discours nous fait passer d'une logique de pensée de type «soit A, soit B»—au sein de laquelle les deux termes de la relation seraient mutuellement exclusifs—à une logique de type inclusif: «Simultanément A et B» ou «Et A et B». Par ailleurs, des considérations sur l'androgynie psychique de l'être humain et sur la dynamique relationnelle qui s'opère à l'intérieur et à l'extérieur de chaque individu formant le couple tristanien permettent de juxtaposer à ces deux dernières logiques d'autres dynamiques réflexives, dont celles que l'on pourrait traduire ainsi: «Ni A, ni B» ou encore «(Et A et B)» + (Ni A, ni B)». (Cazenave rapproche ailleurs ces quatre types de dynamiques réflexives de ce que propose un univers de discours comme l'hindouisme.) Rappelons que, quel que soit le cas de figure, la logique dialectique qui opère dans la pensée cazenavienne semble ouvrir systématiquement sur un troisième terme, et que ce troisième terme suggère un ajout ontologique—un dévoilement, une création (nouveau), un *plus* (ex.: plus élevé, plus profond)—tout en s'accompagnant d'un gain de conscience (différenciation, création de sens).

³⁰⁸ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.193.

d'archétype en s'appuyant sur l'aspect de sa définition étymologique qui renvoie au principe de la personne (ou du couple) humain(e) :

ce que Jung entendait par "archétype" — cet archétype que, par-delà le *typos*, c'est-à-dire l'empreinte, on doit d'abord ramener à sa racine grecque, à cette archè qui est d'abord un principe ; qui, en tant que principe, se trouve à l'origine des choses, à leur surgissement dans notre monde ; et qui, en tant qu'origine, marque forcément le commencement d'une histoire : emboîtement logique, et quasi nécessaire, des notions... ³⁰⁹

Cazenave « reconnaît » dans cette acception de la notion d'archétype, en plus de la métaphore de l'empreinte, un phénomène de jaillissement, d'irruption, de surplombement de ce qui dépasse la personne (évoquant le divin) :

Mais on lit aussi bien dès les premiers mots de l'Évangile de Jean : *En archèn...* — que nous avons pris l'habitude de voir traduit par "Au commencement..." , alors que la leçon "Au principe" se révèle tellement plus riche, renvoyant à cette "éternité", à ce "hors-temps" du divin qui est sans cesse en passe de faire irruption dans l'histoire humaine et qui, de toute manière, la surplombe de son autre mode d'"être", au-delà de tout être et de tout non-être comme nous les entendons à l'accoutumé... ³¹⁰

Plus spécifiquement, ce texte éclaire le rapport entre le moi et ce « non-moi » le dépassant de toute part, principe en face duquel le moi serait tenu de vivre son *fatum* (destin). La proposition est qu'il s'agisse essentiellement d'une rencontre dialogique entre un moi-réceptacle fort et solidement construit et son propre principe (originel, structurant, personnel, etc.) désireux d'imprimer sa marque :

Restait cependant une question : si le Soi (*l'Imago Dei*) n'est qu'en partie de nature psychique, et qu'il renvoie d'abord à ce "divin" au-delà de toute connaissance possible dont il n'est que la manifestation du "visage" dans ce que nous sommes tenus de vivre, en accord avec ce que les grands néoplatoniciens, de Plotin à Damascius, puis de Scot Érigène à Nicolas de Cuse dans la chrétienté, en passant par Maître Eckhart et Johannes Tauler, et en poursuivant jusqu'à Jakob Boehme et son *Mysterium magnum* dans la veine luthérienne, ou à Angelus Silesius sur le versant catholique, n'ont jamais cessé de dire, ne fallait-il pas admettre en fin de compte que, contrairement à ce que nous aimerions si spontanément être notre vérité essentielle, notre moi n'existe que pour être le réceptacle de ce Soi, pour entrer en dialogue avec lui, pour lui fournir un espace où il puisse imprimer sa

³⁰⁹ CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.99-100.

³¹⁰ *Ibid.*, p.100. Ces traits descriptifs pourront rappeler la préoccupation habitant un penseur comme Hervé-Marie Gicquel dans le cadre de sa démonstration doctorale : Hervé-Marie GICQUEL, *L'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle*, sous la direction de Maurice CARIGNAN, Ph.D., Département de philosophie, Université d'Ottawa, Ottawa, 1996.

marque? // Ce qui signifie sans la moindre ambiguïté possible qu'il faut bien construire ce moi, mais qu'il ne faut en aucun cas s'arrêter à lui, et qu'il faut sans doute s'ouvrir à la découverte que nous sommes bâtis sur un Tout Autre—et si l'on veut parler en toute rigueur, qu'il nous faut un moi fort et solidement construit pour d'autant mieux apprendre que ce moi n'existe qu'en vue de la "révélation" du "non-moi" que nous sommes d'abord et avant tout.³¹¹

Cazenave pose ainsi l'hypothèse d'un moi défini et son présupposé logique : quelque chose au-delà de ce moi. Mais il s'agit d'un au-delà qui, en tant que le dépassant de toute part, s'il s'avère créateur de sens dans la mesure où il cherche en quelque sorte à se « déverser » à travers la personne humaine qui s'en fait le canal—personne donnant/prenant forme à Sa marque dans l'ordre d'une réalité quotidienne (la RCO)—peut tout autant s'avérer fatal dès lors qu'il y a confusion des identités (et des ordres de réalité).

Évoquant sur ce sujet Jacopone da Todi, franciscain du Moyen Âge (écrivain d'un chant intitulé *Stabat Mater*), Cazenave précise en effet, quant au rapport adéquat entre le moi et ce non-moi—représentant « la vérité la plus réelle » de la personne —, qu'il s'agirait de s'incliner devant lui, de se laisser habiter par lui... « pourvu que ce soit en toute conscience. »³¹² Il insiste ainsi sur la nécessité, dans cette rencontre avec « l'au-delà », d'une perspective auto-critique vigilante et l'incessant travail de discernement que requière toute rencontre avec une *altérité*, et, qui plus est, d'une *altérité* marquée par (de) l'infini. Une éventuelle confusion des identités entre le moi et son principe évoque à Cazenave le risque d'emprisonnement sous l'empire de cet *Autre*, voire de dissolution des contours identitaires (psychose et/ou mort physique).

Refermant ici cette parenthèse pour retrouver le thème de la responsabilité évoqué en début de section, on verra d'emblée les liens entre ce postulat d'une certaine « impersonnalité divine » efficace associable au non-moi et l'irresponsabilité mystique qui en découle pour le moi, irresponsabilité ne suggérant en rien une déresponsabilisation de l'individu quant à ses attitudes comportementales sur le plan de sa RCO³¹³. La citation suivante permet d'aborder cette idée d'irresponsabilité mystique en la reliant à celles de « liberté supérieure » et de « réalisation intérieure ». Nous revenons ainsi à ce que Cazenave pointe comme étant « une première notion du Soi » :

³¹¹ CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.104-105.

³¹² *Ibid.*, p.106.

³¹³ On se souviendra que le discours de Jung suggère l'existence d'un phénomène d'individuation intrinsèque à la nature humaine, individuation qu'il différencie clairement de l'individualisation que favorise l'individualisme.

[Cette première notion du Soi] est une nouvelle totalité, ontologique celle-là, qui se révèle de la sorte — puisqu'on peut aussi bien parler de fatum que d'une liberté supérieure, c'est-à-dire de l'apparition de l'archétype qui se fait si souvent comme malgré la personne, mais qui l'appelle cependant à sa réalisation intérieure. Nous nous trouvons là en fin de compte devant la notion d'une irresponsabilité mystique qui n'est que le revers de la création de l'âme.³¹⁴

Quant à la puissance avec laquelle peut se manifester à l'individu cet appel intérieur, Cazenave le rend manifeste à la suite en évoquant une parole bien connue des jungiens, parole que Jung avait faite inscrire au-dessus de la porte de sa maison de Küsnacht: «*Vocatus atque non vocatus deus aderit*: appelé et non appelé, le dieu sera là»³¹⁵.

L'extrait suivant rend compte d'une articulation puissante entre le thème de l'amour et celui de la liberté. Suggérant un au-delà à une liberté envisagée du point de vue d'une première identité (l'*ego*, la *persona*), cette réflexion nous renvoie aux liens d'efficacité mutuelle envisageables entre aimer, donner forme et être libre. Le discours de Cazenave offre ainsi à méditer conjointement la forme que prend le service de l'amant tristanien³¹⁶, le postulat d'une co-crédation divino-humaine³¹⁷ et l'idée d'une oscillation entre irresponsabilité mystique (en tant que l'homme élu par la Mère reçoit l'appel et est mû par lui) et responsabilité mystique (en tant qu'il y répond et le sert librement et délibérément):

l'amant sait parfaitement qu'il *aurait* pu ne pas aimer mais que c'était son destin — et que sa liberté n'est pas d'adhérer au destin, mais que sa liberté *est* son destin comme son destin *est* sa liberté, dans lesquels il se réalise à la fois céleste et terrestre, ange et miroir d'ange, ontologiquement divin et serviteur d'une divinité ontologiquement différente.³¹⁸

³¹⁴ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.193.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ Selon Cazenave, le service que rend le tristanien à sa divinité consiste dans le fait d'aider les contenus de l'inconscient à prendre forme, «de sorte qu'ils puissent se réaliser en lui» *ibid.*, p.195.

³¹⁷ Ce que nous évoquons à l'aide de l'expression «co-crédation divino-humaine» peut renvoyer à maints égards — en intention et dans les effets — à l'idée d'une solidarité entre anthropomorphose et théomorphose évoquée ailleurs par Cazenave: il s'agit donc d'une idée avancée par «quelqu'un comme Cyrille d'Alexandrie lorsqu'il parlait de l'anthropomorphose divine qui entraînait par retour la théomorphose humaine, et que Jung traduisait dans un langage en principe accessible à tous...» CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.111. La lecture cazenavienne du discours de Jung suggère que ce dernier invite chaque étant humain à accéder à sa part divine, en insistant cependant sur l'importance de ne pas confondre cette dernière avec «notre source unique», «l'Inconnu du Plérôme», d'où l'importance de postuler que cette accession ne puisse jamais se faire qu'à «son image et ressemblance».

³¹⁸ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.196.

Au sein du couple tristanien, « aimer », « donner forme » et « être libre » s'uniraient ainsi en un même « acte créateur », une co-crédation ontologique divino-humaine, les deux êtres humains ainsi reliés permettant à cette Altérité, dès qu'ils choisissent d'être leur destin, de poser sa marque dans la RCO.

Le lovendrinc

Outre les notions de Soi jungien, de Mère (déesse, *deitas*, etc.) et d'androgyné, insistons sur le fait que l'image du *lovendrinc* (ou philtre, boire amoureux, vin herbé) tient une place de choix dans l'analyse cazenavienne. Prenons un moment pour considérer comme Cazenave accorde à cet élément symbolique une importance centrale dans le récit tristanien. Cette analyse devrait nourrir notre compréhension de ce qui est en jeu, phénoménologiquement, du point de vue tristanien, dans la rencontre amoureuse tristanienne. Le symbole apparaît ainsi dans *La subversion de l'âme* :

le lovendrinc sur la mer, c'est-à-dire la *puissance* de la Mère et de la femme dans un archétype fermé sur lui-même, par l'amour qui se dévoile dans un parcours d'ouverture...³¹⁹

Dans *L'amour cet inconnu*, Cazenave s'explique sur la manière dont il conviendrait de lire, pour saisir la profondeur symbolique du récit, le rôle de cette boisson herbée dans sa lecture :

On a dit du philtre que c'était la cause de l'amour parce qu'au fond, c'était bien commode comme ça. Mais il n'en est pas la cause, il en est le symbole. [...] Ce n'est pas lui qui déclenche l'amour.³²⁰

Un symbole, donc, et, qui plus est, un symbole central au sein de la légende. Plusieurs images émergent à lire Cazenave pour rendre compte de cette énigme que représente le *lovendrinc*. Laissons-le nous informer de ce qu'il en est :

De cette évolution, le vin herbé est la clé à tous les sens de ce mot, puisqu'il est la clé qui nous permet derechef d'entendre ce que veut dire la suite du roman ; qu'il est la clé musicale des péripéties à venir, qui leur donne leur ton et leur sens ;

³¹⁹ *Ibid.*, p.227.

³²⁰ CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.94. Dans cet entretien de jeunesse, il s'exprime avec audace et passion, dévoilant les intuitions qui le travaillent au contact de la légende. Une attitude binarisante se dégageant du texte favorise quelques déclarations éclairantes en ce qui concerne sa conception du rapport entre l'amour et la femme. Par exemple : « Il [le *lovendrinc*] symbolise simplement l'épanouissement de la femme divine qui est fondamentalement amour et circulation d'amour. » *ibid.*, p.95. (On reviendra sur sa conception de l'amour comme quelque chose qui circule au quatrième chapitre.)

et qu'il est la clé de voûte du récit tout entier qui conjoint, tout en les séparant, les deux versants pulsionnel et spirituel de l'histoire archétype qui est en train de se dérouler.³²¹

Ainsi, ce symbole semble représenter une pierre angulaire significative et signifiante dans l'analyse que propose Cazenave du récit tristanien. Du point de vue conceptuel, on achoppe à nouveau sur un symbole qui satellise tout ce qui relève pour Cazenave, abstraitement, mystiquement, du tiers inclus, un tiers dont le mystère se dévoile dans son effet, c'est-à-dire en une espèce de mouvement associé à la dimension imaginaire. On y voit également un «point de bascule» entre les deux versants de la dynamique à l'œuvre dans l'ordre de la Mère, ou encore une «pierre angulaire» qui fixe, stabilise, fortifie, en même temps qu'elle positionne les éléments et assure leur place relative dans l'équation, et ce, tout en assumant (pour bonne part) la responsabilité (partiellement impersonnelle) du dynamisme qui les relie³²².

Quelques traits phénoménologiques de l'individuation à deux

Toutes ces représentations (le Soi de l'individuation à deux, le *lovendrinc*, le Mystère, le fatum, l'amour entre les amants...) semblent en effet être équivalentes du point de vue de ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie de l'expérience amoureuse tristanienne, c'est-à-dire dès lors qu'on considère, d'une part, les effets sur les individus impliqués, et d'autre part, le fait que leurs référents («l'objet» auquel leur «apparition» renvoie) se confondent. On leur associe une force (*dynamis*) efficiente, un pouvoir créateur et transformateur, un appel *plus fort que soi*³²³ à une rencontre amoureuse avec l'altérité. Et elles sont généralement accompagnées du thème d'un *au-delà*. Du point de vue temporel, on associera l'éternité (terme ici entendu dans le sens de «hors-temps» par rapport à un temps linéaire) ou l'a-temporalité (dans le sens d'une expérience d'«absence de temps») à ce *tiers*. Du point de vue de l'espace, on le situera dans une «autre

³²¹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.159-160. Cazenave nos ramène ailleurs à l'héritage celtique dont ce symbole émerge : «C'est en fait l'eau magique de la déesse, l'eau spirituelle de la vie, celle que l'on trouve dans le chaudron de l'inspiration divine de la déesse galloise Kerridwen, ou dans le vase de l'irlandaise Brigitte : c'est le symbole de la deuxième naissance, la naissance dans la femme après la naissance dans la mère. Quand on parle des déesses, on parle toujours en effet de la Terre-Mère, comme si la déesse n'avait qu'une fonction génitrice. Mais elle est aussi l'eau, elle est aussi l'air que fendent ses oiseaux (Les Colombes d'Ishtar ou les oiseaux de Rhiannon), elle est aussi le soleil ... Alors, le philtre c'est le symbole de tout cela à la fois.» CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.94.

³²² Une autre image consisterait à imaginer une clé qui se situerait au centre d'une porte cylindrique comportant diverses serrures, clé qui serait susceptible de déclencher divers dynamismes.

³²³ Cf. la note en bas de page numéro 304 qui souligne l'aspect imposant de cet appel à la rencontre avec l'autre et vers de l'autrement.

dimension», un «nulle part parce qu'autre part»³²⁴, dans la Terre des Vivants³²⁵ ou dans le monde imaginal, expressions dont les référents pourront être pensés comme des «domaines» qui, s'ils s'entrecroisent symboliquement, ne se recouvrent pas pour autant complètement.

Par ailleurs, en même temps que l'union irait se renforçant de l'intérieur, l'individuation à deux serait marquée par le renoncement à certaines représentations à l'égard de l'autre (la femme, la Mère, etc.), ce qui s'accompagnerait, dans la conscience tristanienne, d'une différenciation des *personnes aimées* et des ordres de réalité. Le passage suivant, tiré de *L'amour cet inconnu*, permet d'insister sur la maturation psychique que favorise cette relation en perpétuelle transformation, les amants passant d'un besoin de l'autre, où peuvent se jouer des relations de pouvoir, à une relation basée sur l'amour de la personne telle qu'elle est :

Il ne s'agit pas d'une relation de pouvoir mais d'amour ; où chacun existe en lui-même et s'assume totalement. Si la femme reste uniquement l'incarnation de la déesse, on ne va pas jusqu'au bout du mythe, on n'en a même pas passé le premier degré. En fait, on s'aperçoit assez vite que la femme se détache de la figure de la Mère, qu'elle doit être perçue comme une femme réelle, et que l'homme ne peut l'aimer que s'il l'aime telle qu'elle est, non pas telle qu'il la rêve.³²⁶

Ainsi, l'individuation à deux, scandée par des joies et des peines, par des ravissements (union passionnelle) et des épreuves (différenciation, désillusionnement), favoriserait l'émergence de davantage de maturité psychique : à travers la nécessité d'accorder les désirs et les volontés de chacun(e) viendrait une connaissance approfondie de soi et un amour grandissant de l'autre :

long processus de maturation et d'épreuves, d'une *renaissance intérieure* qui de passions en passions nous invite à briser la passion fusionnelle pour pouvoir accéder à un plan de passion qui affirme la personne et l'appelle à se réaliser dans l'accord avec l'autre, en même temps qu'il induit la construction d'un monde

³²⁴ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.181. Ou «cette terre de nulle part d'où le monde s'indexe». *Ibid.*, p.167-168.

³²⁵ Cf. CAZENAVE, *Le rêve d'Ossian; Dieux et guerriers d'Irlande*, Yoran embanner, 2012.

³²⁶ CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.97. Ce passage souligne clairement la nécessité de cultiver un discernement entre les ordres de réalité : une rencontre avec une épiphanie du féminin (figurée par la Déesse) sur le plan de la RPO (imaginale, spirituelle, archétype) se différencie d'une rencontre avec une épiphanie du féminin sur le plan de la RCO (la femme aimée).

dont les valeurs fondamentales seraient décalées [par rapport à celles (le pouvoir sur l'autre) d'un univers de sens relevant de la Loi du Père].³²⁷

En ce sens, on peut supposer qu'un sens de la liberté, de la responsabilité et de l'engagement irait se renouvelant, au gré de ces transformations.

Les multiples androgynes

Tristan est androgyne

On l'a relevé ailleurs, la nature du dynamisme psychique tristanien est d'emblée postulée par Cazenave comme androgynique : « [Tristan] est profondément androgyne »³²⁸. Sa formation pendant sept ans auprès de Gornaval l'écuyer, qui lui enseigne les arts (chant, danse, musique), la chasse et les armes (épée, arc et flèches) symboliserait cette bigenrité :

...la dialectique d'une double évolution, du moi et de la conscience de Tristan, dont il faut d'ailleurs rappeler que les fondements avaient été jetés, dans un système androgynique, par le *senex* Gornaval dans sa double éducation selon les arts et les armes.³²⁹

Dimension féminine du tristanien : anima solaire initiatrice de mouvement

Lorsque, dans le récit tristanien, le héros manifeste des attitudes comportementales *actives* (c'est-à-dire initiatrices de mouvement) et belligérantes, on le décrit comme manifestant son *anima*, sa dimension féminine, laquelle se trouve associée dans l'univers de sens cazenavien (on s'en souviendra) au symbole du soleil. Cazenave, tout en rappelant qu'ici le soleil est féminin, se résume à cet effet :

Autrement dit, alors qu'il agit et s'assume comme un héros solaire qui affronte la Mère, parcellaire ou bientôt totale, les armes à la main, Tristan se situe dans une position féminine, il révèle son *anima*—excluant du même coup le père radicalement.³³⁰

³²⁷ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.33.

³²⁸ *Ibid.*, p.65. Le texte précise : « et son androgynie psychique se révélera peu à peu au cours de ses passions, comme il convient en effet à un Fils de la Mère ».

³²⁹ *Ibid.*, p.88.

³³⁰ *Ibid.*, p.87. Le penseur souligne par ailleurs que ce type d'attitude comportementale n'est mobilisée que parce que Tristan est au service de son *alter* solaire (Iseut) : « [I]l ne redevient un héros, un combattant invincible, il ne manifeste extérieurement sa nouvelle *anima* que lorsqu'il s'agit de voler au secours d'Iseut ». *Ibid.*, p.166-167. Pour adosser sa perspective, Cazenave lie cette dynamique de Tristan aux « plus vieilles mythologies », évoquant certaines figures mythologiques de l'empire hittite et les déesses d'Irlande : « On sait comme en Irlande les déesses tutélaires, maternelles et détentrices de la souveraineté, étaient aussi, et logiquement, des déesses des batailles comme Birghid ou la reine Medb. » *ibid.*, p.87.

Précision sur les traits associés au féminin par différenciation d'avec Solié

Comme on le verra plus loin, Cazenave déploie dans *La subversion de l'âme* une catégorisation binaire des modes d'être au monde *homains*: il y aurait d'une part les « fils d'Œdipe » (freudiens), et les « fils-amants de la Mère » (tristaniens). Mais à cette différenciation de base vient s'en ajouter une autre, plus diffuse, résultant de sa rencontre avec l'univers de sens solien. Prenons un instant pour préciser quelques traits associés par le regard cazenavien à cette « Mère » envisagée en tant qu'épiphanie du féminin.

Dans le développement de sa pensée, on voit en effet le penseur se différencier de deux autres modes d'être au monde, ces derniers variant entre eux suivant qu'ils sont associés à Freud ou à Solié. D'abord, le tristanien se différencie des fils du Père, qu'il dénomme « fils d'Œdipe » ou fils-œdipiens. Le fameux « mythe d'Œdipe » élaboré par Freud et globalement retenu par la tradition psychanalytique classique en ferait figure de manière paradigmatique³³¹. On l'aura compris: ces fils auraient pour référent central une figure masculine; le Père. La configuration de leur système de valeurs se présenterait davantage comme une hiérarchie de valeurs dont le pouvoir sur l'*autre* et l'autorité d'une Loi abstraite fonderaient les dynamiques relationnelles.

Ensuite, à travers leurs affinités et certaines divergences de tempéraments, la rencontre de Cazenave avec l'univers symbolique de Solié³³² lui permet, au-delà des

³³¹ Cazenave s'appuie sur l'analyse que fait Solié de l'Œdipe grec et de la lecture qu'en propose Freud. Dans *La Femme essentielle*, Solié défend l'idée que l'Œdipe grec n'est pas œdipien au sens freudien du terme. Voici le résumé solien de ce que révèle, à son sens, l'Œdipe grec, suggérant que Freud s'en soit inspiré tout autrement pour élaborer « son » *mythe d'Œdipe*: « En effet, le père d'Œdipe, Laïos, est un paranoïaque pervers, assassin de son fils [...] qui renvoie, on le verra, au principe mâle (et *non pas au père*), Apsoû, de la Grande-Mère babylonienne primitive, Tiamat; c'est-à-dire à un système symbolique préœdipien prégénital. L'Œdipe grec — et non pas freudien, qui renvoie, lui, bien plus à l'Œdipe hébreux (jahvéen) — est encore une mise en scène de la fusion-confusion des deux principes sexuels mâle et femelle dans une relation *paranoïde perverse*, c'est-à-dire dévorant-dévoré (cannibalique orale) et maître-esclave (esclavagiste anale). [...] C'est pourquoi, à ce stade, nous parlerons de *syzygie primitive* (fusionnelle et confusionnelle). » SOLIÉ ET EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, 1980, p.34.

³³² Voici la perspective que partage Cazenave quant aux traits psychiques de Solié une trentaine d'années après la publication de *La subversion de l'âme*: « Il se trouve que, très tôt orphelin de père, et du coup, bien sûr, élevé d'abord par sa mère [...], Pierre Solié était doté de ce que d'autres épingleaient comme un fort "complexe maternel", et s'intéressait principalement, au-delà des structures générales de toute psychologie possible où il dégageait, en avance sur son temps, les points de convergence entre Jung et Lacan, il s'intéressait donc d'abord aux figures des Mères telles que, me paraît-il, les entendait Goethe dans son second *Faust*, et des Déesse Mères à proprement parler. // D'où sa théorie selon laquelle il n'y avait pas, loin de là ! que des "fils (ou des filles) œdipien(ne)s", mais qu'il existait en parallèle ce qu'il avait dénommé des "fils (ou des filles) amant(e)s de la Mère". » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.69-70.

différences clarifiées entre lui et les fils-œdipiens, d'affiner plus avant sa réflexion identitaire. Chez Solié comme chez lui, la Mère est une figure centrale, et le discours se déploie comme un témoignage de l'existence d'un mode d'être au monde de type «fils-amant de la Mère». Cependant, les deux penseurs se distinguent sur plusieurs plans, distinction dont la démonstration déborderait le cadre de notre propos³³³.

³³³ Le fait que les genres de la lune et du soleil soient inversés et sémantiquement investis de traits différents (activité extravertie, activité intravertie) chez l'un et chez l'autre engendre des renversements de perspective importants sur un même fait symbolique (par exemple, la Mère du fils-amant) ou sur une dynamique relationnelle (notamment en ce qui concerne les dynamiques psychiques entre le Père et les fils-amants). L'extrait de Cazenave suivant, en illustrant la complexité que suggère la rencontre entre leurs univers de sens, invite à une étude plus poussée : «Mais les choses se séparent [entre nos analyses cazenavienne et solienne] dès lors qu'il [Solié] en tire à la suite — tout à fait logiquement dans le registre [de la Mère] lunaire qu'il étudie à propos des mythologies de Cybèle, de Perséphone ou d'Isis — que le fils solaire [solien] “incarne l'*Animus* de la Grande-Mère, et plus tard la virilité du Dieu-Père, (tandis que le fils-lunaire [tel qu'interprété par Solié]) incarne la féminité de la Grande-Mère et plus tard l'*Anima* de sa propre virilité. Marduk solaire affronte les armes à la main, de l'extérieur. Marduk lunaire affronte à mains nues, de l'intérieur. Le premier vise la *Puissance* et le *pouvoir extérieur*; le deuxième vise l'*Importance* et le *pouvoir intérieur*.” Or, le problème ici, c'est bien que ce soit l'*anima* qui [dans notre analyse cazenavienne] se trouve en position solaire, et l'*animus* au contraire en situation dépressive.» CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.125-126. (Note: Cazenave puise le passage cité dans SOLIÉ ET EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, 1980.) Autrement dit, la dynamique que dépeint Solié est teintée d'une posture qui ne tend pas à forclure le Père, alors que celle de Cazenave opère tout au moins la forclusion d'une certaine représentation du Père. Par ailleurs, Cazenave interprète la féminité et l'*anima* tristaniennes comme exclusivement *issues de et tendant vers* la Mère, alors que le masculin demeure central chez Solié : d'une part, le fils-amant solien incarne l'*animus* de la Mère et plus tard, la virilité du Père. Partant de sa perspective de fils-amant de la Mère agro-lunaire, Solié suppose que le fils-amant lunaire (éventuellement Cazenave) «incarne la féminité de la Grande-Mère et plus tard l'*Anima* de sa propre virilité.» Le point de vue cazenavien semble différer de ce que propose Solié, au moins à son propre sujet, laissant ouverte, semble-t-il, la question de ce qu'on pourrait imaginer comme éventuelle «*anima* de sa propre virilité». Autrement dit, comme son centre (magnétique) et son identité (rayonnante) se trouvent toujours directement liés au féminin, tendant plutôt à forclure (en général) le masculin (représenté par l'*animus* négatif de la Mère et essentiellement personnifié par Marc et sa cour dans le récit), on peut se demander s'il ne serait pas plus cohérent, dans l'univers cazenavien, de parler d'*anima* (féminine) solaire que d'*anima* virile. Qu'en serait-il, en effet, de la «virilité» du tristanien, qui ne s'active que sous l'impulsion du féminin ou de l'aimée, peut agir violemment mais ne s'impose jamais de soi ? Est-ce que l'idée même de *virilité* serait incompatible avec le type de masculinité propre au tristanien ? (Pour une réflexion sur l'héritage étymologique des vocables *vir* et *ἀνὴρ* — gérondif *andros*, c'est-à-dire l'homme en tant que mâle, notamment comme guerrier furieux/courageux — renvoyons à Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. 1 A-K, Paris, Klincksieck, 1970, p.87. Mais aussi à Georges DUMÉZIL, « Ner-et viro-dans les langues italiques », dans *Revue des Études Latines*, vol. 31, 1953.) Quoi qu'il en soit, certaines remarques de Cazenave orientent la réflexion de manière intéressante. D'une part, sa méditation ouvre à l'élaboration d'un système symbolique plus *compréhensif* (au sens de plus inclusif) qui engloberait, en les situant d'autant mieux, et son mode d'être au monde, et celui de Solié (voire le type fils-œdipien que manifeste le discours freudien, ce que la relecture historique de la genèse mytho-psychologique des deux penseurs tend audacieusement à situer à l'intérieur de dynamismes mytho-symboliques plus larges et plus anciens, dont eux-mêmes relèvent). La remarque suivante semble convier à une telle élaboration : «Demeurerait alors à construire une psychologie différentielle des fils de l'*anima* et

Face à la complexité du sujet, on retiendra ce que cette différenciation qu'explore Cazenave permet de dégager comme traits symboliques associés à «la Mère» tristanienne (et par voie de contamination symbolique, à la dimension féminine tristanienne—notamment évoquée sous la notion d'*anima* ou de *complémentaire*). Ainsi, la figure de la Mère aux traits agro-lunaires étudiée par Solié sera globalement envisagée comme une manifestation (épiphanie) de l'archétype de la Mère qui constelle d'abord en son symbole les cycles (lunaison) de fécondité de la terre (agriculture), et son fils-amant sera caractérisé, à la base, par une activité extériorisée orientée vers un gain de pouvoir. À la représentation de la Mère solaire (céleste) à laquelle Cazenave rattache la dynamique existentielle tristanienne seront surtout associés le soleil (son aspect rayonnant), la conscience (associée à la lumière), l'or et la femme concrète, et le type d'activité de son fils-amant sera davantage intériorisé et orienté *par* et *vers* l'amour.

Dimension masculine du tristanien : animus (positif) lunaire poétique

Bien que peu nombreux et moins explicites, certains passages donnent à réfléchir ce qu'il pourrait en être de la dimension masculine du tristanien. On parle notamment d'homme lunaire ainsi que d'*animus* positif et relié. Ces traits sont évoqués par Cazenave lorsqu'il décrit le harpiste qui se présente au roi pour lui réclamer Iseut (roi qui s'avère incapable de s'opposer à la demande). Cette apparition dans la trame du récit constitue pour Cazenave une «affirmation de Tristan comme *animus* positif». Cet *animus*, précise-t-il, «se présente sous ses traits véritables qui sont ceux de l'homme lune, du poète et du musicien»³³⁴:

Dans le plan de l'*animus* où se constitue son moi, nous savons en effet que Tristan est harpeur [...]. *Animus* tout tendu vers la découverte de la femme, *animus* qui se révèle dans le sein de celle-ci, à la mesure où la harpe, dans sa structure

des fils de l'*animus* du père, en introduisant la problématique des pères solaires ou lunaires, ce qui amènerait à bâtir la description d'un *quaternion* complet de processus de différenciation de l'enfant par rapport à la totalité de l'archétype du Père, de même qu'on en arrive à un *quaternion* semblable [concernant la différenciation de l'enfant par rapport à la totalité de l'archétype de la Mère] si l'on veut bien conjoindre ici les travaux de Solié et les miens.» CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.207. (Note: cette dernière citation est tirée de la note en bas de page numéro 98.) D'autre part, la piste d'analyse avancée par Cazenave rappelle, en la laissant entrevoir, la complexité inhérente à toute rencontre engagée entre deux êtres—chacun étant porteurs d'un système symbolique propre—et l'ampleur du travail que peut représenter un processus de différenciation entre leurs épistémès.

³³⁴ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.177.

générale, donne son sens à la corde, [instrument qui, avec l'arc, symbolise] la féminité essentielle, la féminité qui se révèle dans le soleil féminin.³³⁵

Dissymétrie : avance d'Iseut sur Tristan

On a relevé l'idée d'une conjonction disjonctive pour décrire la manière dont se rencontrent les amants tristaniens. On a suggéré l'idée qu'il pouvait s'agir d'une rencontre entre opposés imprégnée de complémentarité, d'interinfluence, d'interreliance, d'interdépendance et d'interfécondité. Ces postulats étant rappelés, on constate par ailleurs que nombre d'éléments discursifs suggèrent qu'au sein de la relation amoureuse tristanienne, les êtres humains impliqués présentent une certaine dissymétrie.

En effet, l'analyse que propose Cazenave suggère une avance d'Iseut sur Tristan sur le plan de la maturité psychique³³⁶. Plusieurs symboles du récit sont relevés afin de donner du support à cette hypothèse. D'abord, Iseut a ses deux parents, alors que ceux de Tristan sont absents³³⁷. Ensuite, Bragien, servante et amie d'Iseut, l'accompagne lorsqu'elle quitte sa terre natale (l'Irlande), elle la suit de près et se fait complice dans toutes ses péripéties (philtre sur la mer, nuit de noces avec Marc, etc.):

Iseut se retrouve très en avance par rapport à Tristan du point de vue syzygique et incarne son double dans sa servante Bragien alors même que Tristan continue de le projeter sur son oncle royal [Marc].³³⁸

Selon Cazenave, du point de vue psychique, la présence et la fidélité de Bragien à la reine manifesterait (tout en participant) son service à l'individuation à deux des amants. Ce « fait psychique » soulignerait l'avance d'Iseut sur Tristan. De fait, il faudra

³³⁵ *Ibid.*, p.201-202. Dans une citation significative, Cazenave énonce: «Iseut ouvre de fait les portes du Royaume et inaugure une situation toute nouvelle où la conjonction pourra se faire...» *ibid.*, p.131. Sa manière de l'énoncer laisse sentir combien cette image de la « femme ouvrant sur » est pour lui porteuse des (et porte d'accès aux ?) multiples plans de réalité qu'il interroge.

³³⁶ «Iseut, une fois de plus, est en avance sur Tristan» déclare-t-il. *Ibid.*, p.237-238. Ainsi, en contexte cazenavien, la dissymétrie (dont le *plus* se trouve du côté de l'*autre*) semble appréhendée sur le mode d'une invitation à un élargissement de la conscience (féminine). Cependant, relevons un aspect problématique de l'analyse que propose Cazenave. Il élabore une théorie explicative de la structure et de la dynamique psychiques tristaniennes en juxtaposant deux présupposés difficiles à penser conjointement: d'une part, quelque chose dans la dynamique psychique tristanienne se poserait en *décalage* (Iseut présentant une avance, notamment en maturité), et d'autre part, du point de vue de la structure, Iseut présenterait une structure psychique *équivalente* à celle attribuée à Tristan. On revient plus loin sur cette idée de similarité. (Cf. la note en bas de page numéro 344.)

³³⁷ Pour rappel, son père (Rivalen) est décédé avant sa naissance, et sa mère (Blanchefleur) peu après. (Cf. le tableau descriptif des personnages en début de chapitre.)

³³⁸ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.134.

attendre les dernières étapes du récit pour voir apparaître l'équivalent de la compagne (ou du double) d'Iseut auprès de Tristan : Kaherdin.

Parenthèse sur les concepts de double/complémentaire et de moi/conscience

Précisons pour saisir ici le sens du concept de *double* que Cazenave le reprend à la terminologie qu'élabore Solié³³⁹. Chaque héros se voit ainsi associé un double et un complémentaire, et non plus une « simple » contrepartie psychique de sexe opposé qui serait intérieure à chacun (l'*anima* d'un homme et l'*animus* d'une femme), comme le suggère généralement la tradition jungienne. Le concept de *double* renvoie à un personnage qui est du même genre que le sexe physiologique du héros (ou de l'héroïne) ; il représente l'allié(e) fidèle et est figuré(e) par un tiers personnage de la légende : Bragien pour Iseut et Kaherdin pour Tristan. Le concept de *complémentaire*, pour sa part, est de même genre que celui du sexe physiologique opposé à celui du héros (ou de l'héroïne). Dans le cadre du récit tristanien, en se plaçant à l'intérieur de la légende et pour tenter de dire les choses simplement, on pourrait dire que le complémentaire de Tristan se trouve être Iseut (et/ou une figure intérieure de l'Iseut *concrète*). De manière équivalente, le complémentaire d'Iseut est Tristan (et/ou une figure intérieure faisant pendant au Tristan qui se trouve devant elle)³⁴⁰.

³³⁹ Il les trouve plus claires et moins susceptibles d'ambiguïté que des notions comme *anima* et *animus*, déjà investies de sens par l'univers discursif psychanalytique et jungien.

³⁴⁰ À vrai dire, une articulation plus juste consisterait dans l'articulation d'un énoncé qui poserait que le complémentaire de Tristan se trouve être tantôt l'Iseut *concrète*, tantôt sa figure intérieure à Tristan, suivant l'ordre de réalité à partir duquel on l'énonce. De manière équivalente, le complémentaire d'Iseut serait tantôt Tristan en tant qu'être *concret*, tantôt une figure de Tristan intérieure à Iseut, figure faisant pendant au Tristan qui se trouve devant elle. Ce qu'illustre en partie le passage suivant : « C'est ici que se révèle la nature double d'Iseut : à savoir en même temps qu'elle incarne l'*anima* de Tristan, et qu'elle est une femme réelle avec sa propre famille et son histoire singulière. L'*anima* de Tristan, inconsciemment suscitée par l'existence d'Iseut, s'est déjà affirmée dans ses combats successifs, mais elle trouve à s'accorder dans la jeune fille qui l'appelle — et d'une certaine manière, dans un processus réversible, on peut dire aussi bien que c'est l'*anima* de Tristan qui, dans la progression des épreuves, a permis à Iseut de se dégager dans son moi. Iseut est donc à la fois objective et subjective, extérieure et intérieure à Tristan, comme Tristan à son tour le sera pour la jeune fille. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.129. Chaque figure intérieure (le double comme le complémentaire) viendrait ainsi interagir subtilement (psychiquement) avec sa contrepartie externe, ainsi qu'avec les autres figures intérieures de l'être aimé(e) qui se trouve devant soi. En effet, le discours cazenavien nous invite tantôt à discerner les ordres de réalité, et du même mouvement à discerner (pour prendre le point de vue situé de l'homme) l'Iseut intérieure à Tristan de celle, de chair et de sang, qui se tient devant lui et l'appelle à son devenir à partir de ce qui lui est extérieur, tantôt à comprendre que l'Iseut devant Tristan est à la fois une *autre* (Iseut extérieure) et lui-même (Iseut intérieure), voire qu'elles sont une même entité. On comprendra qu'il n'est pas lieu ici de développer davantage les subtilités des postulats logiques sous-tendant le discours cazenavien dans *La subversion de l'âme*. Nous les signalons afin de souligner la complexité qui peut ressortir d'une réflexion en profondeur au sein de laquelle se rencontrent, d'une part, une multiplication des ordres de manifestations de l'Être et,

Un autre couple de concepts aide à une compréhension approfondie de ce que met en jeu la conception de l'étant humain cazenavien. Il s'agit d'une différenciation (inspirée de Hillman) entre *moi* et conscience. Trois faits sont à souligner d'emblée en ce qui concerne les rapports entre *moi* et conscience. D'abord, pour Cazenave, « la conscience et le *moi* ne sont pas équivalents »³⁴¹. Ensuite, le *moi* est du même genre que le sexe (genre physiologique) du double et la conscience est du même genre que le sexe (genre physiologique) du complémentaire. En ce sens, le *moi* de Tristan sera d'abord masculin et sa conscience sera d'abord féminine. Enfin, il semble ressortir de l'analyse que propose Cazenave de la légende que *moi* et conscience présentent un rapport dialectique porteur des mêmes traits que ceux que l'on peut attribuer à la dialectique Tristan-Iseut, soit une dialectique à la fois interinfluente, interreliée, interdépendante et interfécondante³⁴².

corrélativement, des dimensions de l'étant, et d'autre part, les dynamiques relationnelles qui se tissent entre ces ordres et dimensions. Cazenave est conscient de cette complexité et de la difficulté d'abordage qu'elle peut représenter, ce que rend bien l'exclamation suivante : « Ce qu'il faut comprendre avant tout, c'est que Tristan et Iseut forment un couple. Et un couple, c'est compliqué ! Ce n'est pas le fameux androgyne de Platon ! Mais quelque chose d'encore plus profond et complexe. » CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseut, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.97. Il se pourrait que pour pouvoir le suivre dans sa réflexion, tout un art soit nécessaire ; un art entretissant, on peut l'imaginer, une aptitude à penser cette multidimensionnalité, un discernement apte à repérer certains effets (disons individuant et signifiant) au sein de la relationalité dynamique entre deux êtres qui s'aiment, ainsi (on peut le supposer) qu'une certaine aptitude à croire en l'amour. Cf. dans *La subversion de l'âme*, le schéma de la page 136 (reproduit en annexe) : ce schéma indique les modalités possibles de rapports entre les différents aspects psychiques et concrets des deux héros. Le schéma de la page 259 (également reproduit en annexe) présente le même schéma complexifié par l'intégration des doubles et des complémentaires de chacun. Il serait difficile de mettre en mot ce qui se donne à saisir dans ces schémas. Repérons simplement comme le tiers (ici dénommé « Soi ») constitue le centre, un centre semblant ordonner magnétiquement l'ensemble des éléments du récit représentés par les personnages et leurs rapports réciproques.

³⁴¹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.87. Cazenave rapporte : « James Hillman a relevé que nous avons toujours eu tendance à placer les origines de la conscience dans l'*animus*, confondant de la sorte la conscience et le moi, mais qu'il peut exister une conscience imaginaire qui s'enracine dans l'*anima*, c'est-à-dire dans l'archétype de la féminité. Il tombe d'accord sur ce point avec les travaux de Solié, qui retrouve la même idée quand il constitue la notion d'un logos féminin qu'il appelle *hystericos*, par contraste au logos *spermatikos* de la tradition patriarcale qui aura régné sur nous pendant plus de vingt siècles. » *ibid.*, p.62. Cf. James HILLMAN et Emma JUNG, *Anima et animus* Paris, Seghers, 1981. Et SOLIÉ ET EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, 1980.

³⁴² Dégageons quelques éléments descriptifs susceptibles d'illustrer la dialectique qui se met en place dans le processus d'individuation à deux chez le couple tristanien. (Nous soulignerons du même mouvement la manière dont se distribuent les genres dans le discours cazenavien.) 1) D'abord, l'évolution de la conscience (masculine) d'Iseut renforce la formation du *moi* (masculin) de Tristan. 2) Le renforcement du *moi* (masculin) de Tristan s'accompagne intérieurement de l'évolution psychique de sa conscience (féminine). 3) L'évolution psychique de la conscience (féminine) de Tristan permet de relancer la formation du *moi* (féminin) d'Iseut. 4) Par conséquent, la formation des *moi* de part et d'autre (féminin pour Iseut et masculin pour Tristan) s'opère solidairement de l'évolution des consciences de chacun(e). Ainsi présentées, l'analyse de ces

Est ainsi postulée par Cazenave «la dialectique d'une double évolution, du moi et de la conscience de Tristan»³⁴³. Et en face de ce double processus d'évolution tout intérieur à Tristan (Cazenave), processus qui s'appuierait sur cette dialectique entre le *moi* et la conscience, il y a la femme aimée (Iseut), dont le *moi* et la conscience sont également en processus d'individuation. Ainsi, on peut voir le *moi* d'Iseut devenir l'étincelle génitrice de la conscience de Tristan, et la conscience d'Iseut (en avance sur celle de Tristan) devenir le référent qui induit les émergences du moi de Tristan.

On remarque à la manière dont sont décrites ces influences combien, alors même qu'il y a interactions constantes, la *responsabilité* de l'initiation du mouvement relève — ou faudrait-il plutôt dire «rayonne» — d'Iseut. Ceci vient renforcer cette idée forte du discours cazenavien qui veut qu'une asymétrie entre la femme et l'homme tristaniens fasse de la femme le centre référentiel du processus d'individuation à deux, relativisant grandement le rôle et l'identité *humaine*. De manière cohérente — à condition, bien entendu, d'inverser les miroirs, puisque nous changeons de registre — une lecture attentive de *La subversion de l'âme* peine à retracer les énoncés précisant comment le *moi* et la conscience d'Iseut sont nourris par la manière qu'a Tristan de se positionner, tant ils se font timides et peu élaborés. Ces considérations viennent rejoindre l'idée que le héros (l'homme) soit en posture *lunaire*, c'est-à-dire en posture réceptive et réflexive par rapport aux émissions *solaires* de l'héroïne (la femme aimée), sa «puissance» propre étant de réagir aux injonctions de cette dernière. Pour le dire autrement, Tristan ne peut que refléter Iseut ; il ne peut que recevoir les mouvements qui viennent d'elle (ses besoins inconscients, ses intentions conscientes, ses initiatives concrètes, etc.).

En guise de récapitulation de données dont il s'agirait éventuellement de déployer les conséquences logiques, évoquons une citation qui permet à Cazenave d'articuler les trois couples de concepts *anima-animus*, *moi-conscience* et *homme-femme* :

D'une façon générale, et dans la dialectique de l'histoire, la conscience s'affirmerait chez l'homme à partir de l'*anima* et le moi de l'*animus*, tandis qu'en

«moments» renforce notre intuition voulant que les deux entités prenant part dans une rencontre le font de manière interreliée, interinfluente, interdépendante et interfécondante : malgré une «avance» sur Tristan du point de vue de la maturité psychique, Iseut a tout autant besoin de Tristan et de son *animus* (c'est-à-dire de son complémentaire en elle-même et de son complémentaire en lui) pour s'individualiser. Et cette avance, en tant qu'elle représente un *plus* de conscience, a tout son rôle à jouer dans l'individuation de Tristan. Ces considérations sont corroborées par l'analyse que propose Cazenave du récit : les événements relevés démontrent à même les détails textuels que c'est chaque fois Iseut qui appelle Tristan, le mobilisant à agir, à prendre position, à combattre, et ce, toujours au service de la valeur centrale du régime qu'elle représente (le régime de la Mère) : l'amour.

³⁴³ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.88.

termes croisés, le moi viendrait de l'*anima* chez la femme, et la conscience de l'*animus*. Si l'on adopte sur ce point la terminologie de Solié, qui permet de parler d'une manière unitaire et sans avoir besoin de faire recours à une typologie différentielle des sexes (qu'ils soient physiques ou psychiques), *le moi aurait la même origine que le double, et la conscience que le complémentaire*.³⁴⁴

L'ensemble de ces considérations nous permettent de refermer cette parenthèse, qu'un tableau reprenant la distribution des concepts employés par Cazenave suivant les genres complètera.

Tableau d'analyse de la répartition des concepts suivant le genre

Féminin	Masculin
Solaire	Lunaire
Double d'Iseut (Bragien)	Double de Tristan (Kaherdin)
Complémentaire de Tristan (Iseut)	Complémentaire d'Iseut (Tristan)
Moi d'Iseut (dans sa féminité assumée)	Moi de Tristan
Conscience de Tristan	Conscience d'Iseut (?)
<i>anima</i>	<i>animus</i>

Tristan et Iseut: deux androgynes + un méta-androgyne

Plus haut, nous insistons sur l'aspect androgynique de Tristan. Développons cette piste que constitue l'hypothèse posant une symétrie de structure psychique entre les amants pour clarifier dans quelle mesure Iseut est également considérée comme androgynique par Cazenave.

Fidèle à son habitude, dès qu'un couple d'opposés est posé, un tiers émerge qui les assume, les consume et les subsume en quelque sorte. Ainsi, du couple Tristan-Iseut, dont les individus présentent chacun — habités qu'ils sont par des aspects psychiques féminin et masculin — une dimension psychique androgynique, ou autrement dit, de ce couple

³⁴⁴ *Ibid.*, p.128. On embrasse ici une illustration de l'aspect problématique du discours cazenavien dès lors qu'il postule une *équivalence* (bien qu'accompagnée d'un mouvement d'inversion en miroir) chez la femme envisagée comme vis-à-vis de l'homme. En effet, cette description suggère que la femme et l'homme sont semblables, tout au moins du point de vue de leur structure psychique. En mettant en lumière que le discours cazenavien ne postule pas d'équivalence symétrique avec le moi de l'homme en ce qui a trait à la dynamique d'émergence de la conscience de la femme, le tableau d'analyse de la répartition des concepts suivant le genre qui suit dans le texte permet de garder à l'esprit le mystère qui se maintient à cet égard. Autrement dit, il semble possible que la femme ait essentiellement sa conscience d'une forme de conaturalité avec le féminin qui les englobe, posant une différence d'avec l'homme qui, en tant que d'abord étranger à ce régime, reçoive tout uniment de et à travers la femme « conscience », « féminité », « erôs », etc.

conjoignant deux androgynes psychiques émergera un troisième androgyne, auquel Cazenave fait parfois référence sous l'appellation de méta-androgyne :

à l'androgyne Tristan en tant que moi et conscience, répond de l'autre part Iseut aux cheveux blonds dans une structure symétrique—et dont la réunion ne donnera plus derechef un androgyne fusionnel tel que le recherche d'habitude une attitude régressive (Tristan et Iseut confondus en un seul être), mais un méta-androgyne constitué par la conjonction de ces deux androgynes déjà différenciés...³⁴⁵

Dans l'extrait suivant, la RPS (ici dite psychologique) est envisagée comme *intérieure* à chacun des deux amants, et la RPO (associée à l'ordre du métapsychologique), comme *extérieure* :

Ce qui indique assez qu'une double androgynie est en train de se former : une androgynie *intérieure*, psychologique si l'on veut, qui est celle de Tristan et d'Iseut comme personnes particulières, et une androgynie *extérieure*, objective, *métapsychologique*, qui sera consommée dans les noces de la lune et du soleil, c'est-à-dire la formation du couple accepté et reconnu—point central par où chacun des deux androgynes personnels s'assume et, en se spiritualisant, atteint au mystère vivant de son âme en s'individuant dans le don de l'autre.³⁴⁶

En ce sens, constatons que, différencié en soi d'abord (androgyne personnel de la RPS), différencié de l'autre ensuite (méta-androgyne commun associé à la RPO), le processus d'individuation à deux n'en demeure pas moins ponctué de rencontres intimes «dans le don de l'autre», rencontres équilibrant et harmonisant ces mouvements de différenciation à travers leurs pendants fusionnels (conjonction disjonctive).

Notons que le méta-androgyne revêt diverses appellations dans *La subversion de l'âme*. Cazenave s'y réfère tantôt comme au Soi de l'individuation à deux des amants, ou encore via l'image du *quaternion*³⁴⁷, ce «couple à quatre» qui serait d'abord le propre du plan imaginal (RPO). Quelle qu'en soit l'appellation, ce méta-androgyne est posé comme venant fonder en même temps qu'irriguer de sens la vie des amants sur le plan de la RCO,

³⁴⁵ *Ibid.*, p.136. Cf. les schémas illustratifs des pages 136 et 259 reproduits en annexe.

³⁴⁶ *Ibid.*, p.109.

³⁴⁷ Évoquant l'une des épreuves auxquelles doit faire face Tristan, Cazenave explique l'enjeu qu'elle présuppose : « [le moi doit] s'affronter à l'*animus* négatif dont il doit séparer l'ombre, en sorte que le double puisse sortir à nouveau du domaine parental et être retrouvé au niveau archétype [RPO] où il entrera en jeu avec le double de la femme, en sorte que se forme le véritable *quaternio[n]* des deux complémentaires et des deux doubles typifiés (Tristan, Iseut, Kaherdin et Bragien). » *ibid.*, p.190-191.

processus nécessitant de la part des amants un travail sur soi significatif comportant une part de risque.

Venant conclure cette partie de l'exposé sur le thème de la bigenrité psychique des amants et, de manière plus générale, celle portant sur celui de l'individuation à deux, la citation qui suit dévoile la perspective non plus d'un troisième androgyne émergeant de la dialectique amoureuse tristanienne, mais d'un cinquième :

Cet androgyne cinquième qui s'est développé de la sorte en se différenciant sans arrêt de l'androgyne primitif, [...] cet androgyne unitaire des quatre autres androgynes, comme le cinq naît du quatre, [...] cet androgyne cinquième qui n'est rien d'autre en fin de compte que le pendant du zéro, de la vacuité initiale, dans la mesure où il consomme le un en l'assumant...³⁴⁸

Même s'il ne sera pas possible d'aborder cette intuition autrement que de manière allusive dans le cadre de notre recherche, on peut voir comme on retrouve ici le phénomène de multiplication symbolique repéré plus haut.

Amour, êrôs et sexualité tristiens

« *Ce que nous aimons d'amour, nous le devenons* »³⁴⁹.

Il semble d'intérêt maintenant de relever quelques traits de la manière dont la dynamique relationnelle amoureuse tristanienne se manifeste plus *concrètement*, à partir de ce qu'en dévoile *La subversion de l'âme*. En effet, une analyse de ce texte nous donne à réfléchir des éléments permettant de mieux saisir ce qu'il en est de la posture du tristanien (Cazenave) en ce qui a trait à l'amour, à la femme qu'il aime et à la dimension sexuelle (ou érotique) de l'expérience humaine. Ces traits, on le remarquera, peuvent contribuer à la compréhension d'un mouvement d'arrière-plan de la réflexion cazenavienne et à l'appréhension d'une certaine manière de se positionner dans l'existence, manière que nous tendons pour notre part à qualifier d'*erôtisme*.

En guise de citation introductive à cet exercice, lisons ce propos de Cazenave dans *La flamme mouillée*³⁵⁰, propos qui dépeint l'ambiance de l'expérience amoureuse

³⁴⁸ *Ibid.*, p.220-221.

³⁴⁹ Citation de Grégoire de Nysse reprise dans Michel CAZENAVE, *Primavera viva ou La vie absolue*, La Bégude-de-Mazenc, Arma artis, 2007, p.66. Section intitulée « Printemps vivant 2 ou *Les voies du salut* ».

³⁵⁰ CAZENAVE, *La flamme mouillée*; *journal du 9 juin au 9 décembre 1989*, Criterion, 1991. Cet essai se présente comme un journal de bord dans lequel le penseur partage avec son lecteur de courtes réflexions personnelles notées quotidiennement sur une période de six mois (citations littéraires, événements publics, méditations intimes, jeux de langage, etc.).

tristanienne (part d'indicible, témoignage d'infini) en même temps qu'il souligne l'aspect vulnérabilisant (trouble, béance) que comporte un amour véritablement ouvert sur une *altérité*:

Dans une certaine disposition essentielle de l'esprit, faire l'amour avec la femme que l'on aime, c'est témoigner de l'incorruptible essence du divin. // [Il s'agit de ce] moment de beauté où nous sommes l'un à l'autre la figuration même de cela qu'aucun mot ne sait dire. Et [de] ce mystère très troublant: chacun, dans sa perte, dans la béance de l'autre, y ressuscite lui-même. // Cela, du moins, on peut le dire.³⁵¹

On remarquera comme cette citation résume du même coup quelques articulations thématiques essentielles associées au processus d'individuation qu'accompagne un tel amour. Pensons notamment à l'importance de la figuration mutuelle, à la perte (et au don) de soi et à la symbolique de mort/résurrection associable à son aspect conjonctivo-disjonctif (désillusions et renoncement, liberté de choix et révélation, etc.).

L'amour tristanien

Une expérience du sacré

En guise de finale à *La subversion de l'âme*³⁵², avec quelques passages assez longs reprenant la notion d'amour, Cazenave manifeste (comme ailleurs) ses affinités sur le sujet avec ce que Jung propose comme réflexion, l'un et l'autre liant intimement, sur le plan de l'expérience humaine concrète, ce qui se joue dans l'expérience du sacré et ce qui est susceptible de s'engendrer dans l'expérience amoureuse. Reprenant d'abord assez longuement des propos de Jung³⁵³, Cazenave développe sa pensée en reformulant ce que ce dernier pointe. Ainsi, traduisant ce qu'il reçoit de Jung dans ses propres catégories discursives, il développe sa position :

³⁵¹ *Ibid.*, p.56. Le 31 juillet 1989.

³⁵² Il s'agit de la dernière section (*Iseut, demain*) du dernier chapitre (*La gloire, la peine, la mort et la résurrection d'amour*). Comme ces sous-titres l'indiquent, Cazenave y ouvre sa réflexion à l'espoir et à l'espérance, affirmant un *au-delà*, tant à la mort concrète qu'au sens de la mort des amants dans la légende.

³⁵³ Citant Jung, Cazenave rapporte : « il est des moments dans la vie au cours desquels les dieux entrent dans le jeu, et plus précisément des situations qui, depuis des temps immémoriaux, ont une texture telle qu'elle plonge dans ce qu'il y a de plus profond dans l'être et le réveille. À ces situations appartient par exemple l'amour avec sa passion et ses dangers. [...] Ce qui se trouve ici en cause va être la "religio" en tant que "prise en considération soigneuse" de dangers et de puissances inconnues ». CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.275. Cazenave tire cette citation de Carl Gustav JUNG, *Psychologie de l'inconscient*, trad. par Roland CAHEN, Genève, Georg et cie, 1952.

Il est certain que l'amour est bien un dieu dans ce sens [c'est-à-dire dans le sens d'une force fatale, d'un puissant moteur et d'une puissance absolue]³⁵⁴, et que l'expérience de la Mère apparaît à beaucoup comme le mystère terrifiant et le porche [sic] de la folie—tant qu'ils n'ont pas encore compris que de la Mère assumée surgissent l'âme et la femme; l'âme que je reconnais dans la femme devant moi et la femme que je vois grâce à l'âme qu'elle me donne en me la découvrant en moi-même, dans un échange perpétuel de l'archétype [RPO] à la réalité [RCO], dans une circulation qui s'amorce entre deux corps qui se touchent, entre deux cœurs qui se sentent, entre deux âmes qui s'embrassent sous le zénith de l'esprit—pour peu qu'on ait accepté de subir les épreuves et que de passions en passions, et de deuils en deuils perpétuels qui deviennent autant de gloires quand ils ont été surmontés, on parcourt les stations d'une route qui n'en cessera sans doute jamais de se dérouler dans la vie.³⁵⁵

On le voit ainsi développer ce qu'il en est de l'ambiance, de la vulnérabilité et des dynamiques relationnelles propres à l'amour tristanien. Déployons quelques aspects introduits par ces dernières descriptions.

Réalisme et imperfection

Un certain réalisme et une certaine imperfection semblent indissociables de l'amour tristanien. En effet, du discours de Cazenave émerge l'idée que l'amour entre Tristan et Iseut se révèle à la fois (de moins en) moins parfait et (de plus en) plus réel. Ici, il rapporte qu'après la fin des trois années d'influence du vin herbé, l'action du récit...

revient au niveau de la vie en ramenant les héros à la conscience de leurs actes et de leurs sentiments, en substituant au sublime d'une passion merveilleuse les limites et la vérité d'un amour moins parfait mais plus réel, en faisant place aux heurts et aux déchirements d'une aventure vraiment humaine...³⁵⁶

Ce propos lui permet de rendre manifeste que la vie « dans l'erôs » est objectivement dure. Dans un autre extrait, Cazenave évoque encore cette vie qui évolue vers moins de

³⁵⁴ Citant en mode indirect le maître zurichois quant au sens de l'amour, Cazenave précise juste avant : « Empiriquement, dit Jung, l'*Amour* se présente comme la force fatale par excellence, qu'il soit basse concupiscence ou affection spirituelle. C'est un des plus puissants moteurs des choses humaines. On le conçoit comme *divin* et c'est à bon droit qu'on lui donne ce nom, car la puissance absolue de la psyché a de tout temps été appelée Dieu. » JUNG, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles; analyse des prodromes d'une schizophrénie*, Georg, 1953 (1993). Cité par Cazenave dans CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.276. Sans pouvoir ici développer ce qu'a pu entendre Jung par le concept de « psyché », retenons qu'une certaine forme d'amour puisse être envisagée comme « force fatale », comme « puissant moteur » et comme « puissance absolue » par celui qui l'expérimente.

³⁵⁵ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.275.

³⁵⁶ *Ibid.*, p.234. En fait, Cazenave rapporte ici la description que propose Maurice Delbrouille des amours tristiens. Il nous renvoie à son texte MAURICE DELBROUILLE, « Le premier Roman de Tristan », dans *Cahier de civilisation médiévale*, vol. 5, no. 20, 1962.

perfection et vers plus de réalisme à travers la description du séjour des amants dans la forêt du Morois³⁵⁷ :

Autant qu'elle protège en effet, la forêt ne se dit pas comme le domaine de l'âge d'or, [...] où régnerait le plaisir des créations continues. Au contraire. La vie, objectivement, y est rude à mener et Bérout³⁵⁸ ne le cache pas : “*Seigneurs, Tristan vécut longtemps en forêt. [...] Il n'ose demeurer en un même lieu : où il s'éveille le matin, on ne dort pas le soir. [...] Ils sont très privés de pain. [...] Qu'y peuvent-ils s'ils deviennent noirs et hâves ? Leurs habits tombent en lambeaux : les branches les déchirent. [...] L'égalité dans la souffrance les unit : la présence l'un de l'autre leur fait oublier leurs maux.*”³⁵⁹

La femme est initiatrice

Un autre trait de l'amour tristanien rejoint l'idée de la femme initiatrice évoquée plus haut. C'est de la femme aimée que viendrait l'amour. Et la « capacité visionnaire » que cet amour mobilise dans la conscience de cette femme (ici Iseut) est appréhendée par Cazenave comme à la fois projective et rectrice de l'homme qui l'aime (Tristan) :

Le conflit, pour le moment, existe entre la vision de Tristan qu'a Iseut (vision projective en même temps que rectrice), et celle que nourrit Tristan de lui-même : ou du point de vue du jeune homme, entre sa réalité à venir et son aliénation première.³⁶⁰

Ainsi, c'est d'Iseut que viendrait l'identité plus profonde de Tristan, à laquelle il se verrait initié à travers diverses épreuves. Le passage suivant renforce cette conception de la femme envisagée comme initiatrice. On y voit comme, plus abstraitement, dans un contexte où l'homme est envisagé réciproquement comme plutôt réceptif, elle est celle qui

³⁵⁷ Notons au passage que la forêt du Morois est associée symboliquement au régime de la Mère, régime se posant dialectiquement en tant qu'altérité en face du régime du Père. Comme la mer qui porte le héros dans sa barque sans rame, la forêt est un symbole éminemment féminin pour Cazenave. Nous développerons plus loin ce qu'il en est de ces régimes en tentant de réfléchir leurs rapports dialectiques.

³⁵⁸ De manière globale, l'analyse que se propose Cazenave dans le cadre de *La subversion de l'âme* s'appuie sur quatre éditions historiques du *Tristan* : Le *Tristan de Bérout*, le *Tristan de Thomas*, celle de *Gottfried de Strasbourg* et les *Folies-Tristan*. « Bérout » se trouve donc être l'un de ses principaux interlocuteurs, ou inter-auteurs dirait-il peut-être, puisque, en cohérence avec ce que présuppose comme dynamique de fond sa réflexion, Cazenave envisage l'évolution du *Tristan* comme une co-création, en quelque sorte, d'une part entre les divers auteurs inspirés par la légende, et d'autre part entre l'archétype qui l'habite et les auteurs qu'elle a pu mobiliser au cours de l'histoire. En plus de réfléchir avec ces « co-auteurs », Cazenave se pose en dialogue avec diverses traductions et adaptations répertoriées autour de la légende de Tristan et Iseut. Pour en consulter la liste, cf. CAZENAVE, *La subversion de l'âme : mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.282-283.

³⁵⁹ *Ibid.*, p.218.

³⁶⁰ *Ibid.*, p.145-146.

engendre et met en mouvement, tant sur le plan de l'action et de la conscience, d'ailleurs, que sur celui de la création ontologique (ici, de l'imaginal ou de la RPO)³⁶¹:

...dans le processus d'intégration de l'inconscient [RPS], et de transformation progressive de l'archétype en force imaginale [RPO], c'est bien d'Iseut que tout vient et [...] c'est autour d'elle que tout va s'ordonner. [...] l'amour a toujours circulé depuis le début de la légende de la femme vers l'homme, [et quant au symbole que représente le philtre, on peut penser que ce dernier est] l'expression de ce qui guide Iseut elle-même, de son pôle subconscient qui la fonde en personne, c'est-à-dire un symbole vivant du Soi [RPO] qui se révèle à travers l'âme.³⁶²

En face de cette puissance initiatrice, mobilisatrice, et à maints égards créatrice que manifeste la femme tristanienne, l'homme tristanien se trouve invité à des renoncements importants qui vont engendrer en lui, s'il y parvient, une subversion du regard quant au sens de la vie et une reconfiguration des éléments constitutifs de son mode d'être au monde. On le verra ainsi essentiellement amené à renoncer à une certaine vision de lui-même et à une certaine représentation qu'il porte du phallus³⁶³.

L'erôs féminin ; lieu de l'individuation tristanienne

Cazenave postule explicitement que le «lieu» où a lieu et où prend corps l'individuation tristanienne est «l'erôs féminin». En ce sens, une rencontre de l'homme avec cet erôs féminin aurait pour effets de déclencher l'individuation tristanienne, mettant en branle un processus d'émergence de l'imaginal (ou RPO). Ceci aurait pour conséquence de positionner les amants *élus* comme structurellement (voire éventuellement ontologiquement) *différents* de ceux et celles évoluant au sein du régime du Père³⁶⁴:

...nous [savons] dès le moment de l'aborder [que le récit] doit être l'histoire d'une individuation qui se fait dans l'Eros féminin, et de la tension qui se crée entre ce processus de différenciation imaginale et une société consciente qui repose avant tout sur des valeurs masculines—symbolisées ici par Marc dans son statut royal.³⁶⁵

³⁶¹ On pourra éventuellement également entendre l'idée de «femme initiatrice» dans le sens de celle qui garantit le vase alchimique et sert d'espace-vestibule à la transformation, celle qui, simultanément, introduit à de l'*autrement* et engendre de la nouveauté.

³⁶² CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.145-146.

³⁶³ Nous développerons cette thématique au quatrième chapitre.

³⁶⁴ Cazenave nomme «fils œdipiens» les représentants de ce régime.

³⁶⁵ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.54. Dans *L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseut, le défi à la loi*, Cazenave se montre direct et peu modéré dans

Une individuation à deux s'opérant dans «l'érôs féminin»... un amour issu d'un érôs féminin... Mais qu'est-ce à dire ? Sans répondre à la question directement, le penseur dissémine quelques éléments pouvant contribuer à l'élaboration d'une conception de ce que serait l'amour érotique dans sa pensée. Si un énoncé émis dans le cadre d'une conférence permet d'étendre les implications d'un tel amour à l'ensemble des étants («Je crois que le monde se porterait mieux s'il y avait un peu plus d'amour érotique entre l'homme et la femme, et entre les êtres humains et la nature.»³⁶⁶), notre intérêt portera ici essentiellement sur le sens de la notion d'érôs telle qu'elle se déploie à partir de l'expérience du couple tristanien. Relevons donc à la suite quelques éléments pouvant éclairer une réflexion sur ce qu'il pourrait en être de «l'érôs féminin» et de «l'amour érotique» dans ce contexte.

Quelques traits de l'amour érotique tristanien

Remarquons tout d'abord que Cazenave n'emploie qu'occasionnellement le terme «érotique». Il le fait parfois sous sa forme substantive («l'érotique» ou «une érotique»), mais le plus souvent, il s'agit de sa forme adjectivale («amour érotique»). Quel qu'en soit l'usage, sa pensée laisse dans une imprécision conceptuelle le sens dont il investit la notion³⁶⁷.

En ce qui concerne l'usage du terme sous sa forme substantive, il est peu fréquent et encore moins explicite. Deux passages ayant retenu l'attention pourraient servir d'appui pour clarifier ce qu'il en est (ou pourrait en être) d'«une érotique» cazenavienne. D'abord,

ses propos, parlant avec ardeur de la légende. Ici au sujet du monde de la Mère, il signale qu'avoir «bu le philtre, pour Tristan, signifie qu'il rentre dans le royaume de la déesse, de l'amour-même, de l'Eros.» CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.94. Un passage de *La subversion de l'âme* rappelle dans le même sens la signification que revêt l'épisode où les amants se réfugient dans la forêt du Morois pour Cazenave, symbole d'une renaissance (après celle du boire amoureux, qui a eu lieu sur la mer) au sein de la zone relevant de la Mère, c'est-à-dire de la zone archétype (à rapprocher de la RPO): «Comme le breuvage sur la mer représentait en effet le pivot imaginal d'où l'histoire basculait, l'expérience du Morois redétermine en quelque sorte, au niveau génital, la naissance de Tristan et déplace définitivement les liens de possession en Eros oblatif.» CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseult*, Seghers, 1981, p.215.

³⁶⁶ Michel CAZENAVE, *Au sujet de l'Eros cosmogonique*, Louvain-la-Neuve, CEFRI C.G. Jung de Belgique, 2009. Sollicité quant à la précision de cette phrase (retenue de mémoire par la chercheuse), Cazenave en assume intégralement la forme (correspondance privée par courriel du 15/06/2015). À notre connaissance, il n'existe aucun support audio ou écrit de cette conférence.

³⁶⁷ Cette absence de définition explicite a favorisé comme en creux un espace de réflexion particulièrement fécond à une méditation portant sur ce qu'il pourrait en être d'un type de sagesse plus «féminine». Cf. le questionnement de départ présenté dans l'introduction, et le terme élaboré pour tenter de rendre compte d'un tel type de sagesse éventuel : une *erôsophie*.

tel qu'évoqué plus haut, Cazenave suggère que le renoncement à une certaine représentation du phallus de l'homme est nécessaire à l'individuation tristanienne et s'accompagne, symboliquement, d'une castration : « ce phallus spirituellement assumé [RPO], construit à partir de la castration symbolique [est le phallus] à partir duquel va pouvoir se développer ensuite l'érotique. »³⁶⁸ Dans le second passage, « l'érotique » est associée à une transformation, à une aventure qui découle d'un appel marqué par l'amour, l'intensité et la dimension d'infini typiques de l'expérience du/de la mystique :

La *métanoïa* [sic], en fin de compte, est une folle aventure. Comme tout appel mystique (mais quelle serait l'érotique qui ne serait d'abord mystique et nous savons à présent comme l'amour, dans la Mère, appréhende en même temps une théophanie de ce Dieu qui se cache à nos yeux pour encore mieux nous fonder dans nos statuts de personnes), le phénomène amoureux, dans ses stations et ses grâces, ses agonies et ses joies, est un pari à prendre que nous en sortirons indemnes, et que nous nous regarderons un jour, comme dans un miroir fondateur, dans les yeux de la femme qui nous aura enchaînés à notre divine liberté.³⁶⁹

On voit également comme il s'agit d'une aventure risquée, ce « pari à prendre que nous en sortirons indemnes » nécessitant un acte de foi d'une profondeur inhabituelle. De plus, cette aventure est ponctuée d'expériences où alternent et se mélangent des états de joies (grâces) et d'intenses souffrances (agonies) ; elle se voit relancée comme de station en station, au gré des grâces qui lui échouent. Enfin, ce passage insiste sur un trait déjà évoqué, à savoir l'intimité qui lie les thèmes de l'aliénation (enchaînement) et de la liberté (divine)³⁷⁰. Cela étant posé, relevons maintenant quelques occurrences de la forme adjectivale du concept « érotique ».

Erôs comme passion religieuse, démesure mystique et amour de chair ardente

Une excursion effectuée à partir d'un texte de jeunesse de Cazenave (*Le philtre et l'amour*³⁷¹) nous permet de tracer à grands traits à quoi serait reconnaissable le type

³⁶⁸ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.131.

³⁶⁹ *Ibid.*, p.276. Le propos suivant, de Hillman, vient renforcer cette idée que l'émergence de la RPO se manifeste comme quelque chose qui s'impose à l'individu du sein même de la « concrétude » de la RCO, c'est-à-dire à même l'intensité de ses joies et de ses peines : « Mais celle-ci [cette réalité imaginaire] ne se présente pas sous la forme d'une imagerie issue de la méditation ; elle s'exprime à travers la violence et la douleur et sous la forme de personnes bien réelles, apprenant à la psyché que l'imaginal est on ne peut plus réel, et le réel symbolique. » HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, Imago, 1977, p.73.

³⁷⁰ Cf. *supra* la citation associée à la note en bas de page numéro 360. Et plus loin, la section intitulée « Devoir, responsabilité et liberté ».

³⁷¹ CAZENAVE, *Le philtre et l'amour; la légende de Tristan et Iseut*, J. Corti, 1969. Cazenave avait environ 28 ans lors de la publication de l'essai. À le voir presque sans voile témoigner passionnément de l'existence de cette expérience (si riche, si véridique, si peu confortable et pourtant si révélatrice pour lui), cette

d'amour propre au processus d'individuation tristanien. Dans l'élan passionné qui le porte, notre penseur s'exprime dans cet essai d'une manière nonchalante, dévoilant audacieusement sa perspective : « Mais quel amour vraiment passionné ne s'y risquerait pas ? », semble-t-il demander à ses lecteurs. Un tel amour se reconnaîtrait à divers traits, selon l'essai. D'abord, il serait passionnel, éternel et porterait une puissance capable de « vaincre » la mort³⁷². De plus, « un tel amour (le seul digne de ce nom), est et ne peut être qu'exclusif. »³⁷³

Par ailleurs, celui qui vit ce type d'amour passionné témoigne du fait qu'il engendre un autre régime de valeur, au point de différencier l'amant « véritable », c'est-à-dire l'homme tragique, de l'homme moral. Se positionnant face aux diverses interprétations qu'ont pu offrir les commentateurs de la légende de Tristan et Iseut au fil de l'histoire, il affirme :

L'homme moral ne comprend jamais vraiment l'homme tragique, et je ne m'étonne pas derechef de toutes les incompréhensions vis-à-vis de la légende. Pour nous, délibérément, définitivement, nous nous abandonnons à elle sans souci de la juger : à la grâce du destin !³⁷⁴

Ce faisant, il suggère que son appréciation de la légende est simultanément plus pleinement subjective—en comparaison avec le rapport externe d'autres rédacteurs et

performance discursive, insistant sur le concept « érotique », imprime chez le lecteur et la lectrice la sensation qu'un amour de type érotique envers une femme constitue effectivement le cœur de sa philosophie. Ou pour le dire de manière imagée : on en vient à avoir l'impression que la pulsation d'un amour érotique fonde en même temps qu'il le scande le battement de cœur de son mouvement philosophique. Notons également que dans cette production discursive, il accorde une attention particulière au fait de se positionner par rapport à Denis de Rougemont, constatant l'influence qu'a pu avoir (en son temps, mais encore aujourd'hui) son ouvrage *L'amour et l'Occident* (ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Plon, 1972.). Ce dernier propose une conception de l'amour que Cazenave juge profondément incompatible avec la profondeur de l'expérience amoureuse dont il tente de rendre compte. Dans cet article, sans épargner d'autres commentateurs de la légende, il affirme que de Rougemont fait preuve d'une profonde incompréhension du phénomène amoureux en ce qui a trait à la nature et à la fonction *transcendante* de ce qui unit les deux amoureux : « “Le caractère distinctif du roman, écrit Denis de Rougemont, est en effet de reposer sur une *faute* contre les lois d'amour courtois, puisque tout le drame vient de l'adultère consommé. [...]” On ne peut montrer une plus large incompréhension de la légende [réplique Cazenave], ni une méconnaissance plus grande de son histoire et de sa perfection successive. Il n'y a pas là une faute, mais la volonté quasi-délibérée de l'adaptateur, qu'il faudrait appeler au juste le réinventeur de la légende. » CAZENAVE, *Le philtre et l'amour; la légende de Tristan et Iseut*, J. Corti, 1969, p.75.

³⁷² S'exprimant sur la manière dont est investi le concept « amour » à travers les diverses rédactions de la légende tristanienne, Cazenave suggère que « l'amour [y] sera désigné de plus en plus, et sous son nom, comme la passion éternelle qui vainc jusqu'à la mort. » CAZENAVE, *Le philtre et l'amour; la légende de Tristan et Iseut*, J. Corti, 1969, p.76.

³⁷³ *Ibid.*, p.86.

³⁷⁴ *Ibid.*, p.87.

commentateurs, pour qui ce type d'amour serait chose étrangère — et plus objective, du fait qu'elle émane d'une expérience directe qui, en s'assurant en tant que reflet véritable, fonde sa propre validité sur cette aptitude réflexive.

De plus, l'amour tristanien serait synonyme de démesure, de dépassement de soi tout intérieur à soi (au sens de « ne relevant d'aucune autorité extérieure au couple »), dont l'intensité enracinerait dans une conviction à rapprocher de l'expérience de foi du/de la mystique. Cet autre extrait du *Philtre et l'amour* insiste sur cette puissance de conviction :

Or, c'est bien cela qui compose l'une des premières originalités du "Tristan" [...]. L'amour y est synonyme de démesure, de ravissement, — mais non point de ravissement par un Dieu ou un pouvoir extérieurs, non un ravissement du cœur, de l'esprit, de la personne hors de ses limites et de ses bornes naturelles. On aime, ou on n'aime pas. Et si l'on aime, cet amour remplace à la lettre la religion, il fait sauter toutes les contraintes et les empêchements.³⁷⁵

Pour illustrer son propos, et comme pour montrer comment Tristan est « issu », dès avant sa naissance, de ce type d'amour et de sa puissance, Cazenave rapporte à la suite une description qui dépeint la manière dont le père (Rivalen) et la mère du héros (Blanchefleur) se sont rencontrés et aimés. Cazenave suggère ainsi, à travers le récit poétique qu'en relate Gottfried de Strasbourg³⁷⁶, que l'univers de sens qui donne naissance à l'amour tristanien et, bien avant, à l'amour de ses parents, se trouve lié aux ardeurs d'une femme qui désire et révèle un homme à une nouvelle identité en le faisant entrer dans une nouvelle vie. Rejoignant notre questionnement en introduction, on pourrait dire que l'univers de sens tristanien serait issu des manifestations d'un erôs physiologiquement *bien féminin* :

Alors la vraie Minne [Blanchefleur]

³⁷⁵ *Ibid.*, p.72-73. À cet égard, la fuite des amants dans la forêt du Morois (cf. les informations associées aux notes en bas de page numéro 357 et 365) constitue un événement significatif pour Cazenave : « la vie dans le Morois représente pour le couple une expérience religieuse — de la religion de l'eros qui fait ainsi pendant aux premières années que Tristan a passées, inconscient, à la cour du roi Marc. Ces valeurs de l'eros sont assez explicites tout au long de l'épisode. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.216. Notons que Cazenave n'explicite pas lui-même ces valeurs ni la manière dont l'épisode les rend explicites. Cependant, il précise ailleurs que l'amour tristanien, en tant que vécu dans l'ordre « de la femme », se vit comme une évidence : « Leur amour est alors fait d'évidence. Il n'y a pas besoin, comme vous dites, "d'entretenir" la passion. La passion "est". Ils sont à eux-mêmes leur destin, dans l'ordre de l'île, de la forêt, de la nature, de l'amour, c'est-à-dire de la femme. » CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.95.

³⁷⁶ À titre informatif : « Gottfried von Straßburg (né à Strasbourg vers 1180 – vers 1215) était l'un des poètes allemands du Moyen Âge les plus renommés. [...] Le Tristan est l'œuvre la plus importante de Gottfried. Elle est restée fragmentaire, mais constitue une version de référence du sujet. » Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Gottfried_von_Stra%C3%9Fburg (page consultée le 24/06/2015).

La fouguese déesse
 Le pénétra de ses ardeurs
 Et son cœur brûlant
 Lui révéla la source
 Des peines dont il [Rivalen] souffrait.
 Alors commença pour lui une autre vie.
 Il entra dans une vie nouvelle
 Où tout son être fut changé.
 Il devint un autre homme.³⁷⁷

Bien que souvent dévoilées avec plus de pudeur, l'importance de l'amour d'une femme et la centralité de son désir (erôs) à elle dans sa rencontre avec l'homme qu'elle aime sont des données fondamentales dans le discours cazenavien. La métaphore de « porte du destin » qu'évoque le penseur un peu plus loin dans l'ouvrage l'illustre bien : « Le héros surpasse tout, l'héroïne est porte du destin. [Elle] fait entrer dans le domaine pur de la fatalité intérieure où la personne s'illumine et se transfigure à jamais. »³⁷⁸

Rassemblons les traits de l'amour tristanien repérés jusqu'ici à partir de cet essai de jeunesse : il s'agit d'un amour éternel, exclusif, subversif (opérant une conversion intérieure par rapport à tout régime de valeurs qui serait établi hors du couple), il s'agit d'un amour impliquant une dynamique de dépassement de soi (*via* les thèmes de la démesure et de l'« identité nouvelle »), et d'un amour qui apparaît comme profondément érotique, à condition d'entendre ici « érotique » dans le sens de ce qui s'accomplit dans le charnel, de ce qui s'accompagne d'une intensité de désir se manifestant densément au centre du corps humain³⁷⁹ et de ce qui engendre une transformation (un changement, une renaissance, une nouvelle vie) de l'entièreté de l'être.

Erôs comme lieu : la femme s'engendre dans l'erôs, l'homme doit y naître et s'y affirme

Revenant maintenant à notre ouvrage de référence pour le présent chapitre (*La subversion de l'âme*), dans le passage suivant, on retrouve cette idée que l'erôs féminin est le lieu spécifique où prend racine, naît et se déploie l'individuation tristanienne. C'est l'occasion de souligner comme, pour Cazenave, le régime de la Mère et le monde de sens

³⁷⁷ CAZENAVE, *Le philtre et l'amour; la légende de Tristan et Iseut*, J. Corti, 1969, p.72-73. La suite souligne l'état de transformation de Rivalen (désorientation, réorganisation de la hiérarchie des sens, feu opérant une transcendence?) qui suit le moment de sa rencontre avec « les ardeurs » de Blanche fleur : « Tout ce qu'il faisait // Était comme entremêlé de folie // Et frappé d'aveuglement. // Ses sens étaient troublés // Égarés par la Minne // Et comme délivrés // De leur frein naturel. // Sa vie se consumait. »

³⁷⁸ *Ibid.*, p.85.

³⁷⁹ On pourrait dire : un désir qui *pogne aux tripes*, pour évoquer une expression imagée québécoise, c'est-à-dire un désir qui *saisit au vif* la région physiologique associée aux viscères (c'est-à-dire un désir viscéral).

qu'il signale sont moins étrangers à la femme qu'à l'homme³⁸⁰. En fait, la femme semblerait d'emblée s'engendrer à même cette dimension de réalité (RPO), alors que l'homme devrait d'abord y naître comme d'une seconde naissance :

...la constitution d'un couple imaginal où, [...] dans la [...] lignée progressive de l'archétype de la Mère³⁸¹ d'où s'engendre la femme et d'où l'homme naît et

³⁸⁰ Ce que souligne le passage suivant : « “[...] le *vin herbé* ne produisait son effet que si l'homme et la femme le partageaient entre eux et le buvaient ensemble dans une seule et même coupe” À ceci près, cependant, que le boire amoureux ayant été fabriqué dans les régions féminines, il s'impose plus à l'homme qui lui est au départ étranger, qu'à la femme qui y communie puisqu'il vient tout d'abord d'elle. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.150. Cazenave cite R. Louis, *Notes et commentaires à «Tristan et Iseut»* —, Librairie générale Française. Sans plus de précisions. (Cf. éventuellement René LOUIS, *Tristan et Iseult*, Paris, Librairie Générale de France, 1972.)

³⁸¹ La différenciation qu'offre Cazenave entre l'archétype de la Mère et la Mère archétype semble plus claire en intention qu'en pratique. L'archétype de la Mère est une notion issue du discours jungien. D'une part, elle renvoie à une abstraction théorique issue de l'esprit de théoriciens également cliniciens, visant donc à la fois à faciliter la recherche théorique à l'aide de postulats et l'élaboration de diagnostics dans l'accompagnement d'individus. D'autre part, — ou en conséquence d'une certaine confusion des domaines — la notion se voit investie d'une efficacité la rendant *réelle* sur le plan de l'expérience (psychique) concrète: le phénomène auquel elle renvoie serait issu — explication hypothétique pratique et indémontrable — de l'ensemble des expériences « avec la Mère » qu'a pu avoir l'humanité à travers les âges, représentation mi-imaginaire/mi-réelle — en tous les cas, efficiente — dont serait d'emblée imprégnée la dimension psychique de chaque être humain. La Mère archétype, notion plus proche du discours cazenavien, renvoie à ce qu'il postule comme un *étant* existant en tant que tel dans son plan de réalité propre (la RPO) et en constante interrelation avec les amants tristaniens: il constituerait leur fondement ontologique, leur principe recteur et signifiant, leur provenance et leur orient, etc. Au final, la relation entre les expressions conceptuelles « archétype de la Mère » et « Mère archétype » demeure problématique. On pourrait en comprendre que, du point de vue d'une phénoménologie tristanienne, l'archétype de la Mère au sens jungien s'épiphane dans l'altérité que figure la notion de « Mère archétype », et ce sous des traits essentiellement solaires, se différenciant ainsi de son épiphanie dans un univers discursif comme celui de Solié, où « la Mère archétype » se présente sous des traits plutôt agro-lunaires. À titre de rappel, et en résumé, alors que les deux types de fils-amants qu'ils dépeignent sont régis par la figure de la Mère archétype (plutôt que par celle du Père), Cazenave précise que leur démarche respective se différencie sur un point d'importance: les recherches de Solié portent essentiellement sur les fils-amants de la Mère aux traits agro-lunaires, alors que dans son propre système symbolique, la Mère du fils-amant tristanien porte essentiellement des traits solaires. Il suggère ainsi que suivant que « l'archétype de la Mère s'épiphane dans un régime à dominante lunaire ou à dominante solaire » (CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.125.), l'interprétation de la réalité variera considérablement, notamment quant au rôle du Père et à la dialectique érotique entre le fils-amant et la Mère. Cf. note en bas de page numéro 333 pour plus de précisions. Quoi qu'il en soit, on aura intérêt à garder à l'esprit la distinction entre archétype et image archétypique que souligne ailleurs Cazenave: « D'où, précisément, cette différence essentielle entre l'archétype et l'image archétypique, celle-ci n'étant que le témoignage “incarné” d'un archétype par ailleurs insaisissable. // Autrement dit, le même archétype peut venir se présenter sous les dehors de réalités symboliques extrêmement différentes les unes des autres, de même que la même image peut, du coup, renvoyer à des archétypes radicalement hétérogènes. » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, OXUS, 2011, p.48. On aura également intérêt à ne pas oublier l'importance que ces notions (archétype, image archétypique, phénomène de synchronicité, etc.) accordent à l'effet signifiant, c'est-à-dire à l'émergence d'un sens, pour un individu donné dans des circonstances données. C'est ce que Cazenave souligne à la suite en

s'affirme, la femme est premièrement céleste avec un versant spirituel masculin et terrestre, et l'homme d'abord terrestre, avec un versant spirituel féminin et céleste.³⁸²

Ces précisions de Cazenave renforcent en cohérence ce que suggère le récit de la rencontre érotique entre les parents de Tristan évoqué plus haut, et plus précisément ce que pointe ce dernier comme phénomène de révélation, de passage, d'« entrée » dans une vie nouvelle.

Erôs et âme, corps et âme, sexe et âme

Cazenave illustre l'intimité entre le mouvement de l'âme et celui de l'erôs en affirmant que Tristan représente, « dans la religion de la Mère, une double légende de l'odyssée de l'âme et de l'eros d'Aphrodite »³⁸³. La citation qui suit souligne l'aspect incontournable de la dimension charnelle de l'expérience humaine. Il insiste en effet sur le fait qu'en ce qui concerne le tristanien, « le corps et l'âme, à nouveau, ne peuvent être séparés, et les *Noces chymiques* [consistent] aussi [dans le fait] de subsumer le sexe dans l'âme, et de révéler l'âme dans le sexe... »³⁸⁴

évoquant un propos de Jung : « Je ne pense pas avec la théorie. Je pense avec ce que je suis. » Ce qu'on pourrait aussi bien entendre, selon lui, ainsi : « Je panse — et d'abord moi-même... » *ibid.*, p.51.

³⁸² CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.159. On relèvera l'influence directe des *Sept sermons aux morts* de Jung, avec le postulat d'une complémentarité homme-femme dont le dynamisme relationnel (renvoyant à l'individuation de l'homme) exige que chacun des pôles assume des rôles différents, suivant des différences de nature ou d'origine. Dans ce texte symboliquement dense et révélateur de l'ontologie et de la cosmogénèse de Jung sont associés sémantiquement, d'une part, les concepts de spiritualité, de féminin et de céleste, alors que ceux de sexualité, de masculin et de chthonien viennent leur répondre de manière dialectiquement. Par ailleurs, à « la femme » sont associés les traits suivants : sa sexualité est plus spirituelle et sa spiritualité plus chthonienne, tendant vers quelque chose de plus petit. Au sujet de « l'homme », des traits dynamiquement complémentaires sont postulés : sa sexualité est plus chthonienne, et sa spiritualité est plus céleste et tend vers quelque chose de plus grand. (Cf. MAILLARD, *Du plérôme à l'étoile ; les "Sept sermons aux morts" de Carl Gustav Jung*, Presses universitaires de Nancy, 1993.) Cette affinité avec Jung pourrait expliquer que Cazenave associe à une odyssée de l'âme une odyssée de type érotique (cf. la suite de l'étude), étant lui-même un homme, et cherchant, si on le suit dans la tranchée de son mouvement, la révélation de son âme en lien avec une certaine manière de vivre.

³⁸³ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.156-157. Cette juxtaposition des deux concepts rappellera, sans devoir s'y confondre, le mythe d'Erôs et Psychè retenu par la tradition. Cf. APULÉE, *Les Métamorphoses, ou l'Âne d'or d'Apulée*, trad. par Compain de SAINT-MARTIN, 2 vols, Paris, J.-F. Bastien, 1787. Cf. également la réflexion de Baudouin Decharneux à partir de ce texte dans Baudouin DECHARNEUX, « Le mythe d'Erôs et Psychè dans l'Âne d'Or d'Apulée : la femme entre Erôs et philosophie », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.203 et suiv.

³⁸⁴ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.156-157. Les deux derniers passages cités reprennent une intuition philosophique posée par James Hillman dans HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, Imago, 1977. Ils s'accordent également avec les considérations de

Erôs comme « lieu » de cercles, de spirales, ouvert sur l'infini

Cazenave nous offre quelques traits descriptifs de cet erôs féminin en tant que *topos* où l'individuation tristanienne se déploie: ce lieu serait caractérisé par «des cercles concentriques»³⁸⁵. Cazenave parle ailleurs—avec Solié—de mouvement centripète plutôt que centrifuge. Rappelant l'une des définitions de «Dieu» du *Livre des XXIV philosophes*, sa localisation se ferait non pas sur le mode d'une spatialité relevant de la logique de la RCO, mais dans «une zone sans limite dont l'*eros* est, d'une façon contradictoire, à la fois la source et l'horizon, le point central et la circonférence infinie.»³⁸⁶ Cet *autre-part* serait ainsi marqué d'infinitude, suggérant la possibilité d'existence d'un mouvement s'amplifiant de manière exponentielle, et ce, potentiellement à perpétuité³⁸⁷.

Erôs comme principe mobilisant et structurant

Un autre passage souligne explicitement pour sa part l'effet structurant de l'amour érotique dont tente de rendre compte son discours. Ici envisagé comme principe reflétant le mouvement d'émanation du divin, l'efficacité de l'erôs sur le plan humain viendrait répondre en miroir au déploiement du désir de l'Être :

D'où, une conception de l'éros, et même de l'érotique, comme figure d'un principe qui structure notre vie, parce qu'elle est elle-même le miroir de cet éros divin qui émane sans cesse de l'abîme du sacré.³⁸⁸

Le don de soi implicite à l'individuation à deux

Avant de passer à la suite de l'étude (on reviendra sur l'erôs cazenavien au quatrième chapitre), insistons encore sur un aspect d'importance de la dynamique relationnelle inhérente à l'erôs tristanien. Au-delà d'une reconnaissance mutuelle, cette

la note en bas de page numéro 382 sur le lien entre un éventuel phénomène de révélation de l'âme d'un homme (son âme se révélant «à lui-même») et l'expérience d'une rencontre sexuelle d'un certain ordre.

³⁸⁵ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.198.

³⁸⁶ *Ibid.* Relevons en effet que Cazenave propose régulièrement des énoncés semblant paraphraser une intuition que porte la seconde définition de Dieu rapportée dans *Le livre des XXIV philosophes*: «*Deus (vel mundus) est sphaera infinita cujus centrum est ubique et circumferentia nusquam*: Dieu (ou le monde) est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part.» Françoise HUDRY, *Le livre des XXIV philosophes*, trad. par Françoise HUDRY, Grenoble, Millon, 1989.

³⁸⁷ On se souviendra du passage cité plus haut: «de deuils en deuils perpétuels qui deviennent autant de gloires quand ils ont été surmontés, on parcourt les stations d'une route qui n'en cessera sans doute jamais de se dérouler dans la vie.» CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.275. L'importance du thème circulaire, évoquant parfois la spirale, pour dépeindre le déploiement de la trajectoire tristanienne renforce l'idée déjà évoquée d'une absence de linéarité au sein du mouvement réflexif cazenavien.

³⁸⁸ CAZENAVE, *La flamme mouillée; journal du 9 juin au 9 décembre 1989*, Criterion, 1991, p.147-148.

androgynie qui marque profondément l'individuation à deux et s'objectivise à même l'évolution du cheminement psychique des amants ne peut s'opérer, très concrètement, que « dans le don de l'autre »³⁸⁹. Ce don de l'autre envers soi (et le don de soi envers l'autre) s'inscrit dans une conception de l'erôs en tant que « valeur d'amour et de circulation d'amour entre les personnes »³⁹⁰. Cette dynamique relationnelle aurait globalement pour effet d'octroyer aux deux amants un gain d'identité et de conscience. C'est dans ce sens que Cazenave décrit le principe recteur de la relation comme étant « un *lien d'amour* qui me fait être dans mon âme du même pas qu'il fait advenir l'autre dans son double, ou selon l'angle de vue, qui me donne ma conscience dans la même donation qu'il donne à l'autre son moi. »³⁹¹

Transition : Dangers et pistes de salut liés au régime de la Mère

Au moment de passer de considérations autour du thème de l'individuation à deux à une analyse des régimes du Père et de la Mère, offrons quelques précisions en ce qui concerne le rapport de Tristan à la Mère archétype. Si notre étude met l'emphasis sur l'a circulation d'amour entre les amants tristaniens et sur le *telos* « constructif » qui anime leur trajectoire en tant qu'« enfants » de la Mère, Cazenave discerne deux aspects intrinsèques à cette Mère aux traits solaires. On a déjà évoqué comme la vie dans l'erôs pouvait être objectivement dure, du point de vue « matériel » et « quotidien ». Ajoutons ici que, s'il est juste, dans l'ordre archétype qui est le sien, de percevoir une dimension bienveillante dans la Mère archétype, il est également important de reconnaître un danger objectif : « la puissance hallucinatoire de la Mère archaïque »³⁹² :

Grave malheur, en effet, pour celui qui croirait qu'il suffit de s'abandonner à la Mère, où au culte de la femme, et qui n'aurait d'ambition que d'y goûter le bonheur, le calme, la sérénité [...]. Il ne pourrait s'agir là que d'une régression périlleuse, d'un *regressus ad uterum*...³⁹³

Le penseur suggère en effet que dans le régime de la Mère, ce n'est pas tant un *retour ad uterum* qui s'effectue, mais une *progression ad uterum*. Ou plus précisément, il suggère qu'il puisse exister un type de dynamique psychique voulant qu'à l'occasion de ce

³⁸⁹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.109.

³⁹⁰ CAZENAVE ET QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011, min. 8. Pour une autre citation reprenant le thème d'une circulation d'amour, cf. la note en bas de page numéro 320. On y revient notamment au troisième chapitre, où l'analyse de Cazenave suggère que ce type de dynamique relationnelle constituait la valeur centrale de sociétés ancestrales davantage « féminines », comme pu l'être la civilisation celte.

³⁹¹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.209.

³⁹² *Ibid.*, p.144-145.

³⁹³ *Ibid.*, p.216.

qui est vécu comme une régression (symbolique) vers l'utérus maternel, une progression vers une nouvelle représentation de (et un nouveau rapport à) l'utérus maternel puisse s'opérer. Il reconnaît qu'une puissance marquée par l'infinité présente une menace de submersion, de dissolution, de démembrement, de fascination absorbante. Face à certaines des «tentations» de l'amour (ne se proposer que son aspect agréable), une aptitude au discernement est requise. S'il s'agit notamment de différencier dans sa conscience l'imaginal (RPO) de l'imaginaire (RPS), il s'agit également de différencier le «démoniaque» du «génie *daïmonique*» et l'hallucination de la vision véridique³⁹⁴.

Précisons au passage que Cazenave pose conceptuellement deux versants à l'individuation tristanienne: le versant pulsionnel et le versant spirituel. Chacun se voit associé à des expressions évoquées plus haut: le versant pulsionnel consiste en un «trajet rétrogrédient», et le versant spirituel (ou imaginal) est à envisager comme un «trajet régrédient»³⁹⁵. Sur cet arrière-fond, les protagonistes et événements s'inscrivent dans une logique psychique mue par un dynamisme lui-même «sécrété» par la Mère archétype, à la manière de ce que Corbin entend par *mundus imaginalis*, c'est-à-dire un principe à la fois lieu et producteur de l'imaginal; une imaginatrice. L'ensemble de ces manifestations phénoménologiques constitueraient en quelque sorte le théâtre du processus d'individuation à deux des amants tristaniens.

Ainsi, en s'appuyant sur les symboles de la légende, Cazenave complète que plutôt qu'un *regressus ad uterum*, suite aux traversées de la mer sans rames ni voiles et suite au changement de registre opéré par le vin herbé (*lovendrinc*):

³⁹⁴ Autrement dit, il s'agit pour Tristan d'assurer, dans sa rencontre avec la dimension de la Mère qui le dépasse de toute part, «la position imaginale [...] où le clivage aura été effectué d'avec l'imaginaire erratique dans l'assomption de l'âme qui départage désormais le démon du *daimon*, l'hallucination de la vision et les voix intérieures de la figure radieuse de l'ange.» *ibid.*, p.118. Au sujet d'éventuels critères permettant de discerner les images vraies des mirages illusoire, Hillman rappelle que «[l]'alchimie, Avicenne, le yoga taoïste, Paracelse et Albert le Grand nous ont tous fourni des critères pour distinguer la véritable et la fausse imagination. La vraie irait de notre cœur (lieu du *thymos* et du daimon) au cœur de l'univers, au soleil, et de là au macrocosme. Elle dépasse l'*union mentalis* de notre vie fantasmagorique microcosmique et les sombres réflexions de l'esprit développant sa "conscience".» HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, Imago, 1977, p.65.

³⁹⁵ Rappelons que les notions de régrédience et de rétrogrédience sont des notions qu'il élabore et réfléchit en dialogue avec Solié. Cf. les notes en bas de page numéro 249 et 250 pour quelques précisions sur leur sens chez les deux penseurs.

il est moins question que jamais d'effectuer un *regressus*, mais de se livrer au contraire à un *progressus ad uterum*, où l'utérus de la Mère, dans une *métanoïa* [sic] spirituelle, s'exprime sous les espèces de la Sophia angélique.³⁹⁶

Dans le même ordre d'idées, la condition *sine qua non* de cette expérience contradictoire semble être qu'elle s'engendre à partir d'un ancrage imaginal impliquant un amour érotique. En effet, pour Cazenave, si le danger de psychose est réel, il ne constitue une réelle menace que si le processus d'individuation à deux n'a pas «trouvé ses points d'ancrage imaginaires»³⁹⁷. Dans la mesure où le processus trouve ses points d'appui, ou ses reflets objectifs et objectivant, dans un rapport équilibré entre les divers ordres de réalité impliqués (essentiellement entre la RCO et la RPO), «cette dialectique est fondamentalement positive»... à condition de reconnaître que cette positivité ne peut se nouer que «grâce à la présence de l'*eros*.»³⁹⁸ Autrement dit, sans amour érotique, c'est-à-dire sans amour intensément infini, profondément engagé, assumé à la fois psychiquement et physiologiquement, et donc amarré à la fois à une puissance objective qui dépasse le couple et à la relation humaine bien concrète qu'ils incarnent, cette aventure n'offrirait point de salut.

Dans la ligne de pensée concernant son aptitude au discernement, face au danger que peut présenter une rencontre avec la femme et le féminin dans le régime de la Mère, Cazenave en appelle à une aptitude à la négociation de la part de Tristan. Cette négociation se jouera dans un équilibre oscillant entre une aptitude à reconnaître la puissance absolue qui le dépasse de toute part, une force d'acquiescement intérieure et la nécessité d'un constant exercice de différenciation (disjonction au sein de la conjonction). Rebondissant ici sur une citation de Jung qui pose l'amour comme force fatale et comme puissance divine, le penseur précise :

Le seul problème dès lors, pour un fils de la Mère, est de savoir négocier cette puissance absolue —et de la différencier à ce point qu'il s'en sache transporté tout en ne se confondant pas avec elle, qu'il y acquiesce sans réserve tout en reconnaissant à quel point elle lui est transcendante, en deçà/au-delà de son âme singulière, et qu'il l'épiphänise dans sa conscience en la théophänisant aussi bien.³⁹⁹

³⁹⁶ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.217.

³⁹⁷ *Ibid.*, p.216.

³⁹⁸ *Ibid.*, p.217.

³⁹⁹ *Ibid.*, p.276.

Autrement dit, s'il est vrai qu'une « véritable réalisation de soi dans l'ordre de l'amour [implique] justement cette double dimension de l'individu et de ce qui le dépasse »⁴⁰⁰, il serait naïf de s'y engager sans assurance, sans prudence ni discernement :

Situation dangereuse, il est vrai, car la tension ainsi créée, si elle ne trouve pas à se résoudre dans une conjonction en mouvement, est parfaitement capable de faire exploser la personne et de la soumettre à un processus d'écartèlement, puis de démembrer psychique en ses âmes parcellaires qui l'amène à la psychose.⁴⁰¹

Cazenave revient régulièrement sur la menace de mort psychique ou de psychose que peut présenter le parcours du tristanien. Les risques sont bien réels selon lui, et la vigilance est de mise. Cependant, aux difficultés existentielles que présentent les épreuves viennent répondre des *résolutions* (guérisons, pardon, aides miraculeuses, etc.) d'autant plus significatives. Renvoyant à la riche promesse que suggère un mouvement qui, d'une part, met en tension des pôles opposés et, d'autre part, tend à les unir dialectiquement, Cazenave précise encore :

...l'expérience nous apprend que toute réalisation implique cette dynamique, que l'on ne progresse jamais que dans les unions successives, et dialectiques, du *je* et du *non-je*, du conscient et de l'inconscient, du personnel et du plus impersonnel — et où l'on s'aperçoit à la fin que cet impersonnel me fonde, de la même manière que le moi est ce qui lui permet d'accéder à son statut transcendant, en le dissociant de la *fusion* pour le transmuter en *vision*.⁴⁰²

Autre danger : torsion de l'âme dans l'univers de sens du Père

Après avoir souligné les dangers bien réels découlant globalement du fait d'être en relation avec la Mère, risques sans doute encore amplifiés du fait d'être un fils-amant lunaire de la Mère aux traits solaires, un autre pan de défi se dessine à même la démarche du tristanien. De fait, il semble que, de manière globale, le discours cazenavien se tisse comme une question existentielle : comment exister dans un univers de sens, dans une *épistémè*, au sein desquels un régime de valeur différent du nôtre existe, dès lors que l'on est habité, ordonné, mobilisé par un régime de valeur *autre* ? Comment exister en tant qu'étant présentant un mode d'être au monde *autre* au sein d'une société humaine où le mode d'être au monde prédominant est régi par une configuration de structures psychiques,

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p.23.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p.22. Cazenave précise ailleurs : « [Tristan] doit remonter, si l'on peut dire, jusqu'aux origines elles-mêmes, là où il y a risque de mort (c'est-à-dire, aussi bien, de psychose sans retour), afin de *ramener le soleil du lieu où il s'éteint...* » *ibid.*, p.118.

⁴⁰² *Ibid.*, p.22-23.

de valeurs existentielles, de dynamismes relationnels différents ? Est-ce possible ? Quelle qualité de vie espérer ? Quelle reconnaissance et quel type de respect espérer de la part *des autres* ?

Car c'est bien là la tragédie de Tristan, et c'est sans doute en cela qu'elle peut encore nous parler tellement fort aujourd'hui : comment se personnaliser, comment s'individuer, comment survivre en un mot dans un processus dynamique, pour un fil de la Déesse [c'est-à-dire de la Mère] qui serait immergé dans un ordre symbolique, dans un conscient collectif que régissent la Loi et la castration du Père ?⁴⁰³

Dans ce regard personnel, audacieux, *autre*, ce regard qui se conçoit lui-même comme *différent*, une réflexion est en mouvement. Il semble en effet qu'un certain type d'amour pour une femme engendre une structure identitaire et un dynamisme existentiel *autre*, s'accompagnant de la subversion⁴⁰⁴ d'un système de valeurs au sein de l'âme de celui qui en est saisi, au point de le différencier des autres êtres humain(e)s évoluant au sein de la même communauté. Venant conclure cette section qui fait transition entre notre analyse de ce qu'est l'amour tristanien et la présentation des régimes de la Mère et du Père dans la réflexion cazenavienne, la citation suivante met en lumière un trait fondamental du rapport entre Tristan (Cazenave) et ce dernier régime (une épistémè patriarcale) :

Servir le roi [pour Tristan], [...] c'est soumettre son moi à *l'animus* de la mère qu'il objecte dans le roi [RCO]. Ce faisant, il est vrai qu'il obéit aux normes sociales en vigueur, mais il montre en même temps que l'accession à la Loi est une torsion de son âme, et que son champ d'action psychique, à quoi renvoient les arts [...], n'est justement pas l'espace du symbolique, mais celui de l'imaginal [RPO].⁴⁰⁵

Le discours de Cazenave fait ainsi appel à un thème imagé, celui d'une torsion de l'âme⁴⁰⁶, afin d'exprimer un trait constitutif de la démarche tristanienne et de

⁴⁰³ *Ibid.*, p.225.

⁴⁰⁴ En effet, on pourra se demander ce qu'entend pointer Cazenave quand il intitule son ouvrage *La Subversion de l'âme*. La suite de l'étude permet d'y associer un renversement de la hiérarchie des valeurs par rapport à ce que propose le régime du Père qui prédomine d'emblée dans l'ambiance épistémique.

⁴⁰⁵ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.69. Remarquons que Cazenave investit le terme « symbolique » de trois manières. De manière générale, dans *La subversion de l'âme*, il emploie le terme — qu'il s'agisse de sa forme substantive ou qualificative —, soit pour évoquer ce qui relève du régime du Père, de la Loi abstraite (par contraste avec « l'appel de l'amour »), soit dans le sens visé par la psychanalyse lorsqu'elle évoque l'activité imaginaire, son lieu et ses productions, c'est-à-dire la RPS. Quoi que plus rarement, il lui arrive également de l'employer pour évoquer le lieu et les productions de la RPO.

⁴⁰⁶ Faisant pendant au *quaternion* qui illustre l'individuation accomplie évoqué plus haut (cf. la note en bas de page numéro 347), Cazenave élabore « un *quaternio[n]* infernal qui exprime au plus près la torsion du

l'individuation à deux qui l'alimente. Cette image, qui se propose de dépeindre la posture existentielle du tristanien, nous accompagnera dans la suite de notre analyse, suite portant sur les rapports entre les régimes du Père et de la Mère.

1.3.2 Le régime de la Mère, le régime du Père et leurs rapports

Plus calmes, plus doux...certes oui...
mais [la] colère [des fils-amants tristiens]
n'en sera que plus surprenante, sidérante
et même... terrifiante.⁴⁰⁷

Dans la section qui suit, nous nous proposons d'analyser ce qui ressort du discours cazenavien comme deux régimes épistémiques⁴⁰⁸. Ces deux régimes sont dépeints comme en relation avec l'existence d'individus présentant des structures psychiques différentes, et décrivent des rapports au monde dont la rencontre vient notamment relativiser la prétention à l'universalité du premier (œdipien) en même temps que favoriser la différenciation du second (tristanien).

Notre propos sera ici de réfléchir aux configurations de valeurs des deux régimes en s'appuyant sur la conception qui en émerge dans *La subversion de l'âme*. Cette analyse prépare l'abord de l'argumentation ontologique (propos du deuxième chapitre) où une ontogénèse théosophique déploie les affinités du discours cazenavien avec un certain héritage gnostique. Elle prépare également le terrain aux deux chapitres qui suivront, soit à ce que nous envisagerons comme l'argumentation historique de Cazenave (propos du troisième chapitre)—où sera présentée ce qu'on pourrait dénommer une hiérophistoire des épiphanies féminines de la déité—et à l'argumentation physiologique cazenavienne—où il s'agira essentiellement de relever les traits physiologiques (tant pour le plan somatique

Fils-amant dans un état patriarcal». *Ibid.*, p.249. Une étude plus poussée de la métaphore de la torsion de l'âme du tristanien pourrait s'appuyer sur le schéma illustratif qu'il propose en page 250 de l'ouvrage (cf. en annexe).

⁴⁰⁷ SOLIÉ ET EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, 1980, p.44.

⁴⁰⁸ Dans *La subversion de l'âme*, Cazenave tend à employer les concepts de «régime» et d'«ordre» de manière interchangeable. Il utilise également parfois le concept de «monde»: «le monde de la Mère». Il associe plus volontiers le concept de «régime» à l'univers de sens régi par l'archétype du Père, et plus fréquemment celui d'«ordre» lorsqu'il s'agit de celui régi par l'archétype de la Mère. Afin d'éviter d'éventuelles confusions, nous emploierons généralement le concept de «régime» tant pour l'un que l'autre, celui d'«ordre» servant déjà d'appui à notre démarche à travers l'outil d'analyse que représente notre grille de catégorisation des ordres de réalités.

que psychique) associés à « la femme » et à « l'homme » par son discours, ainsi que ceux liés à la dimension « féminine » de Cazenave.

Il semble en effet que *La subversion de l'âme* serve au penseur d'exercice de différenciation entre deux régimes : alors qu'il constate et critique le premier, il fait advenir à l'être le second. Avant de repérer quelques traits des rapports entre ces deux régimes, discernons d'abord les caractéristiques constitutives de chacun tels qu'ils y apparaissent. Pour ce faire, nous accompagnerons en quelque sorte Cazenave dans son double mouvement d'analyse—de relativisation et de différenciation—entre lui (ou la figure de Tristan et le régime de la Mère dont il se réclame) et l'univers de sens au sein duquel évolue sa trajectoire de vie (figuré par Marc et le régime du Père qu'il représente).

Deux régimes : celui de la Mère relativise celui du Père (discernement et création d'une aire de jeu)

Expressions maternelles et caractéristiques attribuées au régime de la Mère

Cette section devrait permettre de clarifier certaines caractéristiques associées au régime de la Mère dans l'analyse que propose Cazenave de la légende de Tristan et Iseut.

Commençons par constater l'importante présence du thème maternel dans le discours cazenavien. Relevons dans un premier temps quelques évocations du concept de « mère » dans le *Tristan*, afin de constater combien il se fait présent et polymorphe. Il y a d'abord la « mère parentale »⁴⁰⁹, expression conceptuelle qui renvoie à Blanchefleur, la mère biologique de Tristan.

Ensuite, les expressions « Archétype (ou archétype) de la Mère » et « Mère archétype » se font particulièrement récurrentes. Bien que présentant des différences d'approche et de regard, pour ce qui intéresse notre propos, posons que toutes deux renvoient fondamentalement au principe recteur, au mythe personnel, ou encore à la représentation du Soi (jungien) qui constitue l'orient « spirituel » inaccessible en soi qui mobilise et régit le processus d'individuation à deux de Tristan et Iseut⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.88.

⁴¹⁰ Notons que dans le regard de Cazenave, la Mère évoque la figure de l'appel et de la voie qui permettent au tristanien de renouer avec son mythe personnel. Cette « Mère » se manifeste sous les traits de l'Irlande et de tout ce qui en émane. Engagé dans le processus d'individuation à deux, « Tristan sort en quelque sorte du roman familial (sa propre généalogie) pour découvrir l'horizon qui le fonde dans son âme, et qu'au lieu de se battre contre la mère archétypique (la figure universelle de la mère que l'on construirait par l'abstraction généralisée, universalisée, de la mère parentale), il va bien rencontrer l'archétype de la Mère [dont l'idée renvoie à la RPO]—renouant de la sorte avec son mythe personnel et l'explicitant jusqu'au point que

«L'ordre [ou régime, ou monde] de la Mère»⁴¹¹ est l'univers de sens (le théâtre, pourrait-on dire) que Cazenave rattache à l'intentionnalité que représente l'archétype de la Mère pour le tristanien : ce régime se présente comme une filiation religieuse et son archétype comme une puissance efficiente intervenant de manière contradictoire et nécessaire dans la vie de ses *élus*⁴¹², *via* les phénomènes naturels, surnaturels, les personnages et les événements. Son *lieu* (espace/temps) est représenté comme un «au-delà», ou encore comme *au-delà* et *en-deçà* du *lieu* connu, ce régime du Père dont il se différencie et qu'il déborde de toute part.

La «mère imaginale» ou céleste est la Mère «dont se réclamera plus tard Tristan dans sa "folie"». ⁴¹³ Il s'agit d'un concept renvoyant à la Mère archétype aux traits solaires dès lors qu'un certain nombre de différenciations ont eu lieu, que le regard des amants sur les épreuves se transforme et qu'ils entrent littéralement ⁴¹⁴ «de corps» et «en conscience» dans la RPO propre au régime de la Mère.

Outre «Mère imaginale» ou «Mère céleste», d'autres expressions renvoyant au thème maternel sont ponctuellement sollicitées par le discours cazenavien. Par exemple, le texte associe parfois à «la Mère» certaines des expressions suivantes : archaïque, originelle, primitive et primordiale. Ces expressions sont synonymes et semblent renvoyer *grosso modo* aux représentations imaginaires d'une matière/matrice originelle, ce que la psychanalyse nommerait pour sa part *massa confusa*. À mesure que l'individuation tristanienne évolue, de terrible et menaçante qu'elle est (pensons à l'image du dragon denté et au danger réel de mort psychique et/ou somatique qu'il peut représenter), «la Mère» se met à revêtir des traits plus doux et plus fiables : bienveillante, protectrice, donneuse

l'origine primordiale doit enfin se muer en un aboutissement terminal.» *ibid.* Précisons encore que l'expression «la Mère archétype» est beaucoup moins mobilisée que celle d'«archétype de la Mère» dans cet ouvrage. Pour plus de détails sur la signification d'«archétype de la Mère» et de «la Mère archétype», cf. la note en bas de page numéro 381.

⁴¹¹ *Ibid.*, p.79.

⁴¹² Pour exprimer le rapport entre cette «Mère» et les amants, Cazenave dit de l'archétype de la Mère qu'elle *force* aux épreuves : «Et elle nous force aux épreuves, parce que sa vocation, c'est de nous appeler à l'Eros.» CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.96. Il parle ailleurs davantage de *propositions* qui leur seraient soumises : «des épreuves et de l'effort que la Mère leur propose». CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseult*, Seghers, 1981, p.222.

⁴¹³ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseult*, Seghers, 1981, p.129.

⁴¹⁴ Pour peu qu'on suive la logique de l'univers discursif cazenavien jusqu'au bout.

d'espoir, porteuse d'espérance, etc. Ces derniers traits sont dès lors associés à la Mère en tant que Mère archétype, céleste, spirituelle et imaginaire⁴¹⁵.

Voici à la suite un tableau tentant de clarifier les interactions relatives entre les divers aspects de la réalité en partant des concepts sollicités par Cazenave, et dès lors qu'on inscrit son analyse dans un univers de sens issu de l'archétype de la Mère (et plus spécifiquement de la Mère archétype aux traits solaires).

Tableau décrivant le domaine de la Mère

Régime	« Archétype », ou « de l'archétype de la Mère »	
Expressions décrivant « la Mère »	primordiale, originelle, primitive, archaïque	archétype de la Mère, céleste, spirituelle, imaginaire
Versants	pulsionnel (oral, anal, génital)	imaginal ou spirituel (oral, anal, génital revisités autrement)
Trajets	Rétrogrédient ⁴¹⁶	Régrédient ⁴¹⁷
Plans ou ordres de réalité, selon divers univers discursifs (ordres en interrelations constantes)	imaginaire mythique ⁴¹⁸ RCO RPS RPO sophiologique/cosmologique/ontologique/ontogénétique	
Types de vérité au centre	légale, morale, institutionnelle	archétype, psychique, spirituelle (voire tragique et érotique)

⁴¹⁵ Cazenave évoque encore, occasionnellement, d'autres expressions maternelles. Par exemple, la Déesse ou « la Grande-Mère » (CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.96.). Ces autres évocations, peu fréquentes dans *La subversion de l'âme*, seront évoquées sans retenir l'attention.

⁴¹⁶ Cf. note en bas de page numéro 249.

⁴¹⁷ Cf. note en bas de page numéro 250.

⁴¹⁸ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.183. Nous relevons au passage ce « plan » qu'évoque Cazenave occasionnellement. Dans l'extrait suivant, il semble se différencier du plan archétype (RPO) comme un plan de manifestation se différencierait d'un plan d'émergence du sens : « dans le *Tristan*, les images primordiales étant de sens inverse [c'est-à-dire que le Soi/soleil s'atteint dialectiquement au sein de la femme en tant que théophanie seconde de la divinité cachée, et non au-delà d'elle], nous l'avons assez remarqué tant au plan mythique propre [RPS?] qui marque le déroulement de la manifestation qu'au plan de l'archétype [RPO] qui est celui de la signification et de l'information du sens... ». Afin de simplifier notre démarche, nous nous en tiendrons à souligner cette évocation, sans chercher à clarifier les rapports de concordance éventuels entre ce « plan mythique » et la RPS.

Valeur centrale prédominante imprégnant les dynamiques relationnelles	Pouvoir <i>sur</i>	Amour <i>de/par/pour/à travers</i>
Types d'amour (soit subordonnés à erôs, soit se contenant mutuellement) ⁴¹⁹	agapê, caritas, erôs	
Aptitudes psycho- spirituelles du fils-amant de la Mère	Amoureux, poète, musicien, saint, mystique, visionnaire/prophète, chasseur, combattant	

Valeurs féminines et confrontation inévitable

Voyons maintenant comme Cazenave différencie le régime de la Mère de celui du Père en nous appliquant à repérer la configuration de valeurs qu'il élabore pour décrire le premier.

Selon le régime, la perspective change quant à ce qui a de la valeur, c'est-à-dire quant à la valeur à associer à telle ou telle attitude comportementale, à telle ou telle aptitude relationnelle ⁴²⁰. Le régime de la Mère comporterait une épistémè basée sur des valeurs

⁴¹⁹ Sur le rapport entre les trois formes d'amour que présupposent ces trois notions grecques, Cazenave précise, après avoir suggéré que l'erôs était en quelque sorte supérieur, plus central, source et horizon des autres (cf. la citation liée à la note en bas de page numéro 386) : « Il faut, bien entendu, relativiser ce passage en disant que l'*agapê* ou la *caritas* doivent sans doute, de la même manière, et dans la même position initiale et finale, contenir les deux autres ordres qui se développent alors selon la ligne axiale du point de vue adopté. Amoureux, Tristan est aussi poète et saint, comme tout poète visionnaire et amoureux — chacun de ces trois termes prenant une coloration particulière et désignant des attitudes psychiques différenciées selon qu'il s'ordonne à l'un ou l'autre d'entre eux. » *ibid.*, p.198. Note en bas de page numéro 72. Cette réflexion de Cazenave sur diverses formes d'amour s'élabore en dialogue avec Solié (cf. le schéma élaboré par ce dernier dans SOLIÉ ET EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, 1980, p.54.).

⁴²⁰ Notons au passage que ces deux expressions (« aptitude relationnelle » et « attitude comportementale »), qui apparaissent occasionnellement dans notre étude, ont émergé de notre démarche réflexive au fil des années. On les rencontre souvent de pair dans notre discours. En ce qui concerne la première, elle manifeste l'importance du thème de la rencontre, ainsi que le questionnement sur les conditions de possibilités ou « ingrédients circonstanciels » qui la favorisent. La seconde, « attitude comportementale », permet d'unir ce qui nous semble faire référence à un même phénomène : une cause et une manifestation émanant d'une même intention ou vibration. Elle est née de ce que, plongée que nous étions dans le discours psychologique, « comportement » semblait faire référence tant à l'attitude intérieure à l'égard d'une *altérité* qu'à sa part exotérique (objectivement observable à/de l'extérieur). Toutes deux pourraient éventuellement être à rapprocher de ce que la tradition évoque sous le nom de vertus.

«féminines», notamment sur l'amour, sur l'érôs, sur la femme, etc. Celui du Père serait centré sur des valeurs dites «masculines»⁴²¹, ce que Cazenave renvoie généralement à la notion de *pouvoir*, éventuellement à la valeur que peut représenter la Loi⁴²² et/ou l'univers du symbolique (ou de l'abstraction)⁴²³.

À la manière dont se déploie l'analyse cazenavienne du rapport entre le régime de la Mère et celui du Père, il semble qu'une certaine antipathie caractérise leur dynamique relationnelle. Éthiquement et ontologiquement, les deux régimes sont globalement présentés comme profondément en conflit avec leur vis-à-vis⁴²⁴.

Dans l'extrait suivant, on observe comme l'amour tristanien a pour effet d'opérer une différenciation entre les deux régimes :

⁴²¹ Le critère déterminant ce qui fait d'une valeur qu'elle soit «féminine» ou «masculine» n'émane pas d'évidence à lire les textes de Cazenave. Parvenir à une telle clarification nous éloignerait de notre propos. On peut cependant supposer qu'il s'agisse du fruit d'une intuition personnelle, hautement située (l'histoire d'une vie, inscrite dans l'épistémè d'une époque), où se mélangent divers plans d'enjeux (personnel, politique) et des héritages épistémiques (culturel, psychique, physiologique, etc.) présentant chacun une influence sur la manière qu'a le penseur d'appréhender la réalité et de donner du sens à son expérience existentielle.

⁴²² Ainsi, la «Loi» est envisagée comme un phénomène essentiellement abstrait émis par une autorité extérieure (au couple tristanien) et se proposant de faire figure d'autorité efficace au sein de la RCO des amants.

⁴²³ De fait, «symbolique» semble ici à entendre dans le sens de «ce qui est produit de l'abstraction mentale et/ou mathématique», et non dans le sens de cette surabondance d'images affectives (affectées et affectantes) généralement associée à la faculté imaginaire humaine. Les pistes réflexives explorées par le penseur dans sa contribution aux actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie* soutiennent une telle interprétation : CAZENAVE, «Féminité et érôs philosophant», dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.41-65.

⁴²⁴ Pour relier le propos plus explicitement à notre grille de lecture, on pourrait émettre l'hypothèse que, chacune dans leur ordre de réalité, notre épistémè androcratique (RCO de Cazenave), le roi Marc (RPS de Cazenave), et le régime du Père (RPS de Cazenave?) soient comme trois reflets d'une certaine attitude comportementale à l'égard de la vie, de l'amour, de la femme, du féminin, de la sexualité/spiritualité, etc. C'est ce que le penseur semble suggérer, dans son entretien avec Michèle Decoust, à l'occasion d'une critique à l'égard de l'héritage épistémique de «notre société» : «On peut dire que Tristan et Iseut ont une conscience féminine de l'univers dans une société qui, héritière de Rome, de la Grèce et du judéo-christianisme, a banni les valeurs féminines.» CAZENAVE, «L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseut, le défi à la loi», dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.91. Par ailleurs, il parle d'un «monde féminoïde» dans *La subversion de l'âme* pour faire référence à l'univers de sens tristanien. Cette dernière expression conceptuelle lui permet d'insister sur l'idée d'une déchirure entre cultures : il y aurait, selon Cazenave, «une déchirure des valeurs du monde féminoïde au monde christianisé». CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.178.

Dans la forêt du Morois, Tristan et Iseut dessinent les contours d'une société (non pas tant d'ailleurs d'une société matriarcale⁴²⁵ que d'une société structurée sur les valeurs féminines—qu'il s'agisse de la femme ou de l'*anima* de l'homme—d'une société fondée sur l'*anima mundi* comme espace transitionnel, dans le monde imaginal, à la *Deitas* absolue)—mais [...] ils la vivent si l'on veut en réduction pour eux-mêmes, ils ne peuvent pas la générer *en tant que société* [...]. [...] Après] l'assomption de l'archétype maternel, le heurt [devient] inéluctable avec la réalité dominante.⁴²⁶

Cazenave souligne comme l'irréductibilité des modes d'être au monde et de ce qui les régit (notamment quant à l'expérience du pouvoir, de l'amour et du rapport « au Père ») engendre des allégeances à des objets diamétralement opposés⁴²⁷, chacun se représentant à lui-même ses critères de légitimité propres : chez le tristanien, l'amour de l'aimé(e), et chez l'œdipien, le pouvoir du Père.

La royauté : faux roi et royauté légitime

Dans le passage suivant, on voit comme l'analyse de Cazenave en ce qui a trait à la royauté de Marc dévoile non seulement une relativisation du régime de valeurs associé au Père, mais également une certaine dévalorisation de ce dernier. Il souligne (avec pertinence) comme le texte de la légende se montre sympathique à la cause des amants,

⁴²⁵ Nous reviendrons sur le statut des « sociétés matriarcales » dans le discours cazenavien au troisième chapitre. Il serait intéressant de montrer comme son discours se fait porteur de deux approches discursives à l'égard de ces cultures posées comme plus anciennes et antérieures au patriarcat que l'on connaît. Suggérons dès ici deux pistes de recherche qu'il s'agirait d'approfondir. D'une part, une perspective critique sur les limites des disciplines historiques (archéologie, études des religions, etc.) à affirmer positivement l'existence de ces communautés humaines, tant les traces et matériaux relevant de ces périodes laissent large part à l'interprétation. En effet, en l'absence de discours informant du sens qu'ils pouvaient avoir pour nos ancêtres, ils constituent des symboles (par définition plurivoques) naturellement propice à la projection de ce qui habite l'imaginaire (fantasmes) des chercheurs et chercheuses qui les abordent. D'autre part, on pourrait porter attention à l'audace créatrice du discours cazenavien (et à ses effets, à condition qu'on y croit, ou pour peu qu'on lui concède ne pouvoir nier la possibilité de ce qu'il postule) qui établit dans un autre ordre de réalité (la RPO) l'existence réelle de modes de relationalité associables à ce que pourraient représenter des communautés humaines « centrées sur des valeurs féminines ». Quoi qu'il en soit, soulignons que le discours cazenavien n'évoque pas (ou peu) les organisations sociétales actuelles qui se réclament explicitement, soit d'héritages épistémiques matriarcaux, soit de modes de relationalité « centrés autour de la femme/mère ». Cf. la contribution de Bernedette Muthien dans Bernedette MUTHIEN, « Rematriating Love », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016. Ou encore Heide GOETTNER-ABENDROTH, *Matriarchal Societies; Indigenous Cultures across the Globe*, New York, Peter Lang, 2012.

⁴²⁶ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.225.

⁴²⁷ La citation suivante exprime explicitement la différenciation qui se creuse : « Opposition irréductible de deux ordres différents, et qui est d'autant plus soulignée qu'on ne s'adresse plus ici au roi, mais au représentant de Dieu, *au représentant du Dieu* [chrétien] *des autres* [fils-œdipiens], et que le rappel du lovendrinc que répète encore Iseut indique sans concessions la séparation de deux zones archétypes, de deux domaines spirituels, de deux conceptions divines étrangères l'une à l'autre. » *ibid.*, p.214.

semblant sourire de connivence avec ses lecteurs⁴²⁸ : les amants ne sont-ils pas posés en héros dans cette histoire, alors que le roi Marc et son entourage, les barons « félons » (!), sont présentés comme des personnalités à la profondeur de regard et aux intérêts limités, au service d'un pouvoir « externe », étant d'autant plus aisés à berner ? Voyons ce que le penseur dit au sujet de cette royauté :

Dans le régime où se meuvent les âmes des deux amants, la royauté de Marc est une fausse royauté — tandis que du point de vue des barons de la cour, c'est la vraie royauté et on peut même dire que, dans la perspective d'un symbolique structuré par le père, c'est-à-dire d'une société légale telle que la connaissait l'Occident de l'époque (et encore, en partie, l'Occident actuel), les barons représentent le principe de réalité dont il est normal qu'il s'articule à un roi qui s'ancre par ailleurs dans le drame familial.⁴²⁹

L'autorité : Le pouvoir et l'amour

Dans *L'amour cet inconnu*, la divergence d'objet visé par les mouvements existentiels du fils-amant tristanien et du fils-œdipien, ainsi que les moyens employés pour en approfondir la quête sont clairement énoncés. La puissance (ou pouvoir) attirerait les seconds tout en leur servant de carburant ; l'importance mutuelle mobiliserait les premiers tout en leur servant de cadre de déploiement :

⁴²⁸ En effet, comme pour renforcer ce double registre de valeurs où cohabitent le régime du Père et le régime de la Mère, Cazenave commente, dans une incise : « le roi Marc [est] entouré de ses barons félons (mais félons d'après qui, après tout ? Accusateurs de Tristan, mais soucieux de l'honneur de leur suzerain, et donc parfaitement loyaux à cet égard, dans l'ordre symbolique qui est celui où ils vivent)... » *ibid.*, p.191.

⁴²⁹ *Ibid.*, p.192. Au postulat d'une royauté légitime aux yeux d'un régime « féminin », Cazenave ajoute la profondeur d'une loyauté dans le service de la valeur posée comme centrale au régime de la Mère : « Les barons, bien entendu, ne peuvent [que] juger de la sorte [c'est-à-dire de juger que l'affaire d'Iseut et de Tristan n'est qu'un adultère]. La faute de Tristan et d'Iseut n'est pas pour eux de s'aimer (ils n'en savent rien, au fond, et ce n'est pas leur affaire), elle est de tromper Marc. Ils n'y voient pas tant un destin qu'une volonté défaillante par rapport à un code communément partagé : la pureté de la *moïra* [...] se résout à leurs yeux en une vulgaire aventure. Nous le répétons, pour eux, ils ne peuvent pas avoir tort : les preuves matérielles sont là, le caractère irremplaçable d'Iseut pour Tristan ou de Tristan pour Iseut leur est impossible à saisir — et ils jugent d'un acte cependant que les amants respirent dans une sphère qui est celle du destin et de la libération mélangés. » *ibid.*, p.192-193. On voit ici s'adjoindre à une différenciation entre les deux régimes en ce qui concerne l'objet et les motifs d'allégeance le thème de l'incapacité psychique (ou affective) à reconnaître, à saisir, à comprendre ce qui se joue dans l'amour entre Tristan et Iseut (puisque'il s'agit d'inconnu pour eux), et le réflexe réductionniste qu'opère ce type de conscience associé au régime du Père : l'amour « cosmique » des tristiens ne peut être saisi autrement que comme une *vulgaire aventure*.

Si vous voulez une formule (je la reprends à Jung en lui donnant un coup de pouce) : le fils du Père ne rêve que de *puissance*, celui de la Mère, *d'importance*, c'est-à-dire d'amour reconnu.⁴³⁰

Quant au choix des concepts employés pour rendre compte de cette divergence de mode d'être au monde, la réflexion de Cazenave se montre aussi mobile que flexible. Dans d'autres contextes textuels, il posera la différence entre le « pouvoir » (tout de même généralement relégué du côté du régime masculin) et la « puissance » ou l'« importance intérieure », qui renverraient pour leur part au régime féminin. Dans le cadre de notre étude, nous retiendrons la notion de « pouvoir » comme valeur centrale du régime du Père⁴³¹, notion vaste et imprécise qui (en s'appuyant sur ce qui semble ressortir comme un *leitmotiv* des productions discursives cazenaviennes à cet effet) sera à entendre comme « pouvoir sur l'autre »⁴³².

La notion (tout aussi vaste et imprécise) employée par Cazenave pour pointer la valeur centrale intrinsèque au régime de la Mère est celle de l'amour. D'un point de vue phénoménologique, il semble cependant que des concepts comme « la femme », « le féminin » et « l'erôs » (un erôs où les dimensions sexuelles et spirituelles de l'expérience humaine s'interfécondent) s'avèrent aller de pair avec la notion d'amour, revêtant tour à tour le rôle de pivot central et dynamique dans l'univers discursif cazenavien. Quoi qu'il en soit, cet amour se voit associée la nécessité d'une expérience amoureuse vécue, ressentie et reconnue comme réelle et fondatrice par les deux personnes formant le couple. Simultanément, cependant que s'approfondit la rencontre, il renforce un sentiment

⁴³⁰ CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.93-94. À suivre Cazenave jusqu'au bout de sa logique discursive, on pourrait entendre cette dernière citation dans le sens où le fils-œdipien rêverait (sans le savoir) de la puissance (éventuellement érotique) féminine. Bien que cette interprétation présente toute sa pertinence au regard de son hypothèse d'un inconscient essentiellement féminin pour tout le genre humain, le contexte textuel suggère ici moins de subtilité.

⁴³¹ Ce choix a orienté la formulation de l'expression « épistémè androcratique » pour tenter de décrire l'univers de sens dans lequel nous évoluons de manière située, univers où s'entrecroisent des savoirs théoriques, des attitudes comportementales, des aptitudes relationnelles, des ambiances, des dynamiques relationnelles et institutionnelles. Il s'agit de ce qu'une approche décolonialiste tendrait à décrire plus précisément en parlant d'épistémologie capitaliste (réciprocité, possessivité), universaliste (présupposé d'universalité à l'égard d'autres épistémologies), raciste et sexiste (hétéro-normativité, division et hiérarchisation des étants suivant leurs genres/sexes, leurs héritages culturels, biologiques, spirituels, etc.). Cf. Walter MIGNOLO et M. V. TLOSTANOVA, *Learning to unlearn; decolonial reflections from Eurasia and the Americas*, Columbus, Ohio State University Press, 2012.

⁴³² « Peut-être, historiquement, le dernier avatar de Marc est-il notre civilisation traditionnelle, bien trop unilatéralement masculine et abstraite, spermatique et fondée sur le concept du pouvoir [...]. Entendons-nous sur les mots. [...] il ne saurait être question de vouloir remplacer l'impérialisme du Père par l'omnipotence sans appel de la Mère archaïque. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.278-279.

d'importance intérieure (fécondité imaginaire qui creuse du sens dans l'âme des amants) et de reconnaissance mutuelle de l'unicité de l'aimé(e) (caractère irremplaçable de l'autre).

De fait, l'expérience amoureuse telle qu'elle est vécue par le tristanien constituera la valeur centrale, valeur autour de laquelle toutes les autres semblent venir se relier, se satelliser, se concentrer⁴³³. On se souviendra à cet effet du lien phénoménologique entre expérience amoureuse et expérience religieuse évoqué plus haut, lien où s'entretiennent amour *d'*une femme et amour mystique (*de* la déité), dans le double sens qu'intègre le *de* en français (provenance et orient). Dans l'extrait suivant, on voit le penseur opposer « la Valeur », proposée/imposée par le régime de la Mère à travers l'effort et les épreuves, aux valeurs dites masculines d'une société civile régie par le pouvoir du Père et par l'autorité de sa Loi :

On ne s'étonnera point [dès] ce moment [du fait] que l'expérience religieuse de Tristan et Iseut, cette sortie des valeurs au nom de la Valeur, se fasse sous les espèces des épreuves et de l'effort que la Mère leur propose, et que la force seule de leur amour leur a imposées dans la fuite et leur permet à présent de surmonter dans le Morois : “*La présence l'un à l'autre leur fait oublier leurs maux...*”⁴³⁴

Cette « Valeur » centrale émergerait d'un amour particulier : un amour persistant (à travers les épreuves), un amour puissant (mobilisateur), un amour rayonnant (Iseut est blonde, solaire)⁴³⁵. Cet amour est décrit par le discours cazenavien comme expérience d'un mode d'être au monde associé à l'érôs, et plus spécifiquement à « l'érôs féminin ». Le résultat, du point de vue d'une analyse réflexive, se résume en une intuition saisissante, qui invite à la méditation, intuition bien illustrée par les dernières lignes de l'ouvrage tant elles semblent venir énoncer en peu de mots le cœur du récit tristanien, cette valeur qui n'a de cesse de centrer, fonder, mobiliser et irradier l'être au monde des fils et des filles de la Mère :

⁴³³ Souvenons-nous des cercles concentriques qui caractériseraient le *topos* de l'individuation à deux tristanienne. (Cf. le passage associé à la note en bas de page numéro 385.)

⁴³⁴ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.222. Cette citation est offerte après un dense passage où Cazenave développe sa conception ontologique.

⁴³⁵ Évoquons à ce sujet une pensée que partage Cazenave dans l'un de ses essais : « On ne peut juger une femme (mais peut-on la *juger* ?), qu'au degré de lumière dont elle vous a inondé. » CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.167.

En imitant, qu'on me pardonne! saint Bernard de Clairvaux: "La raison de l'amour, c'est l'amour. La raison d'aimer l'aimée, c'est l'aimée. Et la mesure de l'aimer, c'est de l'aimer sans mesure."⁴³⁶

Devoir, responsabilité et liberté

Ces quelques points de repère étant posés, on ne s'étonnera pas de voir Cazenave renvoyer à l'amour qui unit les amants lorsqu'il aborde les thèmes du devoir, de la responsabilité et de la liberté. La traversée des épreuves initiales (essentiellement la mort du Morholt et du Dragon du côté d'Iseut, et le renoncement à une première représentation de soi et à ce qu'est la sexualité d'un homme pour Tristan) s'accompagne d'un renversement, d'une subversion (ou conversion, suivant que le point de vue est sociétal ou religieux) d'un ordre de valeurs d'abord établi comme allant de soi. Qu'on se représente cette subversion comme «simple» renversement d'une hiérarchie ou comme reconfiguration multidimensionnelle, la valeur qui servira désormais de critère de discernement, de puissance motrice à ce devoir et à cette responsabilité, ainsi que de principe structurant à cette liberté sera le vécu amoureux du couple, vécu envisagé comme destin amoureux.

La reprise que fait Cazenave de l'analyse de Jean Frappier⁴³⁷ sur la *fin'amors* nous permet de souligner cet aspect de la dynamique relationnelle qui s'instaure entre les amants. Cazenave s'accorde avec lui sur le fait...

« que l'obéissance à l'Amour est devenue (pour Tristan et Iseut) leur seul devoir. Leur devoir et leur volonté unique. On saisit ainsi le sens de la transformation accomplie: Tristan et Iseut ne se jugent plus victimes du destin. Ou si l'on préfère, ils assument librement la responsabilité de leur destin et de leur amour. »⁴³⁸

⁴³⁶ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.279. Notons (rien n'étant laissé au hasard par le penseur) que ces dernières paroles sont suivies de cette ultime remarque... en quelque sorte ouverte sur l'infini des possibles: « Pour peu que cet amour nous entretienne de l'énigme du Soi universel qui nous fonde en même temps qu'il nous dépasse de toutes parts... » Ce que confirme en écho anticipateur cette autre citation: « Ce qu'il s'agit de savoir, c'est si une véritable réalisation de soi dans l'ordre de l'amour n'implique pas justement cette double dimension de l'individu et de ce qui le dépasse. » *ibid.*, p.23.

⁴³⁷ Jean Frappier est l'un des critiques littéraires de la légende. Pour rappel, pour les diverses traductions et adaptations répertoriées autour de la légende de Tristan et Iseut consultées par Cazenave, cf. *Ibid.*, p.282-283.

⁴³⁸ Cazenave rapporte cette citation en *ibid.*, p.266. Il la tire de Jean FRAPPIER, « Sens et structure du Tristan ; version commune, version courtoise », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 6, no. 23, juillet-septembre 1963.

Et de fait, le thème de la liberté n'est pas en reste tant devoir et liberté sont articulés l'un à l'autre comme des principes de mouvement s'engendrant mutuellement. Les amants assument de plus en plus sciemment (consciemment et d'un acquiescement personnel et mutuel, volontairement donc) cette élection, ce destin individuant qui les régit, et à travers un certain sentiment de devoir et de responsabilité, ils s'ouvrent en quelque sorte, et de manière perpétuellement renouvelable, à une sensation de liberté grandissante ⁴³⁹.

La religion : du Père et de la Mère

Tel qu'évoqué ailleurs ⁴⁴⁰, l'épisode du récit où le couple de héros se retrouve dans la forêt du Morois insiste sur le fait que l'amour au sein du couple fait office de religion dans le cœur des amants. Relevons au passage ce que médite Cazenave autour du thème de la religion dans son essai *Éclats de lumière* :

[La notion de] religion, cela vient de *religere*, c'est-à-dire l'acte d'évaluer avec scrupule et rigueur le numineux qui nous fonde, d'en prendre la mesure par le jugement qui s'opère au fond de notre cœur. [...] Ici, la religion devient alors, en effet, un *lien* fondamental — mais d'un sens différent de celui qu'on s'était si bien habitué à vouloir lui donner : elle devient un lien comme sentiment mystique de la nécessité de l'homme pour Dieu, et de Dieu pour l'homme. Inutile de dire dès lors que la méditation s'y révèle comme un acte d'amour — comme un *art érotique* où éros est le miroir de ce désir qui agite sans cesse la créature pour sa lumière essentielle [...] le désir infini de son propre désir [du divin]. ⁴⁴¹

⁴³⁹ Notons au passage que la question de l'autonomie relative des amants est rarement abordée explicitement par le penseur. Son discours ne la suggère pas moins à maints égards, de par l'aspect disjonctif de la conjonction. Par ailleurs, il insiste plus clairement sur un phénomène d'autonomisation par rapport au Père et à la Mère. Dans le régime du Père, aucune autonomie réelle du fils-amant ne semble possible ou même tolérée : « L'amour [tristanien] est nié enfin parce qu'il autonomise : selon la loi du Père, qui suppose le principe hiérarchique, l'obéissance, on ne peut jamais devenir autonome. » CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.96. La situation serait différente dans le rapport du tristanien à la Mère. Il est décrit comme tendant à plus d'autonomie à l'égard de cette dernière : « Au départ, on est sous [l]a dépendance [de la Mère], mais si l'on en passe les épreuves, on s'autonomise, on s'individualise, on s'individue. » *ibid.*

⁴⁴⁰ Cf. notre note en bas de page numéro 375.

⁴⁴¹ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.39-40. Au sujet du mot religion, il se positionne ici en décalage par rapport à une interprétation étymologique reprise par certains théologiens : « Celui-ci, on le sait, on le fait souvent dériver du latin *religare* : relier — ce qui fait pont, ce qui nous raccorde, ce qui fait sens et cohésion avec notre vie, notre destin, notre cosmos, notre Dieu. // Confusion désolante, et à laquelle, déjà, saint Augustin sacrifiait... » Cazenave s'accorde ainsi avec la proposition de Jung évoquée plus haut (cf. la note en bas de page numéro 353) quant à sa conception de l'amour comme expérience *religieuse* ou du sacré : « Ce qui se trouve ici en cause va être la "religio" en tant que "prise en considération soigneuse" de dangers et de puissances inconnues ». CAZENAVE, *La subversion de l'âme : mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseult*, Seghers, 1981, p.275. Il s'agit d'une citation de Jung puisée dans JUNG, *Psychologie de l'inconscient*, Georg et cie, 1952.

Le fait de rapporter l'exercice spirituel que peut être la méditation à un *art érotique* s'accorde avec l'idée voulant que la forêt du Morois représente symboliquement le corps de la Déesse, Déesse sous la protection de laquelle le couple va traverser l'épreuve d'une vie quotidienne dans la nature. La religion de l'amour se pose ainsi — que ce soit par le biais de la nature où les amants tristaniens se réfugient ou de la méditation du philosophe où l'âme se miroite et s'agite dans le désir de ce qui l'appelle dans ses profondeurs — en opposition à toute forme d'institution qui lui serait *étrangère* (en l'occurrence toute institution issue du régime du Père).

Dans le passage suivant, les amants rendent visite à l'ermite Ogrin, un homme de foi faisant figure de représentant de l'institution chrétienne. L'ermite « *Ogrin les sermonne avec véhémence et les exhorte à la contrition. Il évoque à maintes reprises le témoignage des Écritures et leur enjoint sans cesse de se séparer* »⁴⁴². La réponse de Tristan, en deux étapes, se fait ressentir comme de plus en plus virulente :

“Écoutez-moi à votre tour, mon Père : si elle m'aime de toute son âme, vous n'en savez pas la raison. Cet amour est le fruit du breuvage. Je ne puis me séparer d'elle, ni elle de moi, sans mentir”, et après le témoignage des saintes Écritures par l'ermite : *“Mon Père, j'aime Iseut d'un tel amour que je n'en dors plus. J'ai définitivement choisi : je préfère vivre avec elle comme un mendiant, à me nourrir de glands et d'herbes, plutôt que de régner sur le royaume d'Otran. Je renonce à parler de séparation, car cela m'est tout à fait impossible.”*⁴⁴³

On voit ainsi Tristan décrire la puissance du lien qui l'unit à Iseut et se positionner clairement par rapport à la religion associée au régime du Père (le christianisme).

L'éthique : éthique jaillissante et morale

Approfondissant sa réflexion sur les valeurs et sur La Valeur que représente l'amour de l'aimé(e), la citation suivante permet à Cazenave d'imaginer comment se différencierait une éthique tristanienne. Son propos suggère qu'à *l'évidence* qu'engendre un amour quant aux attitudes comportementales *appropriées* à adopter à chaque instant, la *morale* du régime du Père ne saurait faire pendant de manière satisfaisante :

Nous abordons d'emblée dans le domaine de la valeur, et il n'y a sans doute pas de réconciliation possible entre la vision tristanienne de l'enjeu de la vie et ce que l'on est convenu d'habitude d'appeler la morale, ce qu'en imitant un peu

⁴⁴² CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.214.

⁴⁴³ *Ibid.* Ces passages sont des citations reprises par Cazenave. Il les puise dans le *Tristan* de Béroul (Cf. Ernest MURET, *Béroul; Le Roman de Tristan*, édité par revue par L.M. DEFOURQUES, Paris, Champion, 1974. Et Jean-Charles PAYEN, *Tristan et Yseut*, Paris, Garnier, 1988(?)).

Nietzsche je serais presque tenté de nommer la *moraline*, comme on parle chez les enfants de fièvre scarlatine.⁴⁴⁴

À la suite de cette critique à peine voilée, Cazenave évoque la possibilité d'une éthique intérieure, jaillissante, en face de laquelle la *moraline* (qui serait une éthique engendrée de manière abstraite) tendrait à imprimer une forme sur les êtres humains à partir d'abstractions, comme de l'extérieur de l'expérience vécue, reproduisant une dynamique relationnelle de *solitaires* :

Car s'il y a une éthique dans une individuation quelle qu'elle soit, c'est une éthique jaillissante, en mouvement et ouverte; une éthique intérieure, une éthique qui se place au-delà du bien et du mal en tant qu'ils ne sont que des définitions légales, tandis que la morale du monde des pères solitaires est une morale extérieure, c'est une morale des Tables, une morale de la Loi, qui est, qui se veut, qui se définit comme abstraite.⁴⁴⁵

Une citation puisée dans *L'amour cet inconnu* permet de préciser les divergences d'approche quant aux facultés maîtresses à l'œuvre au sein de l'un et l'autre régime: alors que celui du Père agirait à travers la force et la contrainte sur l'*autre*, «la loi» de la Mère opèrerait à travers des facultés plus intérieures :

Ce [que le *Tristan*] nous indique en fait, c'est la différence de régime entre deux mondes étrangers, ceux du Père et de la Mère; ceux de la Loi et de l'Amour, ou il faudrait peut-être mieux dire : ceux de la loi extérieure, qui est force et contrainte, et de la loi intérieure, qui est intuition, évidence, illumination.⁴⁴⁶

En résumé, du côté de la Mère opèrerait une éthique qui jaillirait de l'intérieur par l'amour, ses élans et ses nécessités du moment, alors que dans le régime du Père, l'éthique en serait une qui s'impose de l'extérieur à travers des contraintes institutionnalisées: une morale tendant à dicter ce qui est bien et ce qui est mal, l'attachement à des lois par une tradition se représentant à elle-même comme faisant autorité.

⁴⁴⁴ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.174. Le «je» qui rejaillit ici peut étonner, détonant par rapport au contexte du texte. Peut-être est-ce pour fonder en première personne ce qui ne saurait être affirmé autrement, pour un tristanien qui s'assume éthiquement.

⁴⁴⁵ *Ibid.* En note en bas de page, Cazenave nous renvoie aux ouvrages de Bernard-Henri Lévy pour la démonstration de ce point: «[ses] récents ouvrages [...] en démontrent parfaitement le mécanisme, et posent bien une telle Loi [celle des Tables et de l'abstraction] avec sa morale conséquente, comme la seule possible—et admissible.»

⁴⁴⁶ CAZENAVE, «L'amour cet inconnu; Tristan et Iseult, le défi à la loi», dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.95-96.

La vie : la mort et la Vie

Ce que propose le discours cazenavien comme renversement de perspectives se montre de manière particulièrement audacieuse, et au demeurant cohérente, dès qu'on aborde les thèmes « limites » que sont ceux de la vie et de la mort. Dévoilant ses affinités avec certains enseignements orientaux, l'essai *Éclats de lumière* est particulièrement explicite sur la manière dont ils s'articulent pour déboucher sur une vision du *plus* : vie et mort seraient ainsi intimement mêlées⁴⁴⁷, ce qui aurait pour effet d'ouvrir, par un phénomène de renaissance, sur une autre Vie, sur un autre monde, plus *téléologique* et plus *originant* que celui que chapeaute le régime du Père :

Quand elle détruit la vie, la mort n'est-elle pas en effet comme le seuil du passage à la Vie la plus sûre ? // La leçon d'Aphrodite (non point celle des Hellènes [mais, bien avant sa manifestation grecque], la déesse de l'Asie, la souveraine de Chypre) : "*Meurs afin de renaître...*" // Divine parole de Sophia qui, exilée en ce monde, se transporte sans fin de corps en corps de femme qu'elle éblouit de beauté—et puis qui, remontant au plérôme d'où elle avait d'abord chu, nous découvre l'autre monde dont le nôtre est issu. // *Car la mort et la vie ont bien partie liée. Car l'amour et la mort mènent une seule et même danse.*⁴⁴⁸

Ailleurs encore (dans son *Petit dictionnaire de l'amour fou*), Cazenave insiste sur les implications de ces expériences de *morts intérieures* pour l'homme mobilisé par l'amour tristanien :

La mort est signature de la dernière volupté—que ce soit la "petite mort" de l'étreinte sexuelle⁴⁴⁹, cette mort symbolique par où passe tout amant afin de

⁴⁴⁷ Dans la citation suivante, le penseur insiste sur l'intimité du rapport entre la vie et la mort : « Cela voudrait dire (*mais certainement ! Certainement !*) que l'Amour n'est en rien ce qu'on croit d'habitude : il est vie et mort mêlées, et tellement intriquées qu'on ne peut plus les disjoindre ? // Mais on ne parle plus de la même mort, et l'Amour est le mystère de l'au-delà de lui-même... » CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.39.

⁴⁴⁸ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.95. Cette terre de résurrection constitue l'orient spirituel cazenavien, un au-delà de la vie qui serait à différencier d'un au-delà régressif, d'un retour au désordre, d'une dissolution dans le principe originel et archaïque que les analystes se représentent comme *massa confusa* : « cet au-delà lui-même n'est pas comme le symbole du chaos cosmogonique où toutes choses poussent interchangeablement, mais représente un autre monde eschatologique, une *Terre de résurrection et d'éternité* dans un mouvement prospectif. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme : mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.96. Dans la même ambiance, les épreuves de Tristan qui le présentent comme héros agonisant, notamment lorsqu'il se laisse porter sur la mer dans une barque sans rames, sont décrites par Cazenave comme des « navigations » que l'on pourrait apparenter « étroitement aux *imrama* celtiques, ces voyages de guérison qui peuplent les récits de la littérature irlandaise. » *ibid.*, p.95.

⁴⁴⁹ La petite mort serait, de ce point de vue, comme le signe du plus grand amour : « On a presque toujours dit que, à l'acmé de l'amour, dans la jouissance véritable, dans la jouissance déchirante comme un éclair dans la nuit, nous avons l'expérience de notre *petite mort*. // Ce qui en revient à dire aussi, si les mots ont un sens,

mieux renaître dans sa métamorphose, ou la mort véritable qui nous fait regagner la patrie de notre âme. [...] Car quel que soit le genre de mort dont nous voulions parler, c'est le contact avec le Réel qui s'y établit à tout coup, c'est la face de la Femme qui y est dévoilée, la parole oraculaire qui y fait irruption [...]. D'autres disaient autrefois : "*La mort est le baiser de Dieu.*"⁴⁵⁰

Pour en revenir à ce que nous indique l'analyse de Cazenave sur le récit tristanien, marquant encore plus radicalement la différence entre les deux régimes de valeurs quant au sens de la vie et de la mort, et quant au sens que pointe leur lien dans l'intimité des régions débordant l'expérience humaine, le penseur emprunte à Françoise Barteau ces propos : « ce que lui [Tristan] appelle "la vie", c'est précisément ce que l'ermite appelle "la mort". »⁴⁵¹ Ce faisant, il semble souligner la distance vertigineuse, *incompréhensible* entre l'expérience que peuvent en avoir les individus associés à l'un et l'autre régime, suivant que ce type d'amour guide ou non leur existence.

Ces considérations permettent de mieux saisir le regard que propose Cazenave sur la mort des amants à la fin de la légende. En fin d'ouvrage, la mort des amants est présentée comme découlant du fait d'avoir été séparés et comme le résultat d'une imposition du régime du Père, dont ils n'ont pas pu faire fi. Ces facteurs auraient précipité leur mort corporelle sans qu'ils y acquiescent⁴⁵². Son analyse souligne en effet l'ampleur du décalage entre les univers de sens, mais surtout, elle insiste sur la victoire de la Mère sur cette mort précoce en postulant la naissance de l'androgynisme terminal⁴⁵³ :

que la Mort est le signe du plus grand des amours. » CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.50.

⁴⁵⁰ CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.98-100.

⁴⁵¹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.215. Cazenave puise l'énoncé dans Françoise BARTEAU, *Les Romans de Tristan et Iseut; introduction à une lecture plurielle*, Paris, Larousse, 1972. Tel qu'évoqué plus haut, l'ermite fait figure de représentant de la religion du Père (ici, le christianisme). Le thème de la Vie, à entendre comme une vie au-delà de la vie telle qu'appréhendée par le « commun des mortels », est en effet un thème récurrent dans l'œuvre cazenavienne. Pensons à l'île des Vivants, située au milieu de la mer, et d'où sont issues les femmes immortelles, île révélée par ces femmes qui viennent rencontrer les guerriers de Finn, dans *Le rêve d'Ossian* : « C'est une île qui se tient au milieu de la mer. C'est la Terre des vivants qui échappe à la mort. » CAZENAVE, *Le rêve d'Ossian; Dieux et guerriers d'Irlande*, Yoran embanner, 2012, p.62. Ses romans et poésies regorgent de cette thématique.

⁴⁵² Cazenave précise à ce sujet : « Dès ce moment, néanmoins, la tragédie est jouée, puisque l'androgynisme est formé dans toutes ses dimensions et qu'il ne peut pas se réaliser dans le monde comme il est. La mort est au bout du chemin — mais non point une mort qui serait recherchée ou même seulement acceptée, une mort-accomplissement qui serait le symbole de l'au-delà spirituel ; mais une mort infligée à laquelle on essaie désespérément d'échapper, et qu'on subit à la fin dans le deuil et l'angoisse. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.269.

⁴⁵³ La proclamation de l'insuccès de la mort imposée de l'extérieur et de la victoire de la Vie dans l'au-delà n'est pas opérée de manière anodine chez Cazenave : « Si l'amour de Tristan s'accomplit dans la mort, ce

Dans cette union suprême [que représente l'androgynisme imaginal métabolisé par les doubles des héros — Bragien et Kaherdin — qui, eux, survivent sur la terre], Tristan et Iseut affirment en effet sans aucun recours possible, dans cette victoire sur la mort qui en dit la fausseté, que la loi de la Mère, que la loi intérieure, que la loi de l'amour délivré par la femme était la seule qui valût. Ils frappent de vanité toute Loi étrangère, tout pouvoir masculin, toute morale extérieure. [...] Dans cette mort surmontée, l'amour dit en fin de compte : *j'étais la porte de Vie...*⁴⁵⁴

Présupposés épistémiques : Le Père comme partie immature du Tout qu'est la Mère

Un postulat épistémique sert d'appui imaginaire à la réflexion cazenavienne. L'hypothèse est que le Père (et/ou son régime) soit vis-à-vis de la Mère comme un moindre en face d'un plus, un « manque-à-être » en face d'un « excès ontologique » ou d'un infini d'existence. Diverses expressions et images sont sollicitées pour exprimer cette dialectique asymétrique et inclusive, entre « inégaux » donc, avec un net « avantage » du côté du féminin. La Mère serait plus grande que le Père : elle le dépasserait de toute part et lui n'en représenterait en quelque sorte *qu'une* partie, *qu'une* part significativement inconsciente de la mesure de sa propre finitude, *qu'un* organe (qu'on pourra associer symboliquement à un phallus) du corps qu'elle est en tant que puissance génitrice absolue.

Ces énoncés confondent divers plans de représentations. Notre propos concentrera son attention sur deux postulats : l'un relevant d'un univers discursif logique (ou mythologique), l'autre relevant de l'ambiance symbolique à partir de laquelle le discours théorique de la psychologie (en tant que science moderne) s'élabore. Le premier exprime ce rapport asymétrique et inclusif comme un rapport entre « la partie et le Tout », le Père étant une partie de la Mère, et plus spécifiquement, un organe (masculin) du corps

n'est pas parce que la mort est le couronnement de l'amour, mais parce que l'amour, symboliquement, est plus fort que la mort, parce que l'amour nie la mort provoquée par la Loi, et lui dénie toute valeur, restitue la valeur du régime féminin. » *ibid.*, p.271.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.272-274. Tranchant et explicite, Cazenave commente ailleurs : « ...quand le patriarcat est solide, structuré, cela donne, dans la pire des hypothèses, puisqu'on les brûle, les sorcières ... et Tristan et Iseut qui, parce qu'ils renouent avec le fond perdu [que représente le régime de la Mère], sont forcément en marge, en dehors... et finissent dans la mort. Non pas la mort qu'ils ont voulue : la mort à laquelle les ont logiquement contraints les forces conjuguées de la Loi, de la Morale, et du Nom du Père. » CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.100. Cazenave insiste ainsi sur l'aspect involontaire, non souhaité personnellement, de cette mort des amants. La même conclusion ressort dans *La subversion de l'âme*, soulignant ainsi la difficulté qu'il y a à exister au sein d'un régime constitué à même un pouvoir contraignant lorsque notre être au monde relève d'un ordre de logique différent : « Si l'on veut le dire ainsi, il n'y a donc plus de barrière à l'assomption du couple que la pression extérieur d'un conscient collectif — et d'un conscient que Tristan ne peut existentiellement pas surmonter tant les cadres formels en sont encore contraignants, tant il est socialement difficile de se placer totalement en dehors du symbolique de l'époque où on vit. // Il n'y a pas d'autre secret à la mort des héros... » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.265.

(féminin) de la Mère. Le second présente ce rapport d'asymétrie sous l'angle d'une immaturité relative : le Père serait « moins mature que » la Mère⁴⁵⁵, il ne serait qu'un état partiellement aliéné et passablement confus en quête de plus d'autonomie et de clarté, de manière analogue à celle d'un adolescent relativement immature sur le plan psychique qui serait appelé à évoluer vers plus de maturité.

Reprenons plus en détail comment ces deux idées se déploient dans la réflexion cazenavienne.

Hypothèse d'immaturité psychique du Père

En ce qui concerne l'hypothèse d'une immaturité relative du Père du point de vue psychique, Cazenave réfléchit en compagnie de Solié, et derrière Solié, avec Hillman. Il s'inscrit ainsi dans un mouvement de recherche qui lie—au nom du sens qui en peut émerger pour l'individu et sa collectivité—le plan de l'expérience imaginaire intérieure individuelle au plan de l'héritage culturel symbolique collectif dépeint par certains mythes. Dans *Psychanalyse et Imaginal*, Solié opte (suivant en cela le mouvement de Hillman) pour un discours qui réduit la représentation masculine du Dieu occidental à la dimension masculine de la Grande Mère, et plus précisément de la Mère dans son état primitif (état originel de *massa confusa*). Ici, Solié l'énonce clairement : le Père ne serait... *que* le père dans la Mère :

Que ce père—issu de Zeus et de Jahvé—ait eu quatre millénaires environ de nécessité historique pour nous extraire, nous accoucher de la mère primitive—issue de Tiamat, Hathor, Cybèle, Rhéa, etc.—, je n'ai aucun mal à l'admettre. Mais il faut savoir concurremment que ce père n'est que le principe masculin *inclus* dans cette mère primitive, et rien d'autre.⁴⁵⁶

Si on adopte ce point de vue, il semblerait que le Père, associé par Cazenave à une conscience collective imprégnée d'une épistémè patriarcale (que nous tendons à qualifier

⁴⁵⁵ À condition, bien entendu, d'entendre ici précisément par « la Mère » la figure imaginaire, céleste et spirituelle de la Mère, cet au-delà vers lequel Elle n'aurait de cesse d'appeler les amants, au-delà teinté de bienveillance, d'espérance, d'autonomie, de liberté, etc. Et non « la Mère archaïque » d'avant le travail sur soi que sollicite l'individuation à deux tristanienne. Quoi qu'il en soit, soulignons au passage que la lecture voulant que la Mère primitive (ou archaïque, ou originelle) puisse être différente de la Mère imaginaire (ou spirituelle, ou céleste) repose sur le présupposé d'une tendance *évolutive* (ou *progressive*) inhérente à toute forme de vie, tendance que la science moderne postule tant à l'égard de la vie organique qu'à l'égard de la vie psychique. Et cette représentation du vivant est imprégnée du présupposé que le mouvement de la vie, à travers la multiplicité de ses manifestations, tend vers plus d'unité.

⁴⁵⁶ Pierre SOLIÉ, *Psychanalyse et imaginal*, Paris, Imago, 1980, p.20.

d'androcratique⁴⁵⁷), ne soit que le masculin de la Mère, et plus précisément, de la Mère primitive, dans son état syzygique donc. Tel qu'évoqué plus haut, le discours de Cazenave postule en effet une distinction conceptuelle entre, d'une part, la Mère primitive (ou archaïque et originelle), d'où tout ce qui est proviendrait, et d'autre part, la Mère imaginale (ou spirituelle, ou céleste), horizon eschatologique de l'individuation tristanienne.

Cazenave adosse ainsi à des études historiques portant sur des mythes anciens l'hypothèse d'une immaturité psychique relative du régime du Père à l'égard de la Mère. Il fait notamment ressortir comme divers mythes fondateurs dépeignent des dieux (mâles) s'étant émancipés de leur(s) génitrice(s), des déesses-mères⁴⁵⁸. L'image du dieu ayant reçu son phallus de sa mère-épouse (ou mère-épouse-sœur) est également mobilisée, tantôt pour renforcer l'idée d'un rapport d'immaturité relative, tantôt pour supporter celle d'un rapport d'inclusion entre le Père (moins ancien, partie du tout, enfant de la Mère) et son ancêtre (antérieure, le dépassant de toute part, génitrice, pourvoyeuse de vie, de vie nouvelle et d'orientation, voie vers son au-delà, etc.). En bref, les deux schémas (inclusion et immaturité) se confondent pour affluer dans le sens de cette hypothèse de fond dans le discours cazenavien : le féminin est, était d'abord et sera encore après, au-delà et en-deçà du masculin ; le féminin s'engendre de lui-même comme mû par un excès ontologique alors que le masculin est marqué d'un manque-à-être⁴⁵⁹.

Sans tenter d'en expliciter les contours et les limites, présentons quelques citations permettant de mieux saisir la manière dont s'articule et se supporte elle-même cette réflexion.

⁴⁵⁷ À titre de rappel, l'expression conceptuelle « épistémè androcratique » fut élaborée en enrichissant une certaine lecture du concept foucaldien (*épistémè*) de la perspective critique multidimensionnelle proposée par Walter D. Mignolo (États-Unis) dans son séminaire de philosophie intitulé « La matrice coloniale du pouvoir et le tournant dé-colonial ». Pour ce qui concerne notre propos, le présupposé identifiant « homme » à « pouvoir dominant » au sein du discours cazenavien ne va pas de soi. Ce discours suggère en effet que cette attitude comportementale soit typique de la structure de base de l'être humain *homme* (ou *homain*) et des sociétés que ses représentants engendrent. Laissant ouverte à la réflexion cette zone qui appelle à nuancer, la fréquentation de son œuvre et la sensibilité de la chercheuse aux résonnances qu'elle rencontre dans l'épistémè du temps ont achevé de cristalliser l'usage de l'expression « épistémè androcratique » dans le cadre de cet exercice. (Pour des remarques afférant au tissage de cette expression, cf. les notes en bas de page numéro 13, numéro 431 et numéro 608.)

⁴⁵⁸ Les auteurs qui retiennent notre attention mobilisent essentiellement les mythes fondateurs sumériens, babyloniens et de l'Égypte ancienne.

⁴⁵⁹ L'étude constituant le second chapitre permettra d'aborder plus spécifiquement la question à travers ce que l'on précisera des affinités ontologiques du discours cazenavien avec l'ontogénèse privilégiée par un certain héritage gnostique.

Du point de vue cazenavien, l'inconscient du tristanien est une zone de l'inconscient (dans une perspective archéologique bien présente dans les recherches sur l'imaginaire depuis Durand⁴⁶⁰) liée à la conception de l'inconscient élaborée par Freud, mais comme au-delà et en-deçà d'elle. Son propos insiste généralement sur le fait qu'il ne s'agit pas de nier l'importance de la dimension de l'inconscient abordée par Freud dans le cadre de son œuvre. Au contraire. En effet, en accord avec la posture de Jung à l'égard de l'œuvre de Freud, il accorde au « père » de la psychanalyse les mérites de sa contribution, et suggère que l'individuation à deux tristanienne ne peut faire l'économie d'un parcours œdipien/freudien, tant le tristanien baigne dans une dynamique relationnelle où domine à maints égards le « complexe » « œdipien » constituant le *leitmotiv* du discours freudien.

⁴⁶⁰ Cazenave rapporte l'impact de sa rencontre avec l'univers discursif de Gilbert Durand sur ses recherches : « Il y a parfois de ces rencontres qui signifient plus qu'elles-mêmes. Lorsque, au hasard d'une lecture, je découvris Gilbert Durand dans le début des années 60, j'étais en train d'étouffer — comme beaucoup d'autres, hélas ! — dans la khâgne de Louis-Le-Grand [...]. Bref, Gilbert Durand survint avec ses *Structures anthropologiques de l'imaginaire* et la découverte du "continent des symboles" Tout à coup, ô merveille ! Et Schelling et Bachelard, et Jacob Boehme et Nietzsche trouvaient comme une clé d'équilibre qui les rassemblaient tous ensemble à la recherche de ces lieux où, dans le miroir de son imagination, l'homme se découvre soudain comme si proche et rempli de toute la beauté de l'univers. Moisson sans pareille, récolte presque infinie : derrière Durand, en effet, c'était Jung et Corbin, c'était Eliade, c'était Soustelle et ses Aztèques, Dontenville et ses mythes, c'était le Moyen Âge, l'Antiquité, la Renaissance, c'était la vieille Europe, et l'Asie et l'Afrique qui se profilaient en bataillons serrés, qu'il allait falloir affronter, ausculter, questionner : de quoi occuper toute une vie. // L'éblouissement était là. » CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.80-81. Ce texte reprend sa participation à Michel MAFFESOLI, *La Galaxie de l'imaginaire—Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand*, Paris, Berg, 1980. Poursuivant avec le récit de ses « découvertes » via Durand : « Oui, c'est bien à lui, je l'avoue, et aux liens qu'il a défait, que j'ai dû, bien plus tard, revenant au positivisme, de découvrir tout ce que nos maîtres si graves nous en avaient caché — à commencer par le culte de Clotilde de Vaux et la façon déguisée dont Auguste Comte, à tout prendre, ressuscitait la figure du prophète accompagné de l'ennoi de Dieu ! À continuer par les étranges et nécessaires rapports de l'hermétisme renaissant avec la naissance de la science ; à terminer peut-être par la bouleversante découverte du *mythe de la raison* — qui ne révoquait certes pas la légitimité de celle-ci, mais en la replongeant, comme disaient les alchimistes, dans son bain originel, en faisait ressortir la raison générale de toutes les raisons déployées. // Il n'y avait pas là, en effet, un irrationalisme quelconque, mais un travail au fondement qui ancrerait la raison dans sa raison supérieure. Comme je découvrais, stupéfait, que Kant n'avait pas été seulement, comme on me l'avait expliqué, le grand maître d'une critique qu'on ne pouvait plus dépasser, mais qu'il avait aussi défini l'imagination comme un moyen de connaissance — et peut-être, de tous, le plus originel. » CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.83-84. Ce texte reprend son avant-propos à DURAND ET CAZENAVE, *Introduction à la mythodologie ; mythes et sociétés* Librairie générale française, 2000. Notons que de la même manière que Cazenave pose un en-deçà et un au-delà au Père (Mère syzygique et Mère imaginale), il pose un en-deçà et un au-delà à l'exercice de la faculté rationnelle (l'irrationnel et le transrationnel). Cf. la note en bas de page suivante.

Cependant, il postule un en-deçà et un au-delà à l'inconscient travaillé par Freud, *extra* que la démarche tristanienne tente de reconnaître, et même, pourrait-on dire, d'embrasser⁴⁶¹ :

L'inconscient personnel [du tristanien] se constituerait [...] dans le régime spécifique des fils amants de la déesse solaire (mais il resterait à voir s'il n'en va pas de même, finalement, pour les fils de la lune [c'est-à-dire les fils-amants soliens] — ou pour les fils œdipiens), [...] dans l'archétype de la Mère...⁴⁶²

Le penseur réfléchit ainsi combien la conception de l'inconscient qu'élabore la psychanalyse freudienne (inconscient d'abord nommé «subconscient» par Freud, avant d'être envisagé comme «inconscient personnel» par la psychologie jungienne⁴⁶³) baignerait en fait de toute part dans la *massa confusa* de l'archétype de la Mère, c'est-à-dire dans cette part manifestant un état archaïque d'indifférenciation⁴⁶⁴. Cette hypothèse

⁴⁶¹ Cazenave évoque ailleurs un passage qu'il s'agirait pour le tristanien d'éprouver, passage de quelque chose relevant de l'irrationnel à un *autrement* associé à l'ordre du transrationnel, en passant, précisément, par un exercice relevant de l'ordre du rationnel. Ce dernier, bien que justifié et nécessaire à la démarche, déboucherait sur du transrationnel en s'effondrant, en quelque sorte, sur lui-même : «on ne peut s'assumer comme rationnel que si on est complètement effondré et qu'on dépasse cet état. Pourtant, entendons-nous sur les mots — parce que ce n'est pas du tout la même chose de régresser vers l'irrationnel ou de dépasser le rationnel vers ce que j'appellerai le *transrationnel*.» CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.88. Ce texte reprend une entrevue parue dans Michel CAZENAVE, «Nature et silence», dans *L'arbre*, no. 12/13, déc. 2008.

⁴⁶² CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.207. Le propos de Cazenave est beaucoup plus complexe, d'évidence. Nous ne retenons ici que le nécessaire pour la constitution d'une appréhension d'ensemble de la dimension psychologique de son argumentaire, appréhension ici destinée à un public qui n'est pas nécessairement au fait du jargon déployé par la tradition jungienne. Pour des précisions sur la différenciation que pose le discours cazenavien entre les fils-amants de la Mère et deux autres types d'hommes (soliens et œdipiens), cf. la section plus haut intitulée «Précision sur les traits associés au féminin par différenciation d'avec Solié».

⁴⁶³ Pour une introduction critique aux diverses théories des débuts de la tradition psychanalytique, on consultera avec intérêt NISOLE, *Introduction critique aux psychologies des profondeurs; Freud, Groddeck, Jung, Szondi*, Cascatelle, 1997.

⁴⁶⁴ L'idée d'une confusion de ce qu'il en est de «l'inconscient» dans la conception freudienne se retrouve également chez Solié, mais ce dernier développe beaucoup plus systématiquement que Cazenave sa critique. L'un des arguments sur lesquels s'appuie le discours solien découle de sa conception de la *syzygie* primitive. Tel qu'évoqué brièvement plus haut (cf. la note en bas de page numéro 259), cette conception apparaît particulièrement clairement dans *Moi, de Gaule; du héros au vieux roi*, où Solié et Cazenave joignent leurs perspectives en les alternant. Solié y avance : «En grec, *syzygie* signifie union, couple. Dans les mythologies, la *syzygie* originaire ou primitive est la représentation initiale et fusionnée des principes masculin et féminin (Géa-Ouranos). Elle est l'équivalent collectif de ce que Freud a défini, sur le plan individuel, comme *scène originaire* et Mélanie Klein comme *parents combinés*.» CAZENAVE ET SOLIÉ, *Moi, de Gaule; du héros au vieux roi*, Imago, 1984, p.43. Note de Solié en fin de chapitre (numéro 20). Un peu plus loin, on lit encore : «Cette *syzygie*, c'est celle qui, dans presque toutes les mythologies, se trouve à l'origine d'une cosmogénèse ininterrompue et chaotique d'où sortira à son tour la création de l'homme. Scène/Cène originaire, mais bien au-delà de celle qu'a décrite Freud... » *ibid.*, p.55. La pensée de Cazenave s'imprègne explicitement de cette démonstration dans *La subversion de l'âme*. Analysant le mode d'élaboration de l'inconscient personnel tristanien, ce dernier suggère que l'Inconscient personnel se développe dans «l'archétype du Père

permet à Cazenave de suggérer la possibilité que le premier (l'inconscient personnel décrit par Freud) soit inclus dans le second (l'inconscient relevant de la Mère dans sa dimension archaïque).

Voici à la suite un tableau susceptible de faciliter la compréhension des rapports entre les régimes du point de vue d'une théorie d'inclusion des divers « inconscients » qui transpire de la réflexion cazenavienne.

Tableau des rapports entre les régimes du Père et de la Mère

Principes archétypiques	le Père (symbolique)	la Mère (archétype)
Régimes (ou ordres, ou mondes)	du Père, de la Loi, du symbolique	de la Mère archaïque et de l'imaginal (RPO)
Conscients collectifs	Conscient collectif où dominant des valeurs « masculines » (le pouvoir, la Loi) et représenté dans la légende par la figure du roi Marc (accompagné de ses acolytes).	Conscient collectif dont le centre et la périphérie relèvent de valeurs dites « féminines » (l'amour, la femme). Tristan et Iseut en sont la révélation, ce que manifeste le support de toutes les forces de l'univers (<i>eukosmia</i> ⁴⁶⁵).

pour les fils œdipiens, ce dernier étant fondamentalement syzygique comme le montre la mythologie, et comme l'ont relevé, sans peut-être le savoir, Sigmund Freud dans sa *scène primitive*, et beaucoup plus consciemment, Mélanie Klein dans ses *parents combinés*. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.207. Le texte est tiré de la note en bas de page numéro 98.

⁴⁶⁵ Au sujet de l'union cosmique entre les amants et tout ce qui vit, Cazenave décrit son analyse : « Apparemment, le couple de Tristan et Iseut a réalisé l'*eukosmia*, l'harmonie universelle qui doit signer leur achèvement : protégés par les éléments naturels comme la mer ou le vent, ayant conclu alliance avec les bêtes et les plantes, ayant su créer un ordre au sein même de la nature, ayant pu compter tout du long sur le soutien de leurs fidèles (Perinis ou Dinas de Lidan), sur la compassion et l'amour du petit peuple, sur la reconnaissance par la suprême autorité terrestre que représente le roi Arthur et sur la justification de Dieu même — ayant donc réalisé cette alliance quasi cosmique avec tout ce qui vit et respire dans ce monde, ils ne peuvent se rejoindre et, parce qu'ils sont d'autant plus conscients et "parfaits", doivent se séparer à nouveau pour aller à la mort. // Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.245. Cazenave commente ailleurs quelques chants et poèmes repris à l'héritage celte, et où héros et héroïnes, souvent des amants, manifestent une intelligence des bruits de la nature (son de la mer, musique des loups). Il y suggère que ces héros existent d'une manière reliée aux phénomènes de la nature, mode d'être qui serait plus originel et plus intelligent qu'un mode non-relié : « Ainsi est assurée la réinsertion de l'homme dans son environnement, comme une nouvelle alliance aux forces de l'univers — qui est la marque la plus claire qu'au royaume de la Déesse remémoré, puis accepté, la conscience peut saisir les rapports qui nous unissent, non seulement au divin dans sa transcendance d'origine, mais encore au divin immanent à ce monde, qui palpète dans les feuilles et dans

Inconscients	Celui à partir duquel Tristan demande d'abord à Marc d'être son roi, inconscient du caractère limité et transitoire de ce que Marc représente dans son processus : le faux-double, l' <i>animus</i> négatif, le contenu de l'ombre de l'inconscient (principalement féminin) tristanien.	L'inconscient est par essence féminin. Il est infini, associé à la figure de la Mère. Il inclut conséquemment le Père (le conscient collectif patriarcal et l'inconscient « œdipien/freudien » qui lui est associé). Il appelle à des combats héroïques pour différencier (discerner), à même la « matière confuse » primitive, ses aspects négatifs de être ainsi gracié par ses aspects bienveillants.

Ceci étant posé, l'extrait suivant montre comment Cazenave, après avoir souligné le comportement de plus en plus versatile, influençable et emporté de Marc, insiste sur le caractère féminin de cet inconscient antérieur/postérieur à l'inconscient œdipien/freudien, inconscient féminin parce que « maternel » et se situant en quelque sorte au-delà/en-deçà de lui :

On peut dire de ce point de vue que le roi Marc, en effet, est plongé dans l'inconscient, et dans l'inconscient maternel, et qu'il incarne en même temps le conscient de l'époque—situation en fin de compte beaucoup plus cohérente qu'il n'y pourrait sembler puisque ce conscient collectif refoule justement la déesse au plus profond de l'inconscient et n'érige le Père que sur l'occultation de la Mère.⁴⁶⁶

Cécité et vulnérabilité psychiques du représentant du Père (Marc)

Nous avons évoqué le fait que Cazenave associe à Tristan (un homme) un décalage psychique d'avec la femme qu'il aime (Iseut). Ce regard suggérant un retard de l'homme sur la femme, du point de vue de la maturité psychique, se réitère dans la manière dont Cazenave se représente le rapport du Père à la Mère, bien qu'autrement, car sur un plan de

les gorges des oiseaux, dans une nouvelle conjonction où, selon la formule bien connue, la route d'en bas est la même que celle d'en haut. » *ibid.*, p.172.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p.173. Le penseur tend à tenir le régime du Père responsable de l'occultation de la Mère; il l'occulterait notamment en nourrissant une représentation unilatérale du féminin, en l'occurrence une représentation dévalorisante : « la Loi omnipotente du Père, dans une société qui est structurée sur le fond comme la nôtre, tente de bloquer le fils-amant [de la Mère] dans la négativité de l'*anima* ». *Ibid.*, p.249. Ce régime encombrerait de la sorte le potentiel d'un travail de conscientisation et la découverte du versant bienveillant, angélique de la Mère, ainsi que de la lumière solaire et du type de conscience auxquels elle convie (tout au moins) les amants tristaniens.

réalité tout autre. Posons notre regard sur ce que propose *La subversion de l'âme* en termes de « retard » du Père sur la Mère, *via* leurs représentants : un homme fils-œdipien (ici Marc) est comparé au couple tristanien (ici Tristan et Iseut uniment).

L'analyse de Cazenave tend à mettre en lumière les attitudes comportementales revêtues par le personnage de Marc, attitudes qui révèlent l'im maturité relative du régime du Père qu'il représente. Notons que le penseur s'exprime ainsi avec une moquerie peu voilée, n'hésitant pas à faire ressortir le caractère ridicule du roi et de ses barons au regard d'une conscience « plus spirituelle », imaginaire, etc.

D'abord, Marc (et sa cour) serait affecté d'une certaine incapacité de discernement « spirituel », entre une parole vraie et une parole fausse, entre ce qui est juste du point de vue légal et ce qui manifeste la justice du point de vue imaginal. Cette cécité se révélerait dans la facilité des amants à se jouer de lui, et plus globalement dans son incapacité à saisir ce qui se vit comme type d'amour entre eux. Elle se trouverait également mise en lumière chaque fois cet amour reçoit du support de la part des représentants d'une justice plus élevée (c'est-à-dire le « petit peuple », le roi Arthur, la Nature et Dieu).

Pensons à cet épisode où Tristan dévoile la vérité de son cocufiage, et où Marc fait preuve d'un aveuglement complet face à ce qui lui est révélé explicitement. En effet, dans le cadre de ces textes associés à la légende et intitulés les *Folies*⁴⁶⁷, Tristan se présente à la cour de Marc comme un fou en plein délire. Son identité réelle demeure voilée à l'intelligence de Marc. Ses paroles, explicites, dévoile la vérité des passions, des joies et des peines qu'il a vécues avec la reine Iseut, allant jusqu'à préciser les stratagèmes employés pour tromper et cocufier Marc. Cependant, Marc rit, complètement amusé, comme frappé de plus de stupidité que ce que lui renvoie comme image ce fou (d'amour) apparemment délirant. Cazenave relève que ce fait rend Marc ridicule aux lecteurs et lectrices de la légende : il apparaîtrait comme un roi aisé à berner, époux de la reine Iseut, certes, mais d'une intelligence inapte au discernement. Cazenave perçoit dans cette cécité du roi et de ses barons félons une incapacité à saisir les valeurs de l'eros⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Cazenave renvoie à quatre auteurs de base pour les traductions de ces textes : Joseph BÉDIER, *Les deux poèmes de la Folie Tristan*, Paris, Firmin-Didot 1907. Ernest HOEPFFNER (éd.), *La Folie Tristan de Berne*, Paris, Belles Lettres, 1949 [1934], textes d'études numéro 3. Ernest HOEPFFNER (éd.), *La Folie-Tristan d'Oxford*, Paris, Belles Lettres, 1963, textes d'études numéro 8. Henri MORF, *La Folie-Tristan du manuscrit de Berne*, vol. XV, Romania, 1886. PAYEN, *Tristan et Yseut*, Garnier, sections Folie de Berne et Folie d'Oxford.

⁴⁶⁸ Cazenave explique : « Autrement dit, c'est la folie de Tristan qui dit la vérité et c'est la prétendue raison des chevaliers et de Marc qui signale au contraire leur cécité psychique et leur folie véritable devant les valeurs de l'Eros. » CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers,

Un autre passage qui couvre Marc de ridicule est celui où est renforcée l'idée d'une solidarité entre la communauté «des justes» et la cause des amants. Tristan et Iseut sont en difficultés, pris au piège que leur ont tendu les barons félons alors que Tristan venait rejoindre Iseut pour goûter leur union d'amour: le roi Arthur et ses chevaliers les supportent et les lavent de tout soupçon auprès de Marc, qui ne peut qu'acquiescer à leur innocence et rougir d'avoir douté d'eux.

Il y a encore l'épreuve de l'escondit, où c'est la déité qui marque son support aux amants: Iseut jure devant Dieu et tout le peuple réuni pour l'occasion n'avoir accueilli entre ses cuisses que le roi Marc et ce «lépreux»⁴⁶⁹ qui vient de la porter sur son dos, afin de traverser un marécage. Ainsi, «Dieu» semble plus favorable à la vérité qui se cache derrière cette ruse, protégeant l'amour des amants, qu'à une vérité dont le critère de loyauté serait la légalité (le mariage entre Marc et Iseut étant un fait légal reconnu de tous). La Nature (divine?) intervient également régulièrement, les protégeant par des phénomènes naturels et surnaturels de plus en plus spectaculaires⁴⁷⁰.

Enfin, Cazenave met en lumière des passages de la légende où Marc (et ce qu'il représente) se montre particulièrement instable psychologiquement, lui associant (non sans le dévaloriser) des attitudes comportementales comme celles qu'on a pu associer (non sans les dévaloriser) aux femmes «hystériques» du siècle dernier. Les actes, paroles et émotions nerveuses associées au roi Marc dans plusieurs épisodes semblent en effet témoigner d'une instabilité, d'une fragilité et d'une vulnérabilité psychiques du roi. L'extrait suivant le souligne. Dans la trame du récit, l'épisode se présente suite au boire du *lovendrinc* par les amants sur la mer. Le penseur décrit ainsi un roi empli de confusion:

...il devient versatile, influençable, flottant, emporté par ses colères et se repentant aussitôt, écoutant ses barons et recherchant l'amour de Tristan, ne

1981, p.255. Reprenant Viseux, Cazenave propose au même endroit un rapprochement entre la folie de Tristan et celle que suggère des congrégations initiatiques au sein desquelles les thèmes de l'Ivresse mystique et de la Folie divine sont présents. Il donne en exemples cet ésotérisme musulman nommé *El-Malâmatiyah* et «la tradition hindoue et spécialement [...] la voie bhaktique (de la dévotion et de l'amour)... » *ibid.* Nous reviendrons sur le thème de la folie amoureuse aux troisième et quatrième chapitres.

⁴⁶⁹ Il s'agit de Tristan déguisé en lépreux, suivant la suggestion d'Iseut, précisément afin de tromper Marc et sa cour.

⁴⁷⁰ La «Nature» (et la divinité qui opère à travers elle) intervient régulièrement de manière à protéger, à sauver, à guider les amants, ce qui donne lieu à des dénouements irrationnels, teintés de miraculeux: «...la royauté de Marc est forcément remise en cause [...] sur le plan collectif — social et culturel — où son pouvoir apparaît comme une force perverse et donc *illégitime*, le tout se renouant dans un ordre vertical, dans la transcendance divine qui intervient directement dans le saut de la chapelle où Tristan est à la lettre le porteur du *miracle*.» CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.184.

sachant très souvent quel parti adopter et prenant subitement des décisions extrêmes.⁴⁷¹

Rapports mutuels entre les deux régimes

En cette fin de premier chapitre, portons notre regard sur ce qui ressort des rapports mutuels entre le régime du Père et Tristan dans l'analyse de Cazenave. Cette présentation succincte de quelques traits de leur dynamique relationnelle fait intentionnellement l'impasse sur la relation entre Tristan et la figure de la Mère. Ce choix est essentiellement justifié par des contraintes temporelles. En effet, le rapport entre Tristan et la Mère est à la fois plus présent et plus diffus, plus intérieur et plus englobant que celui entre le Père œdipien et le fils-amant tristanien. Techniquement plus difficile à discerner, le travail effectué dans la première partie de ce chapitre (s'appuyant sur les hypothèses de recherche que sont les thèmes de l'individuation à deux tristanienne et de l'amour érotique tristanien) pourra cependant constituer un premier effort d'analyse quant aux rapports entre le héros et la Mère.

Par ailleurs, un survol du rapport entre Tristan et le Père semble offrir un éclairage d'intérêt quant à la manière dont Cazenave se positionne dans sa RCO, notamment en lien avec cette intuition d'une « torsion de l'âme » qui serait le propre d'un tristanien baignant dans un environnement œdipien (entendons patriarcal, voire androcratique). De plus, il semble permettre de nourrir une réflexion sur la différenciation ontologique faisant de

⁴⁷¹ *Ibid.*, p.173. À cet égard, Cazenave s'inspire ouvertement de l'analyse que propose Marie-Louise von Franz de l'histoire de Tristan et Iseut. Il rapporte à la suite le résumé qu'elle propose, résumé tiré de son *Interprétation des contes de fées* : Marc est comme « un homme noyé dans l'inconscient (qui) se conduit à la façon de l'*animus* de la femme. Un homme "possédé"... prend tous les traits de l'*animus* négatif. Il se laisse emporter par n'importe quelle explosion émotionnelle, est rempli d'opinions inconsidérées et s'exprime de façon confuse et didactique ». *Ibid.* Le penseur renvoie à VON FRANZ, *L'interprétation des contes de fées*, Fontaine de pierre, 1978. Notons au passage le réductionnisme épistémologique que suggère cette citation de Von Franz dans sa tendance à cantonner la notion d'*anima* à la *psychê* de l'homme et celle d'*animus* à celle de la femme. À ce sujet, Hillman contribue à mettre en lumière cette tendance de la tradition jungienne. (Cf. HILLMAN ET JUNG, *Anima et animus* Seghers, 1981, 140-149.) Bien que la question de savoir si von Franz identifie « *animus* négatif » et « *animus* de la femme » reste ouverte, retenons de Hillman que le discours de Jung (par moment) et le discours jungien (en général) confondent, et confondent tendancieusement de manière essentialiste, d'une part, *anima*/erôs/féminin/sentiment/*psychê* et aptitudes relationnelles (être en lien avec l'autre, communiquer, la « fonction sentiment », la « fonction transcendante », etc.), le tout se retrouvant ainsi comme projeté sur la contrepartie sexuelle de « l'homme » (en l'occurrence « la femme », à condition de penser à partir d'un paradigme hétérosexuel), et d'autre part, *animus*/masculin/intellect/logos/raison/pensée/abstraction, qu'on projette comme rétroactivement et suivant une logique de symétrie sur « l'homme » en tant que contrepartie sexuelle de « la femme ». Face à ce type de « raisonnement théorique », et suivant un angle de regard légèrement décalé, peut-être n'est-il pas anodin de remarquer que le sujet énonçant de l'univers discursif de la psychologie tend à se performer lui-même au masculin et à penser de manière dialectique et binarisante.

Tristan (c'est-à-dire du couple qu'il forme avec Iseut et de leur histoire d'amour toute entière) un étant relevant d'une altérité radicale... face à un régime relevant d'une altérité relative.

Attitude du Père à l'égard de Tristan : hostilité envers la différence ontologique ; elle fait scandale !

D'après l'analyse cazenavienne du récit tristanien, l'environnement dans lequel évoluent les péripéties du fils-amant de la Mère (environnement résolument patriarcal) sera naturellement hostile aux valeurs dont Tristan est porteur. Cazenave précise ainsi au sujet de la quête de ce dernier que...

le résultat de sa quête, de sa découverte de la Mère, et en celle-ci de l'*anima* quand la conscience parviendra à une maturité suffisante, conclura forcément à l'assomption de l'archétype dans un milieu étranger et profondément hostile aux valeurs spirituelles qu'il renferme et délivre [...]. C'est bien en cet endroit que commence la dispute entre le passionné et les "autres", entre les fils-amants de la Mère et une société trop unilatéralement patriarcale, entre ceux qui s'avancent dans l'aventure spirituelle, et puis ceux qui demeurent dans les certitudes de leur cité.⁴⁷²

Par ailleurs, le phénomène de marginalisation se manifestant dans sa rencontre avec les fils-œdipiens et l'incompréhension dont ils lui témoignent viendraient du fait que Tristan est ontologiquement différent d'eux. À mesure que s'approfondit son individuation (ce qui revient à être introduit et à être reconnu au sein du régime de la Mère), les hommes issus du régime du Père semblent ressentir sa présence comme *différente* :

Lorsqu'il revient en Cornouailles [après avoir tué le géant Morholt en Irlande], Tristan a donc changé, et lui qui était différent des barons de la cour, *ontologiquement* différent de par son élection archétype, [...] il apparaît cette fois-ci *réellement* différent par le contact établi et la première harmonie avec l'énergie inconsciente [féminine].⁴⁷³

Ainsi, avec l'écart «ontologique» qui se creuse à mesure qu'il avance dans les péripéties, soit à mesure qu'il assume les défis imposés/proposés par la Mère, l'intensité des réactions de la part du roi et de sa cour irait croissante... jusqu'à ce que sa présence fasse scandale. En tant qu'être au monde ontologiquement différent, «cette différence de *qualité*, les seigneurs de [Marc en] Cornouailles la saisissent parfaitement»⁴⁷⁴ :

⁴⁷² CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.174.

⁴⁷³ *Ibid.*, p.113.

⁴⁷⁴ «Aussi, [...] les barons ont-ils raison de redouter Tristan et de l'accuser de sorcellerie — tant il est vrai que pour celui qui n'est rien que de ce monde, l'homme qui est d'un autre monde dans ce monde est un objet

Comme le roi Marc était en fait le faux moi du royaume, les barons pressentent bien que [...] cette confrontation qui débouche sur de premières noces spirituelles de Tristan à l'inconscient, à la Mère, et à l'âme, ont placé le jeune homme dans une relation étroite avec ce surnaturel dont la mer était le chemin et l'« Autre Monde » irlandais le symbole émergent [sic]. D'ores et déjà, ses épreuves le désignent *comme le vrai roi de Cornouailles...*⁴⁷⁵

Par conséquent, c'est naturellement qu'il fait scandale auprès des barons du roi Marc. Ces derniers se meuvent dans un régime dont les dynamiques relationnelles semblent engluées dans un réseau de forces et de pouvoirs; ils craignent donc l'émergence d'un nouveau roi... la possibilité d'un *autre* type de royauté dépassant *a priori* leurs capacités d'appréhension.

De la part de Tristan : différenciation, relativisation, dévalorisation, évidemment ontologique, forclusion

Alors que la relation avec la Mère va s'approfondissant, de conjonction disjonctive en conjonction disjonctive, de peines en joies, de renoncements en grâces, l'analyse que propose Cazenave de la légende tend à forclure la figure du Père, du moins en tant que représentation de l'*animus négatif* de la Mère :

Ainsi est supprimée la dérivation potentielle du masculin de la Mère vers l'érection du Dieu-Père; ainsi comprenons-nous comment l'histoire de Tristan forclôt [sic] le nom du Père, et comment dans la *Folie*, c'est-à-dire dans la sagesse, la figure paternelle est décidément scotomisée au plan imaginal.⁴⁷⁶

En ce sens, il semble que l'individuation à deux tristanienne tende, d'une part, à transfigurer l'être au monde de Tristan (qui devient de plus en plus différent,

de scandale. » *ibid.*, p.114. Notons au passage un geste discursif de Cazenave qui retient l'attention : alors qu'ici est mise en lumière une différence de consistance ontologique de Tristan vis-à-vis des barons félons (soit Tristan envisagé de l'intérieur même du récit par ses « contemporains »), Cazenave semble (un peu plus loin dans son analyse) tenter l'audace de rendre à l'ensemble du récit une densité ontologique par un effet rhétorique qui peut avoir toute sa pertinence. Le roman de Tristan et Iseut serait « qualitativement différent » de « tous les romans bretons du XII^e siècle ». Il affirme ainsi l'unicité du récit parmi nombre de récits héroïques, unicité maintenue au-delà de la complexité et de la profondeur qu'il leur reconnaît néanmoins du point de vue symbolique : « Tous ces romans offrent en fait une sorte de géométrie sacrée, où les chemins et les routes [...] sont autant d'indications symboliques, quasi abstraites en fin de compte dans leurs indications archétypiquement spirituelles, de l'itinéraire des héros. [Cazenave nous renvoie sur ce point aux histoires de Merlin et du cycle du Graal.] Il en va de même dans Tristan — et il en va différemment. Car où trouver autre part cette double vie des éléments qui *signifient* quelque chose en même temps qu'ils existent dans leur réalité concrète ? » *ibid.*, p.169. Faute de précisions supplémentaires quant à la manière dont ces éléments « signifient quelque chose » et « existent dans leur réalité concrète », cet énoncé pourra à tout le moins trouver ancrage dans la RCO du fait que Cazenave se porte garant de l'histoire d'amour tristanienne qu'il médite (cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 202).

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p.113-114.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p.126.

ontologiquement), et d'autre part, à évider ce «Père» de sa consistance ontologique. De fait, on pourrait imaginer une histoire où «tout se passerait bien»: Marc deviendrait le roi noble et juste, image de l'éventuel père imaginal de Tristan, *senex* positif au service de l'individuation à deux tristanienne, protecteur, maître de lui-même et bienveillant... Un roi qui remettrait la royauté et la femme au *vrai roi* de Cornouailles puisque leur amour est véritable. Dans la trame de l'histoire d'amour que décline le récit de Tristan et Iseut, la dynamique évolue tout autrement. Marc se voit attribuer des attitudes comportementales de plus en plus vicieuses et de moins en moins reluisantes au regard du lecteur et de la lectrice. Comme par jeux de reflets, c'est-à-dire par miroirs interposés, les apparitions de Marc et d'autres personnages viennent servir d'espace de manifestation (*imago*) des transformations qui s'opèrent intérieurement (RPS) dans le processus que représente l'individuation tristanienne. Le discours de Cazenave insiste sur l'idée que la figure de Marc constitue en quelque sorte une toile de projection pour le processus psychique en cours, support nécessaire, mais temporaire, destiné à faire office de passage :

À ce plan [c'est-à-dire au plan de la RPO], en effet, le père n'existe plus, ou si l'on préfère la formule, il n'a d'autre fonction pour le Fils-amant de la Mère que celle de facteur dialectique de la séparation/conjonction, porteur du symbolique comme étape obligée, mais confiné dans ce rôle—c'est-à-dire père abstrait qui s'épèle comme il est, et n'est précisément efficace qu'à l'exacte mesure où il est étranger au processus imaginal.⁴⁷⁷

Le thème de la forclusion «définitive»⁴⁷⁸ du Père (et de son régime) achève de circonscrire le Père et ses représentants en dehors de la RPO, postulant que ce qu'il représente d'attitudes comportementales et d'états psychiques ne peut présenter de réalité

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 73-74.

⁴⁷⁸ Tel que relevé ailleurs (cf. la note en bas de page numéros 262), notons que le thème de la forclusion du Père dans le discours cazenavien serait à réfléchir davantage. En effet, les figures paternelles du récit ne se limitent pas à Marc et à ses représentants à la cour. Une série d'épiphanies masculines «positives» viennent manifester la présence du Père (et, implicitement mais absolument, certains visages de *l'animus*—tantôt positif, tantôt négatif—de la Mère) et se déploient de manière continue au fil du récit. Ceci amène à s'interroger sur la mesure dans laquelle le tristanien parvient (ou pas) à forclure ce Père, ou à préciser ce qu'on entend par «Père». Passons les figures du récit plus proprement «paternelles» en revue: Rivalen est le père biologique de Tristan. Rohalt représente ce-dernier (mort avant la naissance du héros) en faisant figure de père symbolique (porteur du régime symbolique, de la Loi du Père). (*ibid.*, p.173.) Marc, frère de sa mère Blanchefleur, est l'homme pour lequel Tristan va quitter son duché, désirant se faire vassal auprès de ce roi de Cornouailles. Il y a par ailleurs Govenal, l'initiateur écuyer qui apprend armes et arts au jeune homme, endossant le rôle de *senex* positif au service de l'individuation tristanienne. Et enfin, le roi Arthur (accompagné de ses chevaliers). Cet exercice permet de voir comme apparaissent, les uns après les autres, des personnages aux caractéristiques tantôt «positives», tantôt «négatives» (sans connotation de valeur, puisqu'elles sont toutes également valables, c'est-à-dire également efficaces et nécessaires, du point de vue du processus d'individuation tristanien) à mesure que les contenus de l'inconscient sont intégrés, que le moi se fortifie et que la conscience de Tristan rayonne.

«objective» au-delà de la RCO et de la RPS. Ainsi, en même temps que s'opère une différenciation des contenus (positifs et négatifs) de l'inconscient tristanien, un processus d'évidement caractérise la légende à l'égard de la figure de Marc. Le phénomène projectif se *vide* de son contenu.

D'une part, les contenus positifs projetés sur sa figure (par exemple, la royauté) sont intégrés par le couple de héros (dont la royauté imaginaire s'affirme). D'autre part, les éléments négatifs rattachables à l'*ombre* ou à l'*animus* négatif de la Mère sont mis en lumière, conscientisés, ce qui se manifeste dans le récit par des éliminations de personnages, des secrets honteux dévoilés⁴⁷⁹, des inaptitudes ridiculisées, etc. Le passage suivant nous éclaire sur ce point, tout en permettant de tisser à nouveaux frais des liens entre certains concepts déjà évoqués (moi/conscience, double/complémentaire, *animus* et *senex*):

En suivant la légende, on s'aperçoit néanmoins à quel point sur ce plan de l'existence archétype, la figure du roi Marc se vide de plus en plus: le moi, la conscience, le statut de la *persona* s'en étaient détachés; voici que l'ombre [avec l'apparition de Frocin] s'en singularise à son tour, [ce qui réduit Marc] de ce fait à une configuration assez simple: ce qu'il est réellement, c'est-à-dire l'*animus* négatif de la mère, et le *senex* négatif que le feu de la conscience va révéler au grand jour.⁴⁸⁰

Et cependant, nécessité du Père

On l'aura compris, bien que sa représentation soit quelque peu malmenée par l'analyse de Cazenave, le rôle qu'endosse le roi Marc dans l'individuation à deux tristanienne est essentiel dans le récit de Tristan et Iseut. Il met en branle le processus en même temps qu'il lui oppose résistance. Ce que reconnaît bien Cazenave: «Le roi Marc, néanmoins, dans ce statut qu'on lui donne, permet que se déclenche l'évolution de Tristan en même temps qu'il la bloque.»⁴⁸¹ Des effets importants, du point de vue de la maturation psychique, sont engendrés par la présence et les interventions de ce père, d'une part, «maternel» (en tant que frère de la mère biologique de Tristan), et d'autre part, symbolique (en tant que représentant d'un régime de valeurs patriarcal ordonné par le Père et sa Loi

⁴⁷⁹ Dans un épisode, Frocin (nain astrologue de Marc) révèle aux barons félons du roi le secret honteux de ce dernier: le roi Marc a des oreilles de cheval(!). Cet événement symbolique où le roi est trahi par son acolyte constitue pour Cazenave une manifestation du fait que l'inconscient personnel initial de Tristan «se révèle et se détruit dans un mouvement intérieur». *Ibid.*, p.206.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p.191.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p.76.

abstraite). En effet, en venant « enfoncer un coin dans le psychisme du fils »⁴⁸², cette figure déclenche un processus de différenciation entre la mère biologique (ou les femmes concrètes) et la Mère imaginale (laquelle se trouve en conjonction disjonctive avec la femme aimée et l'*anima* ou la conscience de Tristan), Mère imaginale vers laquelle se portera désormais (et d'une manière allant s'amplifiant) l'élan amoureux, la tendance à la conjonction disjonctive du héros, l'appel à la révélation de l'érôs féminin qu'assume le fils-amant de la Mère⁴⁸³.

Afin de résumer la perspective que propose cette section portant sur les régimes de la Mère, du Père et de leurs rapports, du point de vue du mode d'être au monde qui s'articule à travers l'analyse que propose Cazenave de la légende, on pourra voir l'identité tristanienne (soit celle des amants en tant qu'à la fois conjoints et différenciés) comme une entité dynamique se formant à même un double processus de rencontre, en plus de la rencontre entre les aimé(e)s. On pourra se représenter ce processus comme simultanément horizontal (plan de la RCO) et vertical (plan du rapport entre les trois ordres de réalité, soit les RCO-RPS-RPO). Dans la verticalité, on pourrait imaginer qu'il y ait rencontre avec l'archétype de la Mère et ce qu'il comporte d'ombre et de lumière, à la fois lieu et sécréteur (la Mère est imaginatrice) du processus d'individuation à deux. Simultanément et solidairement, dans l'horizontalité, s'opèrerait une rencontre avec le régime du Père, régime bien présent pour des raisons tant structurelles que culturelles, puisque l'épistémè qui le caractérise domine l'ambiance de la RCO du tristanien. Et cependant, le discours cazenavien permet de penser le rapport entre le régime du Père et celui de la Mère comme si le premier appelait, renvoyait ou pointait comme par nature vers un au-delà de lui-même, notamment du fait d'un manque-à-être qui se ferait sentir par les amants, d'une absence d'un certain type d'amour, et dont une inaptitude à recevoir *de l'autre* (l'aimé(e)) les germes d'une identité nouvelle pourrait être l'un des traits.

1.4 Conclusion du premier chapitre : Du rapport entre Discours et Être

Pour récapituler le travail accompli dans ce premier chapitre, rappelons que nous avons proposé, pour pouvoir aborder l'œuvre cazenavienne de manière pédagogique, une

⁴⁸² Ainsi précise-t-il la dynamique mobilisée au sein de la RPS : « le rôle du père symbolique, différent par ailleurs du père concret, parental et social, mais double de ce père et porteur de la Loi, est d'enfoncer un coin dans le psychisme du fils et de faire apparaître que la mère de chair là-devant-lui, N'EST PAS la mère céleste... » *ibid.*, p.73.

⁴⁸³ Cazenave de préciser encore comment se lie la pulsion qui fait tendre Tristan vers la Mère imaginale et l'émergence de la RPO à même la RPS : « ...la pulsion se différencie et se doit de découvrir le second versant de l'archétype, cet élan spirituel qui recherche la *conjonction* à la Mère imaginale, dans une reprise de l'imaginaire comme psychisme objectif. » *ibid.*

grille de discernement de «trois plus un» ordres de réalité: 1) la réalité concrète objective (RCO); 2) la réalité psychique subjective —ou imaginaire (RPS); 3) la réalité psychique objective —ou imaginaire, spirituelle (RPO) et 4) la réalité ontologique inconnaissable en soi (ROI). Nous avons également souligné au passage quelques traits du rapport au temps et à l'espace tristanien ainsi que l'alinéarité qui semble caractériser la démarche cazenavienne.

Ensuite, afin de relever quelques éléments d'analyse sur la structure et le dynamisme psychique du tristanien tels qu'ils ressortent dans *La subversion de l'âme*, nous avons réfléchi à partir du thème de l'individuation à deux tristanienne. Ce processus de déploiement des virtualités de l'individu a été associé à un amour de type érotique qui engendre la transcendance d'un état premier d'un étant donné; il l'amène, par le don de l'autre et le fait de se mettre au service d'un processus d'évolution psychique à deux, à un dépassement de soi où il naît à une vie nouvelle, se découvrant *autrement*. En déployant certains traits anthropologiques de la pensée cazenavienne (bisexualité psychique de l'être humain, propension à la naissance de figures androgéniques dans les ordres de la RPS et de la RPO, asymétrie de maturité/symétrie présupposée de structure psychiques entre l'homme et la femme), cette analyse s'est accompagnée d'une étude de la conception de l'amour et de la sexualité tristiens.

Enfin, on a pu aborder l'un des visages du féminin cazenavien en nous attardant à la dialectique qui se pose dans son discours entre le régime du Père (pouvoir, Loi abstraite, fils-œdipiens) et le régime de la Mère (amour, femme, fils-amants): le féminin est solaire, associé à la femme, à la vie-mort-renaissance-Vie, à l'amour, à l'or; il est actif, initiateur, en avance sur sa contrepartie genrée (maturité psychique et spirituelle), avantagé dans son rapport à l'Être (la femme s'engendre d'une totalité elle-même féminine alors que l'homme doit d'abord y renaître), etc ⁴⁸⁴.

⁴⁸⁴ L'étude comparative entre deux régimes de valeurs que favorise l'élaboration d'un mode d'être au monde se différenciant d'un «modèle» dominant dans le discours cazenavien pourrait apparaître comme un point de départ à une réflexion éthique se proposant de réfléchir l'éventuel aspect d'immaturité relationnelle associable à notre épistémè androcratique. Partant de ce que peut avoir à offrir une grille interprétative issue de l'approche psychanalytique (qui élabore la théorie des trois phases du développement sexuel de l'enfant: orale, anale, génitale), et à réfléchir avec d'autres —notamment avec Solié (cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 331) et avec Counet (cf. *infra* dans la présente note)—, on pourrait proposer de décrire, comme émergeant de nos dynamiques relationnelles, les *patterns* suivants: cannibale dévorant-dévoré, esclavagiste domino-servile et *prostitutive* possédant-possédé. Partant d'une telle perspective, on pourrait supposer que, loin d'absorber la totalité des aptitudes relationnelles humaines, ces types de dialectiques puissent représenter des potentialités parmi d'autres, des aptitudes relationnelles en tant que telles susceptibles d'appeler à plus de maturité, à une transformation, voire à une co-crédation de dynamiques

1.4.1 Désir de l'autre

Il convient de terminer ce chapitre par une ouverture réflexive vers quelques thèmes susceptibles de s'approfondir dans la suite de la recherche. Le thème du désir d'altérité semble chez Cazenave se manifester de diverses manières : fait organique, dynamique psychique et élan passionné vers un *au-delà* de soi qui permet en même temps qu'il l'élargie l'ouverture à/sur/vers l'autre. La nécessité logique et ontologique du deux⁴⁸⁵, d'une dialectique du deux qui devient trois dès que le moment présent (espace/temps), l'amour (désir en tant que mouvement) et les phénomènes inhérents à toute rencontre (transferts/contre-transferts, désillusion, approfondissement de la connaissance de soi et de l'autre) sont rassemblés :

Corbin avait raison : [il y a] d'une part les fantasmes (la folle du logis) que nous avons versus l'imagination créatrice [...] une imagination qui suppose que nous ayons découvert la puissance de notre âme. Psychique et mystique, ce n'est pas la même chose. Tout en me disant que sur cette terre, c'est le psychique qui nous amène vers autre chose. Vers le dépassement lui-même. Ces expériences

relationnelles *autres*. À condition de comprendre par cette supposition qu'il ne s'agirait pas nécessairement de voir l'étant humain passer complètement à *autre chose*, mais de voir ces modes de relationalité s'affiner, s'approfondir et s'inscrire parmi d'autres tout aussi riches de signification. Notons que l'expression «domino-servile» s'inspire de la contribution de Jean-Michel Counet dans aux actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie*, contribution intitulée «La dialectique Homme-Femme dans la théologie de l'histoire de Gaston Fessard et ses implications pour une philosophie au féminin» : «Une pensée [qui ne s'élève pas à l'union et à la coïncidence des opposés en est une] que l'on pourrait qualifier de domino-servile, car elle est mise en œuvre principalement par l'esclave et vise une émancipation par la domination sur la nature. La seconde forme de savoir, que l'on pourrait désigner en parallèle du terme d'andro-gynique, car liée au type particulier de connaissance liée à un tel vis-à-vis homme-femme, serait donc une forme de connaissance dialectique. À cette nuance près, mais elle est de taille, que la dialectique féminine s'avère être au contraire une dialectique positive, qui porte l'altérité, qui la travaille et la pose dans l'existence avec une sollicitude de tous les instants, et non une manifestation de la négativité absolue.» Cf. Jean-Michel COUNET, « La dialectique Homme-Femme de Fessard : implications pour une philosophie au féminin », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.382.

⁴⁸⁵ Pour résumer ce qui ressort de ce premier chapitre, cette nécessité logique serait porteuse du potentiel d'une ontogénétique qui se joue sur (au moins) trois plans dans le discours cazenavien. Sur le plan de la RCO, la rencontre avec l'autre du deux se joue par une rencontre avec la femme qu'il aime, concrète et là devant lui. Sur le plan de la RPS, l'autre prend les traits de sa dimension féminine (figures de l'*anima*, du complémentaire). À même ce plan de la « matière » psychique (RPS), renvoyant à un au-delà des autres ordres de réalité (vers la RPO), une rencontre s'opère avec une forme d'altérité aussi vaste et complexe que mystérieuse et numineuse, altérité revêtant dans *La subversion de l'âme* la figure de la Mère (ou archétype de la Mère). Enfin, à la fois hors-jeu et condition de possibilité de tous les autres jeux de rencontre, une rencontre devient possible et imaginable avec une altérité radicale (ROI), dans l'exacte mesure où elle se laisserait connaître à travers ses épiphanies, des manifestations d'abord féminines, dont la femme aimée, le complémentaire psychique et la Mère imaginaire seraient des figures significatives.

s'inscrivent à l'intérieure de l'expérience psychique, psychologique... mais cette dernière peut-elle tout expliquer? Moi je prétends que non.⁴⁸⁶

On pourra peut-être entendre dans ce «non» de Cazenave que pour lui, la rencontre avec l'*autre* se doit d'être vécue non seulement au sein de la *psychê* individuelle, mais également avec un au-delà d'elle, ce qui se manifesterait essentiellement dans ce qu'offre à aimer, solidairement, la RCO (la femme aimée) et la RPO (la figure de la déité).

1.4.2 Rapport entre Être et Discours : d'anthropologie à ontologie... par le miroir du philosophe

La créativité discursive—phénomène partagé par certains philosophes, poètes, écrivains, rhéteurs, politiciens et législateurs, bien que suivant des motifs et des modalités pouvant varier profondément—pourrait chez Cazenave être interprétée à travers le prisme d'un type de fécondité symbolique particulier. On pourrait éventuellement articuler ce type de créativité symbolique à partir d'une hypothèse où se conjoiendraient notamment des thèmes comme *dynamis* (avec les idées de mouvement, de création et d'engendrement), féminitude (auquel s'associerait ce à quoi renvoient le féminin, la féminité, la femme, un régime fémininoïde, c'est-à-dire en tant que figures d'altérité porteuses d'une essence de la fécondité corporelle, symbolique, et éventuellement ontologique) et aptitudes relationnelles (erôs envisagé ici en tant que médiateur).

Dans la même lancée, certains traits de son univers discursif retiennent l'attention. D'abord, il y a l'importance qu'accorde le penseur au fait de s'énoncer en son nom personnel et d'une manière résolument incarnée, dévoilant systématiquement la racine, le point de vue situé à partir duquel s'élabore sa pensée.

Reprenons la citation que nous avons présentée en début de chapitre afin de dévoiler la posture existentielle et le regard méthodologique à partir desquels Cazenave produit *La subversion de l'âme*. Elle servira ici de pont facilitant le passage entre le propos du premier chapitre (l'argumentation anthropologique cazenavienne) et celui du second (l'argumentation ontologique cazenavienne). On remarquera ce qu'elle suggère comme profondeur et comme complexité quant aux liens qui unissent ces deux chapitres dès lors qu'on s'appuie sur le thème de créativité/fécondité discursive/symbolique cazenavienne. Reprenons-en un extrait :

Nous savons bien par ailleurs que nous nous trouvons ici aux frontières imprécises de la métaphysique et de la psychologie, d'une réflexion ontologique

⁴⁸⁶ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min27.

et d'un examen d'expérience—mais toute métaphysique de l'être ne se doit-elle pas d'être vécue dans un processus de *gnose*, au sens premier de ce terme, de connaissance intellectuelle qui s'inscrit dans une âme, de la même manière que toute science de l'âme, au creux de son vécu et dans le sens qu'elle dégage, construit une ontologie qui l'exprime ?⁴⁸⁷

Ce que l'analyse du premier chapitre propose comme conception anthropologique débouche en effet sur un questionnement portant sur la conception ontologique qui la sous-tend. Et plus particulièrement sur le rôle dans lequel se représente l'homme à la croisée des chemins entre l'élaboration de sa pensée et le déploiement de l'Être. Trois passages puisés dans son essai *La science et l'âme du monde* permettent de saisir clairement les tendances interprétatives habitant Cazenave quant à la place et à la fonction de l'être humain (ou de l'être *humain*) dans le cosmos :

Si on y ajoute cette idée que nous avons déjà pointée [...], à savoir que nous sommes nous-mêmes partie de cette totalité,—comme un élément autonome, distancié, particulier, et pourtant aussi relié,—et que nous sommes en quelque sorte, de ce fait, le vecteur de sa révélation...⁴⁸⁸

Réagissant un peu plus loin à un propos de Tauler⁴⁸⁹, le voici qui avance :

On voit bien de ce point de vue comme il y a jeu spéculaire de la plénitude et du vide, chaque vide creusant dans le plan qui est le sien une nouvelle plénitude qui est plénitude vide, jusqu'au forage de la raison, au manque de la raison, qui par son manque d'être et à être—qui est dernière plénitude—fait rebondir le jeu dans le retour à l'Être, par plénitudes successives qui sont autant de néants. Mais on voit bien en même temps comme une telle façon de penser, dans sa manière d'enraciner et de confronter les hommes à l'Autre radical, fait nécessairement de l'homme comme le centre du monde dans la mesure où “l'homme étant le trait d'union entre l'origine première et la nature dernière, c'est de lui qu'effusent les projections capables de promouvoir les choses à leur statut de symbole, de même que c'est à lui qu'aboutissent les mouvements de retour tendant à désabriter ce qui reste caché sous l'apparence sensible.”⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.220-221.

⁴⁸⁸ CAZENAVE, *La science et l'âme du monde*, Imago, 1983, p.67. Cazenave cite à la suite des passages de Boehme et de Jung qui vont dans le même sens.

⁴⁸⁹ Johannes Tauler (Ordre des Prêcheurs) (1300-1361) était un mystique allemand, un prêtre catholique et un théologien. Disciple de Maître Eckhart, sa pensée a promu un certain néo-platonisme dans la spiritualité dominicaine de son temps. Réf.: https://en.wikipedia.org/wiki/Johannes_Tauler (page consultée le 31/03/2016). Traduction libre.

⁴⁹⁰ CAZENAVE, *La science et l'âme du monde*, Imago, 1983, p.74-75. Cazenave cite ici Daryush Shayegan. Né en 1935, il s'agit d'un penseur éminent iranien ayant étudié à l'École Pratique des Hautes études à Paris (avec Corbin) et enseigné le sanskrit et les religions indiennes à l'Université de Téhéran.

Rejouant ainsi le thème du miroir philosophique, un jeu spéculaire—c'est-à-dire un jeu de reflets, ou serait-ce un jeu de spéculations?—décrirait le déploiement ontologique, jeu dans lequel l'homme serait, d'une certaine manière, «le centre du monde», ou encore «le trait d'union entre l'origine première et la nature dernière». Poursuivant sa lancée, Cazenave offre plusieurs précisions d'intérêt :

On voit aussi en fin de compte comme l'univers alors, de l'Être à l'homme et de l'homme à l'Être—dans une sorte d'ellipse dont les centres se reflètent en s'inversant de l'actuel au potentiel, du vide au trop-plein—est un univers ternaire qui dépasse les oppositions stériles du dualisme métaphysique (la conscience et la matière, le sensible et l'intelligible, etc.) en créant un *tertium* qui est aussi un *novum* pour reprendre le mot déjà cité de Jung, ce *novum* que serait l'âme entre le corps et l'esprit, ou l'*imagination agente* entre l'empirie et l'intellect.⁴⁹¹

Ainsi, l'homme se trouverait plutôt inscrit dans une dynamique dialectique (à deux, donc) en tête-à-tête avec l'univers que dans un solipsisme que l'on pourrait éventuellement qualifier d'œdipo-narcissique. De plus, le fait de quitter un certain «dualisme métaphysique» pour embrasser la possibilité d'un *tiers*—à la fois création nouvelle et intermédiaire entre les *deux* du dualisme—aurait pour effet un dépassement de la stérilité inhérente à un type de dualisme replié sur lui-même, ouvrant l'homme à un type de créativité/fécondité marquée par la symbolisation (dans le sens de métabolisation de symboles?) et susceptible de rejoindre, tout au moins en intention, la créativité/fécondité ontologique.

Il semble ainsi que le discours cazenavien invite à une méditation profonde sur le rapport entre Être et Discours : Tristan serait ontologiquement différent des fils du Père, ce qui ferait scandale. De plus, l'histoire de Tristan et Iseut serait à la fois porteuse d'une symbolique sacrée et d'une dimension d'existence concrète/réelle... On entrevoit ainsi comme le rapport dialogique entre ontogénèse et androgénèse (au sein duquel se jouerait un jeu spéculaire et elliptique entre deux centres—ou une multiplicité de «deux centres»—s'inversant) se tisse : une rencontre divino-humaine soutiendrait, engendrerait, d'une volonté (d'un désir!) partagée, un processus de connaissance, une fécondité discursive où l'être humain et l'Être (ou le divin) seraient de connivence dans une co-création.

Cette idée d'une co-créativité divino-humaine onto-anthropogénétique accompagnera la suite de notre réflexion. De fait, il apparaît qu'en associant à l'imagination humaine un rapport entre créativité/fécondité symbolique/discursive et phénomène

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.75.

d'*ontologisation*, et à l'affectivité humaine un type d'amour érotique dont la puissance serait susceptible d'actualiser ce potentiel d'*ontologisation*, le discours de Cazenave semble inviter à méditer une science catoptrique érotique... On gardera également l'image du miroir, jamais bien loin de la figure du philosophe (reflet, réflexion, «espace» de médiation et de méditation) présente à l'esprit dans la suite de l'étude, y voyant une piste pour réfléchir les rapports éventuels entre les divers ordres de réalité posés par notre grille⁴⁹².

⁴⁹² Rappelons que nous avons proposé l'hypothèse voulant que des rapports de complémentarité, d'influence, d'interrelation, d'interdépendance et d'interfécondité se tissent entre les trois ordres de réalité de base de notre grille.

Chapitre 2) Argumentation ontologique : une ontologie féminisée adossée au postulat d'un féminin en excès

«Après tout, qu'est Dieu ?
Un éternel enfant jouant un jeu éternel
dans un éternel jardin.»⁴⁹³

«Comment être vraiment philosophe ?
Philosopher, c'est se transformer soi-même.»⁴⁹⁴

«[Le] *féminin de l'être* [...] cette puissance d'accueil
où se révèle sans doute la face cachée du divin ? »⁴⁹⁵

(Effet : Séduction. Sous le signe de la tradition.)

2.1 Exercice d'analyse d'un texte fondamental : Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus : quatre figures essentielles du féminin de Dieu

Le texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus : quatre figures essentielles du féminin de Dieu*, repris pratiquement sans modification dans deux publications (*La face féminine de Dieu*⁴⁹⁶ parue en 1998 et *Visages du féminin sacré*⁴⁹⁷ parue en 2012), s'étend sur une cinquantaine de pages et se divise en dix sections. Il déroule devant nous des variations réflexives de Cazenave, variations qui s'enracinent dans les productions discursives issues d'une multitude d'univers discursifs, du début de l'ère chrétienne jusqu'à aujourd'hui : touchant à des questions de débats théologiques entre Pères de l'Église, traducteurs alexandrins et philosophes néo-platonisants, Cazenave reprend des témoignages de gnostiques du début de l'ère chrétienne, de mystiques médiévaux chrétiens, juifs et musulmans. Il met ainsi en lumière des textes du sein même de notre tradition (entendons : gréco-arabo-latine et judéo-islamo-chrétienne) dans lesquelles les notions de féminin et de divin sont intimement enlacées. En rassemblant ces traces historiques du féminin semées dans des réflexions au fondement de notre épistémè contemporaine, *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus : quatre figures essentielles du féminin de Dieu* permet à Cazenave d'adosser philosophiquement l'expérience psycho-spirituelle du tristanien abordée au premier chapitre. À cet égard, l'analyse que propose notre second

⁴⁹³ Shrî AUROBINDO, *Aperçus et pensées*, 3^e, Paris, A. Maisonneuve Neuchâtel, Delachaux et Niestlé Frameries, Union des imprimeries, 1938.

⁴⁹⁴ CAZENAVE, *La flamme mouillée; journal du 9 juin au 9 décembre 1989*, Criterion, 1991, p.65-66.

⁴⁹⁵ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.83.

⁴⁹⁶ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998.

⁴⁹⁷ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012.

chapitre devrait alimenter l'hypothèse de travail voulant qu'un mythe du féminin érotique (erôtique) soit à l'œuvre dans sa pensée.

2.1.1 Trois mouvements d'entrelacements

Suivant le point de vue, on pourrait proposer que trois mouvements ou démonstrations s'entrelacent à travers le texte, comme pour former un câble solide sur lequel le funambule cazenavien pourra faire évoluer sa démarche oscillante. Les éléments constitutifs de ces mouvements semblent ainsi venir se fonder solidairement, s'offrant support renforçant en même temps que reflets mutuels. À en suivre le mouvement, on a bientôt l'impression que, en se renforçant mutuellement, la cohérence du tout vient former non seulement un lien solide, mais un espace de possibles susceptible de relier et l'orient et l'occident, et le haut et le bas.

Le premier mouvement est une déclinaison ontogénétique tissée à partir de divers discours d'ambiance gnostique. Il s'agit d'une espèce de genèse de l'Être dont on peut au final se représenter trois grands niveaux ontologiques, chaque niveau d'Être ayant des caractéristiques propres quant à sa nature ontologique, à son rapport à la connaissance de l'Être et aux genres (ou non-genre) qui le constituent. Un fond dramaturgique vient assurer l'unité du tout et le lien qui traverse les trois niveaux : l'histoire d'un désir de l'Un, d'une conjonction entre altérités plus ou moins définies, et d'une chute dont le salut dépend d'un autre désir, celui de l'Être d'être (re)connu et de la créature qui désire le connaître.

Cette déclinaison ontologique débute en compagnie de Maître Eckhart, avec le postulat du *deus absconditus*⁴⁹⁸ qui se double épistémologiquement, dès la première manifestation de cet au-delà de l'Être, d'une dimension féminine. Avec l'histoire du couple formé par Simon le Mage et Hélène, c'est le schéma de la femme théophanique qui est déployé, Hélène étant la manifestation de la déité par la connaissance de laquelle s'opère le salut de Dieu et de l'humanité tout uniment. Ce schéma se trouve explicité et fondé dans son arrière-plan par une analyse ontogénétique dont découle un thème d'intérêt pour notre propos : l'importance de la connaissance et du désir de connaître ce qui se donne⁴⁹⁹. Plus précisément, l'ontogénèse ainsi construite propose trois « mondes » : le premier, le monde intra-divin, engendre les premiers éons (genrés) et est ouvert comme par le haut sur l'Abîme sans fond (sans-genre, insaisissable); le second est dominé par les anges et les archanges qui font captive l'*ennoia* qui les a engendrés et créent l'humanité dans l'oubli de leur « père »; le troisième est le monde sensible habité par l'humanité, et en son sein se

⁴⁹⁸ Le dieu éternellement caché, parfois aussi nommé « abîme sans fond », incognoscible, indicible, etc.

⁴⁹⁹ Ce thème trouve appui dans les sous-thèmes du Dieu inconnaissable, de ses théophanies, de la femme envisagée comme théophanie, de la sexualité féminine comme mode de connaissance, etc. Nous y revenons plus bas.

trouve comme emprisonné par l'oubli de l'origine le principe même de ce qui permet à toute chose de naître (l'*ennoia* divine). Cette humanité, et plus précisément l'amour du mystique envers une femme particulière qui incarne l'*ennoia* divine, devrait assurer tout uniment le salut de l'*anthropos*, du *cosmos* et de l'*ontos*.

Le second mouvement de pensée que nous repérons dans ce texte est l'élaboration de thèmes liés aux genres : 1) le féminin se pose comme toujours en excès du point de vue ontologique et ontogénétique ; 2) l'*ennoia* de Dieu (pensée, sagesse) se pose comme principe de fécondité et d'engendrement ; 3) la femme est envisagée comme théophanie et l'union sexuelle de l'homme et de la femme est interprétée symboliquement comme une conjonction disjonctive des opposés⁵⁰⁰.

Alors que les trois premières sections du texte (« Incognoscibilité de la *deitas*, féminité de l'âme et hypostases divines »⁵⁰¹, « Simon et Hélène » et « La mère et l'androgyné ») développent plus abstraitement ces deux premiers mouvements, les trois sections suivantes viennent affiner les ramifications de leurs conséquences ontologiques en reliant le thème du féminin en excès (« Une érotique sacrée ») au plan d'une sophiologie incarnée (« Hélène et Sophia ») et d'une anthropologie au sein de laquelle la sexualité humaine devient vecteur d'expérience sacrée (« Hélène et Madeleine »).

Un troisième mouvement étend comme une onde de choc ce qui a été posé (soit une ontogénétique qui rétablit le féminin comme principe d'engendrement ontologique insaisissable et dont dépend le salut) *à trois des grandes traditions linguistiques à partir desquelles se constitue l'épistémè occidentale* (grecque, hébraïque, arabe)⁵⁰². Il démontre

⁵⁰⁰ De manière plus élaborée, nous pourrions ainsi développer les points de cette remarque : 1) le féminin se pose comme toujours en excès du point de vue ontologique et ontogénétique, d'abord par rapport au sans-genre primordial puis au genre-double des premières émanations, et la même dynamique-logique semble présente dans les niveaux ontologiques inférieurs ; 2) l'essence de l'*ennoia* de Dieu (pensée, sagesse) se voit effectivement définie comme le principe de fécondité et d'engendrement de tout ce qui est ; 3) la femme est envisagée comme théophanie et, par conséquent, l'union sexuelle de l'homme et de la femme est envisagée, d'une part, comme image et symbole de l'union du féminin et du masculin — ou de l'androgyné et du féminin ? — dans le « ciel », et d'autre part, comme opérant dans le plan qui est le sien le *hieros gamos* (union sacrée), la conjonction disjonctive des opposés. Ainsi se dévoilerait à nouveau frais le sens visé par la prostitution sacrée (dans diverses traditions anciennes — cf. le troisième chapitre de notre étude). De plus, le discours cazenavien déploie son mouvement au sein d'une sotériologie qui fait du salut de Dieu la condition *sine qua non* du salut de l'humanité, et réciproquement. Et cependant, il met en lumière l'importance d'une démarche de type apophasique pour le mystique, approche (et/ou étape) de la quête de connaissance théologique qui opérerait, « par la négative », la remontée vers la déité jusqu'à déboucher sur la déité sans nom, voire jusqu'à une déité insaisissable absolument.

⁵⁰¹ Notons que cette première section sert d'introduction au texte et ne comporte pas de sous-titre. Celui ici présenté fut improvisé afin de faciliter le traitement de l'analyse.

⁵⁰² On se demandera peut-être pourquoi le latin ne retient pas l'attention dans ce chapitre. La pensée de Cazenave fait régulièrement mention de termes issus du latin afin d'appuyer étymologiquement certains

comme d'autres discours philosophiques et religieux (généralement, mais pas seulement, dans la lignée mystique) semblent témoigner *de cette féminité de la déité*, et ce jusqu'à l'absolutiser dans certains cas⁵⁰³. Cette onde de choc est d'ailleurs plus systématiquement développée dans les quatre dernières sections du texte : «Notre-Dame le Saint-Esprit», «Les mamelles de Dieu», «Jésus-Notre-Mère» et «Dieu-Épouse».

En ce qui concerne ces quatre dernières sections du texte de base (*Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus : quatre figures essentielles du féminin de Dieu*), de manière globale, on peut dire que chacune propose une perspective féminisée (et donc féminisante), soit de la divinité, soit de l'âme de celui ou de celle qui s'ouvre à cette altérité radicale. Cette perspective est puisée à même le corpus discursif de nos traditions hébraïque, gréco-latine et arabe. La première (*Notre-Dame-le-Saint-Esprit*) dévoile comme la personne du Saint-Esprit et la notion d'esprit ont suscité des réflexions qui les féminisent, expliquant ce phénomène entre autres par leur genre féminin dans la plupart des langues permettant de les penser, et par le genre féminin des notions constellées autour d'elles par les discours fondateurs. La seconde (*Les mamelles de Dieu*) évoque les témoignages d'expériences de la déité (par des mystiques) au sein desquelles le(s) sein(s) de Dieu évoque(nt) le rapport entre une mère et son nourrisson (l'allaitement — le goût et l'odorat étant particulièrement évoqués — la tendresse), sexuant la déité de par l'attribution qui lui est faite d'organes spécifiquement féminins chez les étants humains. La troisième («Jésus-Notre-Mère») résume l'essentiel de ce que certains saints (hommes) et certaines mystiques (femmes) ont rapporté comme expérience de la maternité spirituelle de la déité (capacité à engendrer l'âme) et plus particulièrement dans leur rapport à Jésus. La quatrième («Dieu-Épouse») puise dans l'héritage chrétien et dans la tradition musulmane des témoignages de mystiques (hommes) qui vivent la rencontre avec la déité sous la forme d'épousailles, soit dans le «ciel», soit à l'occasion d'un amour brûlant pour une femme bien concrète (envisagée en tant que théophanie).

Dans le cadre de notre étude, le troisième chapitre étant dédié à une présentation des éléments de l'histoire qui retiennent l'attention de Cazenave — éléments constitutifs de

arguments. Cependant, dans le cadre du texte sur lequel se concentre notre exercice dans ce chapitre, son importance est voilée par une emphase mise sur les trois autres langues.

⁵⁰³ Il faudra en temps et lieu revenir sur la question du degré de prétention du discours cazenavien à dire quelque chose de «vrai» au sujet du genre (féminin) du divin. Mais on peut déjà entrevoir qu'il se dégage d'une pensée unilatéralement essentialiste. Une telle prétention serait à maints égards problématique, sa démarche réflexive s'enracinant dans une approche apophatique. Ainsi, s'il ne s'agit pas de prouver l'existence d'un féminin essentiel et de sa filiation avec un divin pris comme objet de la pensée, et s'il demeure rigoureusement aussi impossible de prouver le féminin de Dieu que de prouver rationnellement l'existence de la masculinité d'un absolu divin à partir des représentations qui émergent dans les discours humains, la démarche de Cazenave semble néanmoins tendre à démontrer que de tout temps, des personnes ou courants de pensée faisant autorité témoignent de l'existence d'un mode d'appréhension du divin sous un aspect féminin.

ce que nous appelons pour notre part son argumentation historique — nous nous attarderons peu à cette « onde de choc » s'étendant aux grandes traditions épistémiques (occidentales et autres) dans le présent chapitre.

Cela dit, et en se plaçant dans la visée du mouvement de pensée cazenavien, on pourrait dire de tout le texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus* qu'il s'inscrit dans une tendance à articuler entre eux divers témoignages historiques d'un mode d'appréhension de la déité en tant que présentant des traits féminins : principe fécond et principe d'engendrement, figuration de la sagesse comme *Ennoia* du Père, figure de la mère allaitante ou tendre-jouissive, figure de l'épouse dans l'esprit avec ou sans sa dimension charnelle. Le texte suggère aussi parfois la possibilité d'un effet d'existenciation associé à une certaine forme d'affirmation ontologique du féminin de Dieu ; entendons une affirmation du féminin au sens fort (créateur) du terme « affirmation »⁵⁰⁴.

La pensée de Cazenave offre une originalité certaine à contempler à la chercheuse et au chercheur qui désirent l'apprivoiser. Il nous a semblé sage de procéder à partir de ce texte à cause de la densité du canevas de thèses que notre auteur y tisse, mais aussi pour la nature des sources qu'il y mobilise (sources philosophiques et spirituelles familières à notre parcours philosophique académique — bien que demeurant toutes à approfondir). Nous avons donc opté pour l'analyse en profondeur de ce texte, tant pour nous familiariser avec les fondements de sa pensée (ontologie, sophiologie, anthropologie) que pour pouvoir mieux réfléchir éventuellement les rapports entre ces domaines et ce qui ressort du premier chapitre comme anthropologie philosophique, du troisième comme conception de l'histoire et du quatrième comme conceptions des dimensions corporelles et psychologiques de l'être humain.

2.1.2 Quelques thématiques gnostiques

Dans cette première section du texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus : Quatre figures essentielles du féminin de Dieu*, Cazenave fait appel à la pensée de Maître Eckhart et de Corbin, ce qui permet à son texte de mettre en place pour les sections suivantes les thèmes fondamentaux que sont l'incognoscibilité de la *deitas*, la féminité de

⁵⁰⁴ Pensons à des énoncés tels que « dans ce féminin en Dieu, dans ce féminin de Dieu aux deux sens de la préposition : féminin qui est celui de Dieu, féminin qui est issu de Dieu (*foeminus Dei*, *foeminus e Deo*)... » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.77. À cette triple manière d'évoquer le féminin (féminin au sein de Dieu, féminité propre à Dieu, et féminin issu de Dieu), peut-être pourrait-on ajouter un effet de perspective en soulignant le sens que nous, étants humains, tendons à lui associer, comme s'il s'agissait de le projeter sur cette toile d'inconnu à partir de ce qui nous est un peu plus connu. Du point de vue d'une ontologie théophanique où le projet et l'espoir passent par la connaissance du divin à travers (une connaissance *de*) l'humain, cet ajout viendrait proposer une voie à la question du « comment », sans pouvoir pour autant espérer répondre à celle du « pourquoi ».

l'âme et les divers modes de manifestation et de rencontre (hypostases théophaniques). Ce caractère incognoscible présente des liens paradoxaux avec la quête de connaissance humaine, et permet de poser deux idées : d'abord, l'importance d'une reconnaissance ontologique et symbolique de l'existence d'une dimension féminine de la déité et d'une dimension féminine de l'âme de l'homme ; ensuite, l'importance de reconnaître l'efficience de ces deux dimensions féminines dans la démarche d'un homme mystique.

Voyons donc, dans ses mots, la manière dont est lancé le mouvement de cette première section :

Si Dieu est Dieu, il n'existe pas. Et c'est le féminin qui le sauve de la perte qui le guette⁵⁰⁵. // Telle est l'idée que je voudrais exposer dans ces pages, et sur laquelle il faut bien que je m'explique sur-le-champ [sic]. Si Dieu est, en effet, d'une façon positive, pour l'intellect humain, s'il peut être désigné de quelque façon que ce soit, ce ne peut être vraiment Dieu et nous sommes idolâtres — parce que nous révérons dans ce cas notre propre création et non point cet abîme où se tient le secret, source et fin de toute catégorie, de toute pensée possible, de toute image existante.⁵⁰⁶

Ainsi Cazenave commence-t-il son texte. Les deux premières phrases sont frappantes. Elles frappent, intriguent et appellent l'esprit curieux à comprendre un peu plus, à lire davantage. La suite nous explique en quelque sorte très brièvement et très clairement le mouvement de pensée que la première phrase veut pointer : Cazenave incite le chercheur de Dieu (c'est-à-dire d'une expérience de Dieu) à la prudence face à la tendance qu'ont les personnes à accorder plus de crédit, d'importance et de réalité aux productions de leurs facultés qu'il est de mise, suggérant que si cette réalité doit avoir sa place et sa fonction, il y a toujours un au-delà à une expérience donnée, et qu'il y a intérêt à ne pas se faire idolâtre de ses propres productions, à ne pas *trop* se satisfaire d'elles, ou du moins, à ne pas se reposer dans la croyance qu'elles sont l'*ultime* recherché.

Incognoscibilité de la deitas

Le premier mouvement qui ressort de ce texte est donc le postulat de l'apophatisme propre à la démarche du mystique qui désire éviter l'écueil de l'idolâtrie⁵⁰⁷. Notre auteur puise pour l'occasion dans *Les Sermons* de Maître Eckhart :

Si l'âme contemple Dieu en tant qu'il est Dieu, ou en tant qu'il est image, ou en tant qu'il est trinitaire, c'est en elle une insuffisance. Mais quand toutes les images

⁵⁰⁵ À titre de rappel, sauf indication contraire, les interventions sur le texte rapporté sont de l'auteur(e) cité(e). De plus, les «//» marquent un changement de paragraphe. Ici, précisons que les deux premières phrases sont disposées en alinéa.

⁵⁰⁶ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.55.

⁵⁰⁷ Idolâtrie... voilà un *lapsus* trop bien tombé pour être corrigé.

d'une âme sont écartées et qu'elle contemple seulement l'unique Un, l'être nu de l'âme rencontre l'être nu sans forme de l'unité divine, qui est l'être superessentiel reposant impassible en lui-même.⁵⁰⁸

S'ensuit un développement au sein duquel Cazenave rappelle que de ce point de vue, il s'agit dans un premier temps de considérer que la rencontre ainsi recherchée est une rencontre avec *quelque chose* qui n'est ni ceci, ni cela, et même qu'il s'agit de cela qui est au-delà de tout ce qui est connu et connaissable, d'un néant suressentiel, et d'un néant au-delà de l'idée qu'on peut se faire de ce néant, un néant du néant⁵⁰⁹.

À la lecture de ce tissage somme toute déroutant pour l'esprit logique habitué à une pensée linéaire et tendant constamment à conclure, quelques remarques sont à émettre. D'abord, il apparaît que selon Cazenave, ce qui émerge comme représentations et pensées d'expériences de connaissance (quoi que Cazenave mette sous cette dernière expression) ne doit pas être retenu, dans la perspective d'un mouvement désirant l'absolu, comme des aboutissements, mais comme des encombrements à quelque chose de plus désirable que le résultat obtenu, autrement dit, comme «ce dont il s'agit de se défaire»⁵¹⁰ encore et encore. Ensuite, il apparaît que ce que le mystique tente d'exprimer, il doit du même mouvement s'affairer à le nier, comme s'il y avait plus de sagesse à renoncer aux produits de nos facultés que dans le fait de s'y attacher.

De ces postulats, on peut déjà tirer deux pistes d'interprétation. Ce qui est visé par le mouvement de la recherche ne devrait pas engendrer la fixité de l'esprit, de l'âme qui cherche, car s'y révélerait le danger d'un immobilisme infécond, voire d'un repli sur soi, d'une non-rencontre en face de la part de mystère que cet *autre* représente. Ainsi est-il cohérent de voir Cazenave, sitôt qu'il vise, en l'énonçant, un indicible, ou un incognoscible, poser son complément opposé : «En effet, il faut aussi “fuir l'indicible lui-même”⁵¹¹, il faut admettre en bout de course une connaissance dont la marque est son impossibilité même, il faut être dans un ouvert où on s'est dépris de tout, même de Dieu...»⁵¹² Comme il lui arrive, avec Eckhart, de poser à l'opposé du dit, non seulement le contraire de l'affirmé, mais la nécessité d'un non-dire, d'un silence : «dans un ouvert où

⁵⁰⁸ Johannes ECKHART, *Les Sermons T3 60-86* trad. par et présenté par Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Paris, du Seuil, 1979.

⁵⁰⁹ «Dieu “est” et “n'est pas”, et c'est de ne pas être qui lui permet d'être dans le néant, à condition de dire aussi qu'il n'est alors ni être ni néant, ce qui ne représente encore que des façons de parler... » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.57.

⁵¹⁰ Ce qu'illustre joliment une autre citation d'Eckhart : «*c'est pourquoi nous prions Dieu d'être dépris de Dieu.*» Johannes ECKHART, *Sermons T2 31-59* trad. par présentation et traduction de Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Paris, du Seuil, 1978, sermon 52. Rapportée dans CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.57.

⁵¹¹ Jean-François MALHERBE, *Souffrir Dieu; la predication de Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 1992.

⁵¹² CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.57.

[...] même l'effort le plus aigu de la pensée négative doit être abandonné dans son aspect dérisoire»⁵¹³.

Mais la pensée ne s'arrête pas. L'enquête se relance, et Cazenave de se demander, du sein même de cette posture de « déhiscence absolue où l'on sauve ainsi Dieu de l'homme [...] comment, fût-ce dans une riche inconnaissance, on a connaissance de Dieu... »⁵¹⁴ Ce à quoi Corbin vient lui aider à répondre, avec le postulat d'intermédiaires, d'hypostases, de théophanies. Cela « ne peut se résoudre que par l'existence d'apophats, de réalités symboliques ontologiquement légitimes, de figures médiatrices qui dévoilent le secret et en deviennent les signes dans le même temps qu'elles préservent du secret le mystère. »⁵¹⁵ Notons l'importance du thème de l'intermédiaire, introduit ici, et auquel la suite de l'analyse nous ramènera régulièrement.

Féminité de l'âme

Après avoir démontré la nécessité logique et pratique, pour le mystique, d'une impossibilité de la connaissance directe de la *deitas* comme fond sans fond dans l'abîme de l'Être, et donc l'importance de poser à la fois son incognoscibilité dans son fond et l'indicibilité de son « néant », Cazenave retrouve dans l'œuvre eckhartienne un second postulat fondamental à sa démarche : la féminité de l'âme.

Il met à l'avant-scène le texte suivant (toujours d'Eckhart donc) : « *Si l'être humain était toujours vierge, il ne produirait aucun fruit. Pour qu'il soit fécond, il faut qu'il soit femme. "Femme" est le nom le plus noble qu'on puisse attribuer à l'âme, bien plus noble que vierge.* »⁵¹⁶ Puis commente : « Étrange arithmétique des genres, puisque cette maternité

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ *Ibid.*, p.58. Nous reviendrons au passage sur le thème de la déhiscence aux troisième et quatrième chapitres.

⁵¹⁵ *Ibid.* Notons ici au passage une citation où Corbin argumente l'étymologie du terme « absolu » : « En fait, l'absolu n'est pas cet aspect premier et primordial qu'on a l'habitude de signifier par ce mot. C'est un principe passif qui suppose un *nomen agentis* (un nom de l'agent), à savoir l'*absolvens* (l'absolvant) qui l'absolve en faisant de lui l'*absolutum* (ce qui est absous, et du fait même, absolu : non seulement, Dieu est sauvé de l'homme, et l'homme de Dieu, mais aussi, Dieu est sauvé de Dieu). Si l'*absolvens* absout l'absolu de toute détermination, il reste à absoudre l'absolu de cette indétermination même. » Citation tirée de CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, 1981. Cf. le chapitre « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », II, « Personnalisme et nihilisme ». Et Cazenave de commenter, dans une note en bas de page (CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.59.) : « Le néant [que Corbin] pointe et [...] le néant du néant qu'il finit par désigner, est un néant d'où toutes choses sont issues et qui fait que toute multiplicité est une alors même qu'elle se donne, et qu'elle est multiplicité. » Il précise également ailleurs explicitement son affinité avec une théologie qui serait négative sans être a-discursive : « Là je le reconnais, je suis un adepte absolu de la théologie négative, à condition que la théologie négative donne lieu à une théologie apophatique. Et là-dessus je pense que Corbin avait tout à fait raison. Il ne suffit pas de dire : "Du divin, je ne sais absolument rien." » DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.73.

⁵¹⁶ ECKHART, *Sermons T2 31-59 du Seuil*, 1978. Et Cazenave continue de le citer : « *Que l'être humain accueille Dieu en soi, c'est bien, et dans cet accueil, il est vierge. Mais que Dieu devienne en lui fécond, c'est*

de l'homme est la maternité de son âme et que, par rapport au Père de la Trinité révélée, elle enfante le Christ... »⁵¹⁷ De cette fécondité de l'âme associée à la maternité de l'âme de l'être humain (ou de l'homme⁵¹⁸ ?), trois faits apparaissent d'emblée : ainsi présentée, cette aptitude à se faire matrice est chose souhaitable, du point de vue de l'engendrement spirituel. Ensuite, ce qui est engendré...s'avère être ce que Corbin appelle le Dieu personnel, thèse proche de l'idée (féminisante) de la Déesse (ou Grande Déesse aux milles noms) de Cazenave. Enfin, cette capacité non tant d'engendrement que de fécondité relève, dans l'imaginaire de nos auteurs, de l'ordre du féminin.

À partir de ce traitement du texte de Corbin et d'Eckhart, Cazenave relève trois manières dont « divinité » et « féminité » peuvent se trouver associées. « Selon l'axe choisi, celui de l'apophat ou celui de la percée de l'âme du mouvement eckhartien [...] l'essence cachée du divin se découvrira de fait d'une manière différente dans les diverses catégories du régime féminin ». Soit Dieu lui-même se féminise (« dans son dévoilement, ou plutôt dans son apparition [...], épouse ou mère selon les cas et selon les traits qu'il prend »), soit il engendre « le féminin médiateur qui lui est constitutif » (« au terme d'une histoire intradivine », « dans sa manifestation, dans sa figure hypostatique, dans sa théophanie »), soit il s'incarne simplement (littéralement), renvoyant à « une femme de chair où s'offre au spirituel le chemin d'abord caché du divin inconnu »⁵¹⁹.

Proposons ici quelques éléments de réflexion. D'abord, l'importance du thème d'une fécondité de l'âme ouvre sur l'idée d'une naissance en son sein, soit du Seigneur de chaque âme ou du Dieu personnel (vocabulaire corbinien), soit du Christ de la Trinité (ou de la Trinité elle-même ?), du *Deus revelatus*. Ensuite, en guise de diverses « catégories du régime féminin », Cazenave met en avant les exemples des figures de la mère et de

mieux, car la fécondité du don est seule la reconnaissance qui, à son tour, enfante Jésus en retour dans le cœur paternel de Dieu. » Citation évoquée par Cazenave dans CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.60.

⁵¹⁷ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.60. Cette édition des textes tend à réduire en minuscules nombre de substantifs qui prennent, autrement, des majuscules. Nous nous permettons ici de retoucher le texte, pour le « père de la Trinité ».

⁵¹⁸ Dans notre rencontre avec nombre d'ouvrages rédigés par des hommes autour du thème de la quête du divin, de la sagesse ou de l'Être, on pourrait se demander, sous l'impulsion d'un réflexe un peu naïf ou d'un esprit logique et se voulant rigoureux, si « la féminité de l'âme

» dont il est ici question se propose d'affirmer quelque chose au sujet de l'âme de l'homme ou si la suggestion renvoie uniment à l'homme et la femme. Cette question, pertinente à bien des égards, Cazenave n'aborde pas la question de front dans le présent texte. Elle est cependant ailleurs soulevée par le penseur et nous y reviendrons partiellement au troisième chapitre, au moment d'aborder les témoignages des mystiques hommes et femmes qui retiennent son attention.

⁵¹⁹ L'ensemble de ces citations sont tirées des pages 60 et 61, dans CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012.

l'épouse⁵²⁰. De manière générale, il semble en effet que dans le contexte qui nous occupe, le discours cazenavien mette surtout l'accent sur les représentations découlant de la mère, de l'épouse, et parfois aussi de l'amante.

Hypostases divines et motifs d'appréhension du féminin de Dieu

D'une manière qui semble dévoiler la « mécanique » de l'esprit du mystique mobilisé par le désir du divin, il semble que, comme les extrémités d'un élastique que l'on étirerait tendraient d'autant plus fortement à se rejoindre, plus l'on pose et insiste sur le concept du *deus absconditus* (ce dieu sans fond), plus la nécessité de la connaissance de Dieu semble se faire sentir comme pressante. De fait, pour être connu, il doit aussi être inconnu. Mais être d'abord (et éventuellement absolument) inconnu n'implique pas être complètement inconnaissable. Au contraire ; et de là émerge des thèmes comme celui de l'intermédiaire et du voile, un dévoilement qui a ceci de particulier de voiler au mystique du même mouvement qu'il le dévoile cet inconnaissable caché au plus profond de son abîme⁵²¹.

Ainsi, naît dans son discours la notion d'intermédiaire, notion essentielle à ce type de discours où la médiation entre l'humain et le divin se pose de manière logique, mais aussi parfois comme une nécessité brûlante. Ce désir de connaître cet *autre* radical tendra d'ailleurs à se tendre, pourrait-on dire, suivant deux axes : d'abord dans le sens de la verticalité cosmologique d'une quête « intérieure » (le monde de l'âme, proche du *mundus imaginalis* corbinien). D'où l'idée que des « réalités symboliques ontologiquement légitimes, de[s] figures médiatrices qui dévoilent le secret »⁵²² soient à la fois relativisées par l'aspect apophasique de la démarche (du fait de l'incognoscibilité d'un *telos* ouvert dans son abîme) et concrètement nécessaires à la rencontre. Mais aussi, dans le plan d'une horizontalité du quotidien : la création, et plus précisément, ici, une femme singulière représentant la déité qui s'incarne, s'offrant au mystique, devenant le « lieu » de son épiphanie.

⁵²⁰ D'autres figures de la femme pourraient, en effet, être évoquées : l'amante, la sœur, la fille, l'amie, la gardienne, la guérisseuse, la prêtresse, etc.

⁵²¹ Remarquons que le thème du voile n'est pas exclusif à la démarche cazenavienne pour tenter de rendre compte de l'expérience de connaissance divine du mystique. Il semble en effet s'agir d'une nécessité phénoménologique que de pouvoir s'appuyer sur des intermédiaires, comme le suggère « l'existence » des entités angéliques de l'imaginaire théologique des trois monothéismes ou le miroir du philosophe d'Apulée. Cazenave reprend d'ailleurs avec intérêt la notion de miroir dans les mêmes pages : « Dans sa féminité fécondée et fécondante, l'âme est aussi le miroir où s'accomplissent en silence “les retrouvailles de Dieu avec Dieu” qui marquent l'avènement du Dieu personnel ». CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.60. La citation interne est tirée de MALHERBE, *Souffrir Dieu ; la predication de Maître Eckhart*, Cerf, 1992.

⁵²² CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.58. Passage cité plus haut.

Par ailleurs, deux extraits de texte nous permettent de discerner explicitement trois motifs ayant trait au féminin de Dieu, ou trois catégories suivant lesquelles Cazenave se propose de le penser. En voici le second :

...sous le chef de l'inconnu sans nom, apparaissent tour à tour et s'enchaînent en s'expliquant, le féminin "en" et "de" Dieu, le féminin comme théophanie sous les traits de sophia, de la sagesse éternelle, et le féminin "incarné" dans une femme de chair et de sang, dans une créature singulière (la plus basse des femmes dans le plus bas degré de l'éros) qui enclôt [sic] cependant et renvoie par nature à l'amour essentiel, incitant à annuler les effets de la chute dont elle avait été à l'origine le vecteur.⁵²³

D'un premier abord, cette seconde énumération semble préciser en même temps qu'elle les réitère les «diverses catégories du régime féminin» exposées dans la section qui sert d'introduction au texte (*Incognoscibilité de la deitas, féminité de l'âme et hypostases divines*). Voyons maintenant, bien qu'un peu longue, la citation qu'il propose à peine une page plus haut, dépeignant également trois catégories du féminin :

...soit que, [1^{er} catégorie] dans son dévoilement, ou plutôt dans son apparition, ce soit Dieu lui-même qui se féminise, épouse ou mère selon les cas et selon les traits qu'il prend, soit que, [2^e catégorie] dans sa manifestation, dans sa figure hypostatique, dans sa théophanie en fin de compte, il engendre au terme d'une histoire intradivine le féminin médiateur qui lui est constitutif, ou [3^e catégorie] qu'il "s'incarne" simplement (je mets le mot entre guillemets pour bien faire comprendre aussitôt que cette incarnation n'est pas de l'ordre de celle que désigne la théologie chrétienne, mais renvoie précisément à une femme de chair où s'offre au spirituel le chemin d'abord caché du divin inconnu), soit qu'il s'incarne donc dans une femme singulière, une femme *hic et nunc* qui déclenche le désir et l'irrémissible amour du mystique qui prend alors la route vers ce point d'orient perdu dont cette femme participe et auquel elle introduit à la fine pointe de son âme.⁵²⁴

On remarque comme de légers décalages sont opérés entre l'un et l'autre extrait. Par exemple, dans ce dernier (le premier présenté dans le texte), on parle 1) de Dieu se féminisant (ex.: épouse ou mère), 2) de Dieu engendrant le féminin médiateur (manifestation, figure hypostatique, théophanie), 3) et de Dieu s'incarnant dans une femme singulière (par exemple comme chemin participant au désir du mystique). Dans le second passage énoncé par Cazenave, les substantifs sont inversés, et l'emphase passe ainsi sur les manifestations du féminin: 1') le féminin en/de Dieu, 2') le féminin comme théophanie, 3') et le féminin incarné dans une femme singulière.

⁵²³ *Ibid.*, p.62 ; *ibid.* Notons que les deux dernières lignes sont un ajout dans la version du texte publiée dans l'édition 2012.

⁵²⁴ *Ibid.*, p.61.

Bien qu'elle ne semble pas révéler de changement sur le fond en ce qui a trait au mouvement de la pensée cazenavienne dans ce texte, une mise en parallèle stricte révèle donc de légers décalages qu'il est intéressant de remarquer, ne serait-ce que pour souligner comme la pensée de Cazenave est une pensée qui bouge. Ici, en particulier, on se doit de relever que du fait de ces déplacements de l'emphase discursive, « Dieu » et « le féminin » en reviennent à assumer le même rôle, grammaticalement, par rapport aux prédicats qui leurs sont associés⁵²⁵.

Quoi qu'il en soit des catégories qu'il élabore pour parler du « féminin ontologique » ou du « féminin de Dieu », Cazenave demeure attentif au fait qu'il ne s'agit jamais que de configurations d'analyses parmi d'autres possibles. D'autant plus qu'à chaque « rencontre » entre un homme donné et le divin, voire à chaque instant de la rencontre, pourra correspondre un mode d'appréhension unique :

Il est bien entendu que nous distinguons ici, pour la clarté de l'analyse, plusieurs modes du divin dans ses figurations féminines — mais que la réalité spirituelle en est bien plus complexe et que les témoignages dont nous disposons font apparaître que ces modes s'apparient souvent dans une même expérience, dessinant à chaque fois des configurations singulières — elles-mêmes nécessitées par la singularité de chaque rapport au divin...⁵²⁶

Le mage et la putain : la rédemption divine par l'amour d'une femme ?

Cette habile association d'idées prend corps, pourrait-on dire, dans le développement que fait Cazenave de la dimension humaine de cette expérience de rencontre (ou son axe horizontal). Cazenave développe à loisir la ressource symbolique que constitue l'histoire de Simon (dit Simon le magicien ou le Mage) et d'Hélène, au premier siècle de notre ère, autant pour s'en inspirer, semble-t-il, que pour l'unir à certaines réflexions gnostiques. Le thème de l'amour d'une femme singulière donnée et celui d'une dynamique mobilisée par la rencontre avec la *deitas* viennent ainsi se poser en toiles de réflexion mutuelles, en accord avec le postulat de liens symboliques efficaces entre les divers mondes : intra-divin, angélique et humain. Bien que courte, la section intitulée *Simon et Hélène* vient ainsi comme ancrer dans l'histoire de l'humanité une dynamique

⁵²⁵ Ce qui pourrait avoir son importance sur la piste d'une identité (et d'une éventuelle confusion) ontologique entre les référents que pointent ces deux concepts. En effet, une lecture globale du discours de Cazenave donne à penser que sa pensée confond spontanément, et plus ou moins consciemment, ce que pointent les concepts dérivés du divin, du féminin...et, qui plus est, de l'amour. La micro-analyse que nous opérons ici vient offrir appui à cette piste de constat.

⁵²⁶ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.61. Ce qu'il complète dans la version 2012 du texte en ajoutant: «elles-mêmes nécessitées par la singularité de chaque rapport au divin, par la singularisation de l'âme qui s'y joue, et je dirais dans l'individuation qui s'y opère grâce au double mouvement de négation de la dualité (est in-divis ce qui n'est plus divisé) et d'affirmation subséquente du caractère unique de toute âme sous le pouvoir de l'esprit.»

relationnelle multidimensionnelle qui se déploiera dans les quatre sections qui la suivent (*La mère et l'androgynie*, *Une érotique sacrée*, *Hélène et Sophia*, *Hélène et Madeleine*).

Avec les précautions méthodologiques qui sont de mise, Cazenave contextualise à grands traits la doctrine de Simon le Mage (également décrit comme thaumaturge et mystagogue). L'histoire veut qu'il ait reconnu en Hélène la première *ennoia* de Dieu : certaines « versions [des sources citées] spécifient que Simon l'avait trouvée dans un bordel de Tyr pour l'introniser comme figure, comme corps vivant en même temps de la pensée de Dieu, de sa première *ennoia*. »⁵²⁷

Pourquoi cette histoire gnostique du début de l'ère chrétienne retient-elle l'attention de Cazenave ? Les motifs du choix ne sont pas précisés, mais on peut supposer que cette histoire d'amour où se lie, pour un homme donné, la rencontre avec une femme particulière et celle avec l'altérité radicale viennent faire écho à sa propre trajectoire⁵²⁸. Il semble lui-même nous inviter à le croire, en s'interrogeant ouvertement sur la profondeur que révèle la doctrine de Simon : « Quel est le fond de sa doctrine et, dans un rapport interne de toute nécessité, l'expérience paradigmatique qu'il propose à tous ceux qui l'écoutent et le suivent ? »⁵²⁹

2.1.3 La mère et l'androgynie

Nous avons vu plus haut que Cazenave tire du discours de Maître Eckhart une dialectique qui associe à la déité (*die Gottheit*, l'abîme du divin ou *deus absconditus* eckhartien) des traits féminins. Eckhart, nous dit Cazenave, doit mettre en œuvre le « féminin en Dieu et de Dieu [...] pour maintenir le père et le fils, au-delà de leurs

⁵²⁷ *Ibid.*, p.62. Cf. les notes en bas de cette page pour les détails des sources évoquées. Mentionnons tout de même, pour l'essentiel : *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, 1999, actes 8, 9-24 ; Clément I, *Les homélies chrétiennes*, France, Lagrasse-Verdier, 1991. JUSTIN, « Apologies », dans *Patrologie grecque*, vol. 3, Paris, Migne, 1904. Irénée de LYON, « Adventus Haereses », dans *Patrologie grecque*, vol. 7, Paris, Migne. LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951. Rappelons que le but de ce type de notes en bas de page n'est pas d'offrir une perspective critique sur les sources pour lesquelles Cazenave a opté, ni sur la manière plus ou moins rigoureuse qu'il a parfois de les « faire jouer ». Il s'agit, plus simplement, de les rapporter systématiquement, l'intention étant de dépeindre les frontières et références de son univers de sens. On constatera que le même ordre d'idées a guidé le choix des références retenues pour constituer la bibliographie.

⁵²⁸ Notons que le discours cazenavien envisage l'expérience de la rencontre avec une femme particulière et la relation qui en émerge dans une attitude de complicité (s'étendant jusqu'à la dimension ontogénétique) plutôt que d'utilitarisme (attitude qui verrait en elle « quelque chose » de réductible à un outil, un médium au sens limité vers un au-delà et dont on pourrait éventuellement se passer). Cazenave insiste sur ce point en plusieurs occasions. On pensera à la manière dont se déploie l'individuation à deux tristanienne explorée au premier chapitre. Ce postulat ressort également lorsqu'il prend position par rapport au discours de certains hommes mystiques (soufis) qui, semble-t-il, peuvent faire l'économie de la femme concrète une fois la divinité personnelle rencontrée à travers l'amour qu'elle inspire. Nous y reviendrons au troisième chapitre.

⁵²⁹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.62. Notons que cette interrogation constitue un ajout dans la version 2012 du texte.

statuts de représentations humaines, comme surgissement, engendrement, naissance particulière du Dieu personnel dans l'espace ontologique entre la déité matricielle et la féminité de l'âme »⁵³⁰ qui la réfléchit⁵³¹.

Ceci ayant été posé, l'histoire que Cazenave choisit d'exposer dans la troisième section de ce texte (section intitulée *La mère et l'androgynie*) est un récit de la genèse de l'Être dès qu'il se manifeste, récit émanant de la doctrine de Simon. Ce texte offre un riche dépaysement par rapport aux discours ontologiques et ontogénétiques sur lesquels insiste généralement un cursus académique philosophique et théologique. Quoi qu'il en soit, son intérêt pour notre recherche est qu'une analyse de certains éléments de son contenu et de sa structure permet de dévoiler les contours d'une conception ontologique qui a retenu l'attention de Cazenave.

Quelques remarques méthodologiques

Commençons par quelques remarques méthodologiques autour de l'usage que fait Cazenave des sources simoniennes, telles qu'elles nous sont parvenues à travers Irénée et Hippolyte⁵³² et telles que nous les rapporte Hans Leisegang dans son ouvrage *La Gnose*⁵³³.

Comme évoqué, une première remarque qu'il convient de faire est que le texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus* de Cazenave, texte qui se propose par ce titre de tracer quatre figures essentielles du féminin de Dieu, est repris pratiquement tel quel dans ses deux publications, publiées à une quinzaine d'années d'intervalle⁵³⁴. De plus, il semble que les propos attribués à Simon n'ont été retouchés que de manière complémentaire et explicite par Cazenave, soit par l'ajout d'énoncés entre parenthèses.

⁵³⁰ *Ibid.*, p.62-63.

⁵³¹ Retenons déjà deux choses au sujet de cet « espace ontologique ». D'abord, il est lui-même le lieu d'engendrement du Dieu personnel (au sens corbinien). Ensuite, nous recevons des indications sur son « lieu » à lui : il se situerait « entre la déité matricielle et la féminité de l'âme ». Ces remarques nous préparent à ce qui sera plus loin schématisé afin de rendre compte de ce qui se présente dans la réflexion ontologique de Cazenave comme une déclinaison des degrés ontologiques. À titre prospectif, nous pourrions envisager comme ces deux intervenantes (la déité matricielle et la féminité de l'âme) peuvent assumer le rôle d'« interfaces » (et donc de médiatrices) entre l'homme et l'abîme, d'abord de par leur consubstantialité l'une avec l'autre ; ensuite de par leur consubstantialité avec l'abîme d'une part, et avec l'homme d'autre part.

⁵³² Irénée de Lyon (140-208) est l'un des Pères de l'Église. Il fut évêque de Lyon entre 177 et 202. Hippolyte de Rome (170-235) est considéré comme un savant exégète et un théologien. Tous deux ont rédigés des réfutations à l'égard des hérésies gnostiques. Notons que d'autres sources contribuent maintenant à éclairer la doctrine simonienne, notamment depuis les découvertes de manuscrits gnostiques du IV^e siècle à Nag Hamadi, en 1945. Cf. à cet effet LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951. Et Jean-Pierre MAHÉ, « Discours de conclusion », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 152, no. 4, 2008.

⁵³³ LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951.

⁵³⁴ Cf. CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998. Et CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012.

La question de l'attribution des majuscules aux noms des « protagonistes » à ce qui se présente comme une dramaturgie divine est d'intérêt. Se voyant attribuer tantôt des majuscules, tantôt des minuscules, on peut d'une part constater la part d'arbitraire dans le choix effectué par les traducteurs et commentateurs⁵³⁵. Comparons brièvement les deux extraits de ce texte que rapporte Cazenave avec celui que pose Leisegang. Ceci permettra d'illustrer ce propos, et surtout de repérer le style des interventions de Cazenave, lorsqu'il ajoute au texte de base. Dans *La gnose* de Leisegang, on peut lire :

[Il] est, parmi tous les Æons, deux rejetons n'ayant ni commencement, ni fin, issus d'une seule et même Racine, qui est Puissance, Silence, Invisible, Incompréhensible; l'un d'eux vient d'en haut, c'est la grande Puissance, l'Esprit du Tout qui gouverne Tout, il est mâle; l'autre rejeton vient d'en bas, c'est la grande Pensée, elle est femelle et enfante toutes choses.⁵³⁶

Dans *La face féminine de Dieu* de Cazenave (où *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus* est publié une première fois, soit en 1998), on repère bien visiblement la manière dont Cazenave vient contribuer au contenu textuel :

Il est, parmi tous les Éons (*émanations de l'abîme qui compose le Plérôme de la divinité manifestée*), deux rejetons n'ayant ni commencement ni fin, issus d'une seule et même Racine, qui est Puissance, Silence, Invisible, Incompréhensible; l'un d'eux vient d'en haut, c'est la grande Puissance, l'Esprit du Tout qui gouverne Tout, il est mâle; l'autre rejeton vient d'en bas, c'est la grande Pensée, elle est femelle et enfante toutes choses.⁵³⁷

Ici, hormis une virgule en moins et l'ajout de la parenthèse et de son contenu, on peut constater que les majuscules et minuscules concordent avec la version que propose Leisegang. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une constante, Cazenave tend à reproduire les choix effectués par Leisegang dans l'ensemble du texte. Leurs divergences occasionnelles, pour certains détails, semblent globalement relever plus d'une erreur d'attention que d'une intention philosophique.

⁵³⁵ Une note de Festugière tirée du *Corpus hermeticum* associé à Hermès Trismégiste nous semble confirmer la marge d'arbitraire propre au travail des traducteurs de textes anciens, précisément en ce qui a trait au choix de certains concepts, et spécifiquement quant au choix de la majuscule ou de la minuscule, pour les substantifs: « Dans ce traité comme dans C.H. I, on a usé de capitales pour certains mots (abstractions personnifiées) en certains passages (cf. p.157 n.8). Mais il faut avouer que la détermination du sens d'*aion* [en grec] par exemple est parfois extrêmement délicate, et que l'usage des capitales reste plus ou moins arbitraire. » Hermès TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum, tome I, traités I-XII*, trad. par André-Jean FESTUGIÈRE, 2, Paris, Belles lettres, 1960, p.146, note numéro 2 en fin de résumé du XIe traité.

⁵³⁶ LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951, p.61. Leisegang dit ainsi rapporter « ce que Simon dit en propres termes, à ce sujet, dans la *Révélation* ».

⁵³⁷ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.93.

Dans la reprise du texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus* quatorze ans plus tard, c'est-à-dire dans *Visages du féminin sacré*, on peut lire :

*Il est, parmi tous les Éons (émanations de l'abîme qui compose le Plérôme de la divinité manifestée **dans son univers propre**), deux rejetons n'ayant ni commencement ni fin, issus d'une seule et même Racine, qui est **p**uissance, **s**ilence, **i**nvisible, Incompréhensible ; l'un d'eux vient d'en haut, c'est la grande **p**uissance, l'**e**sprit du Tout qui gouverne Tout, il est mâle ; l'autre rejeton vient d'en bas, c'est la grande **p**ensée, elle est femelle et enfante toutes choses.⁵³⁸*

Ici, nous avons marqué en gras-souligné les éléments ayant été modifiés dans la publication la plus récente. On remarque comme les modifications sont considérables en nombre entre les versions de 1998 et celle de 2012. On peut raisonnablement penser que ces modifications relèvent plus d'une préférence de police de l'éditeur⁵³⁹ que d'une intention philosophique. Cependant, la question reste ouverte dans le cas de certaines variations, laissant supposer que le choix d'une minuscule puisse suggérer une différenciation entre les référents auxquels renvoient ces noms. On peut par exemple se poser la question dans le cas de « la grande Pensée » et de « sa propre pensée » (celle que le Père se manifeste à lui-même). Ceci dit, même cette possibilité (plausible) reste hypothétique, car nous manquons d'indications claires pour trancher.

Cela étant posé, précisons que la version du texte que propose Cazenave en 1998 a été retenue pour servir d'appui à notre analyse, pour ce qu'elle nous semble rendre de manière plus claire et plus expressive les « intonations » de son discours, en plus de coller davantage à la version de Leisegang.

En ce qui concerne le contenu des parenthèses ajoutées par Cazenave, précisons qu'il reprend parfois fidèlement des contenus exprimés explicitement par les fragments de la doctrine simonienne rapportés par Irénée et Hippolyte. Ainsi en est-il notamment del'«Hélène» qu'il ajoute entre parenthèses dans un énoncé que nous recroiserons plus loin, énoncé citant Simon tel que le rapporte Irénée:«C'est par (Hélène) qu'au commencement Dieu décida de créer les anges et les archanges.»⁵⁴⁰ D'autre fois, le

⁵³⁸ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.63-64.

⁵³⁹ À titre anecdotique, notons, non sans amusement, que Cazenave indique dans les deux versions du fragment qu'il copie que les italiques sont de lui. Or, dans la seconde, le style de l'édition met toute la citation en italique, ce qui a pour effet de confondre sa contribution avec le texte proprement simonien. Les parenthèses demeurent alors l'indicateur le plus sûr de ses contributions.

⁵⁴⁰ LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951, p.51. Ici, pour des raisons pratiques (une connaissance suffisante du grec nous manquant), nous nous appuyons en confiance sur la version de Leisegang. Ainsi, c'est sur ce qu'il précise que nous déterminons le degré de fidélité de Cazenave à la pensée de Simon : « Irénée accorde un intérêt spécial à Hélène, qui ne sort plus de l'école de Dosithée mais d'un bouge de Tyr. » Dosithée serait une Samaritaine ayant fondé une secte après l'exécution de Jean-Baptiste, secte au sein de laquelle elle s'intitulait elle-même « l'hestôs », c'est-à-dire « Celui qui est éternellement debout. », ou « Dieu ». Quoi qu'il en soit,

contenu de ces parenthèses est un ajout personnel, tissé à même les pensées en compagnie desquelles il réfléchit, comme c'est le cas dans l'exemple cité plus haut : « Il est, parmi tous les Éons (*émanations de l'abîme qui composent le Plérôme de la divinité manifestée dans son univers propre*), deux rejetons... »⁵⁴¹ Ou encore dans l'exemple suivant : « Par suite, ces deux rejetons s'accouplent et font apparaître (*par engendrement*) leur espace intermédiaire »⁵⁴². Ces inflexions rendues visibles sur les corps de texte qu'il rapporte tendent à entretenir les extraits d'une série de pensées tout en nous renseignant sur les notions qui retiennent plus particulièrement son attention.

Pour conclure ces remarques techniques et avant de passer à l'analyse du texte attribué à Simon et réfléchi par Cazenave, mentionnons qu'en trois occasions, Cazenave omet certaines portions du texte d'origine, omissions qu'il marque ainsi : (...). Voici à la suite les contenus du texte d'origine voilé par ces coupures de Cazenave⁵⁴³. Pour la première coupure : parmi tous les Éons, au sujet du Père... « C'est lui qui se tient debout, se tenait debout, se tiendra debout »⁵⁴⁴. La citation suivante correspond à la seconde coupure de texte opérée par Cazenave : « Il (le Père) était un seul être, car, aussi longtemps qu'il la (la Pensée) tenait renfermée en lui-même, il était un, non pas le premier, bien que préexistant, mais en se manifestant lui-même de lui-même, il devint second. Il ne fut cependant appelé Père que lorsqu'elle (la Pensée) l'eut nommé Père. »⁵⁴⁵ Enfin, la troisième coupure voile le contenu suivant : « l'être qui résulte de leur manifestation sera donc constitué de même : tout en étant un seul et même être, il se trouve être deux, androgyne, ayant en lui l'élément femelle. »⁵⁴⁶

Cazenave optera clairement pour la seconde version de l'histoire d'Hélène, celle où Simon l'a trouvée et sortie d'un bouge (entendre : une maison de prostitution) de Tyr.

⁵⁴¹ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.92.

⁵⁴² *Ibid.*, p.93.

⁵⁴³ Ces énoncés sont évoqués ici à titre complémentaire. Même si leur contenu ne sera pas traité aussi systématiquement que le reste dans le cadre de notre analyse, le fait de les évoquer confirme le peu d'ajout rigoureusement personnel de Cazenave dans ce qu'il rapporte du texte de Simon. Par ailleurs, le fait de les présenter au passage ne peut que contribuer à préparer l'esprit au traitement qui suit de la doctrine simonienne.

⁵⁴⁴ LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951, p.61. Ceci rappelle ce que rapporte Leisegang au sujet du titre que s'accordait Dosithée (cf. la note en bas de page numéro 540), titre également évoqué dans la Bible chrétienne au sujet d'Abraham et de Moïse : « L'expression de l'*hestôs* nous est surtout connue par Philon. Celui-ci entend par là Dieu lui-même, Celui qui est éternellement debout. Il a consacré à ce thème tout un ouvrage : "De l'immutabilité de Dieu". [...] Il déduit cette doctrine de son texte LXX, où il est dit d'Abraham : "il fut un *hestôs*, un éternellement debout devant le Seigneur" (*Gen.*, XVIII, 22), et de Moïse : "Toi, tiens-toi debout à côté de moi" (*Deut.*, V, 31)." » Propos de Leisegang dans *ibid.*, p.50.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p.61. Les précisions « (le Père) » et « (la Pensée) » sont donc de Leisegang.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

Plongée dans la Racine

Plongeons donc sans plus tarder dans cet imaginaire discursif que Cazenave emprunte à un homme du début de l'ère chrétienne⁵⁴⁷ pour rendre compte d'une certaine conception où divin et Être se confondent, où ontologie devient indissociable, phénoménologiquement, d'ontogénèse, et où le postulat d'un «féminin en excès» se propose à la fois comme une clé de compréhension d'enjeux philosophiques et comme l'élément déclenchant de la mise en branle d'une «mécanique cosmogonique» :

Simon, dit Hippolyte, enseigne l'existence d'une Puissance (une *Dynamis*) infinie, qu'il appelle le principe du Tout. Voici ses termes : cet écrit de la *Révélation* d'une Voix et d'un Nom vient de la *pensée* de la grande Puissance, de la Puissance infinie. C'est pourquoi il sera scellé, caché, voilé, déposé dans la demeure où la Racine du Tout a ses fondations.⁵⁴⁸

Cette courte citation d'Hippolyte apparaît comme un paragraphe d'introduction à celle, plus longue, rapportée plus bas. Elle prépare ainsi à la densité de la suite, et à son orientation : un enseignement sur cette Puissance infinie qui serait «le principe du Tout». Elle évoque les substantifs qui constitueront les protagonistes de cette histoire de l'origine et des mouvements de l'Être, tout en précisant les qualificatifs qui conviennent à «cet écrit de la *Révélation* d'une Voix et d'un Nom» : «scellé, caché, voilé, déposé dans la demeure où la Racine du Tout a ses fondations»⁵⁴⁹.

Entre cette dernière citation et sa suite, Cazenave met en relief trois éléments. D'abord, il précise au sujet de la totalité (le Tout) qu'elle ne doit pas être entendue de manière quantitative (comme une totalisation ou une somme), mais dans le sens d'«un *arché* fondateur, c'est une racine, une *matrice* »⁵⁵⁰. En nous sortant de l'ordre du juxtaposable, pour nous entraîner dans une logique de l'engendrement, Cazenave nous pose dans quelque chose qui relève d'abord, du point de vue chronologique de l'expérience humaine, de l'ordre du féminin (la matrice où se vit la gestation). Cela dit, l'origine et l'engendrement n'étant pas nécessairement féminins à la base, un glissement s'opère clairement dans le sens de l'engendrement dans l'utérus maternel de par l'orientation qu'induisent certaines emphases de son discours.

⁵⁴⁷ Leisegang nous situe au tout début de l'ère chrétienne en précisant que dix-sept «ans après la mort de Jésus, Simon, ayant rencontré Pierre de Césarée, tient avec lui une controverse qui dure trois jours.» *ibid.*, p.50.

⁵⁴⁸ HIPPOLYTE, « Kata pason hairseon Elenchos », dans *Patrologie grecque*, vol. 16, Paris, Migne. Ici cité dans CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.93. Cf. la note en bas de page numéro 527 pour un rappel des intentions guidant le rapport des sources citées.

⁵⁴⁹ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.93.

⁵⁵⁰ *Ibid.* La suite et la fin de la phrase insiste sur son indicibilité : « matrice dont on ne peut pourtant rien dire, sinon y faire allusion ou, si on en veut parler directement, lui dénier tout attribut ».

Ensuite, il évoque le lieu où s'opère quelque chose qui serait de l'ordre d'une Seigneurie secrète : « *un monde supra-sensible, intra-divin* »⁵⁵¹, ce qui serait à réfléchir en dialogue avec le traitement que propose Corbin du thème du Seigneur personnel, d'une chevalerie spirituelle, de l'imagination créatrice et du *mundus imaginalis*⁵⁵².

Enfin, tout en nous amenant, d'une part, à lier imaginativement l'identité de trois images associables à « l'origine » — ce qu'on pourrait nommer le *principe de fondement*, le *principe d'émergence* et le *principe de fécondité engendrante* — son discours insiste sur l'importance d'une dualité dynamique, et spécifiquement d'une dualité dynamique s'appuyant sur les genres (féminin et masculin)⁵⁵³.

Après avoir ainsi posé quelques éclaircissements, Cazenave reprend le discours de Simon (suivant un fragment rapporté par Hippolyte) :

Il est, parmi tous les Éons (*émanations de l'abîme qui composent le Plérôme de la divinité manifestée [dans son univers propre]*⁵⁵⁴), deux rejetons n'ayant ni commencement ni fin, issus d'une seule et même Racine, qui est Puissance, Silence, Invisible, Incompréhensible ; l'un d'eux vient d'en haut, c'est la grande Puissance, l'Esprit du Tout qui gouverne Tout, il est mâle ; l'autre rejeton vient d'en bas, c'est la grande Pensée, elle est femelle et enfante toutes choses. Par suite, ces deux rejetons s'accouplent et font apparaître (*par engendrement*) leur espace intermédiaire, l'Air insaisissable qui n'a ni commencement ni fin. Dans cet intervalle est le Père, qui porte dans ses mains et nourrit tout ce qui a commencement et fin. (...) Il est une puissance mâle et femelle qui n'a ni commencement ni fin et existe isolée, car c'est de lui qu'est sortie la pensée qui existait isolée pour devenir deux. (...) De même donc que le Père s'est fait sortir lui-même de lui-même, se manifestant à lui-même sa propre pensée, de même la Pensée, une fois manifestée, ne créa pas, mais elle vit le Père et cacha en elle-même le Père, c'est-à-dire la Puissance ; et il y eut une Puissance mâle-femelle et

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² Cf. Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006. Et CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Buchet-Chastel, 1985. Au premier chapitre, nous avons repéré des rapprochements entre la conception tripartite du cosmos de Corbin et celle que l'on peut élaborer chez Cazenave, et plus spécifiquement quant à l'importance d'un monde « imaginal ». Notons qu'une analyse approfondie suggérerait certainement des différences d'emphase quant à la manière qu'aura chaque penseur de référer à la notion d'imaginal et de l'investir sémantiquement. À titre prospectif, relevons simplement comme notre analyse du discours de Cazenave dans *La subversion de l'âme* nous a amenée à insister sur la dimension d'« au-delà à la fois nulle part et partout » que représente l'imaginal alors que Corbin, par exemple dans *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, insiste plutôt sur l'aspect médiateur, intermédiaire de ce monde. Quoi qu'il en soit de leurs différences d'emphase, tous deux semblent insister sur l'existence *réelle* et la dimension créatrice (sécrétrice d'une « réalité » d'un ordre particulier) de ce « lieu » qu'est le monde imaginal.

⁵⁵³ « À partir de cet infini dérobé [...], la manifestation de cette Seigneurie secrète s'opère alors *dans un monde supra-sensible, intra-divin*, par le biais d'une différenciation des genres qui présente le Dieu émané sous une double forme masculine et féminine à partir de laquelle va s'engendrer le Dieu mâle-et-femelle. » CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.93.

⁵⁵⁴ Pour rappel, cette précision est ajoutée à la version 1998 dans la publication de 2012.

sa Pensée; dès lors, ils se répondent symétriquement — la Puissance ne diffère en rien de la Pensée — et sont un seul être; la Puissance dans les régions supérieures, la Pensée en bas. (...) Ainsi, l'Esprit est dans la Pensée; ils sont inséparables l'un de l'autre et, tout en étant un, ils se trouvent être deux.⁵⁵⁵

Il ne conviendrait pas de développer ici tout l'exercice d'analyse réflexive que cette citation peut à bon droit susciter. En effet, il ne sera pas possible d'en tirer toutes les conclusions logiques ni de développer les questions ouvertes que la densité de cette citation appelle spontanément. Mais ce texte de Simon auquel Cazenave adosse sa réflexion ontologique retient l'attention⁵⁵⁶.

Analyse de l'ontogénèse simonienne

Afin de tirer de ce texte quelques remarques allant dans le sens de notre analyse, un tableau est proposé ci-dessous. Ce tableau suggère une analyse du texte en trois segments, comme autant de scènes dans une pièce de théâtre dont ressortiraient trois moments forts de l'avènement ontogénétique. Pour chaque scène sont relevés 1) les verbes associés à chaque protagoniste, 2) les adjectivations associées à chaque protagoniste, et 3) ce qu'il en est des genres évoqués explicitement⁵⁵⁷. À travers cet exercice de division, une attention de fond est portée aux thèmes du nombre, du genre, de l'espace et du temps.

Tableau d'analyse de l'ontogénèse simonienne⁵⁵⁸

Scènes (et extrait)	Actes et les protagonistes	Les protagonistes et leurs adjectivations	Genres évoqués
1. Deux rejetons émergent de l'abîme, ils sont mâle et femelle : <i>Il est, parmi tous les Éons, deux</i>	Il y a deux rejetons.	La Racine : <i>Puissance, Silence, Invisible, Incompréhensible.</i>	(genre non précisé)

⁵⁵⁵ Cazenave nous renvoie (avec Leisegang) à HIPPOLYTE, « Kata pason hairseon Elenchos », dans *Patrologie grecque*, vol. 16, Paris, Migne. Ici cité dans CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.93.

⁵⁵⁶ Quelques extraits de productions discursives de semblable degré d'abstraction et de densité peuvent être repérés à travers l'œuvre de Cazenave, comme autant de *symptômes* appelant les chercheurs et les chercheuses intéressé(e)s à un travail de minutie. Cf. notamment au sujet d'une éventuelle variété de « plans d'être » CAZENAVE, *La science et l'âme du monde*, Imago, 1983, p.69-71. (Note : entendons symptôme ici dans le sens de *tomber ensemble*, proche du sens étymologique du terme, ce dont pourrait dériver les idées de cristallisation, de précipitation, de condensation chimique soudaine rendant manifeste à l'œil « quelque chose » de présent, mais qui demeurerait invisible jusque-là.)

⁵⁵⁷ Ces « scènes » pourraient aisément être sous-divisées, mais une analyse allant dans le détail finit par être déjouée par la finesse d'un tissage de sens qui, par ailleurs, donne au texte une texture vivante, comme dans une danse où les partenaires s'interchangeraient leur place, ou encore comme dans un chant où les variations de voix se feraient échos harmoniques les unes des autres, sans que les voix elles-mêmes ne s'identifier exactement.

⁵⁵⁸ Dans ce tableau, le texte en italique souligne ce qui est tiré du texte attribué à Simon le Mage.

<i>rejetons n'ayant ni commencement ni fin, issus d'une seule et même Racine, qui est Puissance, Silence, Invisible, Incompréhensible ; l'un d'eux vient d'en haut, c'est la grande Puissance, l'Esprit du Tout qui gouverne Tout, il est mâle ; l'autre rejeton vient d'en bas, c'est la grande Pensée, elle est femelle et enfante toutes choses.</i>	L'un vient d'en haut. L'autre vient d'en bas. Le premier gouverne Tout. Le second enfante toutes choses.	La grande Puissance ou l'Esprit du Tout : <i>n'a ni commencement ni fin, issus d'une seule et même Racine, vient d'en haut.</i> La grande Pensée : <i>n'ayant ni commencement ni fin, issus d'une seule et même Racine et vient d'en bas.</i>	mâle femelle
2. Ensuite, les deux rejetons s'accouplent et font apparaître un espace intermédiaire, où est le Père : <i>Par suite, ces deux rejetons s'accouplent et font apparaître leur espace intermédiaire, l'Air insaisissable qui n'a ni commencement ni fin. Dans cet intervalle est le Père, qui porte dans ses mains et nourrit tout ce qui a commencement et fin. [...] Il est une puissance mâle et femelle qui n'a ni commencement ni fin et existe isolée, car c'est de lui qu'est sortie la pensée⁵⁵⁹ qui existait isolée pour devenir deux.</i>	Les deux rejetons s'accouplent et font apparaître leur espace intermédiaire. Le Père est. Il porte et nourrit tout ce qui a commencement et fin. La pensée : du Père elle est sortie.	Deux rejetons : --- L'espace intermédiaire ou l'Air ou l'intervalle : <i>insaisissable, il n'a ni commencement ni fin.</i> Le Père : <i>une Puissance qui n'a ni commencement ni fin et existe isolée.</i> La pensée : <i>existait isolée pour devenir deux.</i>	(genre non précisé) Mâle et femelle (genre non précisé ici)

⁵⁵⁹ Cazenave marque en effet « la pensée » là où Leisegang maintient « la Pensée ». En fait, la seule occasion où Leisegang opte pour une minuscule en ce qui concerne « la pensée » est pour le passage où le Père se manifeste « à lui-même sa propre pensée ». Notre tendance est de voir dans ce passage d'une majuscule à une minuscule de la part de Cazenave (*Le féminin spirituel* 1998) une inflexion intentionnelle du texte rapporté

3.Enfin, dialectique entre le père et sa pensée : <i>De même donc que le Père s'est fait sortir lui-même de lui-même, se manifestant à lui-même sa propre Pensée, de même la Pensée, une fois manifestée, ne créa pas, mais elle vit le Père et cacha en elle-même le Père, c'est-à-dire la Puissance ; et il y eut une Puissance mâle-femelle et sa Pensée ; dès lors, ils se répondent symétriquement—la Puissance ne diffère en rien de la Pensée—et sont un seul être ; la Puissance dans les régions supérieures, la Pensée en bas. [...] Ainsi, l'Esprit est dans la Pensée ; ils sont inséparables l'un de l'autre et, tout en étant un, ils se trouvent être deux.</i>	Le Père : <i>s'est fait sortir lui-même de lui-même, se manifestant à lui-même sa propre Pensée.</i> --de même-- La Pensée : <i>une fois manifestée, ne créa pas, mais elle vit le Père et cacha en elle-même le Père.</i> L'Esprit : <i>est dans la Pensée.</i>	Le Père : <i>c'est-à-dire la Puissance. ... dès lors, ils se répondent symétriquement, la Puissance ne diffère en rien de la Pensée—et sont un seul être. ...la Puissance dans les régions supérieures.</i> La Pensée : devient manifeste. <i>...dès lors, ils se répondent symétriquement, la Puissance ne diffère en rien de la Pensée—et sont un seul être. La Pensée en bas.</i> L'Esprit : <i>Ainsi (après la pensée manifestée puis cachant le Père en elle), l'Esprit est dans la Pensée ; ils sont inséparables l'un de</i>	<i>...et il y eut une Puissance mâle-femelle et sa Pensée...</i>

par Leisegang, dans le sens où «la pensée en tant que sortie du Père» soit marquée d'une différence, éventuellement d'une différence de degré ontologique. Cette piste d'interprétation semble encouragée par une remarque du penseur dans un autre contexte. En effet, et pour reprendre une citation évoquée au premier chapitre (cf. la note en bas de page numéro 227), alors soucieux de souligner une limite épistémologique inhérente à l'œuvre de Gilbert Durand en ce qui a trait à la faculté imaginaire, Cazenave soulève la question de savoir si toutes ses «productions» se valent : ceci «en revient à s'interroger sur le mode, non seulement social et culturel, mais aussi psychique dans son sens le plus vrai, de l'image—et sur la différence éventuelle, philosophiquement fondée, des registres et des types d'imagination mis en œuvre. [...] Selon Cazenave, il] ne s'agit pas là d'ailleurs seulement d'une différence de degré, mais d'une différence de nature.» CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.85. Cependant, comme le reste du texte ici traité ne permet pas de vérifier doublement cette éventuelle intention, mais que les deux auteurs marquent partout ailleurs «la Pensée» d'une majuscule, nous ne saurions suggérer avec suffisamment d'assurance que le phénomène manifeste une intentionnalité (par exemple : marquer le passage d'un niveau ou degré d'engendrement de l'Être à un autre) de la part de l'un ou de l'autre.

		<i>l'autre et, tout en étant un, ils se trouvent être deux.</i>	

Reprenons ces scènes et leurs protagonistes en portant une attention particulière d'une part à ce qui en ressort du point de vue de l'évocation des genres et, d'autre part, à ce qui ressort comme dynamisme relationnel à travers des jeux d'apparition.

Dans la première scène, aucun genre n'est associé à «*la Racine*»⁵⁶⁰. Par contre, les deux rejetons qui émergent de la Racine sont sous une double forme : il est mâle et elle est femelle. À l'Éon ou au rejeton mâle sont associées les propriétés suivantes : il vient d'en haut et gouverne Tout ; on le nomme «*la grande Puissance*» et «*Esprit du Tout*». À l'Éon ou au rejeton femelle, on associe ces propriétés-ci : elle vient d'en bas et enfante toutes choses. On la nomme «*la grande Pensée*». Ils ont en commun d'être sans commencement ni fin.

Dans la seconde scène, ce que *font* ces deux rejetons sans commencement ni fin est décrit comme un accouplement et un «faire apparaître»⁵⁶¹. Ce qui résulte de ce premier accouplement ontologique est un espace. Ces rejetons donnent *effectivement* d'exister à l'espace, ou à tout le moins à un espace auquel sont associées les adjectivations suivantes : «*intermédiaire*» (adjectif), «*Air insaisissable qui n'a ni commencement ni fin*» (substantif), et «*intervalle*» (substantif)⁵⁶². Cet espace semble donc hériter de ses «géniteurs» l'indéfinition, mais représente néanmoins sinon une création ontologique au sens fort, à tout le moins un nouveau «protagoniste» dans la trame littéraire du texte : un espace intermédiaire est.

Poursuivant avec la seconde scène, le segment de texte ajoute : «*Dans cet intervalle est le Père*». On peut en comprendre qu'il ne s'agit pas d'une création autre ou nouvelle, dans la série des générations, dans la déclinaison des engendrement. On peut supposer qu'il est quelque chose de présent, comme absolument, avant-pendant-après, comme un

⁵⁶⁰ Dans la citation rapportée, les précisions suivantes «*émanations de l'abîme qui composent le Plérôme de la divinité manifestée [dans son univers propre]*» étant de Cazenave, on pourrait dire qu'elles offrent des indications précieuses sur sa manière de se représenter les premières manifestations de «la Racine». Le genre de «émanation» en français pourrait éventuellement subtilement influencer sur la manière dont on appréhende le propos.

⁵⁶¹ À nouveau, Cazenave ajoute sa touche au texte : «*par engendrement*». Ceci a pour effet subtil de renforcer dans l'esprit de la lectrice et du lecteur l'association entre le bagage sémantique associable à la notion «engendrement» et celui associable à l'expression «faire apparaître».

⁵⁶² On pourra à loisir se proposer une analyse comparative entre certains des actes et effets décrits par cette ontogénèse d'ambiance gnostique et celle dépeinte par d'autres textes fondateurs de traditions d'enseignements spirituels. Pensons à la Genèse biblique (Gn. I,1) : «Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre...» *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, 1999.

substrat ou une présence invisible (non-vue) mais nécessaire à tout *cela* qui est et se manifeste. Ce que vient renforcer l'affirmation de son indéfinition : il n'a ni commencement ni fin, caractère qu'il partage avec l'intermédiaire où il est et les géniteurs de cet espace intermédiaire. Voici donc qu'il y a deux nouveautés plus ou moins simultanées : d'abord, l'espace intermédiaire entre celui qui vient d'en haut et celle qui vient d'en bas, et ensuite, « *le Père* », qu'on nomme explicitement, et pour la première fois comme tel, à ce *moment* de la trame.

Par ailleurs, cependant qu'on trouve le Père « positionné » (il est dans l'espace, dans l'intervalle⁵⁶³), on lui associe un nombre considérable d'adjectifs⁵⁶⁴. Parmi ceux-ci, relevons son genre⁵⁶⁵ : il est mâle et femelle. Tel que relevé plus haut, il partage avec les géniteurs de l'espace intermédiaire (c'est-à-dire le rejeton mâle venant du haut et le rejeton femelle venant du bas) le fait d'être sans commencement ni fin, mais une caractéristique est ajoutée à son sujet qui n'apparaît pas jusque-là : cette Puissance *existe isolée*. Peut-être s'agit-il là d'un thème d'importance, l'isolement, la solitude. À tout le moins, le texte que nous possédons articule ce thème de manière à suggérer qu'il s'agit de la condition *sine qua non* du prochain événement, de la prochaine étape d'advenue à l'être. Quoi qu'il en soit du lien éventuel entre le fait de nommer et l'advenue à l'existence, sur la plan littéraire, le thème de l'isolement apparaît, comme de manière à provoquer, par repliement/déploiement, sa propre réapparition : « *et existe isolée, car c'est de lui qu'est sortie la Pensée qui existait isolée pour devenir deux.* » Cette Pensée existait isolée. Et le marqueur de relation donne à penser qu'elle existait isolée, à son tour, comme condition *sine qua non* du prochain événement de l'être : le deux.

Posons-nous un instant sur cette notion du « deux ». Car de fait, s'il est clair que les deux rejetons évoqués dès la première scène « *sont deux* » (c'est ainsi dit, à tout le moins), c'est surtout à même les actes (accouplement et faire apparaître) — actes qu'on relèvera

⁵⁶³ Il serait intéressant de réfléchir cette autre qualité qu'on attribue à ce « Père » : il est porteur et nourricier. Il porte dans ses mains et nourrit tout ce qui, autrement que lui, a commencement et fin. On pourrait penser que logiquement, ce qui a commencement et fin a besoin d'un *alter* pour exister (existence ici envisagée sous l'angle de la relativité spatiale), et de quelque chose *qui passe*, comme de nourriture pour « vivre » (ce qu'on pourrait rapprocher de l'idée d'une cause motrice, ou du thème du souffle, en quelque sorte, comme d'une énergie qui fait être — et être en mouvement — ce qui est). Le Père porte ce qui a commencement et fin, et il en assure la subsistance par son acte nourricier. *A priori*, le fait de porter peut évoquer la gestation, mais on peut porter bien autrement que dans une matrice utérine. Et de fait, le fait de porter dans des mains évoque un geste certes nourricier, mais non spécifique au féminin. De la même manière, l'acte de nourrir n'est pas spécifiquement féminin, mais sera néanmoins évoqué en ce sens, plus loin dans le texte, par l'exemple d'enfants qui boivent le lait de la mère, illustration d'un mode relationnel qui servira, on s'en doute, à teinter d'une certaine couleur (ou à imprégner d'une certaine saveur) le rapport entre l'humain et le divin.

⁵⁶⁴ En revoici le texte « *Dans cet intervalle est le Père, qui porte dans ses mains et nourrit tout ce qui a commencement et fin. [...] Il est une Puissance mâle et femelle qui n'a ni commencement ni fin et existe isolée, car c'est de lui qu'est sortie la Pensée qui existait isolée pour devenir deux.* »

⁵⁶⁵ « *Il est une Puissance mâle et femelle qui n'a ni commencement ni fin et existe isolée...* »

comme de plus en plus nombreux à chaque étape dans la genèse découlant de cette « *Puissance infinie* », se multipliant en quelque sorte, comme les descriptions adjectivantes d'ailleurs — que le texte semble contribuer à constituer une dualité. Et cependant, l'apparition d'une dualité semble chaque fois repoussée, ou alors, sitôt affirmée, elle est niée du même mouvement. Il en est d'ailleurs ainsi de part en part, du début de la première scène à la fin de la troisième, puisque la fin de la citation nous laisse avec ces deux qui « *sont inséparables l'un de l'autre et, tout en étant un, ils se trouvent être deux.* » La dynamique du deux dans l'un et de l'un dans le deux est maintenue. En ce sens, la lecture du texte fait sentir un jeu entre le un et le deux, un jeu fécond de nouvelles étapes ontogénétiques, de nouveaux éléments constitutifs du multiple qui, on le sent déjà, est en train de devenir... de venir à l'être... de plus en plus distinctement. À ce point-ci, on peut à tout le moins poser l'hypothèse de ce mouvement de différenciation, et soupçonner dans ce nouvel élément qu'est « l'isolement »⁵⁶⁶ un ajout significatif, sans pour autant parvenir à en comprendre le sens et la portée.

En récapitulant les étapes de transformations de l'Être qui constituent la deuxième scène du point de vue des genres impliqués, on retient qu'il y a d'abord deux rejetons qui sont mâle et femelle, puis qu'il y a un espace (sans genre précisé), et que dans cet espace est le Père (mâle et femelle). Et que ce Père (mâle et femelle) existe isolé... juste avant que ne soit introduite la Pensée dans la trame du récit ontogénétique.

En ce qui concerne la troisième scène, à vrai dire, cette arrivée de « *la Pensée* » dans le texte n'est pas vraiment nouvelle. Ce nom est aussi associé au rejeton femelle (qui vient d'en bas, qui enfante toutes choses, qui n'a ni commencement ni fin), cette « *grande Pensée* » étant posée en même temps que la grande Puissance et l'Esprit du Tout. Mais son introduction en tant que « celle qui est sortie du Père » ou en tant que « celle qui existait isolée pour devenir deux » est toute fraîche, pourrait-on dire. Et cette (ré)introduction ouvre à l'évocation d'un grand nombre d'adjectivations, qui sont autant d'actes de définition, du point de vue littéraire :

- son origine est le Père qui « *s'est fait sortir lui-même de lui-même, se manifestant à lui-même sa propre pensée.* »

⁵⁶⁶ Le thème de l'isolement, et de la solitude qu'on peut lui associer, serait peut-être à relier — comme un reflet décliné, amoindri? — au Silence évoqué en début d'extrait. La notion du silence revient d'ailleurs régulièrement dans les productions discursives de Cazenave. Elle est notamment évoquée dans l'*Évangile de Marie* qui retient l'attention du penseur (avec l'idée de se retirer dans un silence au-delà du silence des mots), *Évangile* auquel nous reviendrons au troisième chapitre. Dans le texte qui nous occupe, il revient à ce thème (*sigé*) à l'occasion de son analyse de l'*Ennoia* divine (ou Proténnoia trimorphe), ce que nous abordons un peu plus loin.

- ses actes dans la troisième scène sont : «une fois manifestée, ne créa pas, mais elle vit le Père et cacha en elle-même le Père.»
- des effets découlent de ces péripéties : «dès lors, ils se répondent symétriquement, la Puissance ne diffère en rien de la Pensée — et sont un seul être. La Pensée en bas.» «Ainsi [soit après que la pensée soit sortie du Père, l'ait vu et ait caché le Père en elle], l'Esprit [le Père transformé par l'acte de cacher en soi ?] est dans la Pensée ; ils sont inséparables l'un de l'autre et, tout en étant un, ils se trouvent être deux.»

Quelques remarques viennent à l'esprit. D'abord, telle que mentionnée précédemment, cette troisième scène insiste autant sur le thème de l'identité (unité) qu'elle met en relief une dynamique de différenciation (deux) : le Père et sa Pensée, une fois sortie de lui-même par lui-même, se manifestant à lui-même par elle, sont inséparables, ils sont un et... se trouvent être deux. La citation suivante permet à Cazenave de nous préciser la manière dont il pense ce rapport paradoxal entre le un et le deux :

Ce qui s'indique de la sorte, c'est donc une histoire de cette syzygie divine où, dans les mouvements alternés de la différenciation et de la conjonction, puis de la reconjonction [...] se construisent de fait les deux séries différentes, d'une part, de l'affirmation de la dualité de l'un manifesté et de l'autre, du long processus par lequel l'un s'accomplit en se niant dans la dualité, ouvrant ainsi le passage de cet un primordial au multiple du monde.⁵⁶⁷

Ensuite, cependant que le nouveau couple hérite des propriétés de location relative de leurs ancêtres géniteurs, ces propriétés passent de mouvements dynamiques évoquant l'origine, la provenance (il/elle vient de) à des lieux statiques : le Père (et non plus la Puissance) est maintenant situé (en l'occurrence, on ne le dit plus «être» dans l'espace intermédiaire mais on l'associe aux régions supérieures), et la Pensée aussi (elle est en bas)⁵⁶⁸. De plus, on voit que les actes se succèdent plus rythmiquement, semblant accélérer la cadence de la trame : l'un se sort elle-même de lui-même et l'autre ne crée pas, le voit et le cache.

Une autre remarque consiste à souligner que de la nouveauté apparaît quant aux indications temporelles. Dès l'apparition de cette «seconde» pensée dans le texte, les

⁵⁶⁷ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.64-65. Il est notable que cette articulation du texte soit un ajout à la version 2012 du texte. Cazenave aura sans doute voulu préciser sa posture discursive et celle à laquelle le texte qu'il cite peut prétendre, selon lui.

⁵⁶⁸ Techniquement, à lire Cazenave, on pourrait remarquer que tout verbe est ici retiré de la structure d'énonciation, structure au demeurant clairement affirmative : «la Puissance dans les régions supérieures, la Pensée en bas.» CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.64. Seulement, il semble s'agir là d'une nouvelle inflexion personnelle (consciente et intentionnelle ?) du penseur, puisque le texte de Leisegang maintient le verbe dans la première proposition : «la Puissance opère dans les régions supérieures, la Pensée en bas.» LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951, p.61.

verbes des actions passent d'un présent comme suspendu à l'éternité à un passé (imparfait ou passé simple). Ceci se repère dans la phrase charnière entre la fin de la seconde scène et la troisième: «*Il est une Puissance(...) et existe isolée, car c'est de lui qu'est sortie la pensée qui existait isolée...*» Dès lors, tous les actes de cette pensée sont imprégnés de passé, de même que l'énoncé concernant leur(s) genre(s) («*...et il y eut une Puissance mâle-femelle et sa Pensée...*»).

Terminons l'analyse de cette troisième scène par la récapitulation de ce qui doit retenir notre attention, à savoir les genres évoqués. Lorsque la pensée, en tant que «sortie du Père» apparaît, son genre n'est pas énoncé littéralement. Tout juste après que la pensée manifestée du Père (se sortant lui-même de lui-même) n'ait pas créé, mais l'ait vu et caché en elle-même, un marqueur de succession nous introduit aux genres impliqués: «*...et il y eut une Puissance mâle-femelle et sa Pensée...*» Ainsi, notons deux choses: d'abord que le genre de la «seconde» pensée n'est pas explicitement évoqué, ni lorsqu'elle est sortie du Père, ni après qu'elle l'ait caché en elle-même; ensuite, notons que le genre de la Puissance semble avoir subi une transformation, passant de «*Puissance mâle et femelle*» avant d'être cachée en sa Pensée à «*Puissance mâle-femelle*». Peut-être ce détail autour du Père (ici comme nouvellement nommé Puissance) est-il insignifiant. Mais il pourrait également pointer des différences qu'évoque Cazenave dans la suite du texte, notamment la différence entre «androgynie» et «genre double»⁵⁶⁹.

Quoi qu'il en soit, en se replaçant dans la perspective féminisante intrinsèque à la pensée cazenavienne, peut-être pourrions-nous déduire le genre de la Pensée dans le sens féminin. Trois indices nous y font tendre: 1) La Pensée porte le même nom que le rejeton qui, dans la première scène, vient du bas, celui dont on dit qu'il est «femelle» et enfante toutes choses; 2) Dans la langue à travers laquelle Simon pense son discours, le genre du substantif utilisé (Pensée) est féminin. En effet, il semble que «Pensée» vient traduire le terme grec *ennoia* (qui est féminin) dans ce texte⁵⁷⁰. 3) Le comportement qui lui est associé («ne pas créer, ne pas voir et cacher en soi») peut être interprété symboliquement comme quelque chose relevant de l'ordre du féminin, plus particulièrement dans le geste dernier

⁵⁶⁹ Dans la version 2012 du texte, Cazenave développe davantage sa réflexion autour du thème de l'androgynie des «entités» divines. Il y précise qu'«*il n'y a d'androgynie que si sont affirmés les deux genres qu'il unit*». CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.64-65. On lit également plus loin dans le même texte: «l'androgynie, unité dans la dualité». *Ibid.*, p.66. Resterait à clarifier à partir de quelle étape de l'ontogénèse il conviendrait d'associer le terme «androgynie» aux «couples protagonistes». Peut-être que le degré de différenciation auquel aboutit la longue citation ici analysée serait même insuffisant pour satisfaire le critère ainsi élaboré par Cazenave.

⁵⁷⁰ Cazenave précise dans la suite du texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus* que dans cet enseignement de Simon, la Pensée fait référence au terme grec «*ennoia*», et précise à son sujet qu'elle «est fille et mère de l'Incréé, (elle en est la mère parce que la fille), elle est le "produit" éternel qui entoure et accueille *Cela* qui l'a produite». CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.97.

qui est de cacher en soi. Ce dernier serait à rapprocher éventuellement du mouvement physiologique d'accueil (ou de préhension) du pénis par le vagin, ou d'accueil de la vie dans l'utérus, avant de la déposer, transformée et formée, dans le monde.

Ces propos concernant les genres des protagonistes étant posés, on peut constater à quel point l'analyse de Cazenave teinte d'érotisme l'ontogénèse. La première idée que nous pouvons dégager insiste sur l'aspect copulatif de la rencontre entre les protagonistes divins. La seconde, sur l'aspect spécifiquement excessif du féminin par rapport au masculin, dans ces actes d'engendrement. Afin de les aborder, reprenons les trois thèmes que Cazenave repère—dans un résumé saisissant tant il fait écho à ce qui a pu ressortir du premier chapitre—trois thèmes (ou myèmes) qu'il souligne comme intrinsèques aux enseignements gnostiques qu'il réfléchit. Il s'agit des thèmes de l'inceste, de l'androgynie et de l'union sacrée :

Bien entendu, du point de vue des myèmes qui se trouvent convoqués, nous reconnaissons sans peine, dans leur intrication réciproque, les motifs de l'inceste, de l'androgynie⁵⁷¹ consommée et du grand mariage sacré, de la hiérogamie céleste en tant qu'ils veulent exprimer la syzygie qui se forme à partir du fondement et la double nature, féminine et masculine, du Dieu manifesté dans son propre univers.⁵⁷²

Aspect copulatif

Notons comme le thème du couple mâle-femelle et de l'accouplement est renforcé par l'analyse des textes que propose Cazenave. Il en fait comme un modèle représentatif de la dynamique universelle et un symbole significatif et profondément signifiant—au sens de «donnant sens et orientation»—au cosmos. Dans leur traitement des textes de Simon et de Valentin⁵⁷³, les commentaires de Cazenave insistent sur cet aspect que l'on pourrait appeler érotique, le percevant dans la dynamique intra-divine qui se met en branle dès *les commencements*. Reprenons-en quelques extraits :

[La Dêité indicible] en vient à se répandre, et donc à se voiler dans son dévoilement même, par effet de l'Amour qui agite ses Ténèbres et se gonfle dans

⁵⁷¹ Pour le thème de l'androgynie divine et de sa féminité inhérente, Cazenave va trouver appui dans les textes suivant : Hermès TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum*, trad. par A.-J. FESTUGIÈRE, édité par A. D. NOCK, vol. T. I, Paris, Belles Lettres, 1947. Traité I, « Poimandrès » ; Jean DORESSE, *L'Évangile de Thomas*, 2e éd. revue et augm., Monaco, le Rocher, 1988.

⁵⁷² CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.64. Ici, Cazenave a passablement remanié le texte de la version 1998. Pour la suite de notre analyse, nous oscillerons donc entre la première version et la plus récente, suivant que l'apport herméneutique se présente davantage du côté de la forme de l'énonciation ou de l'expressivité (majuscules, italiques).

⁵⁷³ Valentin (IIe siècle) est un chrétien gnostique né en Égypte au IIe siècle et déclaré hérétique par l'Église. Il enseigna à Rome entre 135 et 160.

le sein de l'Abîme sans fond. // Les images de l'étreinte, de l'accouplement mystique, de la brûlure de l'érôs, sont dès lors prévalentes...⁵⁷⁴

En effet, on pourrait voir dans cette description la métaphore d'une rencontre amoureuse au sein de laquelle la corporéité d'une femme (dont sa génitalité) et ce qu'elle évoque chez la personne qui l'aime puisse retenir particulièrement l'attention (agitation et brûlure de l'amour, gonflement de l'«abîme», accouplement, étreinte). Ainsi, le travail d'analyse qu'opère Cazenave dévoile *eo ipso* l'importance effective du thème de l'union érotique dans sa pensée⁵⁷⁵.

Féminin en excès

Le fait que l'un des partenaires du *hieros gamos* soit posé comme androgyne a de quoi retenir l'attention. Le féminin «en excès» serait-il, avant que ne survienne la création d'étants de genres différenciés, condition *sine qua non* pour qu'il y ait fécondité et acte d'engendrement? Quoi qu'il en soit, ce fait semble justifier Cazenave dans ce qu'il pose d'excessif dans le genre féminin. Il souligne comme, dans les textes gnostiques médités, le féminin accueille *toujours* l'androgyne, doublant d'un tiers féminin une entité déjà marquée de féminité et de masculinité:

il est lourd de signification que, dans les noces célestes qui sont ainsi consommées, le féminin accueille toujours le pouvoir androgyne et, le recevant au secret de sa nature insondable, [le féminin enfante du même coup la manifestation suivante].⁵⁷⁶

On pourrait remarquer que, de fait, l'union s'opère entre le Père androgyne et sa Pensée féminine et que quelque chose naît de cet acte de «prendre en soi» entre cet étant

⁵⁷⁴ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.98. Cazenave commente ici le texte de Simon, et évoque d'autres pensées s'inscrivant dans «la même travée supérieure, englobante, essentielle, qui est celle de la gnose». Il renvoie aux productions discursives suivantes: pour Valentin: LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951. Pour Irénée: LYON, «Adventus Haereses», dans *Patrologie grecque*, vol. 7, Paris, Migne. Pour l'*Apocryphe de Jean*, VI, il consulte J.M. ROBINSON, *The Nag Hamadi Library*, Leiden, Brill, 1988. Pour *La Proténnoia trimorphe*, il reprend l'ouvrage de Robinson, mais également le texte français de Yvonne JANSSENS, *La Proténnoia trimorphe (NHL, XIII, 1)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978. Cf. la note en bas de page numéro 527 pour un rappel des intentions guidant le rapport des sources citées.

⁵⁷⁵ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.68. D'autres citations le confirment d'évidence. Par cette rencontre entre la Pensée (résolument posée comme féminine par Cazenave) et la Puissance androgyne «se réalise en s'y actualisant la possibilité pour l'agnotos de toute émanation [...] dans un acte d'amour où le féminin s'ouvre à lui et, le recevant, le dérobe au secret de lui-même. // Cet excès de féminin et la génétique divine à laquelle il donne lieu, cet érôs enflammé qui germe au sein de l'abîme...»

⁵⁷⁶ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.98. Et CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.67. Ce qu'il complète un peu plus loin: «Autre dialectique, dans le détail, du [S]ans-genre, du [F]éminin et du [G]enre-double androgyne, mais leçon identique quant à l'essentiel [*excès de féminin*] et à la [*maternité spirituelle*] qui lui est intrinsèque, maternité dans laquelle vient se typifier la matrice du néant initial [...] et par laquelle se réalise en s'y actualisant la possibilité pour l'agnotos [ou Dieu inconnu] de toute émanation...» *ibid.*, p.68.

à la fois un et deux et un-deux, mais également que ce qui est caché en la Pensée, c'est le Père, et donc aussi la Puissance (Cazenave en parle ici en employant le terme « pouvoir »). On pourrait dès lors interpréter plus avant que, pour que quelque chose cache en soi une Puissance, il faut avoir une aptitude à contenir la potentialité, le mouvement, à porter le devenir, le dynamique du dynamisme, ou autrement dit le potentiel, la vie, la créativité, voire son principe même. En ce sens, il faudrait être capable non seulement de contenir mais d'engendrement fécond.

Afin de nous rendre plus visuelle la répartition des genres analysée jusqu'ici, reprenons à nouveau de manière systématique, sous forme d'un tableau mieux détaillé que le premier, la manière dont sont répartis les genres dans le texte de Simon réfléchi par Cazenave.

Tableau détaillé des genres des protagonistes de l'ontogénèse simonienne

Protagonistes et/ou étape de l'ontogénèse (ou niveau de l'Être)	Genres évoqués (ou supposables)
L'abîme ou plérôme non-manifesté(e)	Aucun genre précisé explicitement. On peut raisonnablement interpréter qu'il est sans genre connaissable.
Deux premiers rejetons (Éons) composant « <i>le Plérôme de la divinité manifestée [dans son univers propre]</i> »	Premier : Mâle Second : Femelle
L'Air insaisissable qui n'a ni commencement ni fin, espace intermédiaire des deux premiers Éons.	Aucun genre précisé.
Le Père en tant que « étant dans » cet espace intermédiaire.	Il est une puissance mâle et femelle.
La pensée du Père (ou Pensée) en tant que « sortie du Père, ne créa pas, le vit et le cacha en elle ».	Aucun genre précisé explicitement. Terme de genre féminin en grec.
« <i>et il y eut une Puissance mâle-femelle et sa Pensée</i> »	Puissance : mâle-femelle Pensée : Aucun genre précisé explicitement. Terme de genre féminin en grec.
La « <i>Puissance dans les régions supérieures, la Pensée en bas.</i> » « <i>la Puissance ne diffère en rien de la Pensée — et sont un seul être</i> »	Puissance : Aucun genre précisé explicitement. À relier au masculin du premier des premiers Éons ? Pensée : Aucun genre précisé explicitement. À relier au féminin du premier des premiers Éons ?

«Ainsi, l'Esprit est dans la Pensée ; ils sont inséparables l'un de l'autre et, tout en étant un, ils se trouvent être deux.» Rappelons le passage entre les deux «étapes», passage voilé par la coupure de Cazenave : « l'être qui résulte de leur manifestation sera donc constitué de même : tout en étant un seul et même être, il se trouve être deux, androgyne, ayant en lui l'élément femelle. »⁵⁷⁷	Esprit : Aucun genre précisé explicitement. Pensée : Aucun genre précisé explicitement. À lire le passage complémentaire, on pourra se demander si l'étant qu'il décrit est une entité ayant les deux genres, dont on répète quelque chose de connu en ajoutant qu'il «a en lui l'élément femelle», ou si, tout se trouvant être deux et androgyne (mâle et femelle, ou mâle-femelle), il a l'élément femelle sur le mode d'un supplément, d'un excès du féminin, redoublé en quelque sorte, au sein de la même entité.

Une lecture attentive ne permet pas d'affirmer si le genre féminin ressort plus souvent que le genre masculin de ce texte. Cependant, on peut tirer de certains passages la sensation que le genre féminin tend à apparaître comme «en excès» par rapport au genre masculin. Par ailleurs, Cazenave cultive explicitement cette idée : la citation suivante permet de mettre en lumière l'importance de ce thème du «féminin en excès» dans sa réflexion.

Dans le schéma de Simon, comme dans la généalogie divine que dresse le Poimandrès, il y a toujours, en fin de compte, du féminin en excès [...]. Comme si l'androgyne, unité dans la dualité, ne pouvait se suffire, et qu'il fallût la redoubler d'une unité plus profonde de l'androgyne et du pur féminin — qui renverrait peut-être à l'aspect matriciel de la Dèité indicible [ou du theos agnotos], du Néant génétique...⁵⁷⁸

On pourrait venir compléter les extraits plus remarquables du texte de Simon («et il y eut une Puissance mâle-femelle et sa Pensée» et dans le passage voilé par la coupure de Cazenave : «il se trouve être deux, androgyne, ayant en lui l'élément femelle») avec ce que Cazenave développe dans la suite, revenant au même thème mais au plan de la création de l'humanité, par laquelle passe l'ontogénèse :

Puissance mâle-et-femelle qu'accompagne sa Pensée spécifiquement féminine, ou bien Homme essentiel que le Père androgyne a enfanté à sa ressemblance (donc androgyne lui-même), et qui s'accouple dès lors au féminin dans la Nature pour donner naissance à l'homme double, à l'homme mâle et femelle...⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951, p.61.

⁵⁷⁸ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.95-96.

⁵⁷⁹ *Ibid.* Pour la part de la dramaturgie divine qui concerne les déclinaisons ontologiques évoquant la nature, le monde concret et l'humanité, Cazenave s'inspire des textes de Valentin.

De manière générale, à étudier attentivement, religieusement pourrait-on dire, l'ontogénèse de Simon rapportée par Cazenave, il semble que les actes théâtraux se multiplient, qu'ils se précipitent (des marqueurs de succession temporelle s'affirment⁵⁸⁰), se dramatisent, se complexifient, donnant place à une multiplication des actes et des entités ontologiques, entités qui ne sont pas même encore, faut-il le souligner, «seulement deux». À ce point-ci. Mais la dynamique de l'Être vient d'être posée dans le discours cazenavien ; elle «est née» à travers sa relecture de l'ontogénèse simonienne, et étant ainsi comme établie en elle-même, tout promet qu'elle continuera de déployer son mouvement engendrant, ouvrant la voie à la multiplicité, jusqu'à déboucher, à n'en pas douter, sur la création des étants humains.

Les déclinaisons de l'Être et des Sophias

Qu'en est-il, justement, de cette déclinaison de la Racine de l'Être jusqu'à la création des êtres humains, en passant par la multiplicité dans le monde ? Il ne sera pas possible de faire un traitement aussi détaillé que celui du passage ciblé ci-dessus pour la suite du texte de Cazenave en ce qui concerne l'histoire de la genèse de l'Être. Il est cependant intéressant de résumer les étapes tissées par Cazenave comme d'un syncrétisme agile à même quelques productions discursives d'auteurs ayant marqué l'épistémè occidentale.

Rapprochant la Pensée du discours simonien de l'*Ennoia* évoquée par Valentin, Cazenave résume sur la contribution de la doctrine de ce dernier :

De cet Un-deux, de cet *engendrement* de Dieu, prend naissance la *création* des mondes angéliques et terrestres — création qui, du seul fait d'exister, introduit aussitôt un changement de niveau, une différence ontologique, une rupture au sein de l'Être où se perd l'*Ennoia*.⁵⁸¹

D'abord, on repère immédiatement ici de nouvelles données permettant de constituer une représentation de la suite des péripéties découlant de la dramaturgie ontogénétique : il y a création «des mondes angéliques et terrestres». Ensuite, l'idée que cette nouvelle «étape» de création s'accompagne d'une différenciation ontologique est d'importance, et semble aider à comprendre l'ampleur du défi que représentera, conséquemment, un retour à l'Un primordial par la multiplicité des étants⁵⁸². Citant à la suite ce que rapporte Irénée, Cazenave explique cette création des mondes en l'associant

⁵⁸⁰ Par exemple : «... une fois manifestée [...] dès lors...»

⁵⁸¹ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.98.

⁵⁸² Rappelons au passage avec intérêt la précaution discursive proposée par la pensée d'Henry Corbin, dans CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, 1981, p.9-11. Il y suggère l'importance de discerner le fait que l'unité se prédique de l'être mais pas de l'étant, et que la multiplicité, par contre, soit à situer au niveau de l'étant (des étants) et non de l'être.

explicitement à une chute de la sagesse divine. On y voit la pensée du Père qui, «connaissant la volonté du Père», descendit dans les régions inférieures, où elle engendra :

*C'est par (Hélène) qu'au commencement Dieu décida de créer les anges et les archanges. // Et sa pensée jaillit hors de lui, connaissant la volonté de son Père. // Elle descendit dans les régions inférieures, // Elle engendra les anges et les dominations par lesquels ce monde a été fait. // Mais quand elle les eut engendrés, elle fut captive par eux // Par jalousie, // Parce qu'ils ne voulaient pas qu'on pensât d'eux qu'ils avaient été engendrés // Et que le Père lui-même leur était totalement inconnu.*⁵⁸³

Par ailleurs, si c'est la *Sophia* qui a engendré les anges, les archanges et les dominations, les humains, pour leur part, auraient été créés par ces derniers⁵⁸⁴, complétant en quelque sorte le portrait de famille cosmogonique. Ou presque, car l'histoire que tisse Cazenave à partir des productions discursives attribuées à Simon et à Valentin continue de se préciser de détails «croustillants». Voyons cette citation où le thème de la chute est illustré par les souffrances de cette *Ennoia* de Dieu :

*Elle souffrit d'elle[s] (en effet) toutes espèces d'outrages, // Tellement qu'elle ne pouvait remonter vers son Père, // Mais demeurait emprisonnée dans un corps humain, // Et à travers les âges, comme de vase en vase, // Elle se réincarnait en corps féminins successifs. [...] Elle passait donc de corps en corps, // Subissant des tourments toujours nouveaux, // et pour finir elle devint une prostituée. // Et c'est elle la brebis perdue, // C'est pour elle que (Simon, la puissance incarnée de Dieu) est venu, // Pour la rendre libre // Et pour offrir aux hommes le salut // En se faisant connaître d'eux.*⁵⁸⁵

⁵⁸³ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.99. Ici, pour Irénée de Lyon, cf. LYON, « *Adventus Haereses* », dans *Patrologie grecque*, vol. 7, Paris, Migne. Pour rappel, le contenu de la parenthèse est une précision apportée par Leisegang.

⁵⁸⁴ Le penseur précise : « nous sommes, pourrait-on dire, le résultat second : puisque nous sommes les créatures des anges créateurs dans l'oubli de leur Dieu, et de ces anges créés par la Sophia elle-même dans les régions inférieures de l'univers céleste », là où l'on passe d'un engendrement divin à une création qui pose, dans l'acte même d'exister, un monde étranger au plérôme. CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.98.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p.101-102. Extrait attribué à Irénée dans LYON, « *Adventus Haereses* », dans *Patrologie grecque*, vol. 7, Paris, Migne. Le contenu de la parenthèse constitue certainement une orientation donnée au texte par Cazenave, continuant d'imprimer un mouvement d'entrelacement entre les différents témoignages. Cazenave aborde ailleurs encore le thème de la chute. Dans ce recueil de pensées et poésies intitulé *La chute vertigineuse*, voici qu'il s'approprie la teneur souffrante de l'*Ennoia*-Sophia : « Et cette chute du Divin par la grâce de quoi il se désigne déjà à nos yeux de flamme vive, c'est aussi la façon dont il se manque à Lui-même, dont il introduit dans son sein une déhiscence absolue pour laquelle il faudra bien que nous lui donnions l'absolution... // Car il y a, c'est certain, une douleur absolue de l'Absolu sans fondement à ce moment très précis qu'est la naissance du Temps (du moins, du Temps divin, ce Temps hors du temps d'où le temps surgira) [...] Infinie plaie d'amour du Divin primordial qui a voulu se répandre dans cet acte d'amour — et que peut seul réparer cet amour infini que nourrit tout le cœur, qu'enveloppe le corps, que protège de lumière l'âme d'une femme amoureuse, anagramme et symbole de la génération spirituelle qui vient cautériser la première cicatrice. » CAZENAVE, *La chute vertigineuse*, Arma Artis, 2001, p.37-38. Et Cazenave d'un ton aussi révérencieux que personnel, il précise en début de texte : « De la chute, en aucun cas, on ne peut parler tranquillement. [...] Un monde qui nous échappe, par lui-même, de toutes parts ; un

Ce texte rapporté par Irénée (renvoyant sans doute à la doctrine valentinienne qu'il critique) sert ainsi d'appui à l'idée de l'importance que peut représenter une femme donnée pour un homme « religieux » : suite à une série d'outrages, l'*Ennoia* n'aurait plus pu « remonter » ; elle serait restée en quelque sorte emprisonnée dans un corps humain, et spécifiquement, dans un corps de femme.

Ennoia/Sophia captive de l'oubli ontologique ; pour un retour vers la Lumière d'origine à travers l'amour de la Sophia

Revenons un instant sur le fait que ces propos font de la jalousie la cause de cette « chute » de la divine Sophia⁵⁸⁶. On pourrait méditer les motifs qui viennent s'associer (ou s'identifier ?) à cette jalousie. D'une part, le texte semble suggérer le besoin des anges, des archanges et des dominations d'affirmer leur identité en niant celle d'une altérité, par honte d'avoir été engendré, tout en dévoilant que leur(s) géniteur(s) aurait quelque chose d'incrée(s) ou d'inengendré(s). D'autre part, les anges et les archanges (et/ou les dominations ?) sont décrits comme « totalement » inconnaissants par rapport au Père, bien que leur création résulte d'une déclinaison de sa volonté. La différenciation entre deux degrés ontologiques pourrait-elle expliquer cette inconnaissance de l'origine, inconnaissance que des thèmes comme « l'oubli », le déni, le refoulement ou l'inconscience éventuellement, pourraient éventuellement également venir pointer ? Quoi qu'il en soit, il semble que la jalousie soit envisagée comme facteur d'importance quant à ce qui se joue à cette étape de l'ontogénèse, indiquant peut-être du même coup une nouveauté dans la matière constitutive des étants, ici de ces créatures créées par la Sophia du Père. De plus, le fait que les anges et archanges/dominations fassent captive la Sophia divine pourrait indiquer l'apparition d'un nouveau type de dynamique relationnelle : un rapport efficient entre « affirmation de soi », « arrogance » (et derrière elle, jalousie, peut-être honte et vulnérabilité) et « pouvoir sur l'autre », ou encore entre besoin de se poser dans l'existence et tendance à s'imposer... les motifs de cette tendance semblant demeurer relativement inconnus des créatures.

Dans la lecture de Cazenave des doctrines simoniennes et valentiniennes, le drame qui apparaît est de fait celui d'une chute, mais également d'une occultation et d'une inconnaissance (« *le Père lui-même leur était totalement inconnu* ») ; la lumière d'origine — génitrice des créatures, la Pensée du Père, la Sophia, l'*Ennoia* — a été faite

monde que, en toute rigueur, nous n'avons jamais vu, dont nous ne serons jamais sûrs, mais dont nous avons pris la décision d'affirmer l'existence. [...] Je prends ici mes risques et, m'aventurant dans ces lieux aux périls qui s'imposent dès que l'âme se cherche dans un retour sur elle-même, je ne peux en écrire qu'en mon nom personnel. » *ibid.*, p.17-18.

⁵⁸⁶ Cf. la citation associée plus haut à la note en bas de page numéro 583.

captive des anges, archanges et dominations, au point d'engendrer l'oubli de ce qui est/fut/sera au-delà de leur création :

Véritable *dramaturgie divine*, puisque c'est l'oubli de la Seigneurie initiale qui est directement en jeu, l'occultation dans l'existence de la Lumière d'origine, le destin en exil de la Pensée de Dieu qu'il faudra rédimer en la libérant à toute force de sa captivité forcée.⁵⁸⁷

Le projet ontologique devient celui d'un retour vers la source de toute création, au-delà du voile de l'oubli et à travers le dévoilement... mais d'un dévoilement qui ne cesse de relancer une dynamique au sein de laquelle connaissance et inconnaissance ne cesseront de faire danser le chercheur, l'animant du désir de connaître plus, de pénétrer davantage dans les ténèbres divines, dans la profondeur de son mystère.

Et cependant, il n'échappe pas que ce que pose Cazenave, en bon philosophe, comme objet ou plutôt comme voie tendue par le désir et l'amour... vers la connaissance d'une altérité qu'on embrassera tantôt sous les traits d'une femme, tantôt sous ceux d'une déesse, se présente comme cela-même que ces pensées gnostiques condensent, à partir du thème du féminin de Dieu, autour de la figure de la Sagesse :

Cet excès de féminin et la *génétiq ue divine* à laquelle il donne lieu, cet erôs enflammé qui germe au sein de l'abîme et traverse de part en part la hiéro-histoire toute entière, ils vont se condenser dans le second thème essentiel que nous avons relevé, celui de la Sagesse, de la divine *Sophia*. Théophanie féminine...⁵⁸⁸

⁵⁸⁷ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.98.

⁵⁸⁸ *Ibid.* Le discours de Cazenave suggère qu'à une hiéro-histoire — histoire des événements sacrés secrétés dans et par le monde imaginal — viendrait logiquement s'antéposer une pré-hiéro-histoire. Ce thème ne pourra ici être développé de manière satisfaisante, mais on peut tout de même relever que l'intention du geste cazenavien semble être de renvoyer à quelque chose qui relèverait de l'au-delà, ici du point de vue temporel, d'un avant les commencements : « Autrement dit, c'est dans l'auto-intimité de la déité elle-même que commence une pré-histoire sacrée d'où va pouvoir surgir la hiéro-histoire comme telle — pré-histoire où l'on assiste à l'émergence d'un féminin fondateur dans l'inconnu sans genre. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.67. On l'aura remarqué, l'analyse de Cazenave, du fait qu'elle s'articule à partir de divers univers de discours, laisse quelques zones floues à une analyse qui se proposerait de représenter schématiquement les diverses étapes et divers degrés de l'ontogénèse. La question de savoir si la hiéro-histoire correspondra à l'histoire des anges et archanges (créateurs de notre monde), et donc à l'histoire sacrée du « plan » de l'Être qui se manifeste avant la chute de la *Sophia* demeure notamment ouverte. Ou encore la question (évoquée plus haut) d'éclaircir si, sachant que le monde de la création est « étranger » au plérôme, les régions intra-divines incluent les régions célestes supérieures et inférieures (anges, archanges, dominations), posant ce plérôme (ou Néant fondateur) en quelque sorte au-dessus et la création marquée de dualité (où nous vivons) en quelque sorte en deçà ?

Trois régions de la création, trois degrés ontologiques de la Sophia

Par ailleurs, Cazenave commente comme ces mondes de divers «degrés» vont amener la pensée gnostique à cultiver l'idée qu'il existe trois *Sophias* :

Une *Sophia* mineure qui chute à cause des créatures. Une deuxième *Sophia* apparaissant sous le nom d'*Ennoia* dans le déploiement du monde intra-divin. Enfin, une *Sophia* majeure, [une] *Protennoia* de lumière et de silence [*epinoia* et *sigé*] qui est accordée par essence au Néant fondateur...⁵⁸⁹

Pour reformuler autrement ce qu'il propose, en admettant avec Cazenave qu'entre la mineure et la majeure, l'*Ennoia* du monde intra-divin puisse être envisagée comme une troisième *Sophia*, on pourrait poser les trois *Sophias* suivantes : 1) *Protennoia*⁵⁹⁰, c'est-à-dire la *Sophia* du plérôme, du Néant fondateur ; 2) *Ennoia*, c'est-à-dire la *Sophia* qui a engendré les anges, les archanges et les dominations ; 3) *Sophia* en tant que la *Sophia* qui chute à cause des créatures et se retrouve captive, occultée, voilée dans la nature ontologique caractérisant *notre* monde.

Relevons ici le trait ontologique fort voulant que l'unité première de l'*Ennoia* soit préservée, contrastant avec la multiplicité que sont et présentent les étants créés⁵⁹¹. Ceci serait le fait d'une consubstantialité avec l'abîme indicible, cet inconnu incréé, invisible et éternel. C'est ce que Cazenave affirme, dévoilant du même coup la nécessité logique de «figures» intermédiaires, nécessité pratique qu'incarnent en quelque sorte les épiphanies dès que l'on s'affaire à réfléchir une phénoménologie de la rencontre sur le plan «spirituel» :

il faut savoir qu'elle est *une* sur le fond, pour ne pas dire *unique*, et que ce sont ses dévoilements, ses théophanies successives qui font venir à jour cette hiérarchie interne dans le plan spirituel.⁵⁹²

⁵⁸⁹ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.99-100. Le contenu des crochets reprend les ajouts de Cazenave dans la publication de 2012. Les termes grecs sont traduits comme suit par l'index du vocabulaire gnostique de Leisegang (LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951, p.263-264.): *epinoia* = «réflexion, plan décision» et *sigé* = «silence».

⁵⁹⁰ *Protennoia*, ou *Pronoia* comme l'appelle l'*Apocryphe de Jean*, VI, 29-31, dans ROBINSON, *The Nag Hamadi Library*, Brill, 1988. Cette dernière est associée à la source première, et le discours de Cazenave suggère qu'elle antécéderait la figure de l'Esprit Saint dans les discours chrétiens. Cf. également JANSSENS, *La Protennoia trimorphe* (NHL, XIII, 1), Presses de l'Université Laval, 1978.

⁵⁹¹ Ainsi, la première *Ennoia* (désignée ailleurs comme «le silence et la grâce») demeure «présente» dans la totalité de l'Être dès qu'il se manifeste, en quelque sorte préservée au-delà de l'espace et du temps, du moins tels que les étants de notre ordre ontologique les appréhendent généralement.

⁵⁹² CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.101. Le texte précise que la divine sagesse (*Sophia*, condensé en quelque sorte de l'excès de féminin et de la génétique divine) assure «le passage de la totalité manifestée du néant primordial (ce qu'on appelle le plérôme), à la totalité du cosmos dans lequel nous vivons—totalité divisible, et infiniment divisible [alors que] la totalité du plérôme consiste et ne consiste que dans la multiplication de l'un...» CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.68-69. Notons

L'être humain et la sexualité humaine : symbole d'union opérant le salut cosmique

En complétant le schéma des divers plans de l'Être, juxtaposant des productions discursives ciblées en fonction des thèmes qui les unissent (abîme primordial, engendrement de l'un au un-deux, puis de l'un-deux au deux, puis du deux au multiple, puis du multiple à la multiplicité des étants créés), la finale du récit que tisse Cazenave permet l'apparition de l'état d'humanité. Paradoxalement, ce degré, dépeint comme le plus bas de tous, sera le lieu où un retour vers l'unité primordiale devient possible. Cette narration imaginaire s'accompagne de l'idée d'un rôle de l'être humain dans le salut cosmique, et même éventuellement d'un rôle de la plus grande importance dans la dramaturgie onto-divine.

Nous revenons ainsi à ce que nous avons posé avant de plonger dans l'analyse de l'ontogénèse retenue par Cazenave, c'est-à-dire au reflet d'importance que constitue la représentation du couple Simon-Hélène dans sa réflexion. Voyons plus avant comment se dessine le potentiel salvateur de l'humanité à travers cette histoire de la rencontre entre Simon le Mage et Hélène la prostituée. Le penseur avance d'abord que...

Prostituée, Hélène est une femme profane, certes, dans sa forme historique, mais elle est surtout, en esprit, une femme profanée—ou pour être plus exacte, une femme sainte profanée que son union à Simon resanctifie de fait et remet à son rang primordial de Sagesse.⁵⁹³

Il complète en insistant sur l'idée que la sexualité humaine fait œuvre de symbole d'union et peut opérer en quelque sorte, dans le plan symbolique (entendre imaginal et/ou spirituel), la réunion des opposés qui se manifestent comme éléments divisés dans le monde de la dualité. Ceci nous ramène en effet au mythème du *hieros gamos* :

Union charnelle, d'ailleurs, qui est image et symbole, qui est affirmation de l'Union dans le ciel de la Puissance et de la Pensée de Dieu [...]: chemin de remontée par où l'*Ennoia* perdue réintègre le Royaume...⁵⁹⁴

Le thème de l'union sexuelle est repris et développé par la suite dans le texte. Cazenave reprend le parallèle qu'avait énoncé Leisegang entre la figure du couple que forment Simon et Hélène et celle de celui que forment Jésus et Marie-Madeleine. Les penseurs s'appuient particulièrement sur ce que rapportent au sujet de ce dernier couple les *Évangiles* de Jean, de Philippe, de Jacques et de Marie⁵⁹⁵.

que ce passage est un ajout par rapport à la version 1998 du texte. Aussi, on pourrait se demander à quel niveau de la création ontologique renvoie le qualificatif « spirituel » ici employé ?

⁵⁹³ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.102.

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ ROBINSON, *The Nag Hamadi Library*, Brill, 1988.

Dans la section d'*Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus* intitulée *Hélène et Madeleine*, Cazenave insiste sur l'importance de la figure de Marie-Madeleine pour la chrétienté gnostique, reconnaissant dans la tendance qui consiste à associer ce que propose la représentation dynamique de l'accouplement avec le thème de la création ontologique l'une des structures essentielles de tout esprit gnostique :

*[C]ette place de Marie au sein de la gnose chrétienne offre un parallélisme surprenant avec celle qui échoit à Hélène dans la tradition simonienne. Comme Marie-Madeleine, Hélène est aussi une pécheresse tombée dans la vie terrestre ; comme elle, elle est sauvée et promue au rang d'esprit féminin suprême. Simon et Hélène, Jésus et Marie-Madeleine représentent le même couple sauveur : conséquence tout à fait logique dans un système où les puissances cosmiques suprasensibles culminent dans une essence mâle et une essence femelle qui réclament leur image aussi bien dans un couple humain, au principe de la création, que dans un couple sauveur, au terme de la création.*⁵⁹⁶

À cette occasion, les trois pierres de touche de l'hypothèse que porte ce texte refont surface : la dimension incarnée d'une femme singulière (ici Marie-Madeleine), sa dimension de médiatrice spirituelle (par rapport à un ou des hommes), et sa dimension de féminin de Dieu. La première insiste sur le thème d'une union aussi sexuelle avec Jésus : « Dans les *Questions de Marie* [...] que signale Épiphanes⁵⁹⁷, la Madeleine, en effet, est la partenaire de Jésus, y compris sexuelle, qui reçoit sa doctrine. »⁵⁹⁸

*Le Seigneur, dit-ainsi l'Évangile de Philippe, aimait Marie plus que tous les disciples, et il l'embrassait souvent sur la bouche. Les autres disciples le virent aimant Marie, ils lui dirent : " Pourquoi l'aimes-tu plus que nous ? " Le Sauveur répondit, et dit : " Comment se fait-il que je ne vous aime pas autant qu'elle ? " »*⁵⁹⁹

Sa dimension de médiatrice du phénomène spirituel est évoquée par le rôle d'intermédiaire que lui font jouer les disciples hommes :

⁵⁹⁶ LEISEGANG, *La gnose*, Payot, 1951. Propos de Leisegang rapportés dans CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.106.

⁵⁹⁷ ÉPIPHANE, « Panarion », dans *Patrologie grecque*, vol. 41, Paris, Migne. Cf. la note en bas de page numéro 527 pour un rappel des intentions guidant le rapport des sources citées. Épiphanes de Salamine ou de Chypre (315-403) est l'un des Pères de l'Église du IV^e siècle.

⁵⁹⁸ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.104. « Texte d'autant plus révélateur, précise Cazenave, que Marie la Madeleine est essentiellement présentée dans cet *Évangile* comme la *koinonos*, la compagne de Jésus (ou plus précisément, comme " sa sœur, sa mère et sa compagne " » *ibid.* La citation est tirée de l'*Évangile de Philippe*, LXI, 6-11.

⁵⁹⁹ Cf. *Évangile de Philippe*, LXIII, 34-64. (Papyrus du Caire II, 3), dans ROBINSON, *The Nag Hamadi Library*, Brill, 1988. Cf. la traduction française de J.E. Ménard, Université de Strasbourg, 1967.

Pierre dit à Marie: sœur, nous savons que l'Enseigneur t'a aimée différemment des autres femmes. Dis-nous les paroles qu'il t'a dites, dont tu te souviens et dont nous n'avons pas la connaissance.⁶⁰⁰

Enfin, la dimension de « féminin de Dieu » associée à Marie-Madeleine est relevée par Cazenave qui voit dans son retour au Repos et au silence le reflet terrestre du retour de l'*anthropos* déchu qui, ce faisant, annule la chute. Il s'appuie ici sur les propos de la *Pistis Sophia*:

“En vérité, Marie, tu es bienheureuse entre toutes les femmes de la terre, parce que tu seras le Plérôme des plérômes et la Perfection de toutes les perfections. En vérité, Marie, bienheureuse es-tu, tu es le Plérôme ou le Plérôme béni qui sera proclamé bienheureux entre toutes les races.”⁶⁰¹

On voit ainsi comme Cazenave s'appuie sur un parallèle entre le couple Simon/Hélène et celui Jésus/Marie-Madeleine pour renvoyer à un axe dialectique d'importance dans sa réflexion, axe dont les deux pôles seraient les dimensions spirituelles et sexuelles de l'expérience humaine. Ici, cet axe est illustré par des thèmes comme la remontée vers le Père à travers la fécondation d'une femme associée à la prostitution, thèmes clairement associés par leur tradition respective tant à Hélène qu'à Marie-Madeleine. Il suggère ainsi une conception de l'amour au sein de laquelle la rencontre sexuelle/spirituelle entre un homme singulier et une femme singulière, de par son intensité et sa signification, peut réactualiser l'unité originelle de l'Être dès qu'il se manifeste.

2.2 Conclusion du deuxième chapitre

En guise de récapitulation de ce qui fut déployé dans le présent chapitre, rappelons comme le texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus: quatre figures essentielles du féminin de Dieu* se présente comme un espace discursif significatif pour Cazenave, lui permettant d'adosser philosophiquement l'expérience psycho-spirituelle du tristanien qu'il est⁶⁰².

⁶⁰⁰ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.104-105. Cazenave cite l'*Évangile de Marie* en renvoyant au Papyrus de Berlin 8502, traduit dans Jean-Yves LELOUP, *L'Évangile de Marie; évangile copte du IIe siècle*, trad. par Jean-Yves LELOUP, Paris, Albin Michel, 1997. À cette demande, Marie répond par le récit d'une vision qu'elle a eue, vision du récit du voyage de son âme vers « le silence ». Tel que mentionné, nous reviendrons à cet *Évangile* au troisième chapitre de notre étude.

⁶⁰¹ Comme le relève Cazenave, « nous sommes ici bien plus loin que le *Magnificat* de la Vierge »: « *Oui, désormais toutes les générations me diront bienheureuse, Car le Tout-Puissant a fait pour moi de grandes choses!* » *Évangile de Luc*, I, 48-49 cité dans CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.106.

⁶⁰² L'enjeu philosophique est de taille, puisqu'il s'agit non seulement de poser une différence de degré, mais de suggérer une différence de nature entre divers plans de l'être. Une affirmation (déjà évoquée) tirée de son avant-propos à l'*Introduction à la mythodologie* de Gilbert Durand (DURAND ET CAZENAVE, *Introduction à la mythodologie; mythes et sociétés* Librairie générale française, 2000.) éclaire sa démarche, ici en postulant divers modes de manifestation de l'imagination humaine: « Ce qui en revient à s'interroger sur le mode, non

Une analyse de discours associés à la tradition gnostique permet à Cazenave de poser une ontologie au sein de laquelle un féminin de l'Être est mis en lumière. Divers postulats logiques transpirent de cette représentation de la dramaturgie divine ontogénétique : l'incognoscibilité de la *deitas* avant qu'elle ne se manifeste, la nécessité logique d'intermédiaires (multiplicité de degrés ontologiques — espaces, moments et natures) sous forme de principes dynamiques et de théo/épiphanies (principalement féminines : Pensée/Ennoia, Sophia et Hélène) et une consubstantialité divino-humaine. Divers thèmes sont également évoqués, thèmes dont l'engendrement (contrastant notamment avec une représentation de type *Big Bang*), l'androgynie et le féminin en excès font figures de proue. De plus, cette dramaturgie met en scène une doctrine de l'origine et une sautériologique au sein desquelles la captivité, l'oubli (occultation), la jalousie (honte et profanation), le désir de connaissance, l'amour d'une femme et la puissance créatrice d'une rencontre érotique vécue sur le mode d'un symbole de conjonction disjonctive offrent autant d'articulations réflexives.

2.2.1 Traits des premier et deuxième chapitres venant se faire écho

On pourra remarquer quelques traits semblant ainsi se faire écho entre le premier et le deuxième chapitre, renforçant certaines orientations de lecture dans notre étude de l'œuvre cazenavienne. D'abord, celui de l'androgynie, projeté dans le premier chapitre sur l'*anthropos* ; ici sur l'*ontos*. Ensuite, cette pensée tend à réfléchir en s'appuyant sur une représentation multidimensionnelle de la réalité, de l'Être et/ou du divin, représentation dépeignant simultanément une multiplication des degrés, des plans et des ordres, c'est-à-dire des dimensions de l'Être. L'Être ainsi dépeint est par ailleurs pourvu d'un mouvement assuré par une dynamique de conjonction disjonctive capable d'auto-engendrer son propre mouvement, potentiellement à l'infini. Pour dire les choses autrement, on repère dans les deux premiers chapitres une tendance à produire ce qu'on pourrait éventuellement appeler une philosophie relationnelle, dans la mesure où un lien d'amour avec l'*autre* est posé au fondement du propos de Cazenave, de son espoir et de son dynamisme. Ceci se manifeste dans le fait que le féminin et la femme soient envisagés et appréhendés comme des figures de la médiation, à la fois lieu, condition de possibilité de la rencontre avec l'*altérité* et principe de mouvement en face d'un homme donné, *affecté* d'une intensité de désir qui tend à l'ouvrir, tel le mystique amant de son dieu, sur l'infinité des possibles. À condition de se différencier, du même mouvement, de cette infinité.

seulement social et culturel, mais aussi psychique dans son sens le plus vrai, de l'image — et sur la différence éventuelle, philosophiquement fondée, des registres et des types d'imagination mis en œuvre. [...] Il ne s'agit pas là d'ailleurs seulement d'une différence de degré, mais d'une différence de nature.» CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.85.

2.2.2 Comment ces récapitulations sur les deux premiers chapitres nous préparent au troisième

Tel que mentionné en début de chapitre, le prochain chapitre se propose de présenter des éléments de l'histoire qui, alors qu'ils sont peu mis en lumière dans le cursus académique de l'enseignement général, en retiennent d'autant plus l'attention de Cazenave. Son argumentation historique se présente à l'esprit comme une « onde de choc » s'étendant dans ses recherches. Prenant racine dans ce qu'on pourrait appeler la *mythogénèse* personnelle de Cazenave, cette onde investit sa conception dynamique de l'Être (ontogénèse) et se répercute dans l'ensemble de ses recherches. Ces dernières rassemblent des discours rapportant tantôt des événements biographiques de personnages reliés à nos traditions épistémiques occidentales (scientifiques, philosophes, théologiens, souvent mystiques), tantôt des pratiques religieuses et leurs significations éventuelles. Voyons maintenant ce que ses sensibilités philosophiques peuvent nous offrir à méditer, pour peu qu'on le suive dans sa logique, comme traces historiques des manifestations du féminin de l'Être.

Chapitre 3) Argumentation historique : hiérophistoire cazenavienne des épiphanies de la déité

« Ce n'est pas que je sois, comme vous dites, incroyant —
mais que je ne crois plus à vos dieux...
Je me trouve en attente... »⁶⁰³

« Si Dieu est Dieu, il n'existe pas.
Et c'est le féminin qui le sauve de la perte qui le guette. »⁶⁰⁴

« La Déesse-Mère, la Mère, la Femme,
n'est-elle pas avant tout pour l'homme,
médiatrice, initiatrice ? »⁶⁰⁵

(Effet : Éducation. Sous le signe du sacré.)

3.1 Quelques remarques méthodologiques

3.1.1 Récapitulation et résumé des intentions des trois premiers chapitres

Récapitulons un instant le parcours accompli à l'aide des premier et deuxième chapitres. Le premier chapitre a permis d'aborder l'œuvre de Cazenave sous l'angle d'une production discursive née de sa rencontre avec une légende (l'histoire d'amour d'Iseut avec Tristan), légende d'amour qui l'interpelle depuis l'enfance et avec l'univers symbolique de laquelle il n'a eu de cesse de s'expliquer sa vie durant, au point qu'elle prenne dans sa vie intérieure l'envergure d'un espace dialogique créateur de signification, revêtant ainsi le rôle d'un mythe personnel vivant et dynamisant. Une œuvre de milieu de vie, *La subversion de l'âme*, nous a servi d'appui pour mettre à l'épreuve notre hypothèse de travail voulant qu'un mythe du féminin érotique (erôtique) constitue l'archétype fondateur, recteur et ordonnateur (le Soi jungien) de l'œuvre cazenavienne. L'analyse de certains de ses traits littéraires, avec une emphase sur la manière dont les genres sont investis sémantiquement, a permis de dégager certaines des implications ontologiques (ontogénèse divino-humaine), épistémologiques (diversité des modes d'appréhension de la réalité) et éthiques (maturité

⁶⁰³ CAZENAVE, *Mines de rien*, Atlantique, 2008, p.32.

⁶⁰⁴ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.85. Nous reprenons ici une citation évoquée au deuxième chapitre, où elle sert à souligner la manière polémique qu'a parfois Cazenave d'élancer une réflexion. En l'occurrence, il appuiera essentiellement sur une analyse de la figure de Simon le Magicien.

⁶⁰⁵ SOLIÉ ET EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, 1980, p.24. La suggestion est de Joëlle de Gravelaine (astrologue et directrice de la collection « Réponses » et « Réponses/Santé » chez Robert Laffont) dans son introduction à cet ouvrage de Solié.

psychique, responsabilité relationnelle et efficacité créatrice) qui découlent d'une lecture attentive de cet univers discursif.

Dans le second chapitre, nous nous sommes appliqués à clarifier à quelles traditions discursives peut être adossée la conception ontologique de Cazenave. Pour l'occasion, nous avons dégagé comme certains développements de pensée (notamment des anciens physiciens, des pensées néo-platonisantes et des auteurs associés au gnosticisme) semblent constituer, soit des sources auxquelles sa pensée s'abreuve comme d'un héritage linéaire, soit, en variant l'angle de regard, des productions discursives avec lesquelles elle se trouve en affinité, comme en résonance, et dans lesquelles sa démarche réflexive trouve à contempler des reflets féconds.

On pourrait résumer ainsi l'approche du troisième chapitre : il s'agit d'une tentative d'articulation d'une hiérophistoire (c'est-à-dire d'une histoire du sacré et/ou de ses événements), un récit rassemblant un certain nombre de traces discursives pouvant prétendre au statut de manifestations d'un éventuel féminin ontologique ; autant de représentations—ou d'épiphanies de la déité sous des traits féminins—où s'unissent féminité et sacralité suivant des modulations infiniment circonstancielles, c'est-à-dire suivant des configurations d'appréhension infiniment variables et chaque fois uniques. On pourra voir dans ce chapitre une argumentation de type historique en appréhendant les données de recherches sur lesquelles Cazenave appuie son hypothèse d'un féminin ontologique comme autant de données historiques, c'est-à-dire des données pour bonne part empiriquement constatables, et cependant partiellement interprétatives. Cazenave semble ainsi nous inviter à aller à la rencontre d'un féminin ontologique dont ces traces seraient autant de témoignages et/ou de manifestations vivantes.

L'objectif du présent chapitre est donc de présenter en survol ce qu'on se propose d'envisager comme un argumentaire historique émanant des productions discursives du penseur. Cet argumentaire, véritable tissage de données de recherches historiques et préhistoriques—portant elles-mêmes sur les univers symboliques d'une variété d'horizons culturels et religieux—, met en lumière une série de «traces» discursives susceptibles de nourrir une réflexion sur ce qu'est la femme et le féminin dans leur rapport avec ce que pointe l'ordre du sacré.

Concrètement, ce chapitre se déploiera sous la forme d'une présentation d'un certain nombre de ces données rencontrées et rassemblées par le discours cazenavien. Nous commencerons par une présentation d'«épiphanies» féminines émanant de ce qu'on pourrait appeler les religions de la Mère, avant de poursuivre avec ce que nous donnent à réfléchir sur le sujet les religions du Père. Bien qu'elle constitue en soi un présupposé complexe et discutable, cette catégorisation binaire épouse en cohérence l'image d'une

cosmo-logie bigenrée qui émane du premier chapitre *via* les notions de « régime de la Mère » et de « régime du Père »⁶⁰⁶. En bout d'analyse, du fait qu'il souligne cette bigenrité sous un nouvel angle, le présent chapitre devrait permettre d'affiner notre compréhension de la manière dont certaines thématiques associées à la femme et au féminin sont investies par le discours cazenavien.

3.1.2 Présentation des productions discursives de base du troisième chapitre

Trois ouvrages seront plus particulièrement sollicités dans ce troisième chapitre : deux d'entre eux rassemblent des dialogues (*Le féminin spirituel* et *La face féminine de Dieu*) et le troisième est un recueil des textes personnels de Cazenave (*Visages du féminin sacré*). À ces trois ouvrages seront adjoints quelques passages d'interventions orales du penseur, extraits surtout tirés de la conférence intitulée *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*. Présentons brièvement le propos de chacun.

La face féminine de Dieu (1998)

Dans son introduction à cet ouvrage collectif intitulé *La face féminine de Dieu*, Cazenave part du constat d'une tradition phallocentrique en ce qui concerne la manière de parler de la divinité (ici, de Dieu). Précisant qu'il préfère généralement parler de déité et de divin que de Dieu (terme qui serait en quelque sorte trop marqué sémantiquement par le « masculin » imprégnant les actes énonciateurs de notre héritage épistémique)⁶⁰⁷, il nous introduit à son champ d'intérêt : le fait qu'on puisse parler du *Mystère*, ou de la déité sous des traits féminins. Le propos de l'ouvrage se résume ainsi à une intention de

⁶⁰⁶ En effet, ce déploiement suggère que les univers discursifs émanant des enseignements spirituels de l'humanité (et la manière de les appréhender) se répartissent d'eux-mêmes « comme naturellement » suivant ces catégories bigenrées, catégories qui seraient logiquement au moins partiellement exclusives l'une de l'autre. De plus, nous optons pour le fait de maintenir les expressions « la Mère » et « le Père », tout en reconnaissant que de dire « les Mères » ou « les Pères » pourrait également convenir. Ces choix s'appuient sur le désir de renforcer l'effet de cohérence entre ce que notre analyse de *La subversion de l'âme*, au premier chapitre, a imprimé en nous comme forme de catégorisation (bigenrité, unicité-dualité) et la continuation du mouvement réflexif que constitue ce troisième chapitre. Ceci étant dit, rappelons que, pour sa part, Cazenave n'hésite pas à adapter ces détails au gré des circonstances discursives.

⁶⁰⁷ De fait, le penseur ne se prive pas d'employer le terme « divin », que ce soit sous sa forme substantive ou adjective. Il le fait cependant en insistant sur le fait qu'en dernière analyse, l'expérience personnelle à laquelle renvoie la notion sera évoquée de manière diverses : « Si on veut le dire autrement [...], cela revient à affirmer que le regard que porte sur nous le “divin” (ou le Principe de toutes choses, ou la Réalité ultime, ou le Rien suressentiel des grands mystiques chrétiens, à commencer par Denys l'Aréopagite, [...]) : chacun adopte sur cette question du “divin” le vocabulaire qui lui convient, ou qui s'inscrit dans l'horizon de sa pensée, ou de l'expérience toute personnelle qu'il a eue de son rapport singulier au monde... » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.58-59.

transmettre un aspect de notre héritage épistémique que l'épistémè androcratique⁶⁰⁸ semble avoir eu tendance à voiler.

Le féminin spirituel (2001)

Le féminin spirituel est un recueil d'entretiens radiophoniques produits par Cazenave dans le cadre de l'émission *Les Vivants et les Dieux*⁶⁰⁹. Des experts de divers horizons disciplinaires y exposent les fruits de leurs recherches et leurs pistes de réflexions, ce que Cazenave rassemble autour d'une question qui le travaille : *quid* du féminin spirituel ? Cette publication s'avère précieuse du point de vue de notre recherche du fait que les thèmes qui le préoccupent apparaissent non seulement dans les sujets évoqués, mais également, et de manière particulièrement transparente, à travers ses interventions dans les dialogues : les inflexions que suggèrent les questions qu'il pose à ses invités, sa manière de reformuler et/ou de rebondir sur certains aspects plutôt que sur d'autres et le choix des mots qu'il opère dévoilent sous un angle complémentaire les sensibilités intellectuelles du penseur.

Visages du féminin sacré (2012)

Le recueil que constitue l'ouvrage *Visages du féminin sacré* rassemble la plupart des textes de Cazenave déjà publiés dans *La face féminine de Dieu* et dans *Le féminin spirituel*. Un seul semble n'avoir encore jamais été publié : « Teilhard de Chardin et l'éternel féminin ». Ce recueil présente néanmoins l'avantage de rassembler nombre de ses textes parus ailleurs, en particulier ceux traitant des déesses et de l'héritage épistémique celtes. L'ouvrage, publié en 2012, offre un accès pratique à un nombre appréciable de représentations valorisant le féminin à travers l'histoire, favorisant un accès direct aux productions discursives que Cazenave assume en première personne. Les fruits de ses recherches y apparaissent ainsi explicitement, dévoilant du même coup la manière dont sa réflexion se nourrit de ces figures du sacré à visages féminins.

⁶⁰⁸ Notons que l'expression « épistémè androcratique » est une proposition personnelle de la chercheuse. Elle s'articule clairement en résonance avec la critique cazenavienne d'un mode d'être au monde (à son sens) typiquement masculin, entendant pas là une posture existentielle émanée des structures physique et psychique de base de nombre d'hommes. Cette proposition — pouvant à notre sens se manifester chez tout étant humain — tente de rendre compte d'une posture existentielle qui, chez la personne en attente d'un travail sur soi « en profondeur », demeurerait mobilisée par une dynamique relationnelle que l'on pourrait décrire comme domino-servile (empruntant ici l'expression à la contribution de Jean-Michel Counet COUNET, « La dialectique Homme-Femme de Fessard : implications pour une philosophie au féminin », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016.), dynamique centrée sur le pouvoir *sur l'autre*, et s'alimentant de son propre mouvement.

⁶⁰⁹ Pour rappel, travaillant à l'antenne de la chaîne radio française *France Culture* de 1977 à 2009, Cazenave a été le producteur direct de cette émission de 1997 à 2009. On trouvera quelques émissions en réécoute libre sur le site du penseur <http://www.michelcazenave.fr/> (page consultée le 23/10/2014).

Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain (2011)

Dans le cadre de cette conférence « offerte à deux » avec Florence Quentin⁶¹⁰, l'intention du duo est d'aborder des questions d'ordre historique en ce qui a trait aux représentations du féminin et du masculin dont nous avons hérité, tout en réfléchissant de manière critique ce que les recherches des historien(ne)s, préhistorien(ne)s, anthropologues, etc., rapportent à la lumière de quelques thèmes issus de l'histoire des idées : quelles représentations (historiques et préhistoriques) font objet d'analyse, quelle part du travail discursif effectué à partir d'elles revient à l'interprétation humaine, et quel sens de telles représentations (traces matérielles et symboliques ou interprétatives) peuvent-elles avoir pour nous aujourd'hui ? Après une présentation de certaines données historiques basées sur des recherches plus ou moins récentes, une partie psychologique, voire psychanalytique propose de « descendre en profondeur ». Ce mouvement débouchera sur le thème de la crise que nous serions en train de vivre aujourd'hui en ce qui a trait à notre conception du masculin et du féminin. Cette crise étant présentée comme un trait inhérent à la Modernité, la conférence se propose d'offrir une perspective critique sur certaines notions *modernes*. L'ensemble de l'événement part de l'hypothèse qu'il existe aujourd'hui de « nouveaux enjeux » humains et relationnels et suggère qu'il y aurait intérêt à réfléchir ce que pourrait être le nouveau féminin et le nouveau masculin, et à travers cette réflexion, ce qu'il en est des relations entre hommes et femmes, pour nous, aujourd'hui.

3.1.3 Remarques introductives : Prise de position face à la tradition et humilité méthodologique

Cazenave face à une tradition qui dévalorise le désir érotique de la femme

Cazenave se présente comme un penseur à rebrousse-poil d'un héritage patriarcal. Tel qu'évoqué plus haut, *La face féminine de Dieu* tente de mettre en lumière le fait que, historiquement, les représentations humaines de la déité tendent à se manifester tant sous des formes féminines que masculines. Rien que son titre amène Cazenave à anticiper certaines réactions : « *La face féminine de Dieu...* L'expression peut paraître étrange dans une tradition culturelle et religieuse où nous avons été éduqués à penser l'idée de Dieu sous une catégorie purement masculine. »⁶¹¹

⁶¹⁰ « Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain », conférence donnée par Michel Cazenave et Florence Quentin, pour l'organisme TETRA (<http://www.tetra-asbl.be>), le 16 janvier 2011, à Bruxelles. Précisons que la conférence représente approximativement cinq heures de productions discursives. Florence Quentin est une égyptologue, essayiste et journaliste française collaborant régulièrement au magazine français *Le Monde des Religions*. Réf. : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Florence_Quentin_\(egyptologue\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Florence_Quentin_(egyptologue)) (page consultée le 05/04/2016). Transcription libre.

⁶¹¹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.39.

Dans son introduction, Cazenave déploie nombre de connaissances historiques pour venir adosser ce qu'il constate : au sein de notre culture patriarcale, une nette préférence est donnée au fait de parler de la divinité sous ses traits masculins. Ce faisant, il propose un regard critique sur les discours et attitudes cultivés par notre civilisation occidentale, et s'active à démontrer comme le féminin de l'Être—quoi qu'il en soit en son fond de ce à quoi renvoie l'expression—n'a jamais cessé de se manifester à travers des courants de pensée plus ou moins discrets :

Voilà pourquoi cet ouvrage balaye des champs qui recouvrent des époques et des lieux différents, des spiritualités et des philosophies diverses. [...] Le lecteur pourra] évaluer la richesse et l'extrême profondeur d'une configuration singulière que notre culture a essayé d'occulter, privilégiant la capacité d'un accès direct à Dieu où sa figuration féminine ne pouvait plus trouver sa place et était, sauf exceptions que nous allons rencontrer, renvoyée vers les gnosés, les hermétismes, les ésotérismes successifs où se réfugiait la notion de théophanie.⁶¹²

Dans son introduction au recueil d'entretiens *Le féminin spirituel*, Cazenave manifeste la nécessité de se positionner clairement par rapport à une tradition dont il reconnaît l'influence et l'héritage dans l'épistémè du temps. Il le fait en soulignant comme elle a eu tendance à dévaloriser la femme, à démoniser son corps, et à culpabiliser le désir qu'elle inspire (en même temps que celui qu'elle semble pouvoir ressentir). Il enfile sans hésiter une série de références bibliques dont sa réflexion se dégage tout aussi volontiers. Voyons ici ce qu'il en dit lui-même :

...le livre de l'*Ecclésiastique* ne déclarait-il pas déjà que “*toute malice n'est rien près d'une malice de femme*” , et saint Jean Chrysostome, dans ses *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu*, n'écrivait-il pas comme allant de soi que “*la femme [n'est rien] d'autre que l'ennemie de l'amitié, la peine inéluctable, le mal nécessaire, la tentation naturelle, la calamité désirable, le péril domestique, le fléau délectable, le mal de nature peint en couleurs claires. D'où, puisque la renvoyer est un péché et qu'il faut la garder, alors notre tourment est fatal...*”⁶¹³

Il termine cette même introduction par une invitation à la redécouverte : il y aurait un mode «féminin» de l'expérience spirituelle et ce dernier aurait quelque chose à voir avec la Vie, l'Amour et un Inconnaissable⁶¹⁴.

⁶¹² CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.16-17. Notons que ces remarques, servant de conclusion à son introduction à l'ouvrage, ont été retirées de sa réédition dans CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012.

⁶¹³ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.7. Exceptionnellement, le contenu des [...] est de Cazenave.

⁶¹⁴ «[Selon] ses multiples facettes, sans doute est-il plus important pour l'instant de redécouvrir ce mystère que, au long des millénaires, les humains ont appelé la Vie, l'Amour, l'Inconnaissable. » *ibid.*, p.9.

Pour repartir d'un contexte qui nous est, pour la plupart, plus familier, et afin de le suivre un peu mieux, pas à pas, vers l'univers de sens où son mouvement réflexif nous convie, lisons Cazenave dans la postface qu'il offre à l'ouvrage du Britannique Clifford Bishop, ouvrage intitulé *Le sexe et le sacré* :

Le sexe et le sacré... On n'a pas l'habitude, dans notre tradition culturelle, religieuse, spirituelle, d'accoler ces deux mots, mais de les disjoindre au contraire et de les considérer plutôt comme des exclusifs l'un de l'autre : vieille malédiction de la chair, et du triomphe de la chair (de ce triomphe qui se fait dans le désir et la joie), anathème répété qui considère notre corps comme la prison de notre âme, et la puissance sexuelle comme le signe et la marque de notre intime déchéance.⁶¹⁵

Cet extrait permet de mettre en lumière un présupposé inhérent au discours cazenavien, présupposé qui servira de base à notre approche dans le présent chapitre. Il l'affirme ailleurs autrement : « je crois que le phénomène amoureux dans *son cœur* est un phénomène mystique »⁶¹⁶. Il offre ainsi à réfléchir les liens éventuellement essentiels entre les dimensions de l'expérience humaine qui relèvent de la sexualité, de la spiritualité, du sacré et de l'amour dans le sens d'une rencontre intime vécue à deux⁶¹⁷.

Un autre extrait tiré de la même postface permet de relever de manière intéressante (notamment du point de vue d'une herméneutique qui se voudrait phénoménologique) comme la notion d'extase vient servir de point de jonction entre ce « sexe » et ce « sacré ».

⁶¹⁵ BISHOP, *Le sexe et le sacré* Albin Michel, 1997 [Sex and Spirit (1996)], p.172-174. Ce texte est repris dans CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.201-203. Certaines majuscules y disparaissent, sans plus de retouche.

⁶¹⁶ À l'occasion de son départ de France Culture, la dernière émission *Les Vivants et les Dieux* est consacrée à sa propre réflexion. Cazenave y exprime explicitement cette intuition. Michel CAZENAVE, *Les vivants et les dieux ; symboles et religions*, Paris, France Culture, 2009, min.18.

⁶¹⁷ Sans avoir le temps de définir ces dernières dimensions (reste à espérer que notre intuition philosophique voulant que le discours cazenavien opère l'hypothèse qu'il poursuit ne soit pas dépourvue de sens), notre attention se concentrera sur cette intuition cazenavienne voulant que le phénomène amoureux soit essentiellement une expérience humaine relevant d'une rencontre que l'on pourrait qualifier de mystique, à condition d'entendre dans le choix du terme « mystique » l'idée que cette rencontre implique une dynamique relationnelle au sein de laquelle quelque chose de l'ordre d'une altérité—voire d'une éventuelle altérité radicale—soit intrinsèquement partie prenante. Relevons par ailleurs que l'idée de « liens essentiels » que nous suggérons ici entre ces diverses dimensions de l'expérience humaine pourrait renvoyer au double lien qui émerge de son discours : lien, d'une part, méta-ontologique en tant que transversal, ou apte à la médiation médiatrice entre les plans de l'Être, et lien, d'autre part, phénoménologique, dans l'exacte mesure où ce lien constitue une part de l'expérience concrète d'un individu particulier. De plus, insistons sur le fait que, à notre sens, l'exercice d'analyse que propose ce troisième chapitre ne pourra laisser entrevoir son sens profond qu'à condition de garder à l'esprit le *tiers* inhérent à tout mouvement réflexif cazenavien, *tiers* qu'il s'agira de se représenter à la fois *inclus* et *transcendant* (au double sens de « ce qui se situe au-delà de » et de « ce qui mobilise vers un au-delà de » ce qui est présentement le cas), *tiers* ici incarné par cet horizon au-delà des genres féminins et masculins sur lesquels s'appuie, se construit et s'élève son discours.

D'où cette familiarité que son discours suggère parfois explicitement entre la posture du mystique et celle de l'amoureux passionné. Cazenave n'a de cesse, en effet, de relier diversement, et cependant toujours organiquement, tant dans la littéralité de son texte que dans la concrétude du corps, sexualité, spiritualité et altérité radicale :

De l'extase... Le mot est prononcé. Mot plus que religieux : mot profondément mystique, qui marque dès l'abord ce lien interne, organique, spirituel en même temps, du sexe et du divin ; où se traduit et s'accomplit à la fois le dialogue, l'échange, le processus de réunification de la créature à l'absolu de son principe.⁶¹⁸

L'expérience humaine à laquelle la notion d'extase renverrait serait donc associable, d'une part, à l'amour vécu en tant qu'expérience d'union (sexuée), et d'autre part, à une expérience de rencontre avec quelque chose de l'ordre du sacré, présentant ceci en commun que dans l'un comme dans l'autre cas, il soit donné à un individu donné d'expérimenter une rencontre avec une certaine forme d'*altérité*.

Cazenave postule et décrit « le féminin ontologique »

Le contexte historique épistémique (androcratique) au sein duquel Cazenave positionne sa réflexion étant ainsi posé, dans *Visages du féminin sacré*, c'est sur la pensée de Teilhard de Chardin que le penseur s'appuie pour affirmer l'éventuelle existence d'un féminin ontologique :

Dans ce sens [où le féminin est envisagé comme médiateur entre la créature et le cosmos], il faut bien comprendre que le féminin ne se présente plus là, simplement, comme une catégorie sexuée, comme nous avons trop pris l'habitude de le considérer, mais qu'il s'agit à proprement parler de ce que j'oserais nommer un "féminin ontologique", qui intègre et dépasse en même temps le psychologique, qui révèle mais aussi dépasse le simple décor de l'histoire, qui est enté sur l'éternité en tant que l'éternité déborde de partout notre temporalité...⁶¹⁹

⁶¹⁸ BISHOP, *Le sexe et le sacré* Albin Michel, 1997 [Sex and Spirit (1996)], p.172-174. La suite radicalise l'appui que prend son propos sur une conception binaire du rapport épiphanique au divin, tout en relativisant cette conception face à un au-delà des genres qu'il s'agit pour lui de garder à l'esprit : « Car il est impossible de ne pas le relever : c'est pour les religions des Pères que le sexe et le sacré se trouvent pris dans une lutte qui paraît inexpiable. C'est dans les religions des Mères que leur identité s'affirme — et c'est, très certainement, dans cet effort tendu de l'âme où, au-delà des Pères et des Mères, la spiritualité atteint au Sans-Fond que rien ne peut plus désigner, source et horizon des genres, que l'amour de la Femme — Sophia ou Nizhâm d'Ibn'Arabi — introduit au mystère du Néant des Lumières. »

⁶¹⁹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.167-168. Cf. texte Teilhard de Chardin et l'éternel féminin.

Notons comme le ton avec lequel il s'exprime transmet une sensation d'évidence, suggérant qu'il travaille à partir d'une posture où expérience personnelle, conviction et savoir se nourrissent, s'approfondissent et se « cristallisent » réciproquement :

[C]'est que le féminin dans son essence, quelque genre ou quelque sexe qu'il sous-tende, est le vestibule obligé à la découverte de l'au-delà, il est le lieu où se prouve et s'éprouve la source transcendante de toute chose.⁶²⁰

Ces énoncés visant un éventuel féminin ontologique permettent de relever certains traits du bagage sémantique associé par son discours à la notion de « féminin ». D'abord, le féminin posséderait une essence. Ensuite, ce féminin, cette essence, sous-tendrait l'étant humain homme comme l'étant humain femme, les deux genres (féminin et masculin) renvoyant d'une part aux deux sexes physiologiques, et d'autre part à une *bigenrité* psychique⁶²¹.

Par ailleurs, le choix de l'image du vestibule — et de vestibule obligé — pour décrire le féminin permet d'insister sur l'importance de l'aspect « médiateur » du féminin

⁶²⁰ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.9. Cazenave réitère le thème de la femme vestibule ailleurs, l'associant à l'écriture de Paul Claudel : « Car Claudel, à l'évidence, est un homme de désir. Et de désirs très intenses [...] la femme est passage, [...] elle est seuil et vestibule à l'infini du divin. [...] Dénonciation de ce que portent les femmes, de cette anarchie de jouissance dont elles ont le dépôt, et qui perd les héros comme Tristan qui plongeait dans sa morne mélancolie, ou court-circuite les Cités dans leurs plans temporels... » CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.264. Cazenave évoque Paul CLAUDEL, *Le soulier de satin* vol. 2, Paris, Gallimard, 1965.

⁶²¹ Une piste de réflexion consisterait à réfléchir si dans le discours cazenavien, les identités sexuelles importent plus ou moins que la dynamique érotisante/individuelle qui émane de la rencontre amoureuse. Le nœud de ce problème pourrait interroger la place du corps, la nature et la fonction de la sexuation physiologique de ces corps (organes, hormones, structure osseuse, configuration de l'ADN, etc.), dans le phénomène amoureux érotique. Par ailleurs, il serait intéressant de confronter la catégorie discursive « genre » telle que Cazenave l'évoque avec ce qu'y investissent comme sens les *Gender Studies* ou, plus proche de nous, le travail de sensibilisation et d'éducation que propose l'asbl Genres Pluriels (<http://www.genrespluriels.be>, page consultée le 27/01/2014), en mettant à la disposition du public des concepts non-binarisants et non-dévalorisants pour rendre compte, notamment, de la réalité vécue par des personnes intersexes. Autrement dit, il resterait à réfléchir dans quelle mesure le discours de Cazenave peut entrer en dialogue avec des personnes qui ne sont ni homme, ni femme, que ce soit sur le plan physiologique ou sur d'autres plans constitutifs de l'identité individuelle. En s'inspirant du travail de Genres Pluriels, on pourrait penser que Cazenave opère une distinction entre genre de rôle social (variant suivant l'aspect social de la personne, soit homme ou femme) et genre sexuel (variant en fonction de la dimension physiologique de la personne — soit mâle, soit femelle — ou éventuellement du(des) genre(s) que cette personne associe à ses propres comportements sexuels). Dans la même ligne de pensée, on pourrait penser qu'en ce qui concerne le genre sexuel, le discours cazenavien ne reconnaisse que deux réalités possibles (c'est l'idée qu'il exprime en rappelant « le roc du biologique », conception sur laquelle Freud s'appuyait déjà). Il semble en effet que les catégories que porte la réflexion de Cazenave ne soient pas en mesure de penser l'identité de genre (soit le ressenti d'une personne concernant son identité psychosociale propre) ni la réalité des personnes dont le genre sexuel (disons gonadique) ne s'inscrit pas aisément dans une conception binaire du genre. Afin d'alimenter une telle réflexion, cf. notamment Céline LORGE, *Ni hommes ni femmes, le binarisme nous rend malades!*, sous la direction de Anne-Marie VUILLEMENOT, M.A., Sciences politiques et sociales, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2010.

cazenavien. Il serait peut-être intéressant, à ce sujet, d'envisager l'ensemble des données de recherches reprises dans le présent chapitre comme autant de variantes de cet aspect où féminité et intermédieté s'allient conceptuellement⁶²²:

Car on doit bien à la vérité de dire que, si ce féminin se pare sans cesse de nouveaux visages et de nouveaux habits, on a vite fait de constater comme il impose sans cesse sa mémoire dans ses différents avatars, et comme les hommes ne peuvent se passer de son ouverture à ce qui nous transcende par nature et où, si souvent, la spiritualité et la sexualité se conjuguent et se modifient réciproquement⁶²³ par rapport à ce dont nous faisons spontanément l'expérience dans le seul ordre de la pulsion ou de l'esprit désincarné, afin de nous ouvrir au jaillissement de la vie dans ce qu'elle nous emporte vers l'au-delà de nous-mêmes.⁶²⁴

L'idée que «les hommes ne peuvent se passer» du féminin, de l'ouverture... et en fin de compte, que c'est *par* les épiphanies du féminin ontologique que l'homme a la possibilité de *s'ouvrir à l'autre* est une constante dans le discours cazenavien. Ces quelques passages insistent en effet sur l'idée que pour s'ouvrir à de l'*autre* ou à de l'*autrement* (on parle ici d'une forme de vie jaillissante), les hommes habités par un sincère désir d'altérité ne peuvent faire l'économie de la rencontre avec de telles épiphanies, qu'elles se présentent d'ailleurs sous formes humaines ou soient plutôt ressenties comme relevant du divin.

Et cependant, pas de syncrétismes faciles

Et cependant, le penseur insiste dans son introduction à *La face féminine de Dieu*: malgré l'enthousiasme qui peut succéder, au-delà du constat d'une tendance historique à occulter les traits féminins de la déité, à des données de recherches allant dans le sens d'une hypothèse du féminin ontologique, «on ne peut vouloir céder à des syncrétismes faciles ou des analogies trop hâtives»⁶²⁵:

[S]'il est intéressant, s'il est même passionnant [de] faire venir à jour les homologues de structures [du féminin], il est non moins nécessaire de toujours

⁶²² La notion de vestibule évoque l'idée d'une pièce par laquelle on devrait nécessairement passer dans le but d'avoir accès à d'autres pièces... comme pour accéder à *quelque chose d'autre*, ou encore à un *autrement*.

⁶²³ Notons au passage comme l'idée que cette «fréquentation» avec les manifestations du féminin ontologique aurait notamment pour effet de transformer la conception de ce que sont la spiritualité et la sexualité vient faire écho à cette autre idée, dégagée dans le cadre du premier chapitre: le tristanien se voit invité par l'amour à un renouvellement de la vision qu'il porte de lui-même (identité première, associée à la *persona*), et particulièrement en ce qui a trait à une certaine conception de ce qu'est la sexualité *humaine* (sexualité qui serait essentiellement phallique à la base), renouvellement pouvant aller jusqu'à une conversion, ou au renversement d'une certaine hiérarchie de valeurs.

⁶²⁴ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.8. Propos de Cazenave dans son introduction («Avertissement») à l'ouvrage.

⁶²⁵ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.16. Propos tirés de son introduction.

garder à l'esprit qu'on ne peut poser d'équivalence entre l'Hélène que nous présente Simon le Magicien et la jeune Turque du *Jasmin des Fidèles d'amour*...⁶²⁶

Attentif aux écueils possibles d'un empressement par trop enthousiaste, notamment du fait de la part interprétative intrinsèque à toute démarche de recherche, Cazenave pointe les motifs qui appellent au discernement et à l'humilité un élan intellectuel qui voudrait tracer les contours d'une définition du féminin ontologique. Il y aurait en effet grande difficulté à prétendre pouvoir affirmer une quelconque vérité absolue, puisque toute trace, tout témoignage part nécessairement de l'expérience humaine, qui est elle-même nécessairement circonstancielle—chaque épiphanie porte les traits des circonstances de son émergence (la personne, le moment, le lieu, etc.)—c'est-à-dire subjective à son fondement. Ainsi, s'il intuitionne des «parentés, en effet, des rapports compliqués, des relations complexes» repérables entre la Grande Déesse tantrique Kali et «le féminin de Dieu», et même si ses recherches l'amènent à affirmer l'existence de ce qu'«on est bien obligé de nommer une catégorie ontologique du féminin»⁶²⁷, Cazenave reste fidèle au postulat voulant que ce principe «source» soit inconnaissable en son fond: il insiste d'ailleurs sur le fait que, bien que le thème d'un «Inconnaissable» soit présent dans la plupart des héritages épistémiques (philosophique, spirituel, culturel, etc.), «sa négociation [et conséquemment ses épiphanies] est radicalement différente du Tao à la gnose islamique...»⁶²⁸

De manière globale, quoi qu'il en soit de cet éventuel *féminin ontologique*, point n'est question pour lui de saisir par la pensée ou l'expérience sensible cet Unique qui mobiliserait l'amant *sophique*. On pourra cependant tirer profit, tel est du moins le pari, d'une considération attentive à l'égard de ses avatars: ces épiphanies du féminin ontologique, ces représentations où féminité et sacralité s'allient, ces manifestations de la déité sous des traits féminins.

3.2 Hiérophistoire du féminin ontologique à travers ses épiphanies préhistoriques et historiques

3.2.1 Les religions de la Mère

De la préhistoire à l'histoire

La part interprétative de toute préhistoire

Au moment de présenter les données historiques et préhistoriques ayant trait aux religions de la Mère, commençons par nous imprégner à nouveaux frais de l'importance

⁶²⁶ *Ibid.* Propos tirés de son introduction.

⁶²⁷ *Ibid.*, p.13.

⁶²⁸ *Ibid.*, p.16. Propos tirés de son introduction.

qu'accorde Cazenave au fait de demeurer conscients des limites de nos connaissances dans l'enquête, notamment en reconnaissant la part interprétative intrinsèque à tout récit historique, de manière à pouvoir aborder la préhistoire et l'histoire en maintenant une posture aussi rigoureusement intègre que possible.

Dans la courte élocution qui lui sert d'introduction à la conférence « Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain »⁶²⁹, Cazenave invite les membres du public à intervenir librement et à exprimer des désaccords s'il en est. Nous sommes ainsi, en tant que public, positionnés d'emblée porteurs de perspectives critiques par rapport au contenu discursif qui sera élaboré, et invités à réagir personnellement, librement si certains éléments, du fait qu'ils comportent une « très large part d'interprétation...très personnelle »⁶³⁰, suscitent des désaccords.

L'invitation est significative, car en effet, comme il le précise d'emblée, les discours que Quentin et lui-même s'approprient à offrir présentent des éléments de connaissance, mais aussi une large part d'interprétation, qui ne peut être que personnelle. Il émet cet appel à la vigilance (et, d'une certaine façon, à une créativité personnelle assumée) au moment d'aborder les religions de la Mère. Ces dernières sont dites religions des « Grandes-Déeses » dans le cadre de cette conférence et sont globalement associées à la préhistoire, plus largement, dans son discours.

En ce qui concerne, notamment, les rapports entre patriarcat et « matriarcat », Quentin s'interroge à savoir si des sociétés matriarcales ont réellement existé, ou si l'idée qu'il y en eut ne relève que de nos fantasmes, auquel cas l'idée d'un matriarcat pré-patriarcal serait à envisager comme une ré-citation projective essentiellement révélatrice des défis de notre époque.

Reprenons ici ce que Cazenave propose comme réponse⁶³¹ :

⁶²⁹ CAZENAVE ET QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011. Pour rappel, il s'agit d'une conférence qui fut offerte de pair avec Florence Quentin, d'une durée d'environ cinq heures et dont l'intention était notamment d'aborder des questions d'ordre historique en ce qui a trait aux représentations du féminin et du masculin dont se fait l'héritière l'épistémè occidentale.

⁶³⁰ Reconnaisant également sa tendance interprétative à l'égard d'un sujet auquel il n'est pas indifférent, il insiste en effet sur cette conscience qu'il s'agit d'avoir quant à la dimension projective de tout regard, et en l'occurrence, de la part d'interprétation subjective qui se glisse sur les traces de vécu humain qui nous restent du passé préhistorique, dont les artefacts servent plus au travail d'élaboration du récit préhistorique à titre de symboles ou de toiles projectives qu'en tant que de données explicites.

⁶³¹ Il s'agit d'une retranscription libre de la version audio de la conférence. Elle peut comporter des imperfections de détail, mais devrait bien rendre les thèmes qu'il s'agit ici de relever. Les temps indiqués en notes en bas de page donnent une indication du moment où est relevé le propos sur l'enregistrement.

Depuis le XIX^e siècle⁶³² et les travaux d'un Suisse (Johann Jakob Bachofen), on a bâti cette idée d'un matriarcat, et par rapport à laquelle toutes les enquêtes depuis ont montré que le matriarcat n'a jamais existé. Expliquons-nous sur ce point : il faut savoir que nous pouvons rêver ce que nous voulons au sujet de la préhistoire, mais nous n'avons aucun document nous permettant de savoir ce qu'il en était. Dès qu'il s'agit de préhistoire, il s'agit de l'imagination et de l'interprétation des préhistoriens. [...] À la fin du 20^e siècle, on s'est posé la question de savoir si, finalement, le "matriarcat" n'est pas un fantasme des hommes. Un fantasme des hommes qui projetaient leur propre structure, c'est-à-dire que ce qui était important, c'était le pouvoir.⁶³³

Ce qui ressort de cette intervention de Cazenave est que le concept de « matriarcat » porterait la marque de ses auteurs, c'est-à-dire qu'il s'agirait d'une représentation reprenant ce à quoi les premiers préhistoriens, des hommes croyaient qu'une société humaine devait nécessairement ressembler. Ces derniers y auraient projeté un bagage sémantique et une structure de compréhension de la réalité propre à leur nature masculine (patriarcale), ce qui se reflèterait dans la tendance à comprendre la part *archè* du concept de *matri-arcat* dans le sens de *domination par*, de *pouvoir sur* l'autre.

Face aux tendances interprétatives des préhistoriens — et historiens — des XIX^e et XX^e siècles, le mouvement discursif de Cazenave offre à méditer un regard sensiblement différent. Il base ce regard sur l'idée d'une différenciation entre deux types de structures sociétales : une dynamique sociale s'articulerait autour de valeurs dites féminines ; l'autre serait basée sur des valeurs dites masculines :

Nous avons les attestations, pour la Sumer ancienne, des travaux de Jacques Cauvin : on sait qu'il y eut des sociétés qui étaient structurées sur des valeurs féminines⁶³⁴ et autour d'une figure divine féminine (ce qu'on a appelé le culte de la Grande-Déesse), mais que précisément, à l'intérieur de ces mêmes sociétés, le pouvoir a toujours été exercé par les hommes. D'une part, c'était des sociétés non-bâties autour des valeurs masculines, c'est-à-dire, des sociétés dans lesquelles le pouvoir n'était pas quelque chose de très important.⁶³⁵

⁶³² CAZENAVE ET QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011, min. 4.

⁶³³ *Ibid.*, min. 6. Et de conclure : « À travers les enquêtes dans ce qu'elles mettent à jour aujourd'hui, on se dit que le matriarcat finalement n'a jamais existé parce que les auteurs qui parlent de "matriarcat", à strictement parler, sont toujours des auteurs masculins. » Cazenave énonce encore plus clairement son positionnement dans la conclusion de la première section de cette conférence, semblant s'adresser tant aux préhistoriens (généralement hommes, jusque récemment) qu'à lui-même : « Et c'est là qu'on s'aperçoit que ce sont des matières dans lesquelles il faut être extrêmement prudent, parce qu'il faut admettre que les rêves, les illusions et les fantasmes que nous avons se déclenchent extrêmement vite. Et que l'histoire ne correspond pas *forcément* à ce que nous nous [voudrions bien] croire. » *ibid.*, section 1.1, min. 20.

⁶³⁴ *Ibid.*, min. 6.

⁶³⁵ Ce qu'il commente, non sans humour : « En général, ça nous demande une certaine conversion d'esprit pour penser que le pouvoir n'est pas la chose la plus importante du monde. » « À quand remontent ces sociétés

Une remarque s'impose d'emblée : ce mouvement discursif rappelle en tout point la configuration sémantique que suggèrent les rapports entre le « régime de la Mère » et le « régime du Père », dynamique dégagée dans le cadre de notre premier chapitre. Comme dans cette première analyse, qui associe ce schéma à la dimension psychique d'un homme contemporain (Cazenave lui-même), ressort ici une représentation binaire (et binarisante) de la réalité, répartissant les possibilités en deux types. Appliqué ici aux sociétés préhistoriques, le schéma suggère que pour les « sociétés bâties autour de valeurs masculines », le pouvoir serait la valeur la plus importante, déterminant et irriguant en quelque sorte le système de croyances en même temps qu'il influencerait (en les formant) les dynamiques relationnelles entre les membres de la communauté. Le second type de communautés humaines préhistoriques abordé par la conférence, sociétés, elles, « structurées sur des valeurs féminines », permet de préciser quelque peu la conception cazenavienne de l'amour érotique : en plus d'être fondamentale, la valeur de l'*erôs* aurait (notamment) pour caractère d'être « circulatoire » :

Pour la civilisation celte ancienne, c'est à peu près la même chose. À condition de se dire que le pouvoir est une chose exercée par les hommes, mais que la valeur fondamentale est la valeur d'*erôs*, la valeur érotique d'une certaine manière, donc une valeur d'amour et de circulation d'amour entre les personnes.⁶³⁶

On voit ainsi Cazenave asseoir son hypothèse interprétative quant aux croyances et aux systèmes de valeurs de communautés qui auraient existé essentiellement avant la période patriarcale sur un héritage culturel qu'il connaît particulièrement bien : la civilisation celte. Si l'on accepte de prendre le savoir que l'on peut avoir au sujet de la civilisation celte comme point de référence, et si l'on choisit d'en faire un modèle d'interprétation, on pourra induire que le pouvoir et la loi ont existé depuis toujours, mais que, dans des sociétés structurées sur la valeur de l'*erôs* (envisagé comme une valeur féminine), en plus de n'être qu'une valeur périphérique, ces derniers n'ont pas été proclamés et assumés de manière autonome par des hommes. On voit en effet le penseur préciser au sujet de ces communautés que « la légalité est appuyée sur la légitimité, comme le pouvoir [légal] du roi est appuyé sur la puissance [érotique] de la Déesse. »⁶³⁷

C'est assez généralement répandu : si on voit la civilisation celte ancienne, particulièrement en Irlande (que je connais assez bien quand même), le haut roi,

[plus féminines] ? » demande à ce point-ci Quentin, ce à quoi Cazenave répond que c'est très variable... « De -7500 av. J.-C. jusqu'à -3000/-2500 av. J.-C. »

⁶³⁶ CAZENAVE ET QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011, min. 8.

⁶³⁷ Cazenave précise : « Le roi est *légal*, il est à l'origine de la loi ; pour vivre en société, il faut bien qu'il existe une loi pour régir les rapports entre êtres humains [...]. Il n'y a de légalité du roi que parce que appuyée sur la légitimité. (Dans ces deux termes, vous entendez bien le radical *LEG.*) Il est légitimé par ses épousailles et parce que, d'une certaine manière, il a reçu l'onction de la part de la Déesse. » *ibid.*, Minute 8.

celui qui règne à Tara, la capitale mystique de l'Irlande, il n'est roi que parce qu'il est passé à travers une initiation qui, symboliquement, représente la manière dont il s'accouple avec la déesse.⁶³⁸

À lire (à peine) entre les lignes, on pourrait en comprendre que dans certaines communautés, notamment chez les Celtes et à Sumer, le pouvoir légal du roi était légitimé par l'onction érotique de la Déesse⁶³⁹. Onction tout au moins symbolique, mais que le discours cazenavien tend à rapprocher du thème du *hieros gamos*, suggérant la possibilité d'une certaine forme d'union sexuelle. Quoi qu'il en fût, selon les recherches du penseur, cette union prenait forme dans le cadre d'un rituel, et il s'agissait d'une forme d'union se situant quelque part entre l'agir et le symbolique⁶⁴⁰.

Argumentation mytho-psychologique

En arrière-plan à cet exposé développant sa manière de concevoir ces deux types de structures sociétales se tisse une argumentation où psychologie et mythologie s'épousent. Bien que les textes cazenaviens tendent à se représenter la préhistoire comme le lieu de sociétés «féminines» et l'histoire comme celui d'une civilisation «masculine», sa réflexion se transforme au fil des recherches, l'amenant à préciser sa perspective : en

⁶³⁸ *Ibid.*, min. 9 à 11. On reviendra plus loin sur le détail du rituel légitimant le roi de Tara en contexte celte.

⁶³⁹ Cazenave affirme que ces communautés structurées *autrement* rendaient un culte à des Grandes-Déeses. Pour insister sur l'importance de « relativiser le rôle purement symbolique et mythologique de la maternité » (min. 18) dans le contexte des représentations et des croyances religieuses, il précise qu'il préfère parler de Grandes-Déeses plutôt que de Déeses-Mères.

⁶⁴⁰ Le dialogue entre Cazenave et Christian Jambet, dans *Le féminin spirituel*, cultive également une zone floue en ce qui concerne le mode d'accomplissement du rituel amoureux, alors évoqué au sujet de l'univers de sens de la tradition musulmane. Dans cet entretien se proposant de réfléchir l'aspect médiateur du féminin à partir d'une étude du texte *Le Jasmin des Fidèles d'amour* de Rûzbehân (mystique soufi chiite du XII^e siècle de notre ère), les réponses de Jambet semblent en effet délibérément laisser en suspens la question de savoir comment se déroule concrètement la rencontre amoureuse entre le mystique et la femme aimée. Et si la curiosité de Cazenave le fait insister pour savoir si, dans la concrétude du corps, l'expérience d'union implique la copulation, Jambet de répondre : « Ce n'est ni vraiment platonique, ni copulatif. C'est là tout le mystère et c'est ce va-et-vient entre le charnel et l'ascèse qui produit en même temps la souffrance et l'interrogation. » CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.83. On pourra éventuellement émettre quelques remarques à ce sujet. D'abord, ce flou a à tout au moins le mérite de rappeler et de souligner la difficulté qu'il peut y avoir à définir de manière compréhensive ce qu'est « la sexualité », de discerner ce qui, parmi la multiplicité des dimensions de l'expérience humaine — et face à l'apparente infinité des variations possibles que comporte un comportement « sexuel » chaque fois suivant les individus, les circonstances, l'intentionnalité, la signification, le contexte culturel, l'état hormonal du moment, etc. —, relève de la sexualité et ce qui n'en relève aucunement. Comme si le corps humain — dès qu'il est *affecté* d'amour, dans sa dimension sexuelle, et de manière exponentielle *via* la rencontre que cette dimension suggère et peut permettre de formes de relationalité — était, précisément, un « lieu » où la potentielle infinité des possibles pouvait se dilater jusqu'à s'identifier à l'infinité tout court. Ensuite, l'étude de ces mystiques soufis semble souligner l'effet *expansionnant* d'une dynamique de désir au sein de laquelle la personne s'exerce au renoncement, son désir ne pouvant trouver satisfaction. De fait, on peut penser que si cette dynamique relationnelle peut, d'une part, s'accompagner de souffrance et stimuler la méditation réflexive du chercheur de sagesse, elle suggère d'autre part et simultanément la possibilité de creuser un espace de désir grandissant dans l'imaginaire (voire dans l'imaginal) de la personne *affectée*.

fait, nous serions passés d'un temps où des sociétés plus féminines et des sociétés plus masculines cohabitaient encore à un temps où le monde et son histoire ne manifeste plus qu'une civilisation patriarcale globale⁶⁴¹. Dans un cadre de représentation comme dans l'autre, Cazenave réfléchit la manière et les dynamismes psychiques suivant lesquels se serait articulé ce passage pour nous, héritiers d'une civilisation indo-européenne.

La réflexion de Cazenave applique ainsi à l'histoire des peuples un langage s'inspirant d'une certaine conception à travers laquelle la psychologie peut aborder certaines étapes du développement humain (essentiellement : le passage d'un état d'enfance de type fusionnel à un état d'adolescence marqué par l'agressivité et la révolte). Réciproquement, il alimente sa réflexion quant à ce qu'il en est du développement psychique de l'homme (sans doute à entendre dans le sens d'étant humain de sexe mâle héritier d'une épistémè indo-européenne) via l'étude de mythes anciens⁶⁴², repérant dans ces derniers des schémas de dynamiques relationnelles imprégnés de *pouvoir sur*. Le portrait à la fois individuel et collectif qui en ressort est que « l'homme » en serait venu à s'émanciper (en s'appuyant sur son *pouvoir sur l'autre*) de la femme (et de sa puissance érotique), se retournant contre elle avec violence, c'est-à-dire avec des attitudes comportementales de types dominant/dominé (ou maître/esclave), attitudes

⁶⁴¹ Il semblerait que certaines sociétés préhistoriques furent plus féminines, et d'autres plus masculines, et que l'histoire manifeste qu'un héritage davantage masculin (ici, l'héritage indo-européen) aurait en quelque sorte *décidé* de se répandre, de s'imposer(?) pour ne laisser aujourd'hui qu'un patriarcat généralisé sur la planète. Nous aimerions suggérer au passage que si cette perspective permet de nuancer une représentation qui prendrait pour un fait historique l'idée que d'une part, préhistoire et matriarcat, et d'autre part histoire et patriarcat iraient de pair, elle se trouverait enrichie, nous semble-t-il, d'un dialogue avec les représentant(e)s de communautés actuellement actives qui se décrivent comme matriarcales, matrilineaires et/ou matricentriques, ou encore, plus simplement, de communautés qui se définissent comme étant basées sur des « valeurs féminines ». Cf. les recherches de Goettner-Abendroth, Heide: GOETTNER-ABENDROTH, *Matriarchal Societies; Indigenous Cultures across the Globe*, Peter Lang, 2012.

⁶⁴² Sur la scène qu'offre la mythologie, Cazenave vient adosser sa réflexion aux recherches portant sur divers mythes anciens : il s'attarde plus particulièrement sur ceux associés à Sumer et au Proche-Orient, ainsi qu'aux mythes gréco-romains. (Cf. DURAND ET CAZENAVE, *Introduction à la mythologie ; mythes et sociétés* Librairie générale française, 2000. Marie-Louise VON FRANZ, *La femme dans les contes de fées* Paris, Fontaine de Pierre, 1979. SOLIÉ ET EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, 1980. Rosemary RADFORD RUETHER, *Goddesses and the divine feminine; A Western religious history*, Berkeley, University of California Press, 2005.) Les dynamiques relationnelles ainsi perçues et/ou mises en lumière (pouvoir sur l'autre) se retrouvent également dans les onto/cosmogonies qui retiennent l'attention du penseur dans certains enseignements gnostiques. Rappelons le sort de la Sophia, analysé au deuxième chapitre : « Elle engendra les anges et les dominations par lesquels ce monde a été fait. // Mais quand elle les eut engendrés, elle fut captive par eux // Par jalousie, // Parce qu'ils ne voulaient pas qu'on pensât d'eux qu'ils avaient été engendrés... » CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.99.

comportementales suggérant donc chaque fois une dynamique relationnelle domino-servile⁶⁴³.

De manière générale, trois idées semblent émaner de ce discours où s'allient psychologie et mythologie, trois idées qui, sans qu'on puisse ici les expliquer dans le détail, ne se déploieront pas moins en filigrane à travers ce chapitre : l'avantage du féminin sur le masculin (antériorité, primauté, excès, etc.)⁶⁴⁴, la violence (agressivité, révolte, démembrement, meurtre, domination) du (jeune) masculin à l'égard du féminin⁶⁴⁵, et le motif inconscient de cette violence : la terreur qu'inspirerait l'*erôs* féminin.

⁶⁴³ La puissance érotique de la femme serait davantage à envisager comme une puissance *avec, par, pour et à travers l'autre*, plutôt porteuse de vie et féconde en signification que préoccupée d'auto-définition de soi, d'auto-affirmation et d'auto-conservation dans un souci de survie. C'est du moins une piste de réflexion que favorise certains énoncés cazenaviens, mis en dialogue avec un propos de Jean-Michel Counet : il semblerait que « la dialectique féminine s'avère être au contraire [d'une pensée (masculine) que l'on pourrait qualifier de domino-servile car elle est mise en œuvre principalement par l'esclave et vise une émancipation par la domination sur la nature,] une dialectique positive, qui porte l'altérité qui la travaille et la pose dans l'existence avec une sollicitude de tous les instants, et non une manifestation de la négativité absolue. » Pour la référence complète, cf. la note en bas de page numéro 484.

⁶⁴⁴ Pensons par exemple au cas de la figure d'Aphrodite. Le traitement qu'en fait Cazenave présente un effet de cohérence avec les « étapes » de la dramaturgie onto-cosmogoniques dégagées au deuxième chapitre : d'abord, il y eut un être androgyne, puis un être androgyne et un être féminin, et seulement ensuite s'est manifesté un être masculin : « On s'est aperçu que ces Grandes-Déeses au départ étaient très androgynes. Prenons par exemple Aphrodite (qui n'est pas du tout une déesse grecque, car elle venait du Proche-Orient ; on a pu suivre son chemin, la manière dont elle a été prise par l'Ile de Chypre, chez les Grecs). Il y avait à Chypre des statues d'Aphroditos, sa composante masculine. Les déesses étaient donc conçues au départ comme une totalité, et si totalité il y a, alors elle comporte une dimension masculine et une dimension féminine. » CAZENAVE ET QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011, min. 18. Nous projetant ensuite dans l'univers de sens biblique, Cazenave revient dans la suite de son exposé sur ce qui apparaît, si on suit son raisonnement, comme un reflet renversé : l'Ève biblique aurait été « tirée » de l'Adam originel, lui-même androgyne. Dans les deux cas évoqués ici, le penseur postule le principe antérieur comme androgyne et ce qui en découle ou en émane immédiatement comme féminin.

⁶⁴⁵ Lorsqu'il analyse les représentations des dieux relevant de l'héritage indo-européen, Cazenave relève comme on part de couples (tant en Inde qu'en Iran ancien, et comme en Grèce d'ailleurs), et ici, la partie féminine se libère de la partie masculine, affirmant son identité de manière vindicative. Détail à relever : les « femmes » des dieux masculins manifestent ici un certain intérêt pour le pouvoir qui s'impose. Lorsqu'il se prononce sur l'héritage des autres civilisations (Sumer, le Proche-Orient et l'héritage celtique servant d'appui), le schéma de priorité est inversé puisque la divinité de référence est féminine : « Pour aller vite, il faudrait imaginer que c'est le masculin de ces déesses qui a pris sa liberté et est devenu les dieux que nous connaissons. En effet, si l'on regarde du côté de notre héritage indo-européen, largement masculin, en Iran ancien et en Inde, ce sont plutôt les dieux qui ont une composante féminine. Par exemple Shakti par rapport à Shiva, et Lakshmi associée à Vishnou. Puis on voit ces déesses qui prennent peu à peu leur liberté et s'imposent en tant que Déeses. Dans les civilisations qui nous intéressent ici, ce qu'on appelle les dieux, c'était d'abord l'aspect masculin des Déeses... » *ibid.*, min. 20. Notons comme en affirmant à la suite : « c'était d'abord l'aspect masculin des Déeses, aspect qui a affirmé son pur pouvoir, s'est retourné contre les déesses, les a faites prisonnières, et leur a imposé de n'être que la partie intérieure et inférieure d'eux-mêmes », Cazenave semble associer une connotation négative à cet événement mythico-historique que représente la différenciation du masculin et sa manière de se retourner contre le féminin dont il serait issu. Il

Explorons maintenant comment s'entretiennent ces quelques éléments réflexifs dans ce qui semble constituer l'argumentaire historique cazenavien. Avant d'aborder ce que Cazenave donne à méditer de l'héritage celte, voyons ce que propose à l'analyse un entretien portant sur la figure de la « Grande-Déesse » dans la Sumer ancienne et dans les religions mésopotamiennes.

La figure de la Grande-Déesse à Sumer et dans les religions mésopotamiennes

La première section du recueil d'entretiens *Le féminin spirituel* nous introduit aux enjeux idéologiques qui portent la réflexion de Cazenave sur le féminin et la spiritualité en démontrant combien une telle réflexion vient répondre à un besoin de sens, ressenti par nombre de personnes de nos jours. Avec le premier texte intitulé *La figure de la grande déesse*, les analyses de Françoise Gange⁶⁴⁶ (encore plus clairement que celles de Jean Markale⁶⁴⁷) nous plongent dans un univers de sens au sein duquel la théorie d'un matriarcat pré-patriarcal constitue une base de référence fiable⁶⁴⁸.

semble ainsi en peu de mots doubler une théorie interprétative d'un jugement de valeur. Relevons comme ce type de « réflexion critique » où s'épousent distanciation critique et critique affective semble une dimension typique de certaines réflexions féministes. Pensons aux ouvrages de Marija Gimbutas Marija Alseikaitė GIMBUTAS, *The gods and goddesses of Old Europe; 7000 to 3500 BC myths, legends and cult images*, Berkeley, University of California Press, 1974. Ou à d'autres ouvrages classiques continuant de nourrir certains féminismes spirituels: Merlin STONE, *When God was a woman*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976. Et plus récemment Joan MARLER, « An Archeomythological Investigation of the Gorgon », dans *ReVision*, vol. 25, summer 2002.

⁶⁴⁶ Françoise Gange (1944-2011) est philosophe de formation et diplômée de sociologie. Elle est une spécialiste française du mythe de la Grande-Déesse et l'auteure de plusieurs ouvrages, dont Françoise GANGE, *Jésus et les femmes*, Tournai (Belgique), La renaissance du livre, 2001. Ainsi que Françoise GANGE, *Avant les Dieux, la Mère universelle*, Alphée, 2006.

⁶⁴⁷ Pour la présentation, Jean Markale (*alias* Jacques Bertrand, 1928-2008) est un écrivain, poète, conteur et conférencier français dont la notoriété repose principalement sur le succès de son livre *La Femme Celte* (Jean MARKALE, *La Femme celte; mythe et sociologie*, Paris, Payot, 1972.). (Réf.: https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Markale (page consultée le 9/06/2016) Transcription libre.)

⁶⁴⁸ Ce postulat et son présupposé de fiabilité est commun à nombre de discours issus des premiers élans intellectuels féministes. Nous remercions à ce sujet Florence Van den Dorpe pour sa sensibilité, son regard critique, et ses recommandations de lecture, notamment en ce qui concerne l'anthologie critique du mythe du matriarcat pré-patriarcal de Rosemary Radford Ruether (RADFORD RUETHER, *Goddesses and the divine feminine; A Western religious history*, University of California Press, 2005.). Cet ouvrage reprend bien, partant du regard d'une théologienne, l'opinion autrement exprimée par Jung et la psychanalyse en général en ce qui a trait au rapport entre un individu ou une communauté donné(e) et le récit de vie qu'il/elle se raconte. La penseuse y suggère que l'histoire, productrice à sa manière de mythe, est un discours plus révélateur de notre état psychique du moment (nos besoins, nostalgies, tendances constructives et désirs insatisfaits) que de la réalité telle qu'elle pouvait être vécue par les personnes du passé. Elle avance: «How does knowing the paths trod by humans in the past inform us about what we are, about our potential as humans? Prehistory—precisely because one can say so little about it or about the inner life of its people with certainty—easily becomes a *tabula rasa* on which to project our own theories about what humans necessarily are or should be and hence must have once been.» *ibid.*, p.14.

S'avérant aussi fondée qu'une conception de l'«homme préhistorique» naturellement ou essentiellement père de famille et «guerrier-chasseur» (représentations anthropologiques qui influencent encore nos imaginaires dans la constitution de nos identités), cette conception féminisée de la préhistoire présente l'avantage pragmatique—pour nombre de personnes en manque de représentations féminines satisfaisantes—d'offrir un fondement idéologiquement (et même religieux, comme c'est le cas pour le féminisme spirituel) au besoin de se réapproprier des notions comme la femme, la spiritualité et la sexualité afin de les réinvestir de valeur.

Les propos de Cazenave dans cet entretien avec Gange et Markale nous lancent tout de go sur la piste de la terreur des hommes à l'égard de l'*erôs* féminin :

À l'évidence, il y a eu [suite au règne de cette déesse mère en souveraine sur le monde] une sorte de réaction, ce qu'on appelle couramment la réaction patriarcale. Cela ne tient-il pas en partie à ce que, d'une certaine manière, nous avons toujours besoin de notre Mère, mais en même temps, à ce qu'il y a quelque chose en elle qui nous terrifie littéralement (ces déesses mères étaient aussi des déesses de la sexualité)? Et la sexualité féminine, les hommes n'en nourrissent-ils pas une horreur, une frayeur irraisonnée? ⁶⁴⁹

Cazenave mentionne précisément la figure d'Innana-Ishtar ⁶⁵⁰, figure dont parle beaucoup Gange dans cet entretien. La déesse semble constituer dans l'esprit de la chercheuse une figure propre à inspirer et à servir de modèle, ou à fonder une vision féminisée de l'histoire de l'humanité ⁶⁵¹. Cazenave poursuit en interrogeant la théologienne : «De ce point de vue, n'y avait-il pas un aspect érotique, au sens noble et fort de ce terme, qui était le premier chez cette déesse ? » Et Gange de répondre :

Oui. À l'époque du culte d'Inanna à Sumer, on peut voir que, dans les temples qui étaient des foyers de vie économique et religieuse, se pratiquait une hiérogamie, une union sexuelle sacrée qui semble bien, à la lecture des anciens chants d'amour sacrés, avoir été le centre de cette religion de la déesse. ⁶⁵²

⁶⁴⁹ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.16. Cazenave associe cette déesse mère qui aurait régné en souveraine sur le monde à la civilisation de la vallée de l'Indus (environ 5000 av. J.-C. à -1900 av. J.-C.). Les sites de Mohenjo-Daro et de Harappa sont cités en exemples.

⁶⁵⁰ Cazenave précise : «La grande figure féminine [...], c'est celle qu'à Sumer on appelle Innana, celle que, dans toute la civilisation akadienne [sic] et à Babylone, on va appeler Ishtar. » *ibid.*, p.17.

⁶⁵¹ Cf. la thèse de Florence Van den Dorpe, docteur en Psychologie et Sciences de l'Éducation, thèse effectuée autour de la figure d'Innana/Ishtar. La déesse y est présentée comme particulièrement mobilisée dans certains univers de discours, venant servir de modèle identitaire à des femmes d'aujourd'hui. Cf. Florence VAN DEN DORPE, *Inanna; analyse de l'efficacité symbolique du mythe*, sous la direction de Jean FLORENCE, Ph.D., Psychologie et sciences de l'éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2010.

⁶⁵² CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.19.

Leur discussion associe ainsi à la dimension érotique de la déesse un rôle dans l'organisation sociale de Sumer. Alors que Gange n'hésite pas à parler de son aspect sexuel (concret ou symbolique) comme de quelque chose de fondamental pour la vie économique, Cazenave relève une hypothèse qui lui est chère : il y aurait, d'une part, le pouvoir masculin, s'affirmant par la Loi (abstraite), et d'autre part, une puissance venant légitimer ce pouvoir, puissance issue de la puissance érotique féminine :

... pour nous le pouvoir est d'essence masculine. Ou ne faut-il pas faire une distinction entre le pouvoir lié à la Loi, qui ressortirait à la *légalité*, et la source du pouvoir, le socle de la Loi, la *légitimité*⁶⁵³ en un mot, qui se révélerait dans l'onction féminine ?⁶⁵⁴

À cette question, Gange répond sans hésiter dans le sens d'une participation, par une onction, de la déesse *via* sa représentante sexuelle, prêtresse envisagée par l'homme qui s'unit à elle comme le corps-temple de la déesse :

Absolument. L'onction est, à l'origine, accordée par la déesse au mortel qui, en s'approchant du corps-temple de la grande prêtresse sexuelle qui l'incarne sur terre, pénètre le divin. L'acte d'union sexuelle équivaut pour le mâle à passer le Seuil, cette Porte ouverte sur l'Au-delà.⁶⁵⁵

Il semble ainsi que la différence physiologique de la femme par rapport à l'homme représentent en quelque sorte une puissance *sur* lui. Trois traits de sa constitution physiologique génitale semblent significatifs à cet égard : d'abord, le caractère plus ou moins ouvert et réceptif — et donc pénétrable — de son sexe ; ensuite son aptitude à sécréter certains liquides (qui ferait d'elle une potentielle *octroyeuse* d'onction) ; et enfin, l'aspect voilé, mystérieux, invisible de cette génitalité (pouvant synthétiser dans les imaginaires des hommes autant d'images de dangers terrifiants⁶⁵⁶ que de promesses d'ouverture *sur* un *au-delà*).

Quoi qu'il en soit, à partir de son contexte de recherche, Gange rend manifeste le fait que le mode de fonctionnement de la sexualité féminine ait pu jouer un rôle

⁶⁵³ Cazenave reviendra sur le thème du pouvoir de la femme et de l'homme au troisième chapitre de l'ouvrage, qui traite du contexte indien : dans les deux cas, on associe au premier pouvoir celui de légitimer le second sur terre, et ce premier pouvoir, possédé par les femmes, se fonderait sur une déhiscence naturelle de la femme sur l'infini (lui-même associé au divin).

⁶⁵⁴ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.19-20. Propos de Cazenave.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p.20. Propos de Gange.

⁶⁵⁶ Le thème de la *petite mort* évoqué au premier chapitre revient dans la suite de la remarque de Gange : « Il est étrange de voir qu'aujourd'hui encore, pour l'homme, l'acte sexuel équivaut à une sorte de mort. Dans les sociétés patriarcales que nous connaissons encore aujourd'hui, où l'amour a été désacralisé en même temps que la femme, on a perdu ces notions de l'amour transcendant, du corps comme temple de l'âme : thème qu'on retrouvera dans différents mysticismes, en particulier dans le shaktisme tantrique de l'Inde. » *ibid.* Sur ces points et cette sensibilité, le discours de Cazenave rejoint complètement celui de Gange.

d'importance dans ce que ses «dons» pouvaient représenter pour l'organisation de certaines sociétés humaines, éventuellement de par ce qu'elle peut évoquer comme traits divins⁶⁵⁷. Se tournant vers son autre invité, Cazenave renchérit sur l'intimité de cette rencontre entre la peur *de* l'homme et le désir érotique *de* la femme, désir potentiellement *légitimant*, mais aussi possiblement mortel :

Dans cette peur, plusieurs fois millénaire, que les hommes ont nourri à l'égard du principe féminin, ne retrouve-t-on pas, Jean Markale, certaines des intuitions les plus profondes de la psychanalyse moderne? Dans sa constitution et son mode de jouissance, la femme est branchée sur l'infini, et cela déclenche souvent la terreur de l'homme qui se demande précisément si cet infini ne va pas le détruire.⁶⁵⁸

La femme serait donc en quelque sorte «branchée sur l'infini». L'intervention de Markale s'inscrit dans la même représentation, suggérant que l'homme d'aujourd'hui se donne une fausse sécurité en ordonnant, légalisant, liant par des lois bien structurées, dont émane un ordre de hiérarchies chargé d'assurer l'équilibre et le fonctionnement du politique: «L'homme a la prétention d'être un logicien et d'établir des hiérarchies sûres, solides, stables qui ne connaissent pas d'évolution.»⁶⁵⁹ Selon lui, il ne faut pas trop compter sur cette impression de stabilité. L'ordre «patriarcal» serait né d'une intelligence rationnelle et d'une logique de la hiérarchisation, et ce type d'ordre—tissé d'abstraction—émergerait en quelque sorte de la peur de l'homme vis-à-vis la sexualité féminine, rendant manifeste une tentative pour le moins maladroite d'avoir quelque contrôle sur la situation.

S'inscrivant également dans la théorie d'un matriarcat prépatrilial, le discours de Markale suggère qu'à cheminer vers plus de conscience, on peut espérer que le paradis perdu puisse être retrouvé :

À ce moment-là, [c'est-à-dire] lorsque la femme aura pris conscience du rôle éminent qu'elle a joué autrefois, nous retrouverons peut-être cet équilibre qui s'est probablement rompu au néolithique.⁶⁶⁰

On voit ainsi poindre ce qu'on pourrait appeler une nostalgie anticipative, le désir d'un *autrement* qui, tout en se nourrissant d'une représentation du matriarcat prépatrilial, alimente une image revalorisée de la femme, de sa sexualité, etc. Ceci s'accompagne chez

⁶⁵⁷ Cazenave se demandera ailleurs si ce que la femme (et sa puissance sexuelle?) représente d'anarchie insaisissable par la pensée *humaine* ne contribuerait pas à susciter cette terreur, ce dépassement, cette incompréhension qui saisit un homme en face d'une femme érotisée...

⁶⁵⁸ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.24.

⁶⁵⁹ *Ibid.* Markale ajoute que nous retrouvons cela dans la légende de la ville d'Ys en Bretagne, reliant la réflexion au contexte celte auquel s'adosent nombre de recherches cazenaviennes.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.25.

lui (comme chez Cazenave) d'un mouvement d'espoir qui se tourne vers la femme et vers une éventuelle prise de conscience de sa part. Prise de conscience de l'ordre d'une réminiscence, puisqu'il s'agirait de retrouver un état d'*avant*, une puissance souveraine oubliée. C'est du moins en cet événement que ces deux hommes mettent leur espoir, espérant retrouver une forme d'équilibre... un équilibre que tous deux, au final, n'hésitent pas à supposer anarchique.

Celtes

«chez les Celtes anciens, chez les proto-sémitiques,
dans l'ère de cultures turques, la femme était solaire... »⁶⁶¹

À moins d'être déjà initié(e), dès qu'on aborde l'œuvre de Cazenave dans ce qu'on pourrait appeler sa «dimension celte», c'est-à-dire dans l'aspect de son savoir qui porte sur l'héritage celte et dans la partie de sa réflexion qui se nourrit des intuitions que suggère cette culture, une sensation d'étonnement émerge : la sensation d'être en présence d'un esprit érudit tant dans la matière que dans sa manière de mobiliser le fruit de ses recherches. Pour le moins dire, ce qu'il propose dépayse et l'on mesure comme l'intérêt qui pourrait nous porter naturellement vers de tels savoirs n'a d'égale que notre ignorance sur le sujet. Ceci invite le lecteur curieux, la lectrice intéressée à explorer certaines pistes proposées et à suivre le penseur dans sa manière de s'interroger.

Reprenons ici quelques passages de deux textes réunis dans *Visages du féminin sacré*⁶⁶². On y trouve notamment nombre de références scientifiques et littéraires sur lesquelles le penseur appuie sa réflexion, comme si l'origine des intuitions philosophiques que nos deux premiers chapitres font ressortir se dévoilait.

Héritage non-indo-européen et terreau de notre inconscient collectif

Heureusement, en effet, comme le soulignait George Dumézil, les Celtes, au contraire des Romains, au lieu de penser historiquement, pratiquement et juridiquement, ont toujours pensé fabuleusement, philosophiquement et mystiquement.⁶⁶³

⁶⁶¹ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.56.

⁶⁶² Il est intéressant de les aborder de pair parce que, l'un se présentant comme une ébauche élargie de l'autre, ils marquent l'évolution d'une articulation de pensée.

⁶⁶³ Propos de Cazenave. CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.198. Cazenave renvoie à George DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2000. Il offre quelques précisions d'intérêt à cet effet à la suite de cette citation : «D'où leur pouvoir de compréhension et de conservation qui, ajouté à une psyché collective totalement évolutive, métamorphosante et d'une certaine façon, en anamorphose incessante, a su préserver l'héritage pré-indo-européen dans la mythologie des gaëls, et l'ensemble du nouvel héritage lorsque la religion chrétienne s'est imposée en Irlande. »

Cazenave adosse ainsi son discours à un héritage épistémique pré-indo-européen, tout en associant à la pensée celte avec lequel il se trouve particulièrement en affinité une aptitude à perdurer en quelque sorte à travers l'héritage romain, et plus globalement, à travers l'héritage indo-européen. Relevons trois points susceptibles de nous éclairer sur la dynamique réflexive cazenavienne: d'abord, le thème de la multiplicité des noms et attributs de la déesse; ensuite celui de l'élément «eau» envisagé comme référent sémantique symbolique (épistémique, philologique) des représentations divines féminines indo-européennes et non-indo-européennes, et enfin, le thème (déjà abordé) d'un passage obligé de celui prétendant régner sur la terre par l'onction qui légitimise son pouvoir, onction nécessairement octroyée par la déesse.

Unité, multiplicité et triades divines féminines

Cazenave dévoile les racines linguistiques qui viennent supporter le rapport ontologique de l'Un au multiple: la déesse, anonyme et innommable en son fond, présenterait une myrionymie, une myriade de noms, envisagés comme autant d'épithètes ou d'adjectifs de cet unique. Remarquons que si on peut, d'une part, poser abstraitement une certaine unité de la déesse à partir de la caractéristique fondamentale qui semble marquer toutes ses manifestations (la force, la puissance⁶⁶⁴), sa multiplicité semble, d'autre part, repérable à certains traits structuraux: en contexte celte, ses épiphanies tendent à s'imposer en triades. Déployons ces idées.

En ce qui concerne le rapport entre cette caractéristique unitive—identité unique et tendance à unir faisant de la déesse une incarnation de la puissance originelle—et la multiplicité de ses visages, Cazenave propose une analogie intéressante *via* le rapport entre (ce qu'on peut supposer être) le substantif et son adjectif:

À travers les enchevêtrements de ses manifestations, les imbrications, les entremêlements de ses diverses fonctions, c'est pourtant toujours la même force sacrée qui se révèle aux héros et aux hommes ordinaires. Ses noms ne relèvent plus dès lors du verbe, mais de l'adjectif, dans la mesure même où l'on peut dire des différentes divinités féminines des Celtes qu'elles étaient anonymes dans leur fond, renvoyant à une puissance primordiale que ne pouvait épuiser aucune nomination, et myrionymes en même temps—disposant de mille noms différents qui n'étaient, en fin de compte, que des qualificatifs singuliers, de simples épithètes.⁶⁶⁵

On retrouve ici, appliquée à la variété des figures de déesses ainsi qu'à la multiplicité des noms qui leur sont associés, une constance dans la pensée cazenavienne:

⁶⁶⁴ Ces traits pourraient rappeler la *dynamis* de Simon le Magicien, et l'amour érotique entre Iseut et Tristan.

⁶⁶⁵ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.15.

le postulat d'un unique originel se manifestant dans l'expérience concrète de manières multiples.

Les recherches de Cazenave suggèrent que la déesse se manifeste—en contexte celte, mais pas seulement—sous l'aspect de triades. Réfléchissant la tendance qu'a la déesse à se démultiplier sous forme de triades, la réflexion de Cazenave propose que le phénomène soit intimement relié aux trois phases de la lune (croissante, pleine et décroissante—la quatrième phase—ce qu'on appelle «nouvelle lune»—étant implicite, quoique probablement d'égale importance signifiante), thème symbolique particulièrement présent dans l'univers discursif celte. On retrouve également un reflet de ce trio dans les trois fonctions sociales que sont la voyante, la guerrière et la paysanne-mère, fonctions notamment associées aux trois figures que sont les trois Macha, déesses tutélaires de l'Ulster⁶⁶⁶.

Afin d'illustrer une part des recherches de Cazenave, évoquons au passage les triades de déesse(s) *triuniques* qu'il rassemble dans un tableau, tableau soulignant quelques épithètes et adjectivations qui leur sont associées suivant les lieux et circonstances. Danu/Anu/Ana, Caswalwn/Llud/Llefelys, Danu/Buanna/Scatach, les trois Morrighan, Ana/Badhbh/Nemhain et les trois Macha (Nemedh/Cimbarth/Crunnchu) se voient attribuées les triades d'épithètes suivantes: voyante/guerrière/paysanne-mère (triade évoquée plus haut), mère/épouse/amante, magicienne/initiatrice/maîtresse du destin. Elles se voient également associées une multiplicité d'adjectivations: bienveillance/pérennité/plénitude, par exemple⁶⁶⁷.

Cazenave se montre soucieux de relier ce phénomène de représentations trinitaires en contexte celte à d'autres configurations symboliques du même genre issues d'autres univers discursifs: outre la Chine et le Japon, il évoque, dans le christianisme, le cas des triades qui se forment comme spontanément, ou par la force d'une tendance psychique collective, autour de la figure de Marie:

Les triades correspondent à l'ensemble du cycle lunaire, et on les retrouve, jusque dans la Marie des Chrétiens qui se multiplie si souvent dans l'ensemble Marie/Marie-Madeleine/Marie l'Égyptienne.⁶⁶⁸

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p.13. Cazenave résume: «Les trois phases de la lune qui sont ici désignées sont la croissance, la pleine lune et la décroissance, impliquant à l'évidence le quatrième état invisible qu'est la "lune noire" — c'est-à-dire l'absence de lune. [...] C'est que la lune, en effet, dans toutes les mythologies, que ce soit à Sumer, à Akkad, au Japon ou en Chine, a toujours eu la triple fonction de lieu de la génération, de lieu des morts et de lieu de la régénération.» *ibid.*, p.17.

⁶⁶⁷ Ces informations sont réparties à travers les deux textes que sont *Ana, Maeve, Morrigan et les autres figures de la déesse chez les Celtes anciens* et *La grande déesse des Celtes*.

⁶⁶⁸ Afin d'approfondir le thème de la triade lunaire et sa signification aussi bien mythologique que psychique, Cazenave nous renvoie à Esther HARDING et Evelyne MAHYÈRE, *Les Mystères de la femme interprétation psychologique de l'âme féminine d'après les mythes, les légendes et les rêves [traduit par Evelyne Mahyère]*, Paris, Payot, 1976. Rappelons que quoi qu'il en soit en leur fond de ces affinités structurelles, le penseur

Double aspect (mort/vie) des représentations de la déesse

Dans cette ligne de pensée qui constate la multiplicité de visages dont peut se parer la déesse, souvenons-nous d'une autre constance dans la pensée cazenavienne, soit l'importance qu'il accorde au fait d'envisager la rencontre avec le féminin avec la prudence et le discernement dus à toute expérience comportant une dimension réelle de danger. En effet, la déesse se présente comme à la fois « protectrice de la terre, mère de la vie et de la mort »⁶⁶⁹. En ce sens, il convient, à son égard, de reconnaître son aspect destructeur et annihilant, sans pour autant éviter de s'y mesurer. Pour illustrer ce fait, Cazenave rapporte la légende de Niall, fils du roi de Tara, qui accepte d'embrasser la « demoiselle hideuse » et la voit se transformer en une magnifique et ronde jeune femme, qui lui *octroie* la souveraineté de la Loi. Il pointe à la suite de cet exemple le sens profond qu'il pourrait y avoir à envisager le féminin à partir d'un régime de sens qui lui serait propre :

On peut sans doute pointer dans cette scène le passage de la féminité chaotique à la féminité ordonnée, de la sorcière à la fiancée, de la déesse de la mort à celle de la vie, de la déesse noire à la déesse blanche qui représente certainement l'une des lois d'évolution psychique les plus profondes de la féminité lorsque celle-ci est appréhendée dans sa dynamique intrinsèque, à partir de sa puissance, en relation avec le thème de la fécondité et du bon ordre du royaume—qu'elle assure en temps normal et défend en temps d'épreuves.⁶⁷⁰

Lien imaginal entre le féminin et l'eau des poètes ?

L'eau constitue un symbole naturel particulièrement présent dans l'univers discursif de Cazenave. Sa présence, manifeste à plusieurs égards dans *La subversion de l'âme*⁶⁷¹, réapparaît ici avec quelques précisions d'intérêt. Son geste discursif consiste dans le fait de faire découler du thème de l'eau les noms d'une déité centrale dans l'héritage

maintient que ces héritages se doivent d'être chaque fois étudiés dans leurs nuances et à partir de leurs différences contextuelles.

⁶⁶⁹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.18.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p.22. Son commentaire de fin de chapitre semble pour sa part bien résumer une perspective à la fois théorique et comme enracinée dans une expérience personnellement assumée : « C'est que la femme est toujours, d'une manière ou d'une autre, l'introductrice à la totalité de la vie. Son chaos demande à être ordonné. Sa ténèbre [sic] à être éclairée ("*L'ombre in actu est lumière, la lumière in potentia ténèbre*"). Sa cruauté à être domestiquée pour devenir protection. Alors, elle est [...] la mère, la sœur, la maîtresse, l'épouse, c'est-à-dire la communion aux rythmes du cosmos et la porte d'entrée à l'obscur et clair noyau de tout développement psychique. » *ibid.*, p.24.

⁶⁷¹ Son importance dans l'ordre cosmique y apparaît globalement dans le rôle de ce lieu de passage qu'est la mer dans l'histoire d'amour entre Tristan et Iseut. Souvenons-nous à cet égard des multiples déplacements qui s'opèrent sur ses eaux entre la Bretagne, la Cornouailles et l'Irlande, et plus précisément de cet épisode dramatique où Tristan, blessé d'un poison mortel, demande à être disposé dans une barque pour se laisse dériver à l'aventure sur la mer, sans rames et avec pour seule compagnie son instrument de musique (une harpe). La boisson sacrée, le soma des Hindous nous dit ailleurs Cazenave, manifeste encore la centralité de l'eau dans la trajectoire cazenavienne sous les traits du breuvage d'amour, ce vin herbé que Cazenave pose comme pivot de toute l'histoire, pierre de touche de la dynamique psychique (évoquant le Soi jungien) et symbole du lien profond qui unit les amants, les fait s'individuer ensemble, inspire la sagesse *véritable*, celle qui fait d'Iseut le principe du dynamisme tristanien.

celte (Danu/Anu/Ana) tout en en tissant les filiations philologiques possibles *via* une analyse cohérente des résonances phonétiques :

Or, que pouvons-nous savoir aujourd'hui de cette ancienne déesse ? Eh bien, au moins que, de l'Europe jusqu'au Gange, elle a porté les noms d'Anahita, de Ardvî, Aditi, Nanaï, Artémis, Tanaïs, sans oublier Astarté, la Tanit de Carthage, ou l'Artimul de Lydie. On s'aperçoit tout de suite comme cette multiplicité apparente s'ordonne de fait sur une double série, renvoyant à un même phonème primordial (qu'on l'appelle dravidien ou pélasge), dont les flexions différentes s'expliquent par la récupération postérieure, soit par des populations à caractère sémitique, soit par des peuples d'origine indo-européenne. Que l'on prenne l'ossète don (eau, fleuve), ou l'avestique danav (signification identique), ou le sanskrit danu (fluide, goutte), on est ainsi renvoyé à une même racine intermédiaire entre dānav et tanaïs, et à un pré-indo-européen danuv.⁶⁷²

Par ailleurs, cette intuition de Cazenave se voit renforcée par le symbole mythique que représente Cerridwen dans la tradition celte, déesse qu'accompagne un chaudron dans lequel les poètes trouveraient leur inspiration :

Il faudrait surtout parler alors de la galloise Cerridwen et de son chaudron de poésie. Le nom de Cerridwen, en effet, est composé “des mots *cerdd* et *wen*. *Wen* signifie blanche et *cerdd*, en irlandais et en gallois, signifie “profit” aussi bien que “les arts inspirés” et spécialement la poésie, comme les mots grecs *cerdos*, *cerdera*...” [...] Ce chaudron dont le breuvage peut être assimilé au soma des Hindous, et dont on retrouve l'équivalent dans l'alchimie chinoise ou dans l'alchimie indienne, il est aussi la préfiguration du Saint Graal.⁶⁷³

Le pouvoir de la Loi de l'homme adossé à la puissance de l'érôs féminin

Nous avons déjà vu comme Cazenave suggère que les hommes ne peuvent se passer des femmes quand vient la nécessité de légitimer leur pouvoir sur terre, les femmes étant seules aptes à faire médiation entre eux et l'autorité divine, autorité qui doit bien les instituer en tant que souverains pour que leur autorité soit efficace, qu'elle *fasse* effectivement *autorité*. Le penseur trace une relation de légitimation entre ce pouvoir

⁶⁷² CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.14-15. Cazenave nous renvoie à Jean PRZYLUSKI, *La Grande déesse; introduction à l'étude comparative des religions*, Paris, Payot, 1950.

⁶⁷³ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.193-195. En plus de la blancheur intrinsèque au personnage—qui rappellera, pour ce qui aura retenu notre attention au premier chapitre, le prénom de la mère de Tristan (Blanchefleur) et d'Iscut aux Blanches mains—, un autre aspect du symbolisme associé à Cerridwen reparait dans la légende tristanienne : la truie, symbole repérable au fait que Tristan soit « le gardien des porcs du roi Marc ». Élargissant son propos, en ce qui concerne ces fils-amants de la déesse dont Tristan serait un exemple, Cazenave résume ici quelques traits d'intérêt : « Le héros de ces histoires présente toujours, c'est notoire, des caractères féminins évidents : il relève de la filiation par ordre matrilinéaire [...]; il est relié à l'autre monde où règne souvent les femmes, il est né d'équivalentes de la déesse Blanche elle-même [...]—en un mot, “*He is the feminine man—not an effeminate man in whom the female aspects of the male triumph over the masculine, but a woman's man.*” » Tel qu'évoqué en exergue au premier chapitre, Cazenave cite ici REES ET REES, *Celtic heritage; ancient tradition in Ireland and Wales*, Thames and Hudson, 1961.

masculin⁶⁷⁴ et une puissance féminine qui serait intrinsèquement liée à l'*erôs* de la femme. Relatons ici le détail du rituel celte qui sert d'appui à l'hypothèse de Cazenave. Ce rituel serait donc destiné à assurer la reconnaissance du pouvoir du roi sur les hommes, la légitimité de son autorité devant passer par une onction (ici clairement symbolique) divine-féminine :

Ainsi, le roi lancé à grande vitesse sur un char, avec des chevaux au galop, doit passer entre deux pierres levées extrêmement proches l'une de l'autre, puis déboucher dans un vallon dans lequel il va conduire son char. Et les textes le disent quasi ouvertement : c'est la manière dont il rentre dans la vulve/ventre de la Déesse. Et s'il ne surmonte pas cette épreuve, il ne peut être reconnu comme roi.⁶⁷⁵

Ces rituels d'onction symbolique sont aussi l'occasion pour le penseur d'insister sur l'idée qu'une femme et son sexe puissent être envisagés comme le vestibule par lequel l'homme passe afin de recevoir la légitimation dont il a besoin pour que son pouvoir légal soit reconnu de tous (la femme « contribuant » ainsi à l'organisation politique du plan terrestre de la réalité). De tels rituels suggèrent fortement à l'esprit une union sexuelle entre l'élu et la déesse du territoire concerné, *hieros gamos* performé soit symboliquement, comme dans l'exemple cité, c'est-à-dire *via* la rencontre avec des éléments de la nature évoquant le corps de la femme⁶⁷⁶, soit physiologique, *via* une rencontre sexuelle avec la représentante de la déesse⁶⁷⁷.

⁶⁷⁴ Il s'appuie par ailleurs sur l'idée que le pouvoir n'intéresse pas les femmes. Notre lecture de *La subversion de l'âme* renforce cette idée dans la mesure où la conception de la femme qu'y manifeste Cazenave suggère une femme qui préfère l'importance, la signification et l'amour véritable à des valeurs davantage valorisées par une société « masculine ».

⁶⁷⁵ Ce détail est développé par Cazenave dans CAZENAVE ET QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011, min. 9 à 11.

⁶⁷⁶ Mis à part ces pierres-cuisses verticales qui doivent s'entrouvrir pour laisser passer le roi, pensons à ces collines dites *Paps of Anu* (les seins d'Anu) que l'on retrouve dans le roman de Cazenave *Le rêve d'Ossian*, ou encore à cette pierre qui doit *chanter* pour marquer l'approbation de la mère-déesse-proprétaire du lieu. Cf. quelques paragraphes plus bas.

⁶⁷⁷ On se souviendra des exemples qu'évoque régulièrement Cazenave, particulièrement dans certaines interventions orales. Bien qu'il faille insister sur le fait qu'ils ne sont pas réductibles l'un à l'autre, ces exemples semblent poser les mêmes questions quant au rapport entre l'*erôs* féminin et la rencontre avec le divin. Pensons d'abord à cette idée de jeunes filles vierges qui se donneraient à un étranger, pour être ainsi initiées à leur propre dimension érotique. Cet homme inconnu de la jeune femme, Cazenave nous laisse d'ailleurs l'imaginer les yeux bandés, ou la tête couverte d'un tissu, comme s'il s'agissait de représenter, par l'anonymat de son identité ou son *absence* en tant qu'individu particulier, l'Homme qui viendrait, par le coït, permettre à la jeune vierge de rencontrer son *erôs* profond. Il y a également l'exemple de la grande hiérodoule d'Ishtar au sommet des ziggurats de Mésopotamie, la prêtresse qui se fait temple-corps incarnant la déesse et qu'épouse le roi dans cette Sumer ancienne. Il précise ailleurs au sujet de ces *servantes du divin*, que « dans la ville de Corinthe, les temples d'Aphrodite accueillaient, nourrissaient, entretenaient des cohortes de prostituées sacrées—des hiérodoules de leur vrai nom, de celles que la Bible, en Palestine, appelait des *quadesha*, c'est-à-dire des femmes saintes, consacrées qu'elles étaient à la Reine du Ciel. » CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.26. (Cf. les pistes auxquelles Cazenave renvoie : pour le lien entre la prostitution sacrée et le culte d'Adonis, cf. Lucien de SAMOSATE, *La déesse syrienne*, trad. par Mario MEUNIER, Paris, Trédaniel, 1990. Cf. également EVOLA, *La métaphysique du sexe*, Payot, 1968. Et Franz

Qu'il s'agisse de la Medhbh du Connaught, de la Medhbh Lethdherg du Leinster, ou la Medhbh reliée à la royauté de Tara, la leçon est identique : son sexe ainsi offert, comme ces Sheela-na-gig qui tiennent leurs vulves ouvertes à deux mains sur les chapiteaux de certaines églises britanniques, est le vestibule du pouvoir (le pouvoir du roi adossé à la puissance de la déesse, la légalité du roi gagée par la légitimité de la déesse-épouse), et son nom qui signifie l'ivresse, ou plutôt "l'enivrante", renvoie tout autant au soma des Hindous qu'à cette liqueur sacrée qu'offre la souveraineté de l'Irlande au roi Conn aux cent batailles lorsqu'elle lui apparaît sur son trône de cristal.⁶⁷⁸

Ce postulat d'un lien entre l'*erôs* féminin et le pouvoir du roi s'appuie notamment sur l'analyse d'une expression irlandaise associée à l'un des rituels de passage qui permet l'accession du roi au règne. Cazenave précise en effet en note en bas de page que Mo(s)liatsa-sa fessin « renvoie sans ambages à des relations sexuelles », la déesse invitant à « l'amitié de sa cuisse ». Il précise que l'origine de ce « verbe primitif [...] signifie tout crûment "écarter ses jambes" », ce que révélerait sa base : *spleigh*⁶⁷⁹.

Cette thématique de la légitimation du pouvoir terrestre du roi par l'union sexuelle avec la déesse de la province est évoquée à plusieurs reprises dans son roman fictif *Le rêve d'Ossian ; Dieux et guerriers d'Irlande*. Divers rituels de « passage » par le vestibule qui mène au pouvoir y sont louangés de manière épique, évoquant le « symbolisme évident de ce coït mystique qui renvoie à l'inceste sans arrêt implicite avec la mère-épouse-amante. »⁶⁸⁰ Symbolisme où, d'évidence, s'entremêlent les symboles associés à la naissance (passage du corps de l'homme par le vagin) et du coït sexuel (passage du pénis de l'homme par le vagin). Quoi qu'il en soit, en associant l'onction de la déesse et la légitimation du règne du roi (garant de la Loi sur la terre), les analyses cazenaviennes semblent en effet insister sur le thème d'un inceste symbolique au sein duquel un certain *erôs* féminin serait vecteur, vestibule, organe opérateur/générateur d'un changement de statut ontologique de l'individu concerné, initiant une institution nouvelle, une instauration *dans* et une renaissance à un autre ordre de réalité.

CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Leroux, 1906. Sur l'interprétation de ces cultes, cf. SOLIÉ ET EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, 1980. Les personnes que le sujet intéresse trouveront une liste complémentaire (généreuse) dans la bibliographie de ce dernier ouvrage.)

⁶⁷⁸ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.19. Cazenave nous renvoie à REES ET REES, *Celtic heritage; ancient tradition in Ireland and Wales*, Thames and Hudson, 1961. Et à Arthur BROWN, « Notes on celtic Cauldrons of Plenty and the Land-beneath-the-Waves », dans *Anniversary Papers by colleagues and pupils of George Lyman Kittredge*, 1913.

⁶⁷⁹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.19. Cazenave renvoie à Joseph VENDRYES, *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, Dublin-Paris, DIAS-CNRS, 1987.

⁶⁸⁰ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.20. Cazenave renvoie à REES ET REES, *Celtic heritage; ancient tradition in Ireland and Wales*, Thames and Hudson, 1961.

Inde et Hindouisme

Dans la section qui suit, les extraits de textes mobilisés permettent à la démarche cazenavienne de nous familiariser avec certains aspects de ce à quoi est associé le féminin dans la pensée hindoue, ou pour être plus précis, dans les multiples univers discursifs témoignant des enseignements de sagesse, et du symbolisme religieux qui leur est intimement lié, en Inde. Commençons par survoler certaines thématiques qui nous sont connues et seront ici dévoilées à nouveaux frais, avant de relever la manière dont d'autres articulations réflexives ressortent du traitement que fait Cazenave de cet héritage symbolique⁶⁸¹.

Myrionymie

Le thème d'une déesse multiforme et myrionyme reparaît ici. En ce qui concerne l'héritage culturel indien, Cazenave mobilise un nombre impressionnant de noms et d'attributs associés à la divinité. À titre indicatif, voici un extrait où il s'en explique lui-même :

Qu'importent ici les noms ? Et la mère divine en a, on le sait, de multiples : Nidrâ puissance du sommeil ou Durgâ la difficile d'accès, Candî la sauvage ou Shivâ la propice, Gaurî la blanche ou Sharvânî la nocturne... Qu'importe les formes tout autant, de Kâlî qui foule aux pieds le corps de son époux "*Cette femme échevelée, langue jaillissante, huit cents crânes à son cou, un glaive dans la main gauche, pourquoi cette forme terrifiante ?*" : mais il s'agit aussi de celle qui a vaincu le mal dans le buffle Mahisa, il s'agit aussi de celle qui est la porte de la mort qui implique renaissance, ou naissance, ou naissance éternelle, qu'importe donc les formes, de Kâlî aux sacrifices à la calme et belle jeune fille que tous les dieux admirent dans la grâce et la gratuité de son loisir[...]. C'est toujours la même "personne" qui est de toute façon désignée sous ses mille noms différents, sous ses formes diverses qui présentent tour à tour une facette singulière de ses manifestations.⁶⁸²

L'évocation d'une multiplicité d'exemples de déesses indiennes lui permet d'ancrer dans l'univers de sens indien ce dont sa pensée tente de rendre compte comme rapport entre l'Un et le multiple. Il insiste ainsi sur le fait que ces figures du féminin « sont elles-mêmes

⁶⁸¹ En ce qui concerne ce que le discours cazenavien rapporte de l'héritage hindou, nous relèverons ici l'essentiel de ce que sa contribution offre à analyser dans les actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie*, ce à quoi s'ajouteront quelques passages de l'entretien *La Mère divine en Inde* rapporté dans *Le féminin spirituel* et des éléments complémentaires issus du texte élaboré par Cazenave en mémoire de Jean Varenne, texte présenté dans la section intitulée « Quelques traits de la Mère divine en Inde » que l'on retrouve dans l'ouvrage CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.25-35.

⁶⁸² *Ibid.*, p.34. Cazenave renvoie pour l'incise à RÂMPRASÂD, *Chants à Kâlî (numéro 129)*, trad. par Michèle LUPSA, Paris, Belles Lettres, 1982.

[...] autant de variations d'une figure primordiale qui demandent à être distinguées et spécifiées dans leurs attributs, leurs fonctions et le sens qui est le leur. »⁶⁸³

Féminin et femme : servantes du divin

Le second thème connu, que nous présentons ici à nouveaux frais tant il est un incontournable dans l'analyse que propose le discours cazenavien de l'épistémè indienne, est l'importance de la dimension corporelle (sexuelle, concrète) dans certains rituels où une rencontre entre divinité et humanité est recherchée. La sexualité féminine jouerait un rôle fondamental de médiation, de par ses différences physiologiques et ce qu'elles peuvent symboliser, entre l'homme et le divin; c'est du moins ce que suggère la croyance que la femme soit nécessaire à ce qui se présente comme une espèce de « commerce du pouvoir » entre ces deux instances⁶⁸⁴.

L'idée d'une médiation à laquelle la sexualité féminine participerait de manière plus ou moins concrète est reprise, précisée et développée par Ysé Tardan-Masquelier⁶⁸⁵ dans la section *Les servantes du divin* de l'ouvrage *Le féminin spirituel*. Elle évoque ces « servantes du divin »⁶⁸⁶, ce que notre épistémè a eu tendance à traduire par « prostituées sacrées », en Occident. Ici, il est explicitement question du « rôle », par le rituel de l'onction, du sexe des femmes dans la légitimation du pouvoir des hommes sur terre, évoquant, d'une part, la nécessité pour l'homme de fonder sa souveraineté dans le pouvoir divin et, d'autre part, le fait que cette opération ne puisse se faire sans l'intervention médiatrice d'une femme.

⁶⁸³ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.16. Propos de Cazenave.

⁶⁸⁴ On se souviendra du thème repéré par Cazenave dans l'héritage celte, de la légitimation du pouvoir des hommes dirigeants (roi) sur terre, procédure ne pouvant faire l'économie d'une médiation féminine.

⁶⁸⁵ Ysé Tardan-Masquelier, née à Paris en 1949, est écrivaine, historienne des religions, spécialiste de l'hindouisme. Elle enseigne les spiritualités orientales à l'Université Paris IV-Sorbonne et à l'Institut catholique de Paris. Réf.: http://fr.wikipedia.org/wiki/Ys%C3%A9_Tardan-Masquelier (page consultée le 27/01/2014).

⁶⁸⁶ Dans un autre texte, le discours de Cazenave insiste encore sur l'existence historique, en divers contextes, de ces « prostituées sacrées » qui semblent avoir assuré le rôle d'intermédiaire, via des rituels impliquant leur sexualité, entre les hommes et le divin. Il y aurait donc eu des « déesses cananéennes dont le service était assuré par des prostituées sacrées, de celles qu'on appelait les qadesha, les femmes saintes, de ces prêtresses en un mot du pouvoir féminin que la religion judaïque tenta sans cesse d'extirper — tout en leur faisant assumer le lignage de Jacob puis l'entrée en terre sainte, ou en en désignant une comme épouse pour le prophète Osée dans les pires circonstances des malheurs d'Israël. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.73. Dans le texte qui nous occupe ici (*Les servantes du divin*), l'attention de Cazenave se porte sur la *devadasi* indienne.

Un survol de quelques-unes des questions posées par Cazenave fait ressortir sa préoccupation pour la dimension concrète de la sexualité dans les rituels impliquant une rencontre entre un homme et une déesse⁶⁸⁷:

Si on parle chez nous de “prostitution sacrée”—comme on l’a fait pour les temples d’Aphrodite à Corinthe, ou comme Hérodote ou Lucien le rapportent de Babylone ou de Byblos—, c’est pourtant bien qu’il y a aussi dans cette pratique un aspect érotique, et même franchement sexuel. Est-ce donc à dire que le sacré et le sexe sont considérés comme ayant partie liée?⁶⁸⁸

La visée semble claire : il s’agit de dévoiler dans quelle mesure l’hypothèse voulant que le sacré et le sexe (entendons : la dimension agie et concrète de la sexualité humaine) soient liés peut raisonnablement être appliquée à certains rituels hindous :

J’en reviens à ma question précédente. Dans la notion de hiérogamie, n’y-a-t-il pas l’idée qu’il existe dans la puissance sexuelle féminine, même si elle est symbolisée, quelque chose qui est en accord avec le divin, et “branché” directement sur lui?⁶⁸⁹

Cette remarque, bien que formulée sous la forme interrogative, permet de rappeler ce trait que le discours cazenavien tend généralement à voiler comme en creux. Il s’agit de l’idée que le rapport entre la sexualité féminine et l’« accès au divin » soit à entendre non seulement comme un rapport efficace du point de vue symbolique⁶⁹⁰, mais également comme une affaire qui implique à part entière l’activité physiologique. Dans cette enquête que mène Cazenave, tout porte à supposer qu’on se demande, pour le dire simplement, s’il y a, ou non, coït génital entre l’homme et la représentante de la déesse. Ces entretiens se gardent d’offrir une réponse explicite. Néanmoins, les interventions de Tardan-Masquelier n’hésitent pas à répondre dans le sens de la concrétude, et d’une concrétude qui peut dépayser l’esprit d’un Occidental non habitué à associer « extase sexuelle » et « rencontre avec un *ailleurs* » :

Quelque chose dans la sexualité de la femme indienne la prédispose à entrer en relation avec un ailleurs. La sexualité féminine a ainsi partie liée avec le désordre ou avec un contordre qui surplombe l’organisation de la société. De manière

⁶⁸⁷ À survoler ses interventions, on mesure combien Cazenave oriente le dialogue avec ses invités « Qu’est-ce que cela peut vouloir dire, pour une femme de chair incarnée, que d’être l’épouse d’un dieu ? » demande-t-il ici. Ou encore « Comment les choses se passent-elles concrètement ? » CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.42-43.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p.43. Propos de Cazenave. Il fait ailleurs remarquer au sujet d’Aphrodite, dès qu’elle est envisagée sous ses traits d’âme du Monde, la rapprochant ainsi de l’Aphrodite céleste suggérée par Platon : « Or, sa ceinture porte en grec le beau nom de *cosmos*. Est-ce le fait du hasard ? Il serait trop bienvenu... » CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l’amour fou*, Entrelacs, 2005, p.44.

⁶⁸⁹ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.44. Propos de Cazenave.

⁶⁹⁰ Ou efficace du point de vue d’une éventuelle dimension imaginal (RPO) de la réalité, pour rejoindre certaines préoccupations travaillées par le premier chapitre.

plus générale, l'Inde reconnaît à l'extase sexuelle la capacité d'ouvrir sur une dimension qui dépasse la conscience ordinaire. [...] Prophétesses, possédées, guérisseuses, elles servent de canaux pour les bienfaits en provenance de l'au-delà.⁶⁹¹

En peu de mots, l'historienne des religions relie explicitement plusieurs thèmes chers à Cazenave : un lien particulier (entendons « direct ») entre la sexualité féminine et l'*au-delà* serait constitutif d'une prédisposition de la physiologie de la femme ; le fait que cette relationalité entre la femme (et l'*erôs* féminin) et la divinité ferait de ces femmes servantes du divin des canaux *utilisables*—et surtout indispensables—pour faire passer en quelque sorte les bienfaits (prophéties, guérisons, etc.) octroyés par le divin à l'humanité. Cependant, cet aspect d'aptitudes féminines pourrait être ressenti et interprété comme un facteur de désordre (désordre, contrordre... rappelant le thème de l'anarchie) dans l'ordre social, ce qui pourrait expliquer l'importance accordée par certains au fait de cadrer les affects et la sexualité de la femme indienne en général⁶⁹².

En guise de récapitulation, l'argumentaire qui retient ici l'attention suggère globalement, mais fermement, que la femme (et plus particulièrement son sexe) et le féminin (envisagé comme aptitude à l'ouverture et comme énergie créatrice) soient pour l'homme des médiateurs dont il ne peut faire l'économie dès qu'il s'agit d'accéder à certains privilèges ressentis comme divins, voire aux aptitudes et aux responsabilités qui les accompagnent.

Notons qu'au-delà de ce qu'on pourrait interpréter d'utilitarisme dans ce désir de s'attacher l'élection des dieux, cette idée que la femme (sexuelle) et les représentations (ou

⁶⁹¹ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.45.

⁶⁹² Notons que Cazenave reprend la même critique que la chercheuse Tardan-Masquelier en ce qui concerne le décalage entre le statut de la femme sur le plan théorique (dans les croyances et éventuelles pratiques rituelles) et sur le plan du quotidien au sein du mode de vie des Hindous. Le penseur affirme ainsi : « Je connais ainsi des tantrikas, c'est-à-dire de ces Indiens qui croient en la Déesse et qui soutiennent que la Déesse, si l'on reprend un texte comme le *Maha Tripura Sundari*, c'est le Brahman, c'est l'Inconditionné en lui-même : or, je suis bien obligé de constater que, dans la réalité vécue, les femmes de leur famille ne sont jamais définies qu'en tant que "la mère d'*untel*" (je dis bien *untel*), ou encore comme "la femme d'*untel*", ou "la sœur d'*untel*", ou "la fille d'*untel*". Même dans ce cas-là, donc, c'est encore l'homme qui est le terme de référence. En fin de compte, ce que je voudrais relever c'est que même s'il existe ce que j'aimerais appeler une "superstructure", si elle n'est que d'ordre idéologique ou religieux, elle n'induit pas forcément une réalité sociale qui donne à la femme la place qui lui revient. » CAZENAVE, « Féminité et *erôs* philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.61. Bien qu'à juxtaposer des ordres de discours qui ne relèvent pas de la même logique (croyances symboliques et structures linguistiques héritées), la structure de l'argument ici employé soit discutable, on retiendra que Cazenave constate qu'une communauté humaine donnée (ou un individu) peut tout à fait être porteuse de représentations féminines « divines » (jusqu'à les exalter sincèrement dans son cœur) sans que cela ne se traduise en attitudes comportementales favorables à la reconnaissance de la valeur des femmes concrètes, ni en aptitudes relationnelles favorables à la rencontre avec la différence qu'elles manifestent.

représentantes) du divin sous des traits féminins puissent être des médiatrices nécessaires à une rencontre avec les dieux semble surtout renvoyer à un souci d'accès à l'infini, ou d'accès à une altérité radicalement *autre* que ce que la finitude inhérente à l'étant humain présuppose. C'est du moins ce que semble suggérer l'entretien intitulé *La Mère divine en Inde*, dans *Le féminin spirituel*. Une remarque sur le rôle médiateur de la déesse, envisagée comme médiatrice entre les hommes et les dieux, permet à Cazenave de mettre de l'avant cette idée qu'une ouverture sur l'infini—infini associé au divin—serait le propre du féminin, ici incarné par la déesse : « Mais, en même temps, la déesse n'est-elle pas celle qui permet d'avoir accès à l'infini ? »⁶⁹³ À cette question, Tardan-Masquelier répond sans équivoque :

Tout à fait. Elle permet à l'homme de réaliser en lui sa dimension d'absolu. [Cela est très clair dans la théologie du shivaïsme...] Et en méditant sur la figure de la déesse, en aimant la déesse, en étant l'amant de la déesse, comme disait par exemple Râmakrishna, qui en plein XIX^e siècle était l'amant de la déesse du temple de Dakshineshvar, c'est par le féminin qu'on va à Dieu.⁶⁹⁴

Le féminin comme puissance créatrice

La myrionymie de la déité et l'importance de la dimension sexuelle de la femme dans la médiation avec le divin étant posées nouvellement, passons maintenant à ce que Cazenave soulève comme autres pistes de réflexion dans sa contribution aux actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie*. Dans ce discours, il associe l'idée d'un féminin « puissance créatrice » au rapport qu'illustre la dynamique relationnelle entre les divinités Shakti et Shiva, dans l'épistémè indienne. L'analyse qu'il en propose fait ressortir une conception du féminin en tant que puissance créatrice à deux égards. D'abord, l'aptitude à la création associée à la déesse permettrait à l'Être ou au divin de passer d'un état marqué par la « non-créativité » à un état mobilisé, dynamisé dans une activité *créante* :

[J]e me demande comment on a dû se débarrasser de la puissance *créatrice* féminine telle qu'elle va faire retour, ensuite, en Inde, dans la conception de la Shakti et dans un certain nombre de branches de pensée “déviantes” ; comment les pensées plus orthodoxes ont mis cette idée de côté, alors qu'on la retrouve par exemple dans le tantrisme et dans toute une partie du shivaïsme du Cachemire, à savoir que *le dieu* (il s'agit de Shiva, évidemment), *le dieu* est parfaitement immobile ; il ne crée strictement rien, “perdu” qu'il est dans sa méditation, et que c'est sa dimension féminine qui va créer le monde.⁶⁹⁵

⁶⁹³ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.39. Propos de Cazenave.

⁶⁹⁴ *Ibid.* Propos de Tardan-Masquelier, qui ajoute que « la puissance féminine donne la possibilité au masculin de créer, de se réaliser et de régner sur l'univers. »

⁶⁹⁵ CAZENAVE, « Féminité et erôs philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.60-61.

Ensuite, elle serait en quelque sorte l'intermédiaire technique, le maître d'œuvre permettant au divin de prendre conscience de lui-même, puisqu'il ne pourrait y avoir (prise de) conscience que *via* une manifestation/création, processus dans lequel l'activité de connaissance humaine jouerait un rôle non-négligeable :

À cette nécessité de la créativité par le féminin vient s'ajouter celle que *le divin* ne pouvait prendre conscience de lui-même qu'à travers une création – donc, s'il y avait des humains pour le penser, pour le chercher et le trouver – et je me dis que, de ce point de vue-là, les humains *et* le divin sont réciproquement interdépendants. Et comment cela s'opère-t-il ? Si ce n'est par la puissance féminine en tant que telle, tout en ne nourrissant pas d'illusion quant au statut de cette puissance féminine par ailleurs.⁶⁹⁶

Allant dans le même sens dans l'entretien intitulé *La Mère divine en Inde*, les invités de Cazenave (Tardan-Masquelier⁶⁹⁷, Jackie Assayag⁶⁹⁸ et Guy Deleury⁶⁹⁹) nous dépaysent et nous sensibilisent à cette idée que certains discours puisés dans la tradition indienne associent « énergie créatrice » et « dimension féminine » du dieu (la *Shakti*). Tout ceci est sobrement renforcé par l'interprétation étymologique que propose Tardan-Masquelier lorsqu'elle souligne du même mouvement que l'esprit indien associe le genre féminin au pouvoir de faire passer quelque chose de l'état d'une potentialité à celui d'une actualité : « Le mot *shakti* vient d'un verbe sanskrit qui signifie “pouvoir”, “avoir la possibilité de faire”, “créer”. »⁷⁰⁰

Qui plus est, cette puissance créatrice de la divinité se voit attribuée une contrepartie dans le plan humain ; la puissance créatrice humaine serait reliée à celle de la Mère Divine, et *vice versa*. Dans *Quelques traits de la Mère divine en Inde*, le discours de Cazenave précise qu'il semble s'agir d'un type d'intelligence « corporelle », qu'il qualifie pour sa part de « féminine » parce qu'il la suppose plus immédiate aux femmes qu'aux hommes. Cette énergie aurait quelque chose à voir, d'une part, avec la vertu du cœur et, d'autre part, avec une énergie qui se trouverait « dans notre corps » :

Dans cette connaissance acquise, dans cette intelligence exercée par la vertu du cœur et l'éveil de l'énergie qui veille dans notre corps afin de remonter vers l'énergie première, le savoir se dépasse dans la science suprême, celle où la dualité

⁶⁹⁶ DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET (éds.), *Femme, Erôs et Philosophie*, préf. de Michel Cazenave, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.61.

⁶⁹⁷ Pour sa présentation, cf. la note en bas de page numéro 685.

⁶⁹⁸ Jackie Assayag est anthropologue, directeur de recherches au CNRS. Réf. : <http://www.franceculture.fr/personne-jackie-assayag.html> (page consultée le 27/01/2014).

⁶⁹⁹ Guy Albert Deleury, né en 1922, est un prêtre jésuite français spécialiste de l'Inde. Réf. : http://fr.wikipedia.org/wiki/Guy_Deleury (page consultée le 27/01/2014).

⁷⁰⁰ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.29.

et la non-dualité entretiennent entre elles un rapport dialectique dont la mère divine en personne est l'unité profonde...⁷⁰¹

La question du «comment» rencontrer le divin se laisse appréhender suivant diverses modalités⁷⁰². Le présupposé que le réel ait partie liée avec cette altérité radicale (en tant que «sa création») suggère que les voies de connaissance du premier soient à rapprocher en acte et en intention de celles de la seconde. Terminons cette analyse des thématiques ressortant de la rencontre du discours cazenavien avec l'univers de sens hindou par quelques remarques susceptibles de nous éclairer sur ce «comment».

Le réel envisagé comme réflexion en miroir

La figure de Sarasvatî, une déesse associée à un courant du tantrisme⁷⁰³, permet au penseur de réfléchir la manière dont il s'agirait de connaître la création : le réel serait semblable à un reflet dans un miroir. Il rapporte ici ce qu'énonce «en personne» la déesse Sarasvatî, s'identifiant à la Mère Divine :

Grâce aux trois Qualités-cosmiques // j'ai mis en ordre l'Univers // au début de ce cycle // et désormais le Réel resplendit // dans le chatoiement des couleurs // perçues par la conscience // comme un reflet dans un miroir. // Ce reflet vient de Moi // car c'est par Moi que resplendissent

⁷⁰¹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.31. Propos de Cazenave.

⁷⁰² À méditer ce qu'il peut en être, par exemple, de lieux propices ou de traces de manifestation de ce qui constitue le centre de la réflexion cazenavienne (qu'on tende à le nommer «l'amour érotique», «le féminin ontologique» ou «la femme aimée»), on pourra, semble-t-il, penser tantôt en terme de *dynamis* (énergie sexuelle ou créatrice, amour passionné à deux), tantôt en termes d'espace-temps (le corps sexué—vestibule—d'une femme concrète, la RPO ou le *mundus imaginalis*), plutôt en termes de facultés ou d'aptitudes (l'imagination patiente et/ou créatrice, le *noûs*), ou encore d'activités (des recherches historiques, des réflexions philosophiques, des dialogues, des processus d'écriture, du jardinage), etc. Quoi qu'il en soit, il semble que ressorte de ces considérations un entre-tissage entre les principes que sont le mouvement, l'intermédiateté et la création.

⁷⁰³ Cazenave contextualise les représentations du féminin sacré qui l'intéressent parmi plusieurs courants philo-religieux indiens. Ici, il souligne qu'on trouve deux versions du brahmanisme classique : une version dualiste (samkhya) et une version profondément moniste (védantine). Toutes deux, cependant, présentent la même leçon de fond : le principe mâle surexiste, le masculin prévaut à la fin, et la shakti du dieu lui est subordonnée : «elle n'est rien d'autre en fin de compte que son énergie intérieure, sa capacité à agir» (CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.27.). Selon lui, «pour voir vraiment apparaître un Principe féminin qui soit relié à son tour à l'originel du Brahman, qui le couvre et le découvre, qui le contient et l'explique, il faut attendre le tantrisme et sa vénération pour une *Mère divine* d'où tout procède, dont tout est imprégné et dont tout entretient le désir, l'amour, la nostalgie impérieuse.» CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.76. Au sujet de l'imprécision pouvant entourer la notion du «tantrisme», notion employée avec plus ou moins de rigueur et diversement investie suivant les contextes, Tardan-Masquelier précise qu'à son avis, «le tantrisme a moins été une religion et une spiritualité constituées qu'un mode de sensibilité qui voulait réunir l'expérience sensorielle et une dimension plus métaphysique.» CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.109. Ce à quoi Cazenave ajoute que dans «beaucoup d'écrits tantriques comme nous pouvons les reconnaître, on s'aperçoit que c'est finalement la figure de la grande déesse—du grand principe féminin—qui est premi[ère] et parfois même assimilé[e] au brahmane. Dans le Gîtâ Govinda, [il semble que ce soit] au contraire l'âme féminine qui recherche son seigneur masculin». *Ibid.*, p.110.

// les trois Qualités du Réel. // Mais, au-delà de la nature, // au-delà du Réel, de l'Existence,
// Je suis le Purusha, l'Essence, // l'Absolu, le Brahman!⁷⁰⁴

Ce propos retenu par les recherches de Cazenave renforce l'idée qu'une catoptrique ontogénétique intrinsèque à la dramaturgie divine puisse opérer un processus de connaissance/conscientisation⁷⁰⁵. Jouant un rôle clé dans la réflexion cazenavienne, ce thème du miroir semble en effet mettre en lumière un symbole métaphorique d'importance (de pair avec celui du voile ou du dévoilement) dans une réflexion qui se propose d'articuler le rapport entre divers plans de l'Être.

Modalités de rencontre avec une altérité radicale et efficacité d'une tension entre désir et renoncement

Dès lors que l'on envisage le réel comme reflet d'une réalité d'un autre ordre, il reste à clarifier les modalités suivant lesquelles aborder, bien «concrètement», une telle Mère Divine. Si le discours cazenavien insiste sur la manière dont la sexualité humaine (féminine) peut être mobilisée dans le «commerce» avec le divin (union ou mariage sacré(e)), il propose à ceux et celles qui ne sont ni rois, ni prêtresses quelques éléments à méditer. Évoquons au passage ce que Cazenave rapporte dans la section intitulée *Quelques traits de la Mère divine en Inde*⁷⁰⁶ comme voies de rencontre élaborées par le contexte hindou :

En lui rendant un culte, en observant ses prescriptions, en menant les cérémonies qu'elle préside et où elle vient habiter le corps d'une prêtresse (le corps d'une femme choisie qui devient en l'occasion, selon l'efficacité des rites, l'habitation de la Déesse), en célébrant l'union qui est un acte mystique où s'accomplit le désir de l'âme spirituelle (un acte où se retrouvent Kâma le dieu d'amour et la Déesse-Séduction Lalitâ), on atteint de ce pas à l'expérience totale qui plonge au plus profond du Brahman maternel...⁷⁰⁷

À ces rituels agis vient s'ajouter, aux yeux de Cazenave, une posture mieux adaptée que toute autre en face de cet *Autre* qui dépasse de toute part ce que permettent d'appréhender nos facultés de connaissances humaines : l'adoration⁷⁰⁸. Dans la section *La Mère divine en Inde*, la posture de l'adorant est associée à l'expérience d'une tension au

⁷⁰⁴ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.28-30. Cazenave renvoie à *Sarasvatî-Rahasya-Upanishad*, 69-72 dans Jean VARENNE, *L'enseignement secret de la divine Shakti; anthologie de textes tantriques*, Paris, Grasset, 1995.

⁷⁰⁵ Nous retrouvons ici le postulat d'une déclinaison ontologique évoqué au deuxième chapitre de notre travail. Nous reviendrons sur cet élément réflexif au moment d'aborder les analyses que proposent les entretiens intitulés *Le jasmin des Fidèles d'amour* et *Majnûn et Laylâ* dans la section portant sur l'héritage épistémique musulman.

⁷⁰⁶ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.25-35.

⁷⁰⁷ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.81.

⁷⁰⁸ Cazenave précise en effet : « Et devant cette Personne, au-delà du Savoir qu'il faut pourtant acquérir, au-delà de tous les rites et de tous les exercices, au-delà de la connaissance et de la non-connaissance, il ne reste qu'une chose, qui est l'adoration... » *ibid.*, p.83.

sein de l'étant humain. C'est le thème qui ressort de l'analyse de Tardan-Masquelier quant à la complexité constitutive de l'identité de la déesse (ou Mère Divine). L'exemple de Yellamma sert d'appui dans l'entretien. Cette «mère des limites ou des totalités, la mère du monde» a pour particularité «d'avoir été décapitée». Cette épouse, faisant partie des intouchables, fut décapitée par son fils, Parashurama, fils qui est de la caste des intouchables de par sa mère, et de la caste des brahmanes de par son père. Il est par ailleurs—ou conséquemment?—un guerrier extrêmement violent. Yellamma fut donc décapitée par son propre fils, et, qui plus est, sur ordre de son propre époux, le grand dieu Shiva, instamment décrit comme grand ascète et yogi renonçant. Cette décapitation est présentée par les intervenants comme une punition à l'éveil de son *erôs*⁷⁰⁹. Tardan-Masquelier résume ainsi :

Le divin féminin est très complexe. Si on prend l'exemple de la grande épouse du dieu Shiva, elle est bénéfique et elle est terrifiante. Elle donne la vie et elle donne la mort. Elle est une mère, une épouse, elle est une amante qui possède le secret de l'amour érotique en même temps qu'un être vierge intouché. Il y a chez la grande déesse [Yellamma] de multiples aspects paradoxaux...⁷¹⁰

Les contributions discursives d'Assayag à cet entretien permettent pour leur part d'envisager la figure de la déesse Yellamma comme symbole d'une dynamique oscillante féconde et en tension, voire d'une dynamique féconde parce qu'elle est précisément (et fortement) en tension. La piste de réflexion qu'entrouvre cette perspective suggère que la puissance créatrice tendrait à n'émerger qu'à la mesure de la tension créée entre la puissance du désir sexuel et la puissance de son renoncement perpétuel.

En effet, lorsque Cazenave s'interroge sur le paradoxe que représente cette déesse (déesse, résumons, décapitée par son fils, sur demande de son époux renonçant—au sexe?—, manifestant ainsi un interdit quant au fait de ressentir du désir), du fait de représenter à la fois le désir sexuel de la femme (sa puissance érotique) et la dévotion à une vie de renoncement (elle a épousé un dieu brahmane renonçant), il demande à Assayag s'il n'y a pas lieu de voir en elle un symbole de conjonction des opposés : «Yellamma, en accointance avec la virginité d'un côté et, de l'autre, la sexualité et la fécondité, ne présente-t-elle pas une sorte de conjonction d'opposés, une synthèse vivante de la totalité?»⁷¹¹

⁷⁰⁹ Assayag précise que «le désir qu'elle a vu naître en elle [émue par la vue d'un roi faisant l'amour avec ses courtisanes] est à la source de la punition, la décapitation. Cette tentation est à l'origine de la colère de son époux, ce renonçant souillé par le désir de sa femme.» CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.32-33.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p.31-32. Propos de Tardan-Masquelier.

⁷¹¹ *Ibid.*, p.36.

On voit alors Assayag répondre non tant directement à la préoccupation de Cazenave que dans le sens d'une précision de ce qui est en jeu dans cette conjonction :

De Yellamma, on pourrait dire qu'elle est une déesse en déplacement permanent sur un axe où les deux pôles sont le renoncement et la sexualité : d'un côté, le désir ou le sexe, de l'autre, l'abstinence, voire la virginité. Certes, la déesse en tant qu'énergie est liée à la sexualité. [...] y décèle surtout une tension, une instabilité, une oscillation permanente. Cette constante tension permet, je crois, une dynamique beaucoup plus riche qu'une synthèse qui serait interprétée comme harmonie ou réconciliation.⁷¹²

La discussion autour de l'histoire de Yellamma fait ainsi d'elle une figure divine pouvant alimenter une réflexion autour de ce qu'implique la tension liée au désir érotique, rapprochant ce thème de celui de la conjonction disjonctive cazenavienne. Elle suggère ainsi que l'une des voies empruntables par l'amour pour favoriser la puissance créatrice puisse résider dans une dynamique relationnelle de type «désir-renoncement», alimentant une certaine forme de tension entre les amants du couple.

Chine et Taoïsme

Absence de genres grammaticaux et de genre associé au Tao

Par sa contribution dans *La face féminine de Dieu*, Isabelle Robinet⁷¹³ nous permet d'aborder une épistémè qui a de quoi déstabiliser certaines habitudes de pensée plus «occidentales». Comme elle le souligne au début de cette analyse qui se propose de réfléchir «la face féminine de Dieu» telle qu'elle peut être représentée dans la pensée chinoise, le défi que pose un tel projet est une vraie gageure tant le «divin» n'est pas genré et que la distribution du genre dans les langues chinoises diverge de la manière dont elle s'opère dans une épistémè héritière de langues indo-européennes :

D'une part, comme on le sait, le Tao n'est pas un dieu, même s'il est arrivé qu'il soit sinon anthropomorphisé, du moins divinisé. D'autre part et surtout, il n'existe pas de genres grammaticaux féminin et masculin en chinois. [...] En chinois, hormis quand il s'agit d'êtres sexués, on ne peut parler de féminin que, soit en se référant à des caractéristiques considérées comme propres à ce qui est féminin, la docilité, la souplesse, la réceptivité, la maternité ; soit en se référant à

⁷¹² *Ibid.*, p.36-37.

⁷¹³ Isabelle Robinet est professeure de civilisation chinoise à l'Université Aix-Marseille, auteure entre autres d'*Histoire du taoïsme* (Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1991.), d'*Introduction à l'alchimie intérieure taoïste* (Robinet ISABELLE et Po-tuan CHANG, *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste; de l'unité et de la multiplicité*, Paris, Cerf, 1995.), et de *Lao Zi* (Isabelle ROBINET, *Lao Zi*, Paris, Bayard, 1996.). Réf.: Nous reprenons cette présentation de celle des auteur(e)s en fin d'ouvrage (CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998.).

cette bipartition du monde en Yin et Yang qui joue en quelque sorte le rôle que remplissent chez nous les genres masculin et féminin.⁷¹⁴

Ainsi, le fait de pouvoir poser la question d'une éventuelle « face féminine de Dieu » ainsi que la manière de la poser permettent *ipso facto* de dévoiler certaines différences épistémiques, révélant certains *a priori* constitutifs de modes de réflexion et de rapports à la réalité différant également. Comme une bipartition féminin/masculin semble malaisée à superposer directement à la grammaire des langues chinoises, Robinet propose d'aborder la question à travers quelques représentations symboliques (mère/père, femelle/mâle, yin/yang) pouvant servir de support à de telles attributions qualitatives. Ces précisions de départ étant posées, son discours se tisse à partir d'une association flexible, mais claire, entre l'adjectivation de ce qui est « yin » et la femme, le Yin étant « caractérisé par les qualités que les Chinois attendent chez une femme »⁷¹⁵. Voyons ce que Robinet offre à penser autour de ce qui, vaille que vaille, sans être directement attribuable à une éventuelle « face féminine de Dieu », se laisse entrevoir comme associations sémantiques d'intérêt.

La « mère » et la « femelle obscure » de Lao Zi

L'intervenante semble abreuver sa réflexion à même certains univers discursifs particulièrement influents dans la pensée chinoise. Elle base ici son analyse sur un texte de Lao zi, auteur ayant inspiré nombre de commentateurs, poètes, philosophes et alchimistes chinois à travers les siècles : « Le Tao est la Mère des dix milles êtres, dit Lao zi, en tant qu'il est leur Origine... »⁷¹⁶ Elle précise au passage comme on pourra associer au Tao tant le genre féminin que le masculin suivant l'aspect par lequel on l'aborde. Par exemple, dans son aspect qui donne la vie, naît et vit, mais également du point de vue où « il » est géniteur (génitrice) et nourricier (nourricière), « il » est associé à la Mère. En tant qu'« il » est l'ancêtre, « il » est, par rapport à ces dix milles êtres, « le fondateur indubitablement masculin »⁷¹⁷.

La chercheuse relève par ailleurs qu'en ce qui concerne le thème du passage de l'Être de l'état de Non-Être à celui d'Être, Lao zi (et ses commentateurs) semblent avoir confondu la question du commencement avec celle de l'origine. Plusieurs notions/images

⁷¹⁴ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.137. Propos de Robinet. Le texte ne précise pas quelle langue (ou quelles langues) sert de référence à ses recherches. Au même endroit, elle complète que le Yin et le Yang se partagent des caractéristiques suivant ce qui est attendu d'une femme et d'un homme. Ainsi, le yin, « c'est le souple par rapport au Yang qui est dur (souple et dur sont synonymes de Yin et Yang), la réceptivité par rapport au Yang à qui revient l'initiative ; le Yin doit suivre et poursuivre, parachever l'œuvre commencée par le Yang... »

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ *Ibid.*, p.138. Propos rapportés par Robinet.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p.138-139.

sont mobilisées pour réfléchir cet « originaire en tant que devenir », notamment celles du souffle et de la Mère⁷¹⁸ :

Le terme de Mère indique à la fois l'origine et le recul dans le temps — alors qu'il s'agit d'un "avant-temps", et non d'un temps primordial — qui est métaphorique, vers la présence de ce qui rend possible le commencement de quoi que ce soit, présence qui reste toujours voilée et qui est toujours à l'œuvre dans ce qui se manifeste, mais voilée par cette manifestation même dont elle est la source.⁷¹⁹

La notion de « Femelle obscure » retient ensuite l'attention de Robinet. Rapportons un passage de ce texte de Lao zi qui semble effectivement avoir retenu l'attention de toute une tradition de penseurs :

*L'Esprit du Val ne meurt pas // C'est la Femelle obscure. // La porte de la Femelle obscure // Est la Racine du Ciel et de la Terre. // Filant continûment, elle est comme présente // Elle s'exerce sans jamais s'épuiser.*⁷²⁰

L'analysant, l'auteure commence par souligner que le mot chinois que l'on traduit ici par « obscure »...

xuan, est quasi synonyme d'"originel", *yuan*, et de céleste car il désigne la couleur sombre du ciel au loin. Par ailleurs, le terme *xuan*, qui signifie aussi "mystère", a été employé comme synonyme du Tao.⁷²¹

Elle précise à la suite que ce « sont les alchimistes chinois qui se sont le plus référés à ce chapitre 6 de Lao zi et l'ont le plus glosé. »⁷²² Ils parlent de la « Femelle obscure » comme de la Vertu du Tao, « le Faîte suprême »⁷²³, ce à quoi sont attribués « tous les attributs de la Vérité ultime »⁷²⁴, etc. Et comme pour faire écho aux préoccupations de notre penseur, Robinet rapporte nombre de passages qui reviennent à la décrire comme « la Non-existence suprême, le Vide suprême qui englobe la Plénitude suprême, la Trouée Une

⁷¹⁸ Notons au passage un fait intéressant. En « chinois », la Mère semble être envisagée à la fois comme la génitrice, la naissance et la vie, puisque « le même mot chinois *sheng* [...] a la triple signification de donner la vie, naître et vivre ». *Ibid.*, p.140-141. Propos de Robinet.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p.142. Ce propos de Robinet viendra peut-être faire écho aux conceptions de la « Grande Mère » et de la *Sophia* divine qu'alimente le discours cazenavien, les représentant comme à la fois présentes en tout ce qui advient (dans une création continue), é-ternelles (hors du temps — au moins — chronologique), et comme principe d'actualisation. Elles seraient également à la fois inconnaissables (directement) en leur fond et connaissables (de manière médiatisée) via des expériences épiphaniques de voilements/dévoilements, de reflets, etc.

⁷²⁰ *Ibid.* Traduction rapportée par Robinet. Rappelons que nous employons régulièrement les // lorsqu'il s'agit d'indiquer un changement de paragraphe. Dans le bout de poème ici rapporté, ils indiquent un saut de ligne.

⁷²¹ *Ibid.*, p.142-143. Propos de Robinet.

⁷²² *Ibid.*, p.144. Propos de Robinet.

⁷²³ Dz, 141, 4, 17b.

⁷²⁴ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.144. Propos de Robinet.

où Yin et Yang s'unissent" »⁷²⁵. Elle rendrait ainsi « compte de la coïncidence entre l'Unité primordiale et la scission fondatrice, le caché et le manifeste, l'immobilité et le premier mouvement. »⁷²⁶

On pourrait reprendre ainsi nombre de citations qui semblent toutes témoigner, de la part de Lao zi et de ceux qui se sont inspirés de ses poèmes, d'une réflexion très proche des sensibilités philosophiques de Cazenave⁷²⁷. Faute de pouvoir reprendre tous les points d'affinités qui ressortent, relevons des éléments discursifs où les commentateurs de Lao Zi sont amenés à méditer la physionomie humaine, plus ou moins envisagée en tant que symbole.

Voici donc quelques citations pour illustrer la manière dont les thèmes naturels et physiologiques sont venus servir de support symbolique aux discours de poètes, de philosophes et d'alchimistes chinois : « "Le centre du centre du corps, la Racine de l'Esprit et du Souffle, le Val du Vide est la Femelle obscure [...]" énonce un grand recueil taoïste du XIV^e siècle (*Daofa huiyuan*, Dz, 1220, 67, 6b) » ou encore « Dans la physiologie taoïste, en tant qu'unité primordiale, c'est le Souffle originel qui apporte la vie et qui se particularise dans l'énergie vitale du corps, ou bien dans le souffle de la respiration. Ce souffle est la "mère" de l'esprit. »⁷²⁸ Et enfin, « "La Trouée une qui est dans le corps s'appelle la Femelle obscure. [...] Elle doit être recherchée dans le corps et nulle part ailleurs" (ou, autre sens qui se superpose : "en soi et en personne d'autre" Zhang Boduan, Dz, 263, 5, 4a-b). »⁷²⁹

La suite de l'analyse que propose Robinet déploie le champ lexical du corps humain du point de vue physiologique : mouvement d'ouverture et de fermeture, d'expansion et de contraction, respiration et expiration, ce qui resserre l'esprit, l'Eau (ignée) qui est féminine,

⁷²⁵ Robinet nous renvoie à Liu Yiming, 1734-1821, p.20 et 367, Ed. Zhongguo xiyao chupan shin, Pékin, 1990. La citation est ici rapportée dans *ibid.*, p.145.

⁷²⁶ *Ibid.*, p.146. Propos de Robinet.

⁷²⁷ Pensons aux analyses effectuées au deuxième chapitre au sujet de la conception ontogénétique de l'Être/du divin chez Cazenave (avec des thèmes comme origine/génération, voilement/dévoilement, féminin/maternité/création, etc.), et plus particulièrement au fait de postuler un féminin antérieur et en excès comme première manifestation de l'Être.

⁷²⁸ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.149.

⁷²⁹ *Ibid.*, p.149-150. La poésie de Cazenave rappelle nombre de ces symboles. Pensons à des notions comme : femelle, crépuscule/aurore, porte sur l'infini, inconnaissable en son fond, union cosmique, etc. (Cf. CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.89.) L'idée que le corps de la femme puisse évoquer pour l'homme une porte sur un au-delà est bien présente dans son roman *Le rêve d'Ossian*, de même que celle suggérant que l'union d'un homme avec le corps féminin puisse être pour lui l'occasion d'expérimenter une félicité qui dépasse le pensable, le dicible. Le récit suggère qu'il s'agissait, pour ces hommes d'un autre temps, d'un autre monde, de parvenir à cette « île qui se tient au milieu de la mer », où les femmes sont reines et leur amour rend (presque) éternel, cette « Terre des vivants qui échappe à la mort ». CAZENAVE, *Le rêve d'Ossian; Dieux et guerriers d'Irlande*, Yoran embanner, 2012, p.62.

etc. On remarque comme les couples d'opposés ne manquent pas, qu'il s'agisse de mouvements, de principes ou d'organes physiologiques, pour décrire «la Porte de la Femelle obscure»⁷³⁰.

En réponse à une préoccupation de Cazenave qui interroge le rapport de certains amants d'une forme féminine du divin à la femme dont ils s'éprennent— Est-ce que leur préférence va à l'amour qui se vit *de l'intérieur*? Fait-il l'économie de ce qu'un amour incarné suggère de rencontre physiologique avec l'autre?—, les recherches de Robinet apportent quelques précisions. Il semble que malgré certains enseignements qui insistent sur l'idée que la Vertu doive «être recherchée dans le corps [ou en soi] et nulle part ailleurs», et donc, à tout le moins, en personne d'autre, les textes suggèrent que nombre d'alchimistes ne voient en la Femelle obscure que «leur *materia prima* éternelle, incréée et incorporelle»⁷³¹. Ceux-là rejettent ces interprétations physiologiques, cependant qu'ils penchent plus vers une pratique où «c'est l'adepte qui est féminin (la “Belle Fille”), en tant qu'être humain recevant une parcelle de lumière précosmique qui le féconde.»⁷³² Ici, le sens auquel renvoie «féminin» semble se déplacer de *cela qui est au centre* du corps de «la Mère» à *cela qui est une aptitude* à être fécondé, à être «la Mère» à l'intérieur de soi, afin d'y recevoir une «parcelle de lumière précosmique»⁷³³.

Le troisième segment du texte de Robinet revient sur la notion de la Mère. Il relève des éléments littéraires qui l'envisage non plus comme absolu englobant «les dix mille êtres», cet au-delà aporétique, innommable, cet avant qui n'est pas avant, et qui serait cependant à rechercher au centre du centre du corps, dans ce qui s'ouvre et se ferme, la Porte du monde... ni non plus comme le commencement (sinon l'origine) de l'Être et de ses étants, dès que l'existence commence en quelque sorte à *bourgeonner*, mais sous l'angle de ce vers quoi il conviendrait de faire retour :

Le système de divination *dunjia* [...] consiste, schématiquement, à opérer un retour en marchant “à l'envers”, c'est-à-dire à contre-courant par rapport au temps et à l'ordre d'évolution et de déploiement du monde. [...] Et l'on fait appel

⁷³⁰ Bien que l'on puisse tenter de réfléchir en quoi la démarche de Cazenave se différencie de celle de ces alchimistes chinois, force est d'admettre que le flou inhérent à l'aspect métaphorique et analogique entourant leurs textes nous garde de jamais pouvoir apprécier la manière dont ces hommes pouvaient vivre leur quête de «la Vertu du Tao», en ce qui concerne leur dimension physiologique.

⁷³¹ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.152. Propos de Robinet.

⁷³² *Ibid.*, p.153. Robinet explique : «Cette part extérieure [l'aspect mondain de l'être humain] doit “entrer dans le ventre” de l'adepte et former l'embryon d'immortalité. [...] C'est ainsi qu'un célèbre alchimiste a pu se dire “enceint” : dans ce cas, c'est lui la “mère”. »

⁷³³ *Ibid.*, p.154. En définitive, nous demeurons contraints de spéculer sur la place du corps de la femme dans l'œuvre de ces alchimistes, sur son éventuelle participation à ce processus qui se proposait, après tout, d'opérer «la jonction entre le corps et l'esprit.»

à des divinités spécifiquement féminines car “le Yin est vide et le Vide permet les transformations...”⁷³⁴

Découlant de cette réflexion sur la « méthode du retour à la Mère » que préconisent certains adeptes, Robinet en vient à aborder le thème d'un lien entre la Mère et le Fils, lien qui n'est pas sans faire écho à certaines articulations de la pensée de Cazenave :

Ainsi [lorsqu'on va à contre-courant], “Mère et Fils s'engendrent réciproquement” disent couramment les alchimistes, ou encore “Mère et Fils sont unis chaotiquement et se contiennent réciproquement”.⁷³⁵

On voit ainsi transparaître le thème de l'inceste symbolique qui était évoqué au premier chapitre au sujet de la dimension érotique du rapport entre le fils-amant et la Mère archétype et de l'importance, notamment pour qu'il y ait fécondité imaginaire, d'une certaine forme d'union entre les deux. Alors que le discours de Cazenave insiste sur l'idée qu'un mouvement de « retour » vers la Mère n'est pas nécessairement une régression (entendons, un mouvement qui aboutirait dans l'annihilation, à la dissolution de l'individualité), en guise d'éléments réflexifs pour saisir ce qui se jouerait dans ce rapport Mère-Fils, Robinet évoque les discours d'Edgard Morin et d'Umberto Eco :

Il s'agit de ce qu'Edgard Morin appelle une “causalité rétroactive”. “Les chaînes causales s'enroulent sur elles-mêmes en spirale, l'après précède l'avant”, comme dit Umberto Eco à propos de la pensée alchimique⁷³⁶; mais il y a *spirale ouverte*, et non cercle bouclé.⁷³⁷

⁷³⁴ *Ibid.*, p.155-156. Ces caractéristiques suggérant la nécessité pour les adeptes alchimistes d'opérer une démarche « à l'envers » — démarche symboliquement associée à ce qui relève de la maternité — semblent pouvoir faire écho à certaines notions associées à la démarche cazenavienne.

⁷³⁵ *Ibid.*, p.160. On se souviendra en effet de cet aspect de la réflexion cazenavienne — et dont semble transpirer l'ensemble de sa démarche — aspect qui évoque le thème d'un retour « en-arrière », retour qui ne serait pas régressif, mais progressif. Des notions telles que « progression *ad uterum* », démarche « en crabe » et trajectoires rétrogradantes/régradantes avaient été relevées au premier chapitre. (Cf. au premier chapitre les notes en bas de page numéro 249 et 250). Évoquons au passage, pour sa richesse symbolique, quelques éléments rapportés en cette même page par Robinet, éléments qui pourront rappeler notre observation quant au renversement des orientés (biographique et spirituel) chez le tristanien/cazenavien : « la dernière étape de la marche “dans le vide” qu'accomplit l'adepte dans sa méditation visionnaire pour s'élever jusqu'à la Grande Ourse, Centre du Ciel, le fait passer par les étoiles noires, qui sont les “âmes” de cette constellation et qui l'entourent, et dont les divinités féminines diffusent une lumière obscure sur elle. [Cf. Isabelle ROBINET, *Méditation taoïste*, Paris, Albin Michel, 1995, p.321-322.] // L'Ouest est significatif à cet égard. // À l'Ouest, règne la Reine Mère de l'Ouest, antique divinité qui a une stature cosmique de créatrice et détient les pêches d'immortalité. [... Le lieu où elle demeure, l'axe du monde, le *Kunlun*, à la fois situé à l'Ouest et au Centre, possède] toutes les caractéristiques d'un centre initiatique. »

⁷³⁶ Isabelle Robinet nous renvoie à Umberto ECO, *Les limites de l'interprétation*, 406 vols, Paris, Grasset, 1992, p.53.

⁷³⁷ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.160.

Ces quelques remarques tissées à même la contribution d'Isabelle Robinet nous semblent permettre, d'une part, de rappeler la distance qui peut séparer deux pensées issues d'épistémès (cultures, langues, etc.) différentes, et d'autre part, de voir comment peuvent être mobilisées, à partir d'un univers de sens aussi éloigné que celui se déployant dans l'épistémè chinoise, certaines thématiques proches des préoccupations intellectuelles de Cazenave. On retiendra l'importance d'une association entre l'origine/le commencement de l'Être et des représentations féminines (ici «la Mère» en tant que vie, naître et devenir), celle des thèmes de la physiologie humaine et des phénomènes naturels (le chaos, la montagne, etc.) plus ou moins envisagés comme symboles par les «appelés par la vertu», la nécessité apparente que des divinités féminines soient impliquées dès que certains processus «intérieurs» sont en jeu (intérieurisation d'un utérus maternel par l'adepte alchimique chinois, démarche dans un «vide» initiatique s'accompagnant de transformations), et l'idée d'un déploiement, d'un mouvement qui ne serait ni clos, ni fermé sur lui-même, mais ouvert et ouvrant, de manière potentiellement exponentielle (la spirale), un mouvement ouvert (au moins théoriquement) sur l'infini et se déployant, pourrait-on dire métaphoriquement, à partir d'une certaine forme d'union entre la Mère et le Fils.

3.2.2 Les religions du Père

Passons maintenant de la section nous ayant permis d'explorer l'héritage des religions de la Mère à celle qui se propose d'aborder ce qui ressort de la rencontre entre Cazenave et certains univers discursifs issus des religions du Père. On constatera d'emblée qu'à cet égard, deux religions retiennent davantage son attention : le christianisme et l'islam. Quantitativement, notre analyse de ses recherches portera davantage sur la première que sur la seconde.

Christianisme

En guise d'introduction au traitement de ce qu'offre à penser la rencontre de Cazenave avec le christianisme, rappelons qu'une diversité de postures à l'égard de l'héritage religieux patriarcal s'alternent dans le discours cazenavien. Ceci se manifeste d'une manière particulièrement claire à l'égard de l'épistémè au sein de laquelle il a grandi : le judéo-christianisme. D'une part, sa parole critique les attitudes d'une Église et de ses représentants qui tendent historiquement à s'imposer unilatéralement sur d'autres modes de sensibilité, notamment à travers un discours auto-proclamant son universalité et une institution postulant son exclusivité en tant qu'intermédiaire dans la rencontre avec la sagesse (divine) et l'amour (véritable). D'autre part, sa démarche relativise tout mode d'appréhension du divin qui s'imposerait en se faisant témoignage d'une *autre* façon de saisir le divin. En bref, le fait que l'institution se soit imposée va de soi : «Que l'église

instituée, que les communautés de croyants se soient, historiquement et socialement, souvent comportées en sorte d'éradiquer cette autre façon de ressentir, c'est là une évidence que personne ne conteste... »⁷³⁸ Et alors même que sa démarche n'a de cesse de dévoiler de telles attitudes dominantes, elle favorise la relativisation de telles prétentions :

Étant moi-même, je le reconnais, un sectateur de la Déesse, je ne m'en cache pas, je ne suis absolument pas en opposition à ceux qui sont des sectateurs de Dieu le Père. Je me dis bien : c'est leur manière de le saisir. Et moi je sais très bien que lorsque je me saisis de la figure de la Déesse, ce n'est que l'une des manifestations de ce qui est au-delà de toute pensée, de toute représentation, [et que *cela*] va se manifester dans l'ordre du masculin et dans l'ordre du féminin. Comme moi, je suis sensible au féminin...⁷³⁹

Ainsi, bien que parfois emporté par une réaction violente (passionnelle) à l'égard de cette tradition dominante, son discours ne tend pas moins à souligner que sur le plan de l'expérience individuelle, il n'y a pas lieu de disputer l'authenticité de l'expérience de foi du croyant judéo-chrétien. Au contraire, « dans le point de vue qui est le sien, dans la veine spirituelle où elle trouve son sens, [la tradition patriarcale] touche[rait] à l'absolu et s'authentifie[rait] d'elle-même »⁷⁴⁰. On retiendra donc ce que son regard manifeste de respect pour ce qu'il peut y avoir d'authentique dans l'expérience individuelle.

Ces diverses postures générales du penseur à l'égard du judéo-christianisme étant éclaircies, plongeons maintenant dans ce qu'une approche plus détaillée de ses productions discursives peut apporter à notre analyse. Dans son introduction à l'ouvrage *Le féminin spirituel*⁷⁴¹, Cazenave se positionne clairement en opposition par rapport à la tradition épistémique au sein de laquelle il est né, tradition qui tend, selon lui, à dévaloriser la femme, à démoniser son corps et à dénigrer le désir que l'une et l'autre peuvent inspirer. Il trace à grands traits les lignes de pensée dont sa réflexion se dissocie :

une longue tradition occidentale qui voyait d'abord dans la femme le suppôt ou le véhicule privilégié du Diable (le livre de l'*Éclésiastique* ne déclarait-il pas déjà

⁷³⁸ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.42. Il évoque ici en guise d'exemple ces « adorateurs de Kali, les tantriques de l'Inde [...] ne s'inscrivent pas moins [...] dans une société aux valeurs profondément masculines, dont ils se placent en marge dans leurs pratiques rituelles, mais dans laquelle ils se fondent quant à leur vie quotidienne. »

⁷³⁹ CAZENAVE, *Féminité et sacralité*, Louvain-la-Neuve, CEFRI C.G. Jung de Belgique, 2011, min.45 et suiv.

⁷⁴⁰ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.41. La religion judéo-chrétienne est une « [i]mmense et séculaire tradition, donc, qu'il ne s'agit par tant de relativiser comme on pourrait s'y attendre [...], mais dont il faut pouvoir montrer [que si] elle peut être dominante, elle n'en est pas exclusive, et qu'elle se voit complétée par une tradition différente qui emporte avec elle tout autant d'absolu et une vérité interne tout aussi authentique. » *ibid.*, p.42.

⁷⁴¹ Cette introduction est reprise dans *ibid.*, p.205-207. Pour rappel, cet ouvrage est un recueil d'entretiens effectués par Cazenave à France Culture, où il fut le producteur direct de l'émission *Les Vivants et les Dieux* entre 1999 à 2009.

que “*toute malice n’est rien près d’une malice de femme*”), et saint Jean Chrysostome, dans ses *Commentaire sur l’Évangile de Matthieu*, n’écrivait-il pas comme allant de soi que “*la femme [n’est rien] d’autre que l’ennemie de l’amitié, la peine inéluctable, le mal nécessaire, la tentation naturelle, la calamité désirable, le péril domestique, le fléau délectable, le mal de nature peint en couleurs claires. D’où, puisque la renvoyer est un péché et qu’il faut la garder, alors notre tourment est fatal...*” ?⁷⁴²

Quelques propositions quant au féminin et à l’androgynie du dieu judéo-chrétien

Dans le texte intitulé *Le féminin de l’esprit : différence dans l’unité*⁷⁴³, Cazenave articule six propositions de thèse. Nous les reprenons ici au long pour ce qu’elles nous semblent résumer l’essentiel de la posture réflexive de l’ensemble de ses recherches par rapport à la dimension institutionnalisée de la tradition judéo-chrétienne⁷⁴⁴ :

Première proposition : le Dieu de la Bible était père et mère à la fois et c’est une certaine dogmatique chrétienne qui a voulu le ranger dans une unique catégorie masculine.

Deuxième proposition : la figure de la sagesse (sophia) est ici centrale, qui distribue le féminin divin, tantôt sur le Saint-Esprit, tantôt sur la figure de Marie, parfois même sur le Christ, créant des équivalences ou des passerelles plus ou moins implicites entre ces trois instances pourtant différentes.

Troisième proposition : le judéo-christianisme au sens strict, sans parler des courants gnostiques ou paragnostiques⁷⁴⁵, a toujours mis en avant la féminité de l’esprit, ou plus largement de la pensée créatrice de Dieu.

Quatrième proposition : la féminité de l’esprit n’a de sens que dans une perspective de théologie négative où, avant d’apparaître comme père et mère, masculin et féminin (conjunctio oppositorum), Dieu n’est ni père, ni mère. Il est à strictement parler irréprésentable et en deçà de toute catégorisation, donc de toute différenciation pensable en sexe ou en genre.

⁷⁴² CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.7. Propos qu’il résume d’autant plus clairement dès les premiers mots de cette introduction : « Le féminin spirituel, qu’est-ce à dire ? Sinon que, rompant avec une longue tradition occidentale qui voyait d’abord dans la femme le suppôt ou le véhicule privilégié du Diable... » Pour un survol de la représentation de la femme dans l’héritage épistémique discursif occidental, cf. COLLIN, PISIER ET VARIKAS, *Les femmes, de Platon à Derrida (anthologie critique)*, Plon, 2000.

⁷⁴³ Ce texte fut d’abord publié dans Alain DIERKENS, *Mystique; la passion de l’Un, de l’Antiquité à nos jours*, Bruxelles, ULB, 2005. La version reprise dans *Visages du féminin sacré* sert de référence à notre étude.

⁷⁴⁴ Il introduit lui-même ces propositions dans ce texte en les présentant comme « quelques propositions de thèse qu’une enquête approfondie devrait conforter à l’avenir. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.46-47.

⁷⁴⁵ Au sujet des courants gnostiques et paragnostiques, Cazenave renvoie à son article *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus : quatre figures essentielles du féminin de Dieu*, texte nous ayant servi de support principal au deuxième chapitre. Rappelons qu’il fut d’abord publié dans *La face féminine de dieu* (1998) avant d’être repris dans *ibid.*, p.55-103.

Cinquième proposition : c'est la théologie trinitaire et la christologie qui mènent au Concile de Nicée, affinées par les pères de Cappadoce et déployées lors du (faux) Concile d'Éphèse, puis du Concile de Chalcédoine, qui ont définitivement masculinisé l'esprit—entraînant paradoxalement, et par contre-coup, une certaine féminisation du Christ au Moyen-Âge, et la surrection de la figure mariale telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Sixième proposition : la féminité de l'esprit s'est dès lors "réfugiée" dans les courants hétérodoxes ou aux marges du christianisme, jusqu'à ce que ressurgisse de nos jours le thème de la sagesse de Dieu dans son lien essentiel à la personne de l'esprit.⁷⁴⁶

Ces six propositions semblent émaner d'une méditation réflexive à partir d'une documentation considérable (documents fondateurs, analyses littéraires et artistiques médiévales⁷⁴⁷, études plus récentes) ayant trait à l'histoire du christianisme, méditation documentée, donc, manifestant un intérêt particulièrement vif, on s'en doute, pour la figure de Marie et la notion de Sagesse. Le développement argumentatif que ces six propositions promettent apparaît ainsi porté par une réflexion cohérente en elle-même et s'appuyant sur des études rigoureuses⁷⁴⁸.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p.46-47.

⁷⁴⁷ Plusieurs ouvrages de Cazenave portent sur cette période, le plus souvent autour de la figure de Marie ou des amants tristaniens. Cf. notamment CAZENAVE, *Louanges à la Vierge; hymnes latines à Marie IVe-XVIIe siècles*, Imprimerie nationale, 1996. Et Michel CAZENAVE, *L'art d'aimer au Moyen Âge*, Paris, Lebaud, 1997.

⁷⁴⁸ Nous pensons ici à des interlocuteurs comme Serge Boulgakov (Serge BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu*, trad. par Constantin ANDRONIKOF, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983.) ou Vladimir Soloviev (Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990(?)). (Cf., pour approfondissement de la conception de la Sophia chez Boulgakov, la contribution de Daniel Proulx dans Daniel PROULX, « La figure de la Sophia chez Henry Corbin », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016. Cependant, on conviendra aisément du fait que les études et recherches mobilisées par Cazenave, qu'il s'agisse de recherches personnelles ou d'entretiens avec d'autres chercheurs, présentent des degrés de rigueur pouvant varier considérablement, suivant les contextes et les ordres de réalité auxquels elles s'attachent. Il n'en reste pas moins que, de manière globale, le fruit de ses recherches nous semble pouvoir intéresser tant le milieu de la théologie féministe chrétienne que le chercheur/la chercheuse en quête de pistes d'éclaircissement en face de certaines lacunes argumentatives inhérentes à l'enseignement dogmatique chrétien. Cazenave aborde d'ailleurs ce qu'il en est, à son sens, des tendances du moment au sein des recherches en théologie féministes : « Au plus extrême, on redécouvre le culte des anciennes déesses mères—où, selon la pente d'une certaine théologie féministe à l'intérieur du christianisme, on ne veut plus se contenter de scruter et de mettre à jour la dimension de procréation et de tendresse, la dimension proprement maternelle du Yahvé hébraïque, de ce père éternel qui ose parler parfois de l'émoi de ses "entrailles". Alors, des théologien(ne)s comme Mary Daly rejettent radicalement toute la tradition scripturaire, tandis que Chamberlain Engelsmann affirme la primauté de l'éternel féminin—et l'on voit couramment aujourd'hui, dans le monde anglo-saxon, Dieu désigné par le pronom mixte *he-she*, lui-elle, père et mère... On connaît d'ailleurs à ce propos le mot d'esprit qui court sur l'histoire même de Dieu, *history* en anglais, qu'on décompose dans un vengeur *his-story*, "son-histoire-à-lui". » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.205-206. Il s'agit d'un extrait du texte ayant servi d'introduction à l'ouvrage collectif *Le féminin spirituel* (2001).

Réarticulons sur ces premières propositions en trois idées conductrices qui serviront de structure au développement de cette section sur le christianisme :

- 1) Le dieu biblique est androgyne ;
- 2) Une représentation dogmatique de la déité judéo-chrétienne réduite au genre masculin est le résultat de circonstances historiques ;
- 3) La tradition judéo-chrétienne demeure tissée d'épiphanies du féminin ontologique.

Tel que le rappelle la quatrième proposition articulée par Cazenave, l'un des postulats de son discours est que pour qu'une telle démarche de recherche sur le féminin ontologique puisse avoir la profondeur de sens qu'elle promet, il est fondamental de maintenir fermement en son esprit qu'à l'horizon de cette recherche — horizon originel et final — se pose une donnée inconnue, postulée comme un inconnaissable en son fond, et plus particulièrement, en ce qui concerne notre propos, un au-delà des genres. Autrement dit, indépendamment de la valeur contributive que peut représenter pour une épistémè donnée des recherches rassemblant les traces historiques d'un phénomène qu'on pourra envisager — au risque de dire trop simplement — comme autant de manifestations « concrètes » du « féminin de l'Être », la démarche de Cazenave en est résolument une qui trouve son sens et son fondement dans un mouvement apophatique : alors que sa réflexion se nourrit de données discursives pouvant prétendre à une certaine scientificité, elle rétablit du même mouvement, c'est-à-dire abstraitement et concrètement — ne serait-ce que par le type de conscience qu'elle suggère — l'existence d'un inconnaissable en son fond (*deus absconditus*).

Première proposition : Le dieu biblique est androgyne

La première proposition de Cazenave suggère que le Dieu de la Bible était père et mère à la fois et que la tendance à ranger ses représentations exclusivement dans une catégorie de genre masculine est le produit d'une certaine dogmatique chrétienne. Avant d'explorer la perspective critique historique qu'il propose à l'égard du dogme chrétien, partons de notre première proposition (« le dieu biblique est androgyne ») pour survoler les éléments discursifs qui lui servent généralement à penser cette androgynéité.

Selon Cazenave, les représentations de Dieu transmises et globalement valorisées par la tradition chrétienne mettraient l'accent sur des traits masculins de la déité. Cette affirmation est supportée par une comparaison qui ressort de sa contribution aux actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie*. Cazenave évoque à cette occasion le nombre d'occurrences où apparaît l'expression « Père » dans la Bible, en portant une attention sur

leur distribution relative suivant qu'il s'agisse de l'*Ancien Testament* ou du *Nouveau Testament* :

Là-dessus, j'ai été très frappé par l'étude d'un dominicain comme le père Cerbelaud⁷⁴⁹, qui a scruté le texte complet de la Bible pour savoir combien de fois revenait le mot "père" pour désigner Dieu. C'est à dire, où Il était classé du côté du masculin. Et il était arrivé à ce résultat qui l'avait lui-même étonné : c'est que le mot "père" n'était évoqué que rarement dans l'Ancien Testament, (ce qui représente une très grande part de la Bible⁷⁵⁰) – alors que, dans le Nouveau Testament, il était invoqué plus de deux cents fois.⁷⁵¹

Cette première constatation lui permet de construire l'argument suggérant que le Dieu de la Bible soit à la fois père et mère. Il évoque à la suite des passages de l'*Ancien Testament* où, non seulement l'évocation du Père est peu présente, mais des traits propres à une figure de Mère sont mis en lumière. Il y aurait donc, par conséquent, «aussi une dimension féminine de Dieu que la tradition dont nous sommes les héritiers [aurait] très largement occultée.»⁷⁵²

Réparties dans nombre de ses productions discursives, une série de citations tirées de la Bible lui servent d'appui à l'idée voulant que le Dieu de la Bible (surtout dans l'*Ancien Testament*) présente des traits maternels, et donc féminins. Une anecdote que rapporte le penseur est l'occasion de relever à la fois un passage où un trait résolument maternel du dieu biblique est souligné, et la manière dont «les gens» ont pu réagir à cette *révélation*, émotionnellement⁷⁵³:

À ce sujet, je vous rappelle le scandale qui s'était produit en France lorsque Chouraqui avait donné sa nouvelle traduction de l'*Ancien Testament* et lorsque, dans l'Exode, Dieu déclare être : "un dieu miséricordieux"⁷⁵⁴ – ce que Chouraqui avait traduit par "Él matriciel"⁷⁵⁵. Alors, tout le monde s'était récrié : "Comment Dieu peut-il être défini par la matrice?" Plus tard, j'ai posé la question à mon ami Mopsik⁷⁵⁶, qui m'a précisément répondu : "Bien sûr ! Dans le texte hébreu c'est *רחמים* (*rah'amim*).” Autrement dit, c'est la racine RHM. Et

⁷⁴⁹ Dominique CERBELAUD, *Marie; un parcours dogmatique*, Paris, Cerf, 2003, p.277.

⁷⁵⁰ À titre indicatif, dans notre édition, l'Ancien Testament présente environ 1670 pages et le Nouveau Testament, 426 pages. *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, 1999.

⁷⁵¹ CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.44.

⁷⁵² DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET (éds.), *Femme, Erôs et Philosophie*, préf. de Michel Cazenave, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.44.

⁷⁵³ On pourra à loisir se demander si le malaise (le scandale ?) renvoyait à de l'indignation, de la révolte et du rejet, de la colère ou de la peur.

⁷⁵⁴ Cf. Ex. 34 : 6.

⁷⁵⁵ L'expression se trouve dans de nombreux versets : Ex 34 : 6, Dt 4 : 31, 2 Ch 30 : 9, Ne 9 : 17, Ne 9 : 31, Ps 78 : 38, Ps 86 : 15, Ps 103 : 8, Ps 110 : 3, Ps 111 : 4, Ps 112 : 4, Ps 145 : 8, etc.

⁷⁵⁶ MOPSIK ET MARUANI, *Le Zohar*, 7 vols, Verdier, 1981.

la racine RHM, c'est la matrice en tant que telle. Donc, en effet, Dieu profère dans le verset en question : "Je suis le dieu de la matrice".⁷⁵⁷

Cette anecdote permet en effet de mesurer la difficulté qu'il peut y avoir pour nombre de personnes de nos jours à se représenter, à penser, à appréhender une représentation féminisée d'un dieu traditionnellement représenté comme plutôt paternel, et donc masculin. Elle permet également, indirectement, de prendre conscience du fait que les traductions qui sont parvenues à la plupart d'entre nous sont imprégnées de tendances interprétatives imprégnées d'un mélange du regard des traducteurs/transmetteurs et des intérêts (politiques, économiques, philosophiques, etc.) du temps. Des traductions plus récentes permettent de dévoiler certains biais discursifs (plus ou moins inconscients?), de la part de ces intervenants historiques qui semblent dès lors avoir eu (à tout le moins) tendance à neutraliser quelques traits plus féminins. Présentons en survol quelques-uns des passages qu'évoque le plus souvent Cazenave pour supporter sa démonstration. D'abord, un passage d'Isaïe :

Il y a maintenant un certain temps que l'on s'est avisé combien le Dieu de l'Ancien Testament, Dieu vengeur et terrible sous sa forme El Shaddaï, pouvait aussi être une mère pour le peuple de l'Alliance : "*Depuis toujours j'étais silencieux, je me taisais et me contenais... Je gémis comme celle qui enfante, je suffoque et j'étouffe*" déclare Yahvé dans un style que l'on qualifierait aujourd'hui d'hystérique (au sens structurel du terme), à travers la bouche d'Isaïe, cependant que le prophète implore dans une adresse que tout le monde connaît : "*Où sont donc ta jalousie et ta puissance, // le frémissement de tes entrailles? // Tes entrailles se sont-elles fermées pour moi!*"⁷⁵⁸

⁷⁵⁷ CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.44-45. D'autres extraits reprennent l'argument : « D'ailleurs, faudrait-il oublier que le Dieu de la Bible est aussi maternel ? Jusqu'à Isaïe qui proclame des desseins de Yahvé : "Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit, // cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles ? (Isaïe, IL, 15)" *Rahamim* : les entrailles — dont Chouraqui nous rappelle que la signification exacte est en hébreu la matrice. » CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.21. Dans sa contribution aux actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie*, Mylène Botbol-Baum confirme avec Levinas le sens de la notion : le « terme biblique *rakhamim*, que l'on traduit par miséricorde [...] contient une référence au mot *rekhem* ou utérus : "il s'agit d'une miséricorde qui est comme une émotion d'entrailles maternelles" » Mylène BOTBOL-BAUM, « Lévinas, une philosophie du féminin, ou la sur-nature du sujet », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.122. Note en bas de page numéro 42. La citation interne est tirée de Emmanuel LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme* Toronto, du Gref, 1991(?), p.122, numéro 6.

⁷⁵⁸ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.47. Cazenave renvoie au prophète Isaïe, 42, 14 puis à Isaïe, 63,15, dans la traduction de *La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris, 1955. Cazenave souligne ici en note en bas de page que la « Bible de Jérusalem remplace le dernier vers par "Ah ! Ne rend pas insensible ta pitié !" en indiquant qu'elle corrige d'après le texte grec ». Il rapporte ailleurs une autre traduction : « *Je me contiens comme femme au travail, je gémis, je suffoque et je suis oppressé tout à la fois.* » Et un peu plus loin : « *Une femme peut-elle oublier son nourrisson, n'avoir pas pitié du fruit de ses entrailles ?* » *ibid.*, p.171.

Il s'appuie ailleurs sur un oracle de Yahvé rapporté par le prophète Jérémie (31,20) («C'est pour cela que mes entrailles s'émeuvent pour lui [Éphraïm, envisagé comme un fils], / que pour lui débordent ma tendresse ? »). Cazenave explique au sujet de ce passage :

La miséricorde ou la pitié de Dieu (rahamin en hébreu), ont directement à voir avec ses entrailles et sa matrice (rehem), et lorsque, dans un oracle de Yahvé, Jérémie s'interroge sur la considération du Seigneur pour Ephraïm [...], c'est l'expression *rahem arahemenu* que nous trouvons.⁷⁵⁹

Un autre passage de Jérémie (4,19) retient son attention, passage dans lequel des traits maternels sont suggérés : «*Mon ventre (c'est Yahvé qui parle), je me tords de douleur, les parois de mon cœur, c'est un tumulte en moi, je ne puis me taire*»⁷⁶⁰. Il y a encore le Psaume 90,2 qui soit évoqué : «*Avant que soient conçues les montagnes et que tu enfantes la Terre et le Monde, depuis toujours et pour toujours, Tu es Dieu.*»⁷⁶¹

En résumé, Cazenave adosse son hypothèse d'une dimension féminine du dieu biblique aux travaux de Chouraqui⁷⁶², de Cerbelaud⁷⁶³ et de Mopsik⁷⁶⁴. Ces derniers lui permettent d'articuler deux constats : d'une part, il existe un décalage important entre le nombre d'évocations du dieu biblique en tant que Père dans l'*Ancien Testament* (où elles sont relativement rares) et le *Nouveau Testament* (où elles sont beaucoup plus fréquentes)⁷⁶⁵. D'autre part, il existe de nombreux passages bibliques mettant en lumière

Notre édition (1999) propose pour sa part la traduction suivante : «Comme la femme qui enfante, je gémissais, je soupirais tout en haletant.» *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, 1999, p.1343.

⁷⁵⁹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.48.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p.170. Cf. le texte *Teilhard de Chardin et l'Éternel féminin*. L'incise est de Cazenave. Dans notre édition : «Mes entrailles ! Mes entrailles ! Que je souffre* ! Parois de mon cœur ! Mon cœur s'agite en moi ! Je ne puis me taire, car j'ai entendu l'appel du cor, le cri de la guerre.» *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, 1999, p.1385. Relevons que cette édition suggère en bas de page que la plainte de la souffrance est émise par Jérémie : «4,19 – Plaintes de Jérémie qui s'identifie à son pays.»

⁷⁶¹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.170. Cf. le texte *Teilhard de Chardin et l'Éternel féminin*. L'insistance sur les termes évoquant la maternité est de Cazenave. Notre édition propose la traduction suivante : «Avant que les montagnes fussent nées, enfantés la terre et le monde, de toujours à toujours tu es Dieu.» *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, 1999, p.1014. Dans le même texte, Cazenave évoque également à partir de *Psaumes*, 116, 5-6 : «Yahvé a pitié, il est juste, notre Dieu est tendresse ; Yahvé protège les simples, je faiblissais, il m'a sauvé.» *ibid.*, p.1047.

⁷⁶² André Chouraqui (né en Algérie, 1917—2007) fut un avocat, écrivain, académique et politicien français. Réf. : https://en.wikipedia.org/wiki/Andr%C3%A9_Chouraqui (page consultée le 03/04/2016). Traduction libre.

⁷⁶³ Le Frère dominicain Dominique Cerbelaud est un Docteur en théologie catholique qui enseigna la théologie dogmatique et les langues bibliques à Toulouse en 1988. Réf. : http://data.bnf.fr/11895752/dominique_cerbelaud/ (page consultée le 03/04/2016). Transcription libre.

⁷⁶⁴ Charles Mopsik (1956—2003), traducteur, historien et chercheur français, est une figure majeure du renouvellement de l'étude de la Cabale et de la mystique juive. Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Charles_Mopsik (page consultée le 03/04/2016).

⁷⁶⁵ Dans son introduction à *La face féminine de dieu*, Cazenave évoque l'aspect masculin ressortant d'emblée de l'enseignement associé à Jésus : «Abba, le père, dit sans cesse Jésus dans sa prédication errante, et malgré leur conception d'un Dieu qu'on ne saurait nommer parce qu'il est proprement innommable, on sait quelle

des représentations maternelles du Dieu judéo-chrétien. Cette démonstration argumentative a pour effet d'engendrer dans l'esprit de la lectrice et du lecteur cazenavien(ne)s l'idée que le Dieu de l'*Ancien Testament* se manifestait de manière androgyne et que sa dimension plus féminine ait pu être voilée historiquement.

Deuxième proposition: Une représentation dogmatique de la déité judéo-chrétienne réduite au genre masculin est le résultat de circonstances historiques

Afin de poursuivre dans la même ligne de pensée, rappelons que la cinquième proposition que soumet Cazenave à ses lecteurs dans *Le féminin de l'esprit: différence dans l'unité* vient expliciter le réductionnisme historique au genre masculin en relevant que, si les dogmes sont issus de discours révélés, une tendance à voiler la féminité des représentations du divin ou à insister sur leur masculinité relève davantage, elle, de décisions prises par les institutions officielles chargées de transmettre la *Bonne Nouvelle*. Dans son introduction à l'ouvrage *Visages du féminin sacré*, le penseur résume :

Or, nous constatons aujourd'hui, avec les progrès d'une science historique dégagée de nos fantasmes, à la lumière de la psychanalyse, et sous les coups de boutoir d'une sociologie, pour ne pas dire plus généralement d'une anthropologie compréhensive, que la question [du genre de Dieu] n'avait jamais été réglée que dogmatiquement (toute proclamation dogmatique s'appuyant dès le V^e siècle après Jésus-Christ sur la force de contrainte de l'Appareil d'État, quel qu'il fût par ailleurs) — et que la réclamation d'une dimension féminine de Dieu n'a cessé de faire retour à travers les siècles, jusqu'aux combats actuels de ce qu'il est convenu d'appeler la théologie féministe chrétienne qui procède souvent, lorsqu'elle n'en revient pas tout simplement à la notion d'une déesse, à une féminisation du divin sous tous les degrés possibles.⁷⁶⁶

On voit comme cet extrait supporte (en l'expliquant partiellement) l'hypothèse d'un incessant « retour du féminin » inhérente à l'ensemble de son discours, c'est-à-dire cette idée que ce réductionnisme épistémique historique aurait notamment eu pour effet, comme par un phénomène de compensation naturelle, et en vertu d'une sorte de nécessité psychologique, « une certaine féminisation du Christ au Moyen-Âge, et la surrection de la

est la pente aussi bien du judaïsme que de l'Islam, à réfléchir ou à ressentir de la sorte les manifestations divines. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.39. Cazenave s'appuie par ailleurs sur la supposition du Frère Cerebelaud qui suggère que le fait que le Fils fut homme ait pu « précipiter » la masculinisation du Dieu dans le *Nouveau Testament*.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p.44. Cazenave évoque les sources suivantes : Élisabeth PARMENTIER, *Les Filles prodigues; défis des théologies féministes*, Genève, Labor et Fides, 2001. Maria Teresa PORCILE SANTISO, *La Femme, espace de salut*, Paris, Cerf, 1999. Dorothee SÖLLE, « Père, puissance et barbarie. Questions féministes à la religion autoritaire », dans *Concilium*, vol. 163, 1981. Pour une position radicale, il propose Elizabeth JOHNSON, *She Who is; The Mystery of God in Feminist Theology Discourse*, New York, Crossroads, 1992. Et Elizabeth JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, vol. 214, Cerf, Paris, 1999. Nous aimerions évoquer de manière complémentaire un ouvrage d'influence dans l'éveil du féminisme : STONE, *When God was a woman*, Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

figure mariale telle que nous la connaissons aujourd'hui.»⁷⁶⁷ Nous reviendront sur ce «phénomène de compensation» un peu plus loin. Commençons par illustrer notre seconde proposition en nous demandant plus avant en quoi une représentation dogmatique de la déité judéo-chrétienne réduite au genre masculin peut être envisagée comme le résultat de circonstances historiques.

Le sexe des anges comme argument fondateur

Dans sa contribution aux actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie*, Cazenave dévoile le moment historique à partir duquel la masculinité de Dieu fut décrétée ainsi que le type d'argument (somme toute hautement symbolique) ayant en l'occurrence servi d'appui à la décision :

L'affirmation de la seule masculinité de la Trinité, c'est à saint Ambroise de Milan qu'elle est due, tel que cela va être ensuite repris par son "élève" saint Augustin dans son traité sur *La Trinité*⁷⁶⁸. Or, la démonstration en est absolument étonnante, puisqu'elle fait directement appel à la vision d'Abraham sous le chêne de Mambré – vision où il aperçoit trois anges que l'on pense généralement de sexe masculin, ce qui voudrait dire que la Trinité, par induction, ne pourrait être elle-même que strictement masculine.⁷⁶⁹

On s'étonnera peut-être de ce qu'une décision aussi décisive du point de vue de ce que l'histoire en a retenu comme orientation dans le mode d'appréhension du Dieu chrétien puisse avoir été prise sur base d'un argument à la fois hautement symbolique et sujet à autant de zones d'imprécision. Dans cette perspective, on pourra s'étonner de constater l'ampleur de l'impact de l'inflexion (avec un genre uniquement masculin) induite par cet argument aux élaborations qui ont subséquentement constitué le discours théologique du judéo-christianisme⁷⁷⁰.

⁷⁶⁷ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.46-47.

⁷⁶⁸ AUGUSTIN, *La Trinité*, 2 vols, Turhout, Brepol, 1997.

⁷⁶⁹ CAZENAVE, « Féminité et erôs philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET CUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.59. Ce qu'il complète ainsi : « Pourtant, on sait aussi très bien que, dans certaines églises d'Orient, et en particulier dans ce qui va devenir l'Église syriaque, il existe une définition du Saint-Esprit où il est du genre féminin, comme l'*esprit* l'était en hébreu (*rûah*, רֹּחַ). Et c'est là où je me demande s'il n'y a pas eu une *préemption*, de l'ordre du rationnel, de l'ordre de leur mode singulier d'intelligence, par les hommes lorsqu'ils se sont emparés de la totalité du pouvoir. » Cf. plus loin l'analyse des genres de quelques notions clés dans des langues fondatrices de l'épistémè spirituelle occidentale.

⁷⁷⁰ Face au constat de l'impact que peut avoir une affirmation donnée issue de l'ordre du symbolique sur la compréhension — et conséquemment, sur le mode d'appréhension et d'expérience — d'une réalité particulière, présentons au passage la suggestion de Cazenave (dont on remarquera la puissance affirmative) suivant laquelle les enseignements de Jésus évoquaient davantage un amour érotique qu'un amour caritatif. Cette idée aurait été plus ou moins intentionnellement mise de côté, à l'instar d'associations sémantiques entre féminité et divinité, par l'institution chargée de leur transmission. Faisant référence à « l'Amour selon les épîtres de saint Paul — et à la fameuse déclaration : "Si j'ai la Foi et l'Espérance... si je n'ai pas la Charité

Par ailleurs, le penseur souligne la tendance qu'ont eu les décideurs doctrinaux à dévaloriser, voire à occulter, les traits féminins inhérents à certaines des représentations du dieu biblique. Tel que le résume en bonne partie la cinquième proposition de thèse de Cazenave, «c'est la théologie trinitaire et la christologie qui mènent au Concile de Nicée, affinées par les pères de Cappadoce et déployées lors du (faux) Concile d'Éphèse, puis du Concile de Chalcédoine, qui ont définitivement masculinisé l'esprit...»⁷⁷¹ Quelques précisions nous sont offertes dans la suite du texte *Le féminin de l'esprit* pour apprécier ces données historiques :

Origène, pour sa part, à propos de l'*Évangile des Hébreux*, oppose un argument qui paraît à première vue imparable : « Si quelqu'un admet l'*Évangile des Hébreux*, où le Sauveur déclare : le Saint-Esprit, ma mère (...), il se demandera comment l'Esprit-Saint, étant par l'intermédiaire du Verbe, peut être la mère du Christ »⁷⁷². C'est dans cette veine qu'à travers les réflexions de Basile de Césarée et des pères de Cappadoce durant la controverse qui suit les Conciles de Nicée et de Constantinople I, l'esprit va définitivement se masculiniser dans la (future) tradition chrétienne, cependant que Marie devient *theotokos* et commence, si l'on peut dire, à se « pneumatiser ». À peu près au même moment, saint Augustin ironise : « Va-t-on dire que la sagesse est du sexe féminin parce que le mot qui la désigne, en latin comme en grec, est du genre féminin ? »⁷⁷³

Le propos de Cazenave met ainsi en évidence le fait que les Pères de l'Église connaissaient bien les passages où étaient associés des traits féminins, soit au dieu biblique (maternité à l'égard de Jésus), soit à des *personnes* associées à sa Sagesse (le genre linguistique féminin de l'Esprit et de la Sagesse dans plusieurs des langues fondatrices). Du même mouvement, il pointe que le phénomène de masculinisation de l'Esprit-Saint

(c'est-à-dire l'amour), je ne suis rien. » », Cazenave commente : « La charité : cette *agapè* inventée par les traducteurs en grec de la Septante pour éviter précisément le mot d'*eros*, autrement dit un amour universel et inconditionnel, un amour qui est l'amour d'abord issu du Divin, un amour qui trouve son refuge en nous, un amour qui a clairement à voir avec le vrai sens de cette expression que, à force de la répéter, nous avons fini par la vider de son sens : cet amour du prochain que Freud suspectait si fort et que, à sa façon particulière, Lacan a si bien remis à l'honneur. » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.78. Sans suggérer que le penseur n'ait pas de « bonnes raisons » de croire ce qu'il avance — encore faudrait-il clarifier de quel(s) ordre(s) de réalité et de quelles disciplines elles relèvent —, nous retiendrons pour l'heure que, bien qu'une démonstration argumentative solide et explicite manque pour appuyer son affirmation (études littéraires, témoignages historiques), on constatera que malgré la fragilité des arguments mobilisés — tant en ce qui a trait à ce que la tradition fait porter à la proposition de saint Ambroise comme autorité qu'au potentiel révolutionnaire de ce que Cazenave énonce en se faisant, tout au moins, créateur d'imaginaire —, ils ont le mérite d'être au moins plausibles, et l'intérêt d'offrir des représentations imaginaires efficaces permettant à chaque univers de discours de *faire sens* de l'amour, de la femme et du féminin.

⁷⁷¹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.47.

⁷⁷² ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, II, 12, 87, vol. 120, Paris, Cerf, 1966.

⁷⁷³ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.52-53. Cazenave renvoie à AUGUSTIN, *La Trinité*, 2 vols, Brepol, 1997, v.II, XI, 20.

s'appuie parfois sur des rhétoriques dont l'argumentaire s'avère fragile rationnellement, sinon peu rigoureux (dérision, ironie, éventuellement méfiance), témoignant éventuellement d'une attitude d'incompréhension de la part des Pères à l'égard de ce que de tels discours (féminisants?) peuvent pointer comme *autre* mode de sensibilité « spirituelle ».

Quelques dates d'intérêt pour la mariologie

Le texte *Une si douce mère* remet en lumière l'intérêt que porte le penseur à la figure de Marie⁷⁷⁴ en relevant quelques-unes des étapes suivies par les hommes judéo-chrétiens qui ont décidé du contenu du dogme marial. Cazenave relève, non sans humour, que les décisions dogmatiques prises *via* débats conciliaires et délibérations « rationnelles » se sont soit appuyées sur des arguments dont la rigueur serait à revoir, soit officialisées *à la suite* (pour ne pas dire *à la traîne*) de ce que manifestait chaque fois déjà l'enthousiasme populaire. Voici le résumé des décisions marquantes qu'il évoque :

Après avoir affirmé sans partage la pleine humanité de Jésus, voici donc l'Église en devoir d'affirmer à présent sa totale divinité — ce qu'elle fait à Nicée, en l'an 325, en présence de l'Empereur Constantin [...]: elle y proclame en effet le dogme sans réserve de la double nature...⁷⁷⁵

Sous l'impulsion de Nicée, et dans une logique spirituelle que l'on ne peut plus, dès ce moment, arrêter d'aucune sorte, c'est ainsi, en 381, le premier Concile de Constantinople qui proclame la maternité virginale. [...] Rome où, en 390, le Pape Sirice affirme de toute son autorité la virginité intégrale, c'est-à-dire avant, pendant et après la naissance du sauveur.⁷⁷⁶

...en 431, [...] c'est bien de tout cela que le Concile d'Éphèse est déjà gros en puissance lorsqu'il se range à l'avis que lui propose Cyrille et proclame Marie Theotokos — la mère de Dieu lui-même.⁷⁷⁷

Vingt ans plus tard, le Concile de Chalcédoine peut revenir à la fois sur Éphèse et Nicée pour les articuler l'un à l'autre dans le rappel de la double nature du Christ et la proclamation de la Vierge comme *aeiparthenos*, comme Vierge perpétuelle, c'est-à-dire *ante partum*, *in partu* et *post partum* [...]; Rome peut proclamer définitivement, quelque deux siècles plus tard, en 649, cette virginité

⁷⁷⁴ Et peut-être pourra-t-on se demander avec lui : « pourquoi est-ce Marie, précisément, qui apparaît toujours, et est-ce de son image que l'on sent un tel besoin ? » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.162. On pourra tout au moins, du sein du contexte chrétien, concéder qu'il y a de quoi s'interroger, car « pour ces foules de pèlerins qui prennent encore la route, en Italie, en France, en Pologne, au Mexique, elles marchent pour la plupart sur les chemins de la Vierge, et qu'elles aillent l'adorer dans sa maison de Lorette, dans la grotte de Lourdes, à Czestochowa [...] ou tout en haut des degrés de la basilique qui se dresse à la Guadalupe... », c'est à son cœur qu'on se confie.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p.139. Tous les extraits de cette section sont tirés du texte *Une si douce mère*.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p.140.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p.145.

de Marie [... Et cependant, ce ne sont là que] des arrangements doctrinaux [...] qui n'apportent rien de neuf à la lumière de l'âme.⁷⁷⁸

L'âme populaire, force motrice qui investit de valeur une figure féminine

Il semble ainsi que pendant qu'une certaine dogmatique s'affaire à effacer ou à voiler les instances où sont associées sémantiquement féminité et divinité⁷⁷⁹, quelque chose s'apparentant au phénomène de compensation psychique décrit par la psychologie des profondeurs (Jung) viendrait « gonfler » l'importance symbolique de la figure mariale, comme si « le féminin ontologique » cherchait une figure à travers laquelle se manifester. Dans les passages qui nous occupent, Cazenave suggère en effet qu'une « pente spirituelle », qu'une « logique spirituelle » ou qu'une « une profonde inclination de l'âme »⁷⁸⁰ ait pu être à l'œuvre. Ceci permettrait d'expliquer que les dogmes mariaux se soient autant transformés au fil du temps, faisant passer la figure de Marie, d'abord envisagée comme « Marie mère de Jésus de Nazareth », par un processus de divinisation

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p.146. Cazenave rappelle au passage comme le choix de certaines dates importantes constitutives du calendrier des célébrations chrétiennes s'adosse sur celles de traditions spirituelles/religieuses bien antérieures. Pensons d'abord à la fête de Noël : « La parturition de la Vierge, c'est-à-dire aussi bien la divine naissance, on finit par la fixer, après bien des disputes, à la date cosmique du 25 décembre, le jour même où l'on fête le Soleil vaincu à travers tout l'empire... » *ibid.*, p.137. De manière semblable, la fête de l'Assomption de la Vierge fut choisie suivant celle que des religions antérieures attribuaient à un divin féminin : « Et qu'importait aussi [au peuple, qui sentait l'évidence de sa divinité] que la fête de la Vierge eût été si tôt fixée au milieu du mois d'août, c'est-à-dire au moment où, à travers les cultures et les religions différentes, on renouvelait le feu sacré que pouvaient veiller seules et, d'une certaine façon, enfanter, ces prêtresses vierges qui en étaient comme les mères symboliques ? » *ibid.* Et cependant, cette Marie mère de Dieu n'aura de cesse d'être « accueillie » et assimilée de manière féconde (symboliquement) à des divinités féminines : « Qu'importait [au peuple déjà fervent] que la Vierge fut honorée en Égypte selon les vieux rituels de l'Isis bienfaisante (et ainsi font toujours les Coptes aujourd'hui), qu'importait même en fin de compte qu'elle fût allée se réfugier et s'éteindre à Éphèse, la ville sainte d'Artémis ? Qu'elle investît peu à peu tous les lieux consacrés des anciennes déesses noires qui avaient survécu depuis la préhistoire... » *ibid.* Notons que c'est à Éphèse, lieu où Marie se serait réfugiée avant d'y décéder, et dans une église (déjà) dédiée à « Marie mère de Dieu », que fut « dogmatiquement » déposée, sous la vigilante attente du peuple, la décision de reconnaître Marie comme Theotokos (Mère de Dieu), en 431. *Ibid.*, p.146.

⁷⁷⁹ Sur la progressive constitution d'une définition de l'Esprit-Saint durant les premiers siècles de la chrétienté, et toutes les disputes auxquelles elle donna lieu, Cazenave nous renvoie à une étude détaillée de Wolf-Dieter HAUSCHILD et Volker HENNING DRECOLL, *Le Saint-Esprit dans l'Église chrétienne*, 12 vols, Berne, Peter Lang, 2004.

⁷⁸⁰ Cazenave semble assuré du fait que ce qui se manifeste dans l'âme de l'homme et dans l'âme du peuple de manière fervente vient à bout d'être exaucé. Ici, évoquant le cas d'Hermann Joseph, de l'Abbaye de Steinfeld, à qui la Vierge apparaît, offrant à sa plainte trois gouttes de lait de son sein, Cazenave commente : « Il n'y a rien de plus sûr que les pentes spirituelles : car elles sont nécessaires, et aucun obstacle ne peut les dévier de leur cours. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.155. Ou encore : « On l'a parfaitement entendu : ce n'est plus la démonstration qui compte ici, mais une profonde inclination de l'âme et, en dernière analyse, une révélation de la foi. » *ibid.*, p.143. Cf. le texte *Une si douce mère*.

grandissante (Immaculée conception de Marie, Assomption de Marie, *theotokos*, etc.), en passant par une représentation où elle est à la fois « fille et mère de Dieu »⁷⁸¹.

Dans *Une si douce mère*, il développe l'idée que le sentiment (et la Foi) populaire précèdent en ardeur et en « compréhension » les dogmes de l'Église judéo-chrétienne. En général, Cazenave associe au peuple plus de promptitude à s'emparer des figures féminines de la déité que ne le font les autorités religieuses⁷⁸². D'où la sensibilité et l'empressement de ce dernier autour de la figure de la Vierge Marie⁷⁸³. Ceci se manifesterait d'une manière particulièrement claire à travers le développement de la mariologie, au Moyen Âge :

Et le peuple, déjà, court à nouveau en avant des positions de l'Église : il avance sans hésiter sur la voie de ce culte qu'il invente à mesure [...]. // La poussée, comme toujours, est si irrésistible, elle emporte si bien tout dans son déferlement que Rome doit à son tour, au début du VIII^e siècle, introduire chacune de ses fêtes [nativité, dormition, présentation et purification de la Vierge] dans le

⁷⁸¹ On constatera en effet l'intérêt que porte Cazenave à la mariologie. De manière globale, il semble en effet que la Vierge Marie soit une représentation de la déité de grande importance dans sa vie. Il témoigne ici de la manière dont se tisse son rapport à celle que l'on appelle ailleurs « la Mère de Dieu », rapport dévoué bien qu'il pose clairement ne pas adhérer à la foi en son fils, Jésus : « *On peut s'être éloigné de l'Église, de la foi et du peuple chrétiens, et conserver son amour à la Vierge Marie. // Eh ! quoi, me dira-t-on, comment croire à la Vierge, si on ne confesse son fils ? // C'est pourtant fort possible et les mains rayonnantes de celle qui n'est au vrai qu'effusion de l'amour peuvent baigner une face, la rafraîchir dans la fièvre, au moment où, vers elle seule, on se tourne du tréfonds du désespoir où l'on est. [...]* D'ailleurs, même si je suis mécréant, je dois bien confesser qu'il ne m'est jamais arrivé d'entrer dans une église sans y faire brûler un cierge à l'autel de Marie. // Non pas pour demander : pour lui rendre témoignage. // Et parce qu'elle m'est la figure la plus pure du divin, comme le seuil obligé où se révèle l'abîme — et mère, femme et amante, le condensé du mystère où la femme est divine et appelle toute l'âme à plonger dans le feu. » *ibid.*, p.133-162. Ces passages — où Cazenave positionne sa réflexion à partir d'anecdotes puisées dans son vécu — constituent la partie introductive et conclusive du texte *Une si douce mère*.

⁷⁸² Selon les recherches de Cazenave, quand « on parle de Marie, il faut savoir en effet que le peuple, toujours, a été en avance sur les savants, les lettrés, les docteurs et les clercs. » *ibid.*, p.135. Notons que l'affinité entre « le régime de la Mère » et le peuple ressortent de *La subversion de l'âme*. On la repère en effet dans l'analyse cazenavienne de l'histoire de Tristan et Iseut, où le peuple est dépeint comme plus favorable au couple qu'à la loi du Père (Cf. dans notre premier chapitre la note en bas de page numéro 465.) On voit encore cette faveur dans son roman *La putain des dieux*, où l'auteur dit de César — d'ailleurs progressivement gagné, pourrait-on dire, à l'épistémè de la Mère (via Cléopâtre) — que pour lui, « seul le peuple comptait, ce peuple qui sentait ce qu'il y avait de surhumain, ce qu'il y avait de divin dans ces rêves grandioses, ce peuple que toujours il avait profondément aimé, défendu et servi ! » CAZENAVE, *La putain des dieux*, du Rocher, 1994, p.219.

⁷⁸³ La lecture de Cazenave face à l'expérience que manifeste la foi populaire suggère que ce phénomène s'explique par une expérience d'évidence, une révélation spontanée. Cette évidence de la Foi en Marie serait à relier à l'évidence de ce que représente une mère pour tout un chacun, et *a fortiori* la mère du Seigneur : « Parce qu'il savait bien, lui [le peuple], ce qu'est vraiment une mère — qu'on peut tout lui confier, qu'on peut tout en attendre, et qu'au-delà, bien au-delà des arguments des uns, des arguties des autres et des suprêmes subtilités du dogme, il sentait comme d'instinct quel était son pouvoir. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.135.

calendrier liturgique en attendant de faire de même avec la conception [l'Immaculée Conception de Marie par sa mère] au tournant de l'an mil.⁷⁸⁴

Ce serait ainsi la ferveur du peuple qui, avec son enthousiasme pour Marie, *inviterait* (pour user d'euphémisme) les autorités ecclésiales à reconnaître les dogmes de la mariologie. C'est du moins ce que suggère le récit de la fête de la conception de la Vierge rapporté par Cazenave : associée au 8 décembre, elle devient d'abord pour le peuple la fête de l'Immaculée conception, ce qui ne sera reconnu institutionnellement par Pie IX qu'en 1854, parce que, dit-il, sans faire de la Vierge une coégale de Dieu, "*il convenait bien qu'il en fût ainsi.*". Un autre exemple servant d'appui à son hypothèse est celui d'Élisabeth de Schönau, en Allemagne. L'expérience de cette femme, assistant en vision à l'Assomption de la Vierge, incitera Pie XII à la proclamer en 1950⁷⁸⁵.

Et cependant, si cette Foi naturelle spontanée peut expliquer qu'au fil des siècles, le peuple n'aurait eu de cesse de «chanter dans un étonnement, un éblouissement renouvelés»⁷⁸⁶ l'intuition du «Mater sui Patris : la "mère de son père" — ou si on parle de Dieu, Pater sui Matris : le "père de sa mère"»⁷⁸⁷, les poètes, les mystiques ainsi que nombre de personnages médiévaux d'influence ne seraient pas restés insensibles aux charmes des multiples visages du divin dès lors qu'il apparaît sous ses traits féminins.

Troisième proposition : La tradition judéo-chrétienne demeure tissée d'épiphanies du féminin ontologique

La section précédente nous a permis de voir comment la figure de Marie s'est trouvée en quelque sorte investie de divinité par l'élan populaire pour la féminité (maternité) qu'elle représente, au Moyen Âge, au point que l'expérience de Foi du peuple ait pu servir de critère de référence et de forces motrices à l'instauration de nombre de dogmes mariaux par les autorités. En suggérant que la tradition judéo-chrétienne demeure tissée d'épiphanies du féminin ontologique, notre troisième proposition s'inscrit dans le même ordre d'idées, en étendant cette démonstration en quelque sorte phénoménologique à nombre de témoignages discursifs de mystiques et de personnages ecclésiastiques. On pourrait la reformuler comme suit : malgré une tendance historique institutionnelle à réduire les représentations de la divinité judéo-chrétienne à la catégorie grammaticale masculine, la tradition de cette religion n'en demeure pas moins continuellement et comme *naturellement* tissée de représentations où divinité et féminité s'associent, semblant rendre

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p.147.

⁷⁸⁵ Cazenave commente avec humour qu'à voir tout ceci, Nestorius (381-351) aurait pensé qu'il eut «cent fois raison» en son temps, «et que d'admettre au départ la maternité de Dieu, c'était bien s'exposer à créer une déesse». *Ibid.*, p.158.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p.143.

⁷⁸⁷ *Ibid.*

compte d'un mode d'appréhension féminin dans le processus de rencontre avec l'altérité radicale.

Dans cette section, commençons par mettre en lumière ce qui apparaît comme une piste d'intérêt : en fonction des notions ayant retenu l'attention, et surtout, en relation avec le genre qui leur est associé grammaticalement en hébreu et en grec, deux formes de théologies manifestées par l'histoire—celle du Verbe et celle de l'Esprit—pourraient rendre compte de deux modes d'appréhensions du dieu judéo-chrétien—l'une d'abord masculine et l'autre plus féminine—, chacune présentant des axes de réflexion opposés tendant à se rejoindre dans leurs extrêmes. Nous survolerons ensuite quelques témoignages de mystiques judéo-chrétiens que Cazenave retient dans son argumentaire. Puis nous poursuivrons avec quelques exemples de traits proprement féminins («féminin» est ici à entendre dans le sens de «le propre exclusif du corps de la femme») associés aux épiphanies de Dieu dans l'héritage discursif qui nous occupe. Enfin, nous relèverons un phénomène susceptible de représenter une constante historique : le phénomène des «femmes-messies».

Deux modes d'appréhension basés sur les genres des notions associées au divin

Cazenave explore les épiphanies divines aux traits féminins transparaissant dans les religions du Père (judaïsme, christianisme, islam). Ses recherches suggèrent que suivant les genres des notions privilégiées dans les langues qui fondent leur pensée, on verra se (per)former dans chacune de ces religions tantôt une théologie du Verbe (masculine et surtout masculinisante), tantôt une théologie de l'Esprit⁷⁸⁸ (féminine et relativement féminisante). Dans l'analyse qui suit, nous aborderons sa réflexion dans la perspective d'une méditation ouverte où pourraient s'allier et éventuellement s'interféconder ces deux modes d'appréhension de la déité (soit à la fois sous ses traits masculins et sous ses traits féminins). Nous aborderons essentiellement, pour l'occasion, l'héritage judaïque et grec,

⁷⁸⁸ On pourrait se demander ce dont Cazenave investit l'expression «théologie de l'Esprit», qui semble renvoyer à la théologie de l'Esprit-Saint (ou pneumatologie). Cependant, la notion d'«esprit» s'impose d'emblée comme problématique. Dans un autre contexte, Jean-Yves Leloup, en dialogue avec Cazenave sur la question, précise à ce sujet : «On traduit généralement *noûs* par “esprit”, alors que *pneuma* est traduit par “Esprit”. Vous savez toutes les confusions que cela peut créer. En français, on ne lit que le mot *esprit*, alors que nous évoquons ici deux réalités, deux plans ontologiquement différents.» CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.51-52. Cf. le texte *L'Évangile de Marie*. Ainsi, la manière dont les termes grecs sont traduits dans notre langue favoriserait *a priori* les méprises. Si—toujours selon Leloup—l'on traduit généralement *pneuma* par «Esprit» et *nous* par «esprit», d'autres documents offrent «intellect» comme traduction de *nous* (<http://www.infologisme.com/art/EvangileMarie.html#1.4>, page consultée le 03/04/2016), et d'autres contextes l'associent volontiers au «cœur». Par ailleurs, le fait que ces notions grecques soient elles-mêmes des traductions d'autres langues (araméen, hébreu, etc.) densifie la difficulté qu'il peut y avoir à saisir ce que ces énoncés signifiaient pour leurs énonciateurs initiaux. Quoi qu'il en soit, les productions discursives mobilisées par notre étude semblent tout au moins s'accorder sur l'idée qu'il s'agisse d'une faculté intermédiaire entre deux autres (en l'occurrence *psychê*-âme et *pneuma*-esprit/Esprit).

pour ne revenir plus attentivement sur ce que Cazenave retient de la tradition musulmane qu'en fin de chapitre.

Notons au passage que les quatre dernières sous-sections du texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus*⁷⁸⁹ seront particulièrement mobilisées ici. En effet, ces sections, intitulées respectivement *Notre-Dame le Saint-Esprit*, *Les mamelles de Dieu*, *Jésus-Notre-Mère*, et *Dieu-Épouse* constituent un matériau particulièrement riche pour cette recherche. Le texte *Une si douce mère* viendra compléter cet ensemble de sections proposant une perspective féminisée (et donc féminisante), soit de la divinité en tant que *Personne Trinitaire* (le Père, le Fils et le Saint-Esprit), soit de l'âme de celui ou de celle qui s'ouvre au divin, dans une rencontre renvoyant à une altérité radicale.

La première de ces sous-sections (*Notre-Dame-le-Saint-Esprit*) dévoile comme les notions de Saint-Esprit (renvoyant à la troisième personne de la Trinité) et d'esprit ont suscité, de la part de certains intervenants historiques, des réflexions qui les féminisent. Les recherches de Cazenave suggèrent une relation phénoménologique efficace entre son genre féminin dans la plupart des langues au fondement de notre épistème, celui (féminin également) de plusieurs notions constellées autour d'elle par ces discours fondateurs, et la manière, plus globalement, dont le divin sera appréhendé (suivant une théologie du Verbe ou de l'Esprit).

Dans cette sous-section, on voit le penseur argumenter comme s'il s'agissait de dévoiler une conception de l'Esprit-Saint qui nous serait devenue étrangère : « On nous pardonnera, je l'espère, un si long développement, mais il était nécessaire [...] pour tenter de faire comprendre cet esprit-intelligence sur le mode féminin, tant cette notion, aujourd'hui, nous est devenue étrangère. »⁷⁹⁰ Comme pour favoriser de significatives réminiscences, il rassemble les genres associés aux noms divins dans la tradition hébraïque

⁷⁸⁹ Pour rappel, on retrouve ce texte dans CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, 55-103.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p.80-81. Cazenave demande qu'on le pardonne d'un « si long développement », qui lui permet de relever l'importance de postuler une articulation entre un originel innommable, les deux genres qui en émanent et la « présence féminine » qui engendre ces premières émanations, redoublant ainsi et pour toujours le genre féminin. Le long développement dont il s'excuse ici consiste en ce qu'il vient d'opérer une récapitulation saisissante des éléments constitutifs des séphiroth dans la Kabbale, illustrant la manière dont s'énonce le pilier mâle (de la miséricorde) et dont émerge la séphira qui, pour sa part, « concentre en elle toute la féminité de l'arbre », cette présence divine, cette « présence de Dieu près des hommes » que l'on nomme la *shekhinah*. À la base de l'arbre, il semble que ces deux piliers se résolvent dans l'émergence de *malkout* (ou royaume), également *genré* au féminin. Soulignons que la science permettant d'aborder la Kabbale est évidemment laborieuse et complexe. Nous étant essentiellement inconnue, nous espérons avoir suffisamment saisi, sinon le détail de la démonstration de Cazenave, au moins les intuitions du rapport masculin-féminin-féminin (renforçant l'idée d'un féminin en excès) que son développement finit par mettre en lumière.

(les neuf + un séphiroth de la mystique juive), dans l'héritage gnostique⁷⁹¹ (l'*Évangile de Philippe*, les *Actes de Thomas*, la *Protennoia trimorphe*, etc.), dans l'exégèse biblique (le *Livre des Proverbes*, le *Livre de la Sagesse*)⁷⁹² et dans les témoignages de Pères de l'Église et d'autres intervenants ecclésiaux d'influence.

Énoncée explicitement, la thèse que Cazenave développe ici est que «le Saint-Esprit relève du féminin, qu'il est formé de lui avec la même nature, qu'il est donc différent de l'esprit qu'est le "père"»⁷⁹³. Les arguments devant servir d'appui à sa démonstration sont une analyse historique et linguistique de ce qui s'est joué sur la scène discursive avant et pendant les débuts de l'ère chrétienne à travers les postulats philosophico-théologiques ayant servi de terreau à une exégèse religieuse en pleine élaboration. Il démontre ainsi à partir des racines biblique et kabbalistique la manière dont les genres des notions associées à l'expérience humaine de la déité (sagesse, esprit, souffle, intelligence pénétrante, compréhension du cœur, etc.) ont influencé la manière dont ces anciens chercheurs de Dieu se représentaient le divin.

Reprenons sous la forme de deux tableaux (d'abord pour l'hébreu, puis pour le grec) les notions associées à l'Esprit-Saint, leur genre ainsi que le bagage sémantique (les expressions en français) que Cazenave leur juxtapose.

Tableau des notions hébraïques⁷⁹⁴

Genre	Féminin	Féminin	Masculin

⁷⁹¹ *Ibid.*, p.81. Cazenave précise par ailleurs : «...mais il est vrai que la Kabbale s'est développée à l'origine dans un horizon de pensée imprégné par la gnose».

⁷⁹² Le texte *Le féminin de l'esprit : différence dans l'unité* rassemble quelque passages puisés dans l'héritage biblique, précisément en ce qui a trait au genre féminin du *ruach* hébreu, et à l'influence qui en émane : «Certainement influencées par le genre féminin de l'esprit en hébreu (*ruah* ou *ruach*), les traditions judéo-chrétiennes, à travers l'esprit-sagesse, ont généralement considéré l'Esprit-Saint selon le genre féminin : quand les *Odes de Salomon* nous en parlent de la sorte [Odes de Salomon, 19, 1-5:28, 1-2], quand la *Didascalie syriaque* [des douze apôtres] présente l'esprit sous les espèces d'une femme dans la liturgie [«Le diacre se tient à la place du Christ, et vous l'aimez, tandis que la diaconesse sera honorée par vous à la place de l'Esprit-Saint.], quand l'*Évangile des Hébreux* appelle l'esprit "notre mère"...» *ibid.*, p.50. Cet argumentaire de Cazenave trouve un écho convergeant dans l'analyse que propose Rosemary Radford-Ruether : «Bien qu'un concept androgyne de la Trinité ait été réprimé dans le christianisme gréco-romain, le christianisme syrien continue la tradition hébraïque de la sagesse féminine et la transfère à l'image féminine de l'Esprit-Saint. Cet Esprit-Saint féminin est pensé comme mère et source nourricière des chrétiens. [...] Ce type d'images de l'Esprit-Saint [...] est évident dans les Odes de Salomon...» Citation tirée de Rosemary RADFORD RUETHER, *Woman Guide*, Boston, 1988.

⁷⁹³ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.78.

⁷⁹⁴ Ces notions sont puisées dans les enseignements de la Kabbale, en lien donc avec l'arbre des séphiroth de la mystique juive. Pour les sources hébraïques, consulter les notes en bas de page dans *ibid.*, p.80-82. Pour n'en reprendre ici que les références auxquelles Cazenave renvoie le plus souvent : Charles MOPSIK, *Moïse Cordovero; la Douce lumière*, Verdier, Lagrasse, 1997, s.VI, 17. George LAHY, *Sépher Yetsirah, ou Livre kabbalistique de la formation*, Roquevaire, Lahy, 1995. MOPSIK ET MARUANI, *Le Zohar*, 7 vols, Verdier,

Notion	<i>Binah</i>	<i>Ruach</i> (ou <i>ruah</i>)	<i>Hokmah</i>
bagage sémantique associé	Intelligence qui commande la rigueur, compréhension du cœur, intelligence agente	L'esprit, le souffle (divin), la puissance de l'esprit	La sagesse, cela qui gouverne la miséricorde

Tableau des notions grecques⁷⁹⁵

Genre	Féminin	Neutre	Masculin
Notion	<i>sophia</i>	<i>pneuma</i>	<i>noûs</i> (ou <i>nous</i>) ⁷⁹⁶
bagage sémantique associé	la sagesse	le souffle	Intelligence pénétrante

Sa démonstration lui permet notamment d'avancer l'idée d'un chiasme entre deux conceptions de l'Esprit-Saint (ou du Saint-Esprit, les deux expressions étant employées comme des équivalences), chiasme qui émanerait d'une divergence dans la manière d'intégrer les genres dans une pensée. Cependant, ces théologies du Verbe et de l'Esprit, envisagées comme deux postures théologiques découlant historiquement de ce chiasme, seraient ultimement à appréhender comme des opposés complémentaires destinés à se rejoindre. Ce qu'il exprime ainsi :

dans [une] rencontre décisive du prophétisme biblique avec la philosophie mystique grecque, et dans son double héritage gnostique ou exotérique, c'est d'un partage qu'il est question où chacun rejoint l'autre dans son pôle contraire en genre — ce que nous [appelons] précisément le chiasme spirituel...⁷⁹⁷

1981, t.I-IV. (Éditions de 1981 à 1996.) Charles MOPSIK, *Cabale et Cabalistes*, Paris, Bayard, 1997. Gerhard SCHOLEM, *La mystique juive; les thèmes fondamentaux*, Paris, Cerf, 1985.

⁷⁹⁵ Ces notions sont à relier à l'héritage philosophico-théologique occidental. En guise de complément, notons que dans la sous-section d'*Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus* où il fait varier le féminin de Dieu en faisant ressortir son visage d'épouse, Cazenave mentionne au passage : « l'essence, ou la dhât en arabe, est du genre féminin [...] comme l'hébreu ruach l'était, l'esprit, rûh, est aussi féminin en arabe » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.100. Il nous renvoie à René GUÉNON, « Er-Rûh », dans *Études Traditionnelles*, août-septembre 1938.

⁷⁹⁶ Le *noûs* est défini de manière plus élaborée par Cazenave plus haut dans le texte : « cette pointe de l'âme où la médiation se fait entre l'esprit divin et la créature déchue, entre le pur Intelligible et le sensible du monde. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.75. Notons au passage qu'il s'exprime ainsi au sujet de Marie Madeleine, dont il est dit qu'elle est « la maîtresse du *noûs* ». Nous reviendrons sur le sujet un peu plus bas, dans notre analyse de l'*Évangile de Marie*.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p.85. Un tableau lui permet d'illustrer son propos. Résumons-en ici, pour les plus intéressé(e)s, l'essentiel. Ce tableau est donc employé dans le texte pour illustrer le croisement des genres entre les termes grecs et hébreux, soit entre ceux qui se traduisent en français par la notion de sagesse (*Sophia* et *Hokmah*) et ceux qui se traduisent en français par la notion d'esprit (*nous* et *Ruach*). Cazenave associe les termes féminins *sophia* (sagesse en grec) et *Ruach* (esprit en hébreu) à un axe féminin qui engendre une théologie de l'Esprit.

De manière complémentaire, et afin d'illustrer la posture d'un penseur qui, on peut le supposer, se rangerait davantage en affinité avec une théologie de l'Esprit, relevons quelques passages révélateurs de la manière dont Cazenave effectue lui-même certaines associations sémantiques autour de cet Esprit-Saint qui serait par nature féminin : « un Esprit-Saint médiateur qui se trouve aux frontières de la déité et du sensible »⁷⁹⁸ ; « cet esprit-mère [...] comme celle qui éclaire les mystères »⁷⁹⁹ ; « l'esprit-sagesse, la *ruach-sophia*, récupère le pouvoir d'engendrement des formes et des êtres et le rôle de maître-d'œuvre de la création divine que lui attribuait déjà le *Livre des proverbes*... »⁸⁰⁰ ; « celle-ci protège aussi de la sorte l'inconnaissance dernière, elle est le repos de l'abîme, elle est la matrice initiale qui permet de faire pont entre le tout du néant et le tout déployé de la création divine »⁸⁰¹ et « [d]ans la rencontre, en effet, de *ruach* et de *binah* [...], c'est bien le triple pouvoir de l'engendrement, de la connaissance intérieure qui y trouve son assise et du lieu spirituel que construit cette connaissance, qui se dévoile de la sorte, et s'impose sous le chef d'un féminin fondé sur une base ontologique. »⁸⁰² Parmi les nombreuses thématiques que l'on pourrait repérer, retenons que l'Esprit-Saint revêt, dans le regard de Cazenave, une fonction de médiation (médiateur, pont), qu'il a quelque chose à voir avec une certaine forme de sagesse ou de connaissance et qu'il(elle) se voit associé(e) le pouvoir d'engendrement. Par ailleurs, cet argumentaire laisse ouverte une piste de réflexion qui, tout en suggérant un lien efficace entre *ontos* et *logos*, reste néanmoins tout à méditer.

Rappel de la posture cazenavienne : désir onto-théo-sophique et féminin salvateur

Rappelons que pour Cazenave, et en affinité avec les pensées et traditions que ses recherches mobilisent, le mouvement de recherche qui habite le chercheur de sagesse ne diffère pas de celui qui désire la rencontre avec la déité. Chaque fois, un amant, qu'on appellera mystique, fou de Dieu ou « homme féminin » (à entendre ici dans le sens de « l'homme d'une femme »), est mobilisé, orienté, appelé, par le désir de connaître cet *alter*,

Cet axe et ce type de théologie sont représentés comme s'attirant la faveur de la pensée gnostique et de la mystique juive. Vis-à-vis de cet axe, Cazenave associe les termes masculins de *Hokmah* (sagesse en hébreu) et de *nous* (intelligence pénétrante en grec) — ainsi que le *pneuma* grec (souffle) qui est pour sa part de genre neutre — à un axe masculin, lequel correspondrait à une théologie du Verbe. Ceci étant posé, admettons qu'une compréhension satisfaisante de la manière dont s'est articulé ce chiasme spirituel nécessiterait le déploiement de connaissances historiques qui dépassent de loin notre propos (et nos compétences). Rapportons tout de même, à titre indicatif de la complexité du sujet, ce que Cazenave rapporte des dynamiques réflexives qui imprégnaient en effet probablement les débuts du christianisme : « D'où l'inversion des genres qui se produit dans l'hellénisme [sic] de l'époque romaine, dès lors que des auteurs juifs tentent de réfléchir en grec sur les textes bibliques, et que les deux traditions, dans le christianisme naissant et la gnose qui se répand, interpénètrent leurs thèmes et souvent les syncretisent. » *ibid.*, p.82.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p.78.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p.83.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p.79.

⁸⁰² *Ibid.*, p.81.

qu'il revête les traits (et le nom) du *mystère*, de la *déité*, de la *sagesse* ou de la *femme aimée*⁸⁰³.

On se souviendra du second chapitre dans lequel on peut voir, à travers le regard que porte Cazenave sur la doctrine simonienne, le féminin en excès et originant de l'Être, la théophanie divine (la *Sophia*) et la femme aimée (Hélène) s'identifier dans un phénomène de conjonction disjonctive. Dans le texte bien ficelé qu'est *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus*, c'est vers la réflexion que Corbin offre à Jung (dans sa postface à *La réponse à Job* de ce dernier) que revient le penseur. Corbin y réagit à la tentative de Jung pour cerner le problème du mal ; il s'interroge à partir de l'hypothèse voulant que le mal soit la conséquence de la perte, par Dieu, de la face de sa *Sophia* :

Nous n'avons pas en français un équivalent de *homo*, *anthropos*, *Mensch*, qui désigne à la fois l'être humain masculin et l'être humain féminin. Or c'est la conception de leur rapport qui est en cause : le féminin ne trouverait-il son "état de perfection métaphysique" que dans le masculin, ainsi que l'ont voulu les civilisations viriles et patriarcales ? Ou bien [le masculin et le féminin seraient-ils] plutôt d'une totalité duelle, mais dont l'énergie inhérente, la cohérence vitale et la pérennité seraient conçues comme ayant leur source dans le féminin ?⁸⁰⁴

Cette deuxième hypothèse, formulée par Corbin, Cazenave la partage avec lui et certains gnosticismes, l'endossant personnellement sans ambiguïté : « C'est ce que nous avons, quant à nous, plus que tendance à penser. »⁸⁰⁵ Il renchérit d'ailleurs son opinion en exposant certains aspects de ses croyances :

Et si "le règne de la sophia Esprit-Saint est un horizon eschatologique", il n'en reste pas moins de nos jours que [...] c'est la résurrection de ce féminin de Dieu qui peut sans doute nous permettre de retrouver la figure de notre âme et l'espoir, plus : l'espérance d'un salut sous le signe de cela dont on ne peut rien déclarer.⁸⁰⁶

⁸⁰³ Le thème de l'intensité du désir de « connaître » — et de sa frustration qui creuse dans l'âme un espace de *réflexion* jusqu'à la folie — est illustré de manière frappante par l'obsession de l'homme amoureux (Julien-Michel) envers celle qu'il aime (Sylvie) dans le roman CAZENAVE, *Le Cœur en bandoulière*, Table Ronde, 1990. Nous reviendrons à ce roman au quatrième chapitre.

⁸⁰⁴ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.103. Il cite en référence Henry CORBIN, « La sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de Culture européenne*, vol. 5, 1953.

⁸⁰⁵ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.103. À condition de ne pas oublier l'importance de dissocier l'aspect du divin qui se donne à connaître dans le manifesté de l'aspect qui demeure humainement inconnu, soit relativement (c'est-à-dire en partie, pour un individu donné ou pour un temps), soit absolument (c'est-à-dire en son fond, à jamais inconnaisable). Quoi qu'il en soit, il semble de fait que nombre de traditions discursives tendent à statuer un inconnaisable, le nommant diversement « inconnu inconnaisable », *deus absconditus*, « Sans-Fond », « Abîme », « Mystère », etc.

⁸⁰⁶ *Ibid.* Il cite en référence CORBIN, « La sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de Culture européenne*, vol. 5, 1953.

C'est sur cet arrière-plan—qu'on pourrait dire « onto-théo-sophique »—que se déploie en effet sa réflexion. Le sens de ces extraits nous est pointé lorsque, dans le texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus*, le penseur déploie une affirmation qui, sans plus de préavis, pourrait susciter quelques réactions affectives :

Décidément, c'est bien le féminin qui sauve Dieu de sa perte puisqu'il permet de le connaître dans sa totale inconnissance, puisqu'il en garde le secret dans la façon même qu'il a d'en révéler le mystère.⁸⁰⁷

Propos qu'on pourrait peut-être traduire ainsi : s'il est vrai que la connaissance de Dieu relève d'une connaissance, même relative, d'un éventuel Inconnissable en soi, c'est une médiation par le féminin qui est le mieux apte à en révéler, chaque fois partiellement et de manière perpétuellement renouvelée, le mystère.

Exemples de manifestation du féminin chez les femmes mystiques judéo-chrétiennes

Certaines femmes mystiques en contexte chrétien retiennent particulièrement l'attention de Cazenave dans ses recherches. La richesse de l'expérience intérieure d'Angèle de Foligno l'amène à constituer tout un essai sur elle⁸⁰⁸ et sainte Thérèse d'Avila est régulièrement évoquée, notamment pour remettre en perspective l'interprétation qu'ont proposée certain(e)s psychanalystes de son expérience de Transverbération. Sainte Catherine de Sienne, Madeleine de Pazzi, Julienne de Norwich... Chaque fois, ces femmes sont représentées par le regard cazenavien comme vibrantes d'amour, traversées d'expériences de jouissances exaltantes dans lesquelles la dimension charnelle est loin d'être exclue. C'est ce que résume Cazenave, dans sa postface à l'ouvrage de Bishop (*Le sexe et le sacré*) :

Angèle de Foligno qui se dénude au pied de la Croix et que ravit (ravit ! Double sens de ce mot : et c'est bien en effet, un total ravissement), que ravit donc l'Aimé ; Catherine de Sienne qui se tord sur les dalles de l'église en criant : "Amour ! Amour !" ; Thérèse d'Avila que transperce la sublime lance d'où tombe une goutte d'or ; Madeleine de Pazzi qui se roule dans la neige pour calmer les ardeurs qui lui brûlent les membres : jusque dans la culture chrétienne qui y est pourtant rétive, on ne manque pas de ces saintes chez qui l'exaltation des sens et l'acmé du plaisir se produisent au plus fort de l'expérience divine, en un temps et un lieu où le corps est esprit, et où l'esprit est un corps.⁸⁰⁹

Un extrait de l'introduction à *La face féminine de Dieu* insiste sur la figure de deux des mystiques qu'il affectionne particulièrement, sainte Thérèse d'Avila et Angèle de

⁸⁰⁷ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.102.

⁸⁰⁸ Pour la dernière édition, cf. Michel CAZENAVE, *Angèle de Foligno*, Paris, Albin Michel, 2006.

⁸⁰⁹ BISHOP, *Le sexe et le sacré* Albin Michel, 1997 [Sex and Spirit (1996)], p.172-174.

Foligno, dévoilant certaines de leurs expériences de rencontre avec une altérité « divine » qui prend alors soit la forme d'un ange, soit celle de Jésus :

à l'opposé [de l'homme mystique dont l'âme — féminine — aime l'Aimé], dans la Transverbération, sainte Thérèse d'Avila est toute entière pénétrée de l'indicible violence et de l'immense douceur du dard d'or qui la fouille⁸¹⁰; [...] Angèle de Foligno voit son sein tout rompu par la faux dont “*l'amour faisait comme le mouvement*”⁸¹¹, [et] que, dans la vision du Tombeau où Jésus est couché, elle lui “*baise la bouche dont émanait une admirable et délicieuse odeur*” en attendant que “*le Christ, posant sa main sur sa joue, la serre contre lui*”⁸¹²

Ces exemples d'expériences vécues où, selon lui, « la femme réelle et concrète est le lieu de la manifestation divine »⁸¹³, permettent à Cazenave de mettre en lumière la dimension corporelle, charnelle, sensuelle, éventuellement sexuelle (bref, la charge d'*erôs*) inhérente à ces rencontres avec une forme d'altérité radicale. Au sujet de ces rencontres, les descriptions évoquent de fait une intensité de désir, le sublime d'un amour infini... un désir qui rend fou d'amour et transporte l'âme de plaisir, semblant plonger les « élu(e)s » dans ce que pointe la notion d'extase, quitte à laisser l'expérience commune un peu béate d'étonnement et/ou d'incompréhension. Nous reviendrons sur le cas de l'une ou de l'autre de ces femmes mystiques dans la suite de notre étude, mais également sur celui de quelques mystiques hommes.

Traits féminins épiphoniques

Dans les trois dernières sous-sections du texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus* (nommément *Les mamelles de Dieu, Jésus-Notre-Mère* et *Dieu-Épouse*), Cazenave

⁸¹⁰ Cazenave renvoie à Thérèse d'AVILA, *Vie écrite par elle-même*, avec une postf. de Gabrielle Althen, 2 vols, Paris, Stock, 1981, chap. XXIX, t. II, p.5. Dans son roman *Les amants de Teruel*, le protagoniste Diego décrit ainsi l'expérience de cette sainte, semblant mettre en scène ce que Cazenave s'en représente : « sainte Thérèse d'Avila, la fameuse sainte Thérèse, on avait dû lui interdire de s'approcher de l'autel. Quand elle recevait le corps saint, elle n'était plus qu'un orgasme. [...] Tordue, secouée, trépidante — révoltée, sainte Thérèse ! Sur les marches de l'autel, là, en plein cœur de l'église, et elle jouissait comme une bête... » CAZENAVE, *Les Amants de Teruel roman*, Albin Michel, 1978, p.82.

⁸¹¹ Cazenave renvoie à Angèle de FOLIGNO, *Le livre d'Angèle de Foligno, d'après les textes originaux (1285-1298)*, trad. par Jean-François GODET, vol. Jérôme Millon, Grenoble, 1995, chap. VII - Cinquième pas supplémentaire.

⁸¹² CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.40. Cf. l'introduction à *La face féminine de Dieu*. Élargissant ici son propos à l'héritage musulman, Cazenave complète son énumération en évoquant la figure de Rihana : « celle qu'on appelle “la démente”, dès le début de l'islam (nous en sommes à la fin du premier siècle de l'Hégire), s'écrit dans le transport d'un désir sans limites : [...] O mon Bien-Aimé, // Toi que j'appelle // de mes vœux ardents, // Toi, mon désir passionné, // désir après une longue attente, // quand donc viendra l'heure // de ma rencontre avec Toi ? » Pour la référence, Cazenave renvoie à « Rihana la Démente », trad. par R. Khawam, texte original dans Al-Munâwî, *al-Kawâkib al-durriyya fî tarâdjim al-sâdat al-sûfiyya*, Ms. B.N. de Paris, 6490, fol. 56.

⁸¹³ Texte d'introduction à l'ouvrage *Le féminin spirituel* que l'on retrouve ici dans *ibid.*, p.206.

mobilise une série de témoignages semblant inviter à l'élaboration de ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie de l'expérience spirituelle en contexte chrétien.

Les mamelles de Dieu et Une si douce mère

La seconde sous-section (*Les mamelles de Dieu*) rapporte des témoignages de mystiques (hommes et femmes) en ce qui a trait à leur expérience de la déité. Dans cette étude, le ou les sein(s) de Dieu évoque(nt) le rapport entre une mère et son nourrisson (la lactation ou l'allaitement), le goût et l'odorat étant les sens physiologiques les plus sollicités, et la rencontre est teintée d'une tendresse comme infinie. Dans *Une si douce mère*, Cazenave évoque également le thème de la lactation de la déité, cette dernière se manifestant à saint Bernard de Clairvaux sous les traits de la Vierge Marie :

ce même Bernard [de Clairvaux] qui selon la légende, un soir de nuit profonde où il récitait à la Vierge l'*Ave Maris Stella*, vit apparaître Marie dans sa lumière spirituelle — Marie, qui pour répondre à la supplique : “*Montre-moi que tu es mère*”, se pressa doucement le sein pour en faire couler les trois gouttes de lait qui s'en vinrent humecter la bouche de l'adorant.⁸¹⁴

Reconnaissant que des représentations divines féminisées, notamment à travers la figure de la mère allaitante, ont pu surgir tout au long du Moyen Âge⁸¹⁵, Cazenave précise que les « points de vue, en réalité, étaient très mélangés [quant à la valeur à reconnaître aux témoignages évoquant un mode d'appréhension du divin sous des traits féminins] et il a fallu plusieurs siècles pour pouvoir les dénouer — jusqu'à forclure, à l'intérieur du christianisme “orthodoxe”, [notamment] cet Esprit-Saint féminin qui pouvait ouvrir la porte à de trop dangereuses dérives. »⁸¹⁶ Malgré cette forclusion, ces manifestations où s'associent « divin » et « féminin » ont laissé des traces, ce dont témoignent (même) les plus éminents représentants de la pensée chrétienne⁸¹⁷.

Jésus-Notre-Mère

Mis à part les témoignages allant dans le sens d'un « phénomène spirituel » de lactation, la troisième sous-section (*Jésus-Notre-Mère*) du texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus* résume l'essentiel de ce que certains mystiques (hommes et femmes) ont rapporté comme expérience de la maternité spirituelle de la déité, maternité ici entendue

⁸¹⁴ *Ibid.*, p.150.

⁸¹⁵ « Il serait trop long de vouloir poursuivre un tel thème qui parcourt le Moyen-Âge tout entier, ressurgissant sans arrêt, et que d'autres avant nous ont longuement étudié. » *ibid.*, p.89. Cazenave renvoie tout spécialement à Roberto LIONETTI, *Le lait du père*, Paris, Imago, 1988.

⁸¹⁶ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.85.

⁸¹⁷ « Nous nous contenterons [donc] pour l'instant de relever [que le thème de la lactation] a cours jusque chez les plus grands mystiques et docteurs de l'Église — et sans cesse à propos ou tournant autour du *Cantique des Cantiques* et de ces seins mystérieux qui sont ceux de l'époux. » *ibid.*, p.89.

dans le sens d'une capacité à engendrer l'âme. Cette aptitude à l'engendrement se serait manifestée, plus particulièrement, dans leur rencontre avec Jésus. Les saints et les mystiques suivants sont évoqués pour ce que leur mode de rencontre avec le divin et leur tendance à se le représenter s'accompagnent d'un aspect féminin : saint Anselme de Cantorbéry, saint Bernard de Clairvaux, saint François d'Assise, Angèle de Foligno⁸¹⁸ et Julienne de Norwich⁸¹⁹.

Prenons ici l'exemple d'une mystique sur laquelle Cazenave attire plus particulièrement l'attention dans la sous-section qui nous occupe (*Jésus-Notre-Mère*) : Julienne de Norwich. Le penseur cite un passage tissant densément les thèmes qu'il repère lui-même dans son étude du féminin de Dieu. Il rapporte ici ce que la mystique a écrit dans ses *Révélations* :

Il faut nous réjouir hautement que Dieu habite dans notre âme et bien plus encore que notre âme habite en Dieu. Notre âme est créée pour être la demeure de Dieu. Et la demeure de notre âme, c'est Dieu l'incrée. Il faut grande intelligence pour voir et pour connaître intérieurement que Dieu, notre Créateur, habite en notre âme, et bien plus à voir et connaître que notre âme créée demeure en Dieu dans sa substance et que par cette substance divine nous sommes ce que nous sommes. // Je ne vis pas de différence entre Dieu et notre substance : on eût dit que le tout était Dieu. Et cependant mon intelligence comprit que notre substance est en Dieu, c'est-à-dire que Dieu est Dieu, et notre substance est une créature de Dieu. C'est la vérité toute puissante de la Trinité, c'est notre père qui nous a créés et nous garde ; la profonde sagesse de la Trinité, c'est notre mère en qui nous sommes enclos ; la souveraine bonté de la Trinité, c'est le Seigneur : en lui nous sommes enclos, et il l'est en nous. Nous sommes enclos dans le père. Nous sommes enclos dans le fils. Nous sommes enclos dans le Saint-Esprit. Et le père est enclos en nous, le fils est enclos en nous, le Saint-Esprit est enclos en nous, Toute-Puissance, Toute-Sagesse, Toute-Bonté, un seul Dieu, un seul Seigneur.⁸²⁰

⁸¹⁸ *Ibid.*, p.93. Cazenave souligne qu'Angèle de Foligno est, au XIII^e siècle, « l'une des plus extrêmes mystiques du courant franciscain ». Le penseur lui consacre tout un ouvrage (réédité en 2006) : CAZENAVE, *Angèle de Foligno*, Pygmalion/Gérard Watelet, 1998. Ce dernier dépeint avec clarté l'intensité et de la profondeur de l'expérience spirituelle de cette mystique dans sa rencontre avec l'altérité que représente pour elle Dieu. Il serait intéressant de poser en dialogue le témoignage de cette dernière avec celui d'une autre mystique, Jeanne Guyon, qui évoque également la jouissance de Dieu. Cf. au sujet de Mme de Guyon la contribution d'Isabelle Raviolo Isabelle RAVIOLO, « « Éternel féminin » ? Une phénoménologie de la chair », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016.

⁸¹⁹ Julienne de Norwich est une mystique anglaise, recluse et visionnaire, ayant vécu à cheval entre les XIV^e et XV^e siècles. Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Julienne_de_Norwich#Bibliographie (page consultée le 03/04/2016). Transcription libre.

⁸²⁰ Julienne de NORWICH, *Le livre des révélations*, trad. par Roland MAISONNEUVE, Paris, Cerf, 1992, section 54. Citation rapportée par Cazenave dans CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.95-96. Le penseur précise encore, un peu plus loin, les trois types de maternité « perçus » par la mystique dans cette expérience de rencontre entre elle et Dieu : « Je compris qu'on peut distinguer trois sortes de maternité en

Cet extrait apparaît à Cazenave comme un condensé de la manière dont peut se manifester la maternité de Dieu :

Tout est dit dans ces mots, jusque, sous le chef de la maternité du fils en tant qu'il est la sagesse, et sous celui de l'Incréé qui se donne personnellement dans la tri-unité, l'adéquation de notre âme à la nature même de Dieu—en même temps que, puisqu'elle est sa créature, sa différence radicale dans la double position de la transcendance de Dieu, et de son immanence dans le cœur.⁸²¹

Passant aux témoignages de mystiques hommes en commençant par celui de saint François d'Assise, Cazenave souligne à son sujet l'importance du thème de la féminité dans sa démarche, féminité qui se manifesterait à travers celui de la maternité. Il semble en effet que le saint demande...

expressément aux abbés de son ordre de se comporter comme, de se montrer, d'être les mères attentives de ceux qui les entourent, [...] il se féminisera à ce point dans son "imitation du Christ" que son premier grand biographe, Thomas de Celano, devra s'en expliquer non sans une gêne évidente: "*Mulier haec erat Franciscus: c'est cette femme qu'était François...*"⁸²²

Le discours du penseur évoque également saint Jean de la Croix, tant ce qu'il laisse comme témoignage frappe par le défi qu'il pose aux coutumes. Dans *La face féminine de Dieu*, le penseur nous laisse entrevoir en lui un autre homme qui se féminise dans sa rencontre avec Dieu, se représentant à lui-même sous le genre féminin, insistant, à l'instar de saint François, pour s'identifier à catégorie de « femme ». Cependant, ici, c'est un autre visage de la féminité qui se trace, celui de l'épouse, voire de l'amante :

Devant le Christ que recherche son âme, et plus profondément, devant le Dieu trinitaire auquel il va s'unir dans des noces spirituelles, saint Jean de la Croix, [...] est amené sans arrêt à se dire au féminin—se plaçant d'emblée dans la position de la sulamite du *Cantique des Cantiques*: "*Où t'es tu [sic] caché, Bien Aimé, // Me laissant toute gémissante? // Comme le cerf tu t'es enfui, // M'ayant blessée; mais à ta suite, // En criant, je sortis. Hélas, vaine poursuite!*"⁸²³

Dieu. La première, quand il créa fondamentalement notre nature humaine. La deuxième, quand il revêtit notre nature : ainsi commence la maternité de grâce. La troisième, une maternité d'opération, qui irradie la grâce en longueur, en largeur, en hauteur, en profondeur, à l'infini. Tout n'est qu'un seul amour. » NORWICH, *Le livre des révélations*, Cerf, 1992, section 59. Citation rapportée par Cazenave en CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.98.

⁸²¹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.96.

⁸²² *Ibid.*, p.92. Cazenave cite Thomas de CELANO, *Vie de saint François*, Paris, Franciscaines, 1952.

⁸²³ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.39. Cf. l'introduction à l'ouvrage. Cazenave renvoie à Saint Jean de la CROIX, « Cantique spirituel B-Chants entre l'âme et l'époux », dans *Oeuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990. Au lecteur et à la lectrice qui supposeraient dans cette attitude comportementale et ce désir de saint François une tendance homosexuelle, Cazenave répond que selon lui, ce qui se joue pour ces hommes n'est pas de l'ordre de l'homosexualité, mais de l'ordre d'une posture typique de l'âme humaine,

Dieu-Épouse

La quatrième et dernière sous-section du texte *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus*, intitulée *Dieu-Épouse*, puise à la fois dans l'héritage chrétien et dans la tradition musulmane des témoignages de mystiques (cette fois exclusivement *homains*). Ici, les hommes évoqués vivent la rencontre avec le divin sous la figure d'épousailles, soit dans le « ciel », soit à l'occasion d'un amour brûlant pour une femme concrète (dès lors envisagée comme théophanie). Cazenave y met notamment en parallèle les démarches apophasiques du chrétien Henri Suso⁸²⁴ et du musulman Omar Ibn al-Fârid⁸²⁵. Il fait ressortir comme l'un et l'autre vivent la rencontre avec le divin sous le mode d'épousailles, le divin prenant dans leur cas les traits de l'épousée⁸²⁶ :

Comme Suso, à l'intérieur du christianisme et par rapport au mystère de l'incarnation, n'a d'autre issue devant lui que de découvrir un Christ qui reprend à son compte la nature de *Sophia* et qui a partie liée, comme il est *l'épousée*, avec le Saint-Esprit, le musulman, quant à lui, devant l'abîme de l'Unique, méditant sur l'essence de ce Dieu qui se donne (et l'essence, ou la *dhât* en arabe, est du genre féminin), méditant sur l'esprit et son souffle de vie (et comme l'hébreu *ruach* l'était, l'esprit, *Rûh*, est aussi du féminin en arabe), estime que, dans la mesure où Dieu se révèle, on ne peut l'appréhender que sur le mode féminin. C'est le cas d'Omar Ibn al-Fârid...⁸²⁷

Cazenave démontre ainsi à partir de productions discursives rapportant les expériences de mystiques judéo-chrétiens et musulmans l'importance du thème de la féminité de la déité, et ce tout en mettant en lumière la grande variabilité des modalités de ces épiphanies. Ceci lui permet de conclure en affirmant, mais cette fois de sa voix propre et sans plus de précaution, une des thèses de fond que l'ensemble du texte *Hélène, Sophia*,

« cette position de l'âme qui se laisse enivrer par la beauté du Seigneur. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.40. Introduction à *La face féminine de Dieu*.

⁸²⁴ Henri Suso est présenté comme « le disciple d'Eckhart, le contemporain de l'Alsacien Tauler et du bienheureux Ruysbroek le flamand » par Cazenave. Il emprunterait « la voie de la théologie négative pour atteindre l'union suessentielle de Dieu, cette féminité de Jésus dans sa face de sagesse atteint son point extrême. [...] Suso] épouse [Jésus féminisé sous la figure de la sagesse] dans les cieux sous la puissance de l'esprit, la [Jésus] reconduisant par ailleurs à cette antique sagesse que nous avons vu apparaître dans le *Livre des proverbes* et celui de la sagesse... » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.99. Cf. Henri SUSO, « Le livre de la sagesse éternelle », dans *Œuvres*, Paris, Seuil, 1977.

⁸²⁵ Omar Ibn Al Faridh ou Ibn al-Fârid (1181 — 1235) est un poète arabe et égyptien et l'un des plus grands poètes mystiques du soufisme au XII^e siècle. Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Omar_Ibn_Al_Faridh (page consultée le 03/04/2016). Transcription libre.

⁸²⁶ On se souviendra comme dans le cas de saint Jean de la Croix, par exemple, c'est le saint (son âme) qui prend les traits de l'épousée, alors que son époux (le Christ) revêt — ou maintient — les traits masculins habituels.

⁸²⁷ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, 99-100. Pour le vocabulaire, Cazenave se base sur l'étude de GUÉNON, « Er-Rûh », dans *Études Traditionnelles*, août-septembre 1938.

le Saint-Esprit et Jésus tend à démontrer : « c'est la femme qui révèle le secret du Dieu d'Amour. »⁸²⁸

La femme, figure messianique : pour un temps de transformation

Le texte *La femme, figure messianique au XIX^e siècle* de Jean-Pierre Laurant⁸²⁹, reprenant un entretien de Cazenave avec le chercheur, est pour nous l'occasion d'un survol historique relevant le cas de plusieurs femmes de l'époque contemporaine, femmes dont les trajectoires de vie mettent en scène un rapport entre femme et Dieu, entre féminité et divinité. Les informations que rassemble son étude comme autant d'illustrations anecdotiques issues de circonstances concrètes pourraient permettre, notamment, de s'interroger sur le rapport entre un regain d'intérêt pour la figure de la femme et une ambiance de « fin des temps » suggérant un besoin d'*autre chose* dont la clé serait associée à (projetée sur ?) cette dernière. Il ne s'agira ici, cependant, que de signaler l'intérêt de son étude pour ce qu'elle invite de perspective critique à l'égard de ce qui est à maints égards envisagé par Cazenave (et par d'autres) comme « un retour de l'éternel féminin ».

Le texte de Laurant se présente de fait comme un dense résumé de données historiques démontrant une certaine récupération de thèmes inhérents à l'épistémè chrétienne (virginité, assomption, ascension, trinité, immaculée conception) en France, mais aussi en Angleterre et en Suisse allemande. Ces données rassemblent des exemples d'hommes et de femmes qui, du XVII^e au XIX^e siècle, se sont sentis inspirés par des représentations féminisées de la déité, tendant à en « produire » eux-mêmes et à les servir d'un mouvement enthousiasme. Plus spécifiquement, cette recherche est l'occasion de faire ressortir des exemples de femmes explicitement divinisées, divinité auto-proclamée ou encore reconnues comme telle, soit par une communauté, soit par un homme donné.

Quelques caractéristiques communes semblent ressortir des exemples répertoriés en ce qui a trait aux acteurs et au sens qu'ils attribuent à leur existence. La femme est investie d'un sentiment messianique : on s'efforce d'assumer le salut des êtres humains, et cette mission s'accompagne d'une tendance prophétique annonçant, comme une éminence, le vrai temps de la fin et la venue d'un nouveau monde⁸³⁰.

À lire ces exemples, on remarque donc comme l'ambiance dans laquelle ce regain d'intérêt pour des femmes concrètes envisagées comme épiphanies féminines du divin s'accompagne d'un sentiment d'urgence, d'éminence eschatologique (jugement dernier,

⁸²⁸ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.132.

⁸²⁹ Jean-Pierre Laurant (1935- ...) est un historien français, ancien chargé de cours en sciences religieuses à l'École pratique des hautes études. Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Pierre_Laurant (page consultée le 03/04/2016). Transcription libre.

⁸³⁰ On reconnaîtra là sans difficulté des thèmes présents dans la pensée cazenavienne.

fin du monde, etc.), ambiance qui sera vécue sous le mode du désir ou de l'appréhension, suivant les tempéraments. Quoi qu'il en soit, dans ce nouveau monde, la femme, les femmes retrouveraient leur place « naturelle », seraient libérées d'anciens carcans (surtout politiques et économiques, mais également des carcans intériorisés—tel que le manifesterait le réflexe du mépris), et investies d'un rôle prépondérant dans la sphère religieuse (prophétesses, incarnation de Marie Mère de Dieu, nouveau Messie, etc.)⁸³¹.

Ces élans bien intentionnés, enraciné dans des convictions profondes—elles-mêmes renforcées par d'intenses expériences intérieures—, semblent indissociables d'un besoin d'*autrement*. Comme si en eux et par eux, une réalité psychique subjective (et objective?) se mettait à se déverser dans le politique et le social. Ces regains d'élans missionnaires aurait été alimentés, selon Laurant, par la redécouverte de classiques (comme la Diotime de Socrate), et par un effort de réinterprétation « plus adapté » à ce « vrai temps de la fin » des textes de références chrétiennes (surtout apocryphes).

Un effet de relativisation du regard émane de la rigueur de ce survol historique—efficacité renforcée par le ton proprement désengagé de l'auteur⁸³²—recadrant *ipso facto* toute grande âme que le même complexe messianique titillerait un tant soit peu. La perspective historique qu'offre l'étude de Laurant, en mettant en lumière une tendance à diviniser des femmes concrètes alors même qu'une communauté humaine vit des transformations significatives, permet de contextualiser l'exemple déployé par Jean-Pierre Brach⁸³³ dans le même ouvrage, dans une contribution intitulée *Dieu fait femme : Guillaume Postel et l'illumination vénitienne*.

Le cas de Guillaume Postel se présente donc comme l'un de ces moments historiques où une femme se voit attribuer le statut de « Dieu ». Ici, un homme se sent investi de la mission d'annoncer la réincarnation, féminine cette fois, de la déité. Dans son texte, Brach nous dévoile, avec humour et sans mépris, le parcours intime que représente la vie de Postel. Cet humaniste normand, un « intellectuel à forte inclination spirituelle » du

⁸³¹ L'auteur résume ainsi son fil conducteur : « Le messianisme féminin a constitué un passage rêvé entre la fonction prophétique traditionnelle et la nouvelle société. » CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.39.

⁸³² Laurant affirme et démontre posément qu'une « telle attitude est répétitive à travers l'histoire. » *ibid.*, p.22.

⁸³³ Jean-Pierre Brach (1956 - ...) est un historien français. Il est directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études et titulaire de la chaire d'Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine, où il a succédé à Antoine Faivre. Il est rédacteur en chef de *Politica hermetica*. Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Pierre_Brach (page consultée le 03/04/2016). Transcription libre.

XVI^e siècle⁸³⁴, se sent promis à jouer un rôle d'importance en tant que pape angélique porteur du salut de l'humanité :

Lorsqu'il rencontre cette femme en chair et en os, et qu'il la prend pour le Christ revenu sous forme féminine, c'est pour lui la consécration de ses préoccupations personnelles majeures ainsi que de l'eschatologie, c'est-à-dire en l'espèce de son propre désir de jouer un rôle dans l'économie du salut, et en particulier dans celle des fins dernières.⁸³⁵

Son désir d'assurer, universellement, le salut des chrétiens et des non-chrétiens sous une même « Concorde » se trouve découragé par ses contemporains qui ne reconnaissent pas en lui l'envergure suffisante pour porter ce que ses visions et habiles discours viennent offrir au monde. Cependant, il se trouva confronté, et finalement conforté, dans ses intuitions et bonnes intentions par la rencontre d'une femme particulière, Zuanna. Cette dernière, qu'il dénommera « Mère Jeanne », est une femme recluse, illettrée et humble (au service des malades), mais par ailleurs si richement nourrie de visions et de révélations mystiques qu'il se trouve profondément impressionné par elle. Postel est ébloui par la sagesse de cette femme analphabète qui constitue bientôt à ses yeux la nouvelle incarnation du Christ. Tout le mystère associé au divin se verra ainsi en quelque sorte *incarné* par cette femme devant lui, stimulant sa réflexion quant à un éventuel « féminin de Dieu ». Brach résume :

Les préoccupations de Postel, omniprésentes, [...], concernent l'aspect féminin de Dieu, le pôle féminin de Dieu que vous avez mentionné, la dimension corporelle, organique, la spiritualisation du corps et, bien entendu, au-delà encore, le problème de la médiation entre Dieu et la création.⁸³⁶

En effet, cette rencontre revalorise, dans sa manière d'appréhender le divin et la vie, à la fois la femme—dès lors « expérimentée » comme médiatrice—et le corps humain—puisque Mère Jeanne se (re)présente (à) elle-même comme l'aspect substantiel de la déité. De fait, ce qu'elle confie à cet homme se sentant investi de la mission de pape angélique le surprend d'abord : elle lui révèle qu'elle est elle-même la part du Messie attendue, c'est-à-dire son incarnation en substance—corporelle et féminine. Cependant, ce

⁸³⁴ Guillaume Postel (1510-1581) fut un orientaliste, philologue et théosophe français. Cf. Marion KUNTZ, « Guillaume Postel; Prophet of the Restitution of All Things (His Life and Thought) », dans *Comprehensor (1547 – 1562)*, Springer, 1981.

⁸³⁵ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.63. Nous puisons pour l'occasion quelques citations dans cet autre recueil d'entretiens qu'est *Le féminin spirituel*. Le cinquième chapitre permet en effet à Brach de reprendre et de développer l'exemple de Postel. Ce chapitre permet également à Cazenave de mettre son exemple, puisé dans la tradition chrétienne, en parallèle avec celui de Rûzbehân, tiré de la tradition musulmane. Il fait ressortir comme dans les deux contextes, on voit un homme à vocation religieuse amené à reconnaître (ou à appréhender) dans une femme particulière la manifestation incarnée de son dieu.

⁸³⁶ *Ibid.*, p.62.

qu'elle lui révèle ainsi le confirme dans la valeur de son rôle propre : Postel est le fils en substance du nouvel Adam (Jésus) et de la nouvelle Ève (elle-même).

Ces quelques éléments descriptifs suffisent ici à laisser entrevoir la complexité du phénomène des « femmes-Dieu ». Relevons par ailleurs que, manifestant le tact et le respect dus aux profondeurs de l'expérience intérieure, c'est sans remettre en doute la sincérité de leur foi que Brach nous transmet leur témoignage. Par son analyse fine de ce vécu où se mélangent mythe personnel et ambiance *socio-politico-spirituelle* appelant au changement (apparemment, les candidats au poste de pape angélique se manifestaient en nombre suffisant), il permet d'observer une rencontre concrète entre deux personnes se sentant profondément appelées à se révéler au monde... au risque de devoir s'auto-proclamer d'importance tant leur désir de servir l'économie de son salut déborde d'intensité.

L'Évangile de Marie : réflexion sur quelques enjeux épistémologiques et anthropologiques

Dans la section qui suit, nous passons à un tout autre registre discursif. L'*Évangile de Marie*⁸³⁷ —retenant l'attention de Cazenave— nous servira d'appui afin de réfléchir l'aspect médiateur régulièrement associé à la femme et au féminin dans le discours cazenavien. Tout en se faisant exercice de réflexion sur la manière dont la femme peut être conçue comme médiatrice entre l'homme et le divin, cette section viendra plus largement alimenter notre démarche réflexive quant à certains enjeux épistémologiques et anthropologiques.

Afin de situer un peu la ressource, mentionnons que ce texte apocryphe, associé à des enseignements gnostiques, est resté caché, comme plusieurs autres, du début de l'ère chrétienne jusqu'en 1896, avant d'être redécouvert près de Nag Hammadi, dans le désert de l'Égypte, et qu'il ne sera publié que vers 1955⁸³⁸. Cet évangile offre de riches

⁸³⁷ Ce texte constitue le sujet de l'entretien (du même titre) avec Jacqueline Kelen et Jean-Yves Leloup rapporté dans *Le féminin spirituel* (2001). Notons que, de manière complémentaire à cet entretien, deux traductions de l'*Évangile de Marie* serviront d'appuis à notre analyse : le texte établi et présenté par Anne Pasquier en 1983 (Anne PASQUIER, *L'évangile selon Marie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1983.) et celui traduit et commenté par Jean-Yves Leloup en 1997 (LELOUP, *L'Évangile de Marie; évangile copte du IIe siècle*, Albin Michel, 1997.). Notons que « Marie » renvoie à la figure de « Myriam de Magdala » et que ce qui fut retrouvé de cet évangile suggère que plusieurs pages du texte original manquent. La traduction de Leloup sera davantage mobilisée dans le cadre de notre analyse, Cazenave le posant en interlocuteur dans son entretien.

⁸³⁸ Précisions tirées de la page : http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89vangile_de_Marie-Madeleine (page consultée le 28/02/2011). Nous remarquons que les dates varient légèrement d'une source à l'autre. Ne pouvant ici rapporter l'ensemble du texte, ni le détail de la discussion qu'il suscite entre Cazenave et ses deux invités, nous renvoyons le lecteur et la lectrice intéressé(e)s aux deux versions de l'évangile présentées sur ce site.

contributions à la réflexion théologique judéo-chrétienne en général. Cazenave présente lui-même sa teneur et sa portée en ces termes :

De par sa composition et sa teneur, cet “évangile” pose de nombreuses questions, tant philosophiques que spirituelles — et plus particulièrement, non seulement sur la place du féminin, mais sur sa nature et sa signification dans l’économie du christianisme, et plus généralement dans toute réflexion et dans toute expérience religieuse authentique.⁸³⁹

Pour ce qui nous intéresse, *L’Évangile de Marie* constitue un espace textuel autour duquel s’élaborent des dialogues d’experts, dialogues semblant se faire écho d’un regain d’intérêt pour le féminin et la place de la femme dans la réflexion théologique chrétienne, mais également dans la pensée populaire. Par ailleurs, on constate comme nombre de thèmes particulièrement présents dans la pensée cazenavienne y trouvent écho.

Le quatrième chapitre du *Féminin spirituel* rassemble les analyses que proposent Jacqueline Kelen⁸⁴⁰ et Jean-Yves Leloup⁸⁴¹ au sujet de l’*Évangile de Marie*. Il en ressort l’idée que la femme (aimante, désirante et porteuse d’une certaine faculté visionnaire) puisse être structurellement mieux disposée que l’homme (pourvu d’une intelligence « de mâle », à entendre ici dans le sens de « strictement rationnelle et analytique ») pour recevoir le message de la déité⁸⁴².

Notre exercice d’analyse ici sera partagé en deux temps. Dans un premier temps, et pour nous orienter, nous évoquerons en survol l’essentiel des « péripéties discursives » constituant cet *Évangile*. Dans un second temps, nous relèverons le postulat d’une asymétrie entre la femme et l’homme quant à leur mode d’être au monde (type de sensibilité affective, type d’intelligence, aptitude à se faire vestibule). Au fil de l’analyse, nous tenterons de réfléchir le rôle de médiation qui semble échoir à Marie dans ce texte, venant donner appui à cette tendance du discours cazenavien à voir en la femme un être particulièrement apte à revêtir le rôle de médiatrice entre l’homme et le divin.

⁸³⁹ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.47.

⁸⁴⁰ Pour la présentation, Jacqueline Kelen est une écrivaine française diplômée de lettres classiques qui fut productrice à France Culture pendant une vingtaine d’années. Réf.: https://fr.wikipedia.org/wiki/Jacqueline_Kelen (page consultée le 04/04/2016). Transcription libre.

⁸⁴¹ Jean-Yves Leloup (1950- ...) est à la fois écrivain, théologien, prêtre orthodoxe et philosophe. Réf.: https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Yves_Leloup (page consultée le 04/04/2016). Transcription libre.

⁸⁴² En résumé, davantage capable de se faire *espace* d’accueil où la révélation s’opère, elle serait plus apte à s’en faire le vestibule, le témoin vivant auprès d’autrui. Plus précisément, sa capacité réceptive à l’égard d’une vision intérieure — par le biais d’une faculté intermédiaire — et d’une sagesse *autre*, ainsi que sa capacité à manifester, par ses paroles et ses gestes, un grand amour la rendraient particulièrement apte à (et d’autant plus digne pour) assumer le rôle de médiatrice auprès des autres (entendons : auprès des hommes).

Afin de nous orienter dans le mouvement réflexif engendré par cet évangile apocryphe, résumons quelques éléments constitutifs de la trame de son texte. Nous nous appliquerons, pour ce faire, à relever les actes des protagonistes et les effets qui leur sont associés.

Après sa mort, Jésus se trouve parmi ses disciples et leur enseigne en répondant à des questions portant sur diverses thématiques (la matière, le péché, la maladie, le bien, etc.) Il les salue en disant « Paix à vous, que ma Paix soit engendrée⁸⁴³ et s'accomplisse en vous ! », puis, après avoir ajouté encore quelques précisions, il « part ». Les disciples en sont bien affligés et craignent pour leur vie s'ils vont prêcher « l'Évangile du Royaume du Fils de l'Homme ». On voit alors Marie agir : elle se lève, embrasse chacun d'entre eux, et leur dit : « Ne soyez pas dans la peine et le doute, car Sa Grâce vous accompagnera et vous protégera : louons plutôt Sa grandeur, car Il nous a préparés. Il nous appelle à devenir pleinement des êtres humains. » Le fait qu'elle parle a un effet : celui de tourner les cœurs vers le Bien : « Par ces paroles, Marie tourna leurs cœurs [sic] vers le Bien ; ils s'éclairèrent aux paroles de l'Enseigneur. »⁸⁴⁴

Pierre enjoint Marie de leur dire les paroles du Maître « qu'Il [lui] a dites, dont [elle se] souvien[t] et dont [ils n'ont] pas la connaissance... », parce qu'Il l'a « aimée différemment des autres femmes. » Son propos suggère que le Maître ait aimé Marie *différemment* et que les autres disciples la considèrent comme porteuse de certains enseignements dont ils seraient eux-mêmes restés ignorants. Elle leur répond : « Ce qui ne vous a pas été donné d'entendre, je vais vous l'annoncer »⁸⁴⁵. Elle leur rapporte une vision qu'elle a eue et au cours de laquelle Jésus lui apparaît. Elle y interroge d'abord son *Rabouni* sur la faculté qui lui permet de le voir, sachant qu'il est mort. Elle lui dit :

“Seigneur, dans l'Instant, celui qui contemple Ton apparition, est-ce par la psyché [l'âme] qu'il voit ? Ou par le Pneuma [l'Esprit, Souffle] ?” L'Enseigneur répondit : “Ni par la psyché ni par le Pneuma ; mais le *noûs* étant entre les deux, c'est lui qui voit et c'est lui qui [...]”⁸⁴⁶

⁸⁴³ Relevons au passage que la traduction de Pasquier propose : « Que ma Paix naisse et s'accomplisse en vous ! » PASQUIER, *L'évangile selon Marie*, Presses de l'Université Laval, 1983, p.33. De plus, le texte dans *Le féminin spirituel* tend à parler de Jésus comme du Maître, alors que Pasquier le nomme « le Sauveur », et Leloup, « l'Enseigneur ». Nous emploierons l'une ou l'autre expression de manière équivalente.

⁸⁴⁴ Les citations de ce paragraphe sont tirées de LELOUP, *L'Évangile de Marie ; évangile copte du IIe siècle*, Albin Michel, 1997, p.35.

⁸⁴⁵ Les citations de ce paragraphe sont tirées de *ibid.*, p.37. Les crochets sont de l'auteur.

⁸⁴⁶ *Ibid.* Les crochets sont de l'auteur. Leloup indique ainsi les termes grecs employés pour nommer ces trois facultés. Il s'agit, respectivement, de *psychê*, de *pneuma* et de *noûs* (ou *noûs*). Nous pourrions récapituler la manière dont les deux traducteurs traduisent les trois notions grecques décrivant les facultés humaines

Ainsi, Marie rapporte son expérience. Il s'agit d'une vision : le champ lexical qu'elle emploie le signale clairement ; elle parle de voir et d'apparition. Cette «vision» serait rendue possible par une faculté (ou un organe) intérieure, décrite comme intermédiaire entre deux autres facultés. C'est cette faculté, nommée ici *nous* (ailleurs traduit par «intellect» ou par «esprit») qui rendrait possible le phénomène de vision. Et plus précisément, ce serait «lui» — ce *nous* — qui voit et qui, en voyant, permettrait à Marie de «voir».

S'en-suit un récit par Marie, récit issu de sa vision et semblant rapporter le voyage de l'âme qui s'élève en traversant une série d'atmosphères⁸⁴⁷. Lisons à la suite l'*annonce* que constitue ce récit :

“Je suis sortie du monde grâce à un autre monde ; une représentation s'est effacée grâce à une représentation plus haute. Désormais je vais vers le Repos

discernées dans cette «rencontre visionnaire», et mettre ces options en parallèle avec ce que suggère Cazenave et ses invité(e)s (Jacqueline Kelen et Jean-Yves Leloup) dans l'entretien repris dans *Le féminin spirituel*. Nous adjoindrons à ce tableau les traductions qu'en propose pour sa part Yvonne Janssens dans JANSSENS, *La Protennoia trimorphe* (NHL, XIII, 1), Presses de l'Université Laval, 1978.

Texte de base dans <i>Le féminin spirituel</i> (FS)	Traduction d'Anne Pasquier	Propos de Jean-Yves Leloup dans son ouvrage et dans FS	Propos de Cazenave dans FS, x est «souvent traduit par...»	Dans son analyse de la <i>Protennoia trimorphe</i> et de l' <i>Apocryphon de Jean Yvonne Janssens</i> rejoint Pasquier
psychè	âme	âme	---	<i>psuxé</i> = Âme
pneuma	esprit	Esprit, Souffle	Esprit	<i>Pneuma</i> = Esprit
noûs	intellect	intelligence contemplative	esprit	<i>Noûs</i> = Intellect

⁸⁴⁷ Ces atmosphères semblent reliées aux «sept manifestations de la Colère» (ou Colère septiforme), et sont dénommées ainsi : Ténèbre, Convoitise (le Désir), Ignorance, Jalousie mortelle (Jalousie de la mort), Emprise charnelle (la Royauté de la chair), la Sagesse ivre (la folle Sagesse charnelle), la Sagesse rusée (ou la Sophia coléreuse). (Ces dénominations sont rapportées dans les traductions respectives de Leloup et de Pasquier, celles entre parenthèses étant de Pasquier.) Cazenave souligne le fait qu'en fin de «voyage», l'âme décrite par la vision de Marie «entre dans ce qu'on appelle le “huitième climat”. Toute sa vision se résume alors en une phrase : elle entre dans le silence.» Leloup vient apporter quelques précisions étymologiques : «Il y a ce mot grec qui est très précieux : *anaposis*, qui veut dire “repos”, “paix”. Il y a aussi un autre mot, *sygè*, “silence”.» CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.57. Ces précisions pourraient éventuellement offrir un éclairage intéressant sur le thème du silence dans les productions discursives cazenaviennes. Son analyse de l'ontogénèse de Simon le Magicien et de la *Protennoia trimorphe* d'un certain néo-platonisme, ainsi que sa manière de l'évoquer dans sa poésie personnelle viennent en effet suggérer un lien entre le silence en tant que phénomène et la paix ou l'apaisement en tant qu'effet. Elles pointent par ailleurs non seulement l'idée d'un silence qui serait à envisager en tant qu'état au-delà du dicible-pensable, mais également l'idée qu'il puisse s'agir d'une expérience renvoyant à un au-delà du plan épiphanique.

où le temps se repose dans l'Éternité du temps. Je vais au Silence". Après avoir dit cela, Marie se tut.⁸⁴⁸

La scène présente donc Marie devenue silencieuse, et André qui, constatant une divergence entre les paroles qu'*annonce* Marie et celles que le Maître leur a enseignées, remet en doute ses paroles. Pierre intervient et renforce ce doute, car Marie est une femme, ce qui semble être problématique⁸⁴⁹. La manière qu'a Marie de réagir à cette double remise en doute de la validité de sa parole est de pleurer. Elle pleure, puis interroge Pierre, énonçant ainsi ce qui lui semble d'évidence : elle ne peut avoir inventé seule, « dans son imagination », une telle vision⁸⁵⁰. Sa réaction suggère qu'elle n'a aucune raison de chercher à leur mentir : Jésus lui a parlé ainsi et pas autrement. La partie du texte retrouvée termine ces péripéties dialogiques en suggérant, comme le souligne explicitement Levi, que Pierre ait un tempérament nerveux :

Levi prit la parole : « Pierre, tu as toujours été un emporté ; je te vois maintenant t'acharner contre la femme, comme le font nos adversaires. Pourtant, si l'Enseigneur l'a rendue digne, qui es-tu pour la rejeter ? Assurément, l'Enseigneur la connaît très bien... Il l'a aimée plus que nous. Ayons donc du repentir, et devenons l'Être humain [Anthropos] dans son entièreté ; laissons-Le prendre racine en nous et croître comme Il l'a demandé... »⁸⁵¹

⁸⁴⁸ LELOUP, *L'Évangile de Marie; évangile copte du IIe siècle*, Albin Michel, 1997, p.43.

⁸⁴⁹ Voici les propos attribués à Pierre : « Pour ma part, je ne crois pas que l'Enseigneur se soit entretenu ainsi, avec une femme, sur des secrets que nous, nous ignorons ? Devons-nous changer nos habitudes ; écouter tous cette femme ? L'a-t-Il vraiment choisie et préférée à nous ? » *ibid.* Semblant réagir indirectement à cette attitude de Pierre qui pourrait être interprétée comme un mélange de rejet, de jalousie et d'incompréhension, Kelen exprime un malaise courant à l'égard de la manière dont est représentée la femme, de manière globale, dans les enseignements du christianisme institutionnel : « Ce qui me surprend, c'est que dans les quatre évangiles officiels, Marie Madeleine ne parle jamais. [...] On dit seulement d'elle qu'elle est une pécheresse de Galilée. [...] Simon dit que cette femme est une femme de mauvaise vie, une pécheresse, et il demande à Jésus comment il peut accepter son hommage [par l'embaumement de ses pieds]. [...] Ainsi, il semble que] la parole docte — la parole autorisée, l'enseignement qu'utiliseront en effet Jésus, les apôtres puis les docteurs de l'Église, cette parole peut-être masculine — lui sera refusée. Du moins dans les textes officiels. » CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.56-57. Propos de Kelen.

⁸⁵⁰ Voici les propos attribués à Marie : « Mon frère Pierre, qu'as-tu dans la tête ? Crois-tu que c'est toute seule, dans mon imagination, que j'ai inventé cette vision, ou qu'à propos de notre Enseigneur je dise des mensonges ? » LELOUP, *L'Évangile de Marie; évangile copte du IIe siècle*, Albin Michel, 1997, p.45.

⁸⁵¹ *Ibid.* Le contenu des crochets est de Leoup. En se distanciant un peu des représentations qu'une analyse binarisante tend à instaurer en insistant sur une dynamique relationnelle de type « rapport entre opposés différents et mutuellement exclusifs » (« homme-femme » ou « féminin-masculin »), on pourrait entrevoir dans la figure de Pierre cette attitude qui tend à rejeter le témoignage que représente la parole, l'expérience, l'existence d'une altérité — ici une autre personne, et en l'occurrence, une femme — parce qu'il renvoie à quelque chose que l'on ne reconnaît pas personnellement ; qu'on ne comprend pas. Dans le doute que porte Pierre à l'égard de cette femme, on pourrait entendre la difficulté qu'il peut y avoir à discerner ce que l'*autre* représente et offre, et à l'accueillir avec/dans/à travers/pour sa différence : une autre manière d'être en rapport avec certains savoirs, avec l'amour, avec la sagesse ; une invitation, un passage, par ce que cet *autre* annonce, vers une autre manière de comprendre. Quoi qu'il en soit, dans le texte qui retient ici l'attention, il semble

Après ce survol de la trame des actions et réactions (affectives et verbales) qu'offre à analyser l'*Évangile de Marie*, la discussion que rapporte l'entretien de Cazenave avec Jean-Yves Leloup et Jacqueline Kelen nous convie au plus proche des sensibilités intellectuelles de l'univers cazenavien.

Leloup relève notamment ce que ses analyses de cet *Évangile* suggèrent comme conception de l'être humain, et plus précisément en ce qui concerne les trois facultés qu'il évoque. En ce sens, on voit son argumentaire soutenir l'idée d'une anthropologie ternaire oubliée qui serait à redécouvrir : notre perspective sur l'être humain et sur le cosmos aurait été tronquée d'une part de son héritage épistémique⁸⁵². Par ailleurs, ses recherches insistent sur un décalage, voire une différence radicale dans la manière d'intelliger et de connaître certains savoirs, suivant qu'il s'agisse du mode d'appréhension associé à Marie (ou Myriam de Magdala) ou aux autres disciples (hommes). Le chercheur décline une série d'aptitudes qu'il associe à Marie et qui sont, selon lui, d'une part liées à une faculté visionnaire et, d'autre part, révélatrices de ce qu'est proprement la dimension féminine de tout *anthropos* « entier » :

on retrouve en [Myriam] différents visages du féminin de tout être. C'est [...] un *éros* désorienté, qui retrouve sa vraie signification [...] elle va devenir capable de contemplation [...] un féminin capable d'intercéder. [...] capable d'accompagner celui qui va mourir [...] capable de prophétie à travers cet acte de générosité folle lorsqu'elle brise son vase de parfum [...] elle est ainsi capable d'intimité [avec Jésus et] après avoir accompagné Jésus jusque dans la mort, après avoir regardé sa mort en face, Myriam est capable d'affronter le tombeau vide. [...] Enfin,] ses yeux vont être capables de voir Jésus ressuscité.⁸⁵³

En ce qui concerne cette faculté visionnaire, ce *nous* intermédiaire entre deux autres, Leloup s'y réfère comme à « la fine pointe de l'âme » dont parle Eckhart. Il l'appelle pour sa part « l'intelligence contemplative » et la décrit comme ce qui émergerait d'une vie

que l'amour soit un thème incontournable dans l'enseignement que se propose de transmettre (d'annoncer ?) l'*Évangile de Marie*. C'est du moins ce que suggère le fait que, pour Levi, le critère de validité de la parole de cette femme semble reposer sur l'amour qu'a manifesté à son égard l'Enseigneur (Jésus) : Il la connaît très bien ; il l'a aimée plus que les autres. Plus encore, ce dernier disciple semble mettre dans cette femme, dans sa parole et la vision dont elle témoigne, son propre espoir, suggérant que peut-être est-ce à suivre ce qu'indique Marie qu'ils deviendront « l'Être humain dans son entièreté ».

⁸⁵² Rappelant pour nous l'ontologie ternaire corbinienne, Leloup résume son opinion sur le sujet : « On entre là, effectivement, dans une anthropologie et dans une cosmologie où l'existence de ces mondes intermédiaires, dont parlent toutes les grandes traditions spirituelles de l'humanité, est bien réelle. Cette réalité est autre que celle de la matière, autre que celle du pur esprit. C'est ce que j'appellerai le *tiers inclus* qui, dans notre tradition dominante, a été de fait un tiers exclu. » CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.52. Leloup évoque généralement Philon d'Alexandrie, saint Jean, Maître Eckhart, Ibn'Arabi, Tauler, Angèle de Foligno et Hadejwich d'Anvers pour adosser ses réflexions.

⁸⁵³ *Ibid.*, p.54-55.

psychique «apaisée», d'une activité mentale au-delà d'une pensée s'appuyant sur des concepts. Cette dernière est clairement associée à une certaine capacité visionnaire, au double sens de «capable de voir» par le biais d'une vision intérieure (organe «spirituel»⁸⁵⁴, organe de contemplation), et de «capable de voir au-delà de ce qui est», du visible par les sens concrets, voire éventuellement du présent tel qu'il est...⁸⁵⁵

Les interventions de Leloup insistent également sur les différences entre les attitudes relationnelles de Marie et celles des apôtres hommes. Selon lui, des apôtres comme André et Pierre, dans leurs attitudes comportementales à l'égard de Marie et de ce qu'elle leur transmet comme enseignement, seraient «des hommes d'une stricte pensée rationnelle et analytique, et qui se trouvent débordés par un autre type de pensée, par une pensée visionnaire»⁸⁵⁶.

Ces considérations l'amènent à suggérer qu'il existe deux types de pensée : une pensée mâle et une pensée qu'on suppose (il ne la qualifie pas explicitement) femelle, «une intelligence féminine, [...] un type de connaissance par conaturalité»⁸⁵⁷, précise-il. Et cependant, il ne s'agit pas tant de nier l'aptitude de l'homme à cette «intelligence contemplative» que de souligner l'ampleur du défi qu'elle représente pour ces hommes qui ne savent, à la base, penser que de manière «restreinte» :

Pour un “homme” —que ce soit un homme ou une femme au sens sexué du terme—, il y a cette réconciliation avec le féminin intérieur, cet accès à la *sophia* qui va nous ouvrir une conscience peut-être plus silencieuse, plus mystérieuse, où on ne domine plus son sujet.⁸⁵⁸

⁸⁵⁴ Leloup juxtapose en effet dans son discours les notions d'organes (à entendre comme subtils, intérieurs ou spirituels), de capacités et de facultés (sensibles, telle que la vue ou la vision). *Ibid.*, p.48.

⁸⁵⁵ L'intuition de Kelen est que cette aptitude visionnaire de Marie et l'intensité de son désir de voir Jésus ressuscité pourrait avoir été en quelque sorte le moteur de la «matérialisation» de cet amour total qui la meut et l'émue. Nous y revenons à la suite.

⁸⁵⁶ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.53.

⁸⁵⁷ Leloup explique à cet égard que d'un «point de vue religieux, il y a là évidemment une difficulté de Pierre avec les femmes, avec la femme ; et d'un point de vue humain au sens métaphysique du terme, il y a une difficulté pour l'intelligence strictement rationnelle et analytique—que ce soit celle de Pierre ou d'André—dans l'accès à une intelligence féminine, à un type de connaissance par conaturalité, à une vision qui ne relève pas du type de connaissance auquel Pierre est habitué en tant que mâle. Ici, d'ailleurs, ce n'est pas le terme *anthropos* qu'il faut employer, mais *andros*, “homme” dans le sens de masculin, dans le sens d'une pensée mâle. » *ibid.*, p.56.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p.60. Leloup précise plus loin ce en quoi consisterait un «degré de participation à l'être et au vivant», ou autrement dit, peut-être, un mode d'être au monde et une dynamique relationnelle qui seraient dégagés de tendances à la domination : «[Marie] ne prêche pas, elle ne fait qu'inviter à une vision : ce que j'ai vu, je vous le dis — mais entrez dans ce degré de participation à l'être et au vivant, et vous saurez, vous verrez qu'il ne s'agit plus d'un dogme, de quelque chose qu'on peut saisir, qu'on peut vendre ou s'approprier. Il s'agit d'une expérience qui consiste dans un processus de “désappropriation”, ce qui est, à mon avis, la condition même pour entrer dans le monde de l'esprit. » *ibid.*, p.59-60.

Capacité d'aimer (amour infini, vision, puissance d'existenciation)

Alors que les interventions de Leloup insistent sur l'asymétrie entre homme et femme et sur l'oubli d'une anthropologie ternaire⁸⁵⁹, un des aspects qui retient l'attention en ce qui concerne la contribution de Kelen est son insistance (on la sent elle-même passionnément imprégnée de son propos) sur la capacité amoureuse de Marie Madeleine à l'égard de son maître, une aptitude à aimer d'un amour total, d'une intensité exceptionnelle :

La vision est donnée à Madeleine par son espérance totale et son amour démesuré⁸⁶⁰. Je me dis parfois que si Jésus est ressuscité, selon ce qu'enseigne le dogme chrétien et ce que chaque chrétien ressent au plus profond de lui, c'est parce qu'elle, d'abord, l'a tellement souhaité. [...] Elle a vu le Ressuscité parce qu'elle était à la hauteur de cette perception.⁸⁶¹

Son discours porte par ailleurs un présupposé épistémologique fort en postulant un rapport efficace entre amour, sagesse et ce que nous pourrions appeler «puissance d'existenciation»⁸⁶². Ainsi, selon Kelen, «ce qu'elle a tellement attendu, la Madeleine, ce qu'elle a espéré et mis en œuvre, c'est justement cette vision». Autrement dit, un lien efficace serait à entrevoir entre l'aptitude à aimer totalement et démesurément de Marie à l'égard de Jésus, son aptitude à recevoir certains enseignements *via* cette faculté, cet organe subtil qu'est le *noûs* (la puissance visionnaire qui voit l'Enseigneur vivant après sa mort physique, puissance lui permettant à elle de le voir *Lui*), et la puissance créatrice qui irait

⁸⁵⁹ Notons que Leloup évoque également l'amour de Marie pour son *Rabouni*. Kelen rapporte que dans les évangiles officiels, lorsque Marie Madeleine se précipite au tombeau, au troisième jour après la mort de Jésus, pour le voir ressuscité comme il l'avait annoncé, «un des premiers mots qu'elle prononce [...] c'est "*Rabouni*", mon maître chéri, mon bien-aimé, mon maître adoré» *ibid.*, p.49. Ceci souligne l'intimité du rapport entre la disciple et le Maître Jésus, qui fera à certains égards l'envie d'autres individus se sentant *moins aimés* qu'elle.

⁸⁶⁰ Kelen décrit ailleurs : «Elle se précipite d'une façon absolument insolente, avec l'irrévérence de l'amour, aux pieds de Jésus en qui elle reconnaît l'autre figure de l'absolu... » *ibid.*, p.56.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p.49. Propos de Kelen.

⁸⁶² On rejoint ainsi l'intuition de Cazenave qui explique comment il en est venu à se représenter la faculté imaginaire autrement que comme «la folle du logis» : «Ce que Jung, d'ailleurs, finira par écrire lui-même en déclarant que nous sommes là à la limite du "psychisme", et qu'il y a de fortes chances qu'il y ait, dans les archétypes, toute une part qui, précisément, échappe au psychisme en tant que tel. // Toujours est-il que ce fut bien la première fois [par la rencontre avec Solié] que je fus confronté à l'idée que la psychologie ainsi entendue s'enracinait dans un terrain "non-psychologique", que je découvris l'idée d'un pouvoir "existenciateur", que je dus envisager l'hypothèse que l'imagination (la faculté qui produit des images) n'était pas forcément la "folle du logis" que l'on m'avait toujours enseignée, mais qu'elle pouvait faire advenir un intermonde dont elle était l'organe de connaissance, et qui renvoyait à une Réalité encore plus profonde, clairement (que l'on me pardonne ce mot obscène), clairement et logiquement d'un ordre ontologique. » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.68.

jusqu'à pouvoir faire être ou advenir à l'être (ici, on s'en doute, dans un autre ordre de réalité) un événement, ici l'être aimé ressuscité⁸⁶³.

Intermédiateté, femme et féminin

Un autre aspect de l'entretien avec Kelen et Leloup qui retient l'attention est le tissage qui s'opère entre le thème de l'intermédiateté et celui de la femme ou du féminin (cosmologique ?), voire de ce qu'on pourrait appeler un féminin *andrologique* (c'est-à-dire «quelque chose de féminin présent en tout homme»). Dans cet ordre d'idées, Leloup postule que pour que rencontre il y ait entre l'humain et le divin, une condition de possibilité est l'intermédiateté par un tiers :

S'il n'y a rien entre l'incrée et le créé, la communication est impossible. Nous sommes là dans une métaphysique qu'on pourrait appeler une "métaphysique de la participation".⁸⁶⁴

Cette intermédiateté, selon lui, relèverait d'emblée de l'ordre du féminin : « il est vrai que ce tiers exclu, c'est le féminin. »⁸⁶⁵ L'importance du saut conceptuel (ou le vertigineux du saut virtuel) ainsi opéré par Leloup rend manifeste la difficulté qu'il peut y avoir à tisser des ponts, des traits d'union entre divers ordres de réalité.

Quoi qu'il en soit, précisons que cette association d'idées au sein de l'entretien, association unissant phénoménologiquement «rôle d'intermédiaire», «femme» et «féminin» n'en pose pas moins que cet organe-faculté—l'organe intermédiaire entre la *psychê* (l'âme) et le *pneuma* (esprit/Esprit ou Souffle), ce que la version grecque de l'*Évangile de Marie* traduit par la notion de *nous*—soit commun à tous les êtres humains. En ce sens, si la femme est, à la base, plus apte que l'homme à manifester cette puissance médiatrice—qui serait éventuellement à saisir à la fois comme puissance visionnaire, comme puissance d'aimer et comme puissance d'existenciation⁸⁶⁶—l'homme ne serait pas

⁸⁶³ Cazenave commente pour sa part à ce sujet : « Comme si le christianisme s'était d'abord fondé sur —osons le mot— la vision d'une femme ? » CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.48. Il met ainsi en lumière une perspective de fait rarement suggérée par les enseignements traditionnels. Quoi qu'il en soit, de tels propos au sujet d'une puissance existenciatrice de l'amour ne sont pas sans rappeler ce que suggère la lecture que fait Cazenave de l'histoire d'amour entre Iseut et Tristan : l'amour vrai serait, « sous son nom, [...] comme la passion éternelle qui vainc jusqu'à la mort. » CAZENAVE, *Le philtre et l'amour; la légende de Tristan et Iseut*, J. Corti, 1969, p.76.

⁸⁶⁴ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.53.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p.52. Propos de Leloup.

⁸⁶⁶ Notons comme cet entretien de Cazenave avec Kelen et Leloup renforce cette idée de la femme comme être visionnaire, devin et/ou prophète. Tous trois s'accordent pour voir dans cette Marie Madeleine qui se précipite, émue aux larmes, aux pieds de Jésus, les baigne d'un parfum dispendieux, les caresse de ses cheveux, non seulement un amour éperdu, un amour démesuré et débordant (attitude comportementale dont Leloup ne manque pas de souligner l'aspect érotique), mais également une aptitude à reconnaître en Jésus l'horizon d'un *erôs* jusque-là comme désorienté, *erôs* qui correspondrait éventuellement à l'enseignement qu'il vient lui-même annoncer. Leur perspective fait de la figure de Marie Madeleine le témoin vivant d'une

en reste de la manifester *via* la femme (le discours dont elle se fait le vecteur) et sa propre dimension féminine.

Islam

La femme symbole de la perfection divine

La dernière section de ce chapitre se propose de survoler quelques données ayant retenu l'attention de Cazenave dans sa rencontre avec l'univers discursif musulman, données desquelles découlent nombre de thématiques chères à son discours. Dégageons d'abord deux éléments semblant servir de pierres de touche à la réflexion cazenavienne. Ceci devrait permettre de contextualiser et de rendre plus compréhensible l'intérêt que le penseur porte à une certaine branche (plus mystique) de l'héritage épistémique musulman.

La première pierre de touche rappelant un élément clé de la réflexion cazenavienne s'exprime dans le hadîth rapporté par Corbin : «J'étais un Trésor caché, j'ai aimé à être connu ; alors j'ai créé les créatures afin d'être connu.»⁸⁶⁷ Attribuée à l'Être créateur de toute chose (Être lui-même incréé), on voit comme cette affirmation symbolique induit une science des miroirs (catoptrique) qui rend l'existence (humaine) et l'acte de connaissance (humain) solidaires du déploiement des phénomènes et de l'Être qui les engendre. Plus précisément, le rôle attribué au regard de l'homme (entendons «l'être humain de sexe mâle») par ce hadîth au sein de la cosmogénèse onto-divine présuppose que ce que ce

aptitude à pré-voir, à reconnaître, à annoncer (et à révéler) un enseignement nouveau. C'est à ce titre qu'elle ferait acte de prophétie au regard de l'histoire des débuts du christianisme : «Elle est aussi capable de prophétie à travers cet acte de générosité folle lorsqu'elle brise son vase de parfum sur les pieds de Jésus. [...] Mais n'y a-t-il pas toujours de l'éros dans la prophétie ? » résume Leloup, en accord avec Kelen. *Ibid.*, p.54.

⁸⁶⁷ Évoqué au premier chapitre de la thèse (cf. les notes en bas de page numéro 288 et 867), ce hadîth joue en effet un rôle d'importance dans l'argumentaire corbinien. Pour mieux saisir ces « descentes » (*tanazzolât*) et la hiérarchie des plans ou « Présences » ou « Dignités » (*Hazarât*) de l'être, cf. Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2^e éd., Paris, Flammarion, 1976, p.262-263. De ce point de vue, le motif de l'oubli ontologique ne serait pas tant un effet de la jalousie des anges et archontes (motif évoqué au deuxième chapitre de la thèse) que l'effet du désir de l'Être d'être connu. Corbin commente ici la contribution de Rûzbehân : «Rûzbehân est sans doute ici dans la grande tradition du soufisme, mais il y apporte une intuition très personnelle et extraordinaire, marquant un sommet à la fois de la mystique expérimentale et de la mystique spéculative. Le "Trésor caché" a produit le monde afin d'être connu et de se connaître dans les créatures.» Henry CORBIN, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques. Les Fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p.VII de l'introduction. Dans cet ouvrage où Corbin se propose de résumer l'argument central de chaque livre d'Ibn 'Arabî, le penseur énonce encore autrement cette thématique : «Comme dans la plupart des théosophies du soufisme, l'exorde de la cosmogonie est formulé ici également sous le symbole d'une tradition célèbre où l'Être divin déclare de lui-même qu'il était un Trésor caché aspirant à être connu, et qu'il produisit la création afin d'être connu et de se connaître dans les créatures.» Cet extrait est tiré du chapitre trois, intitulé *L'ennuagement du cœur et l'épreuve du Voile*, toujours dans *ibid.*, p.31. Au sujet de ce hadîth révélant la passion secrète de l'Être, il nous renvoie au « Soupîr de Compatissance » (*Najas al-Rahmân*), dans CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion, 1976, p.94.

protagoniste engendre comme connaissance en direction de cet incréé désirant être connu ne lui est pas indifférent. Cazenave y voit pour sa part quelque chose comme une interdépendance divino-humaine. Quoi qu'il en soit, cet énoncé inspirera toute une tradition qui ne manquera pas de déployer ses implications logiques et symboliques.

À cette première intuition philosophique vient s'unir une seconde, issue du discours de certains poètes musulmans : certaines femmes, de par la beauté qu'elles manifestent pour certains hommes, pourraient revêtir le rôle de symbole de la perfection divine⁸⁶⁸. De par l'effet que sa présence et son mode d'être au monde particulier engendrent dans l'âme, une femme particulière pourra être envisagée comme médiatrice de la révélation du secret du Dieu (un Dieu d'amour) auprès de l'homme qui se trouve mobilisé par sa rencontre :

On pourrait continuer à explorer cette voie [c'est-à-dire l'idée que des figures de femmes puissent devenir symboles de la beauté et de la perfection de Dieu⁸⁶⁹] et montrer comment [...] c'est la femme qui révèle le secret du Dieu d'amour parce qu'elle apparaît au regard de celui qui est en quête de l'essence dérobée comme la matrice des théophanies, théophanie elle-même qui manifeste l'unique et déclenche un désir qui n'aura plus jamais de fin parce qu'il aura toujours faim.⁸⁷⁰

Le raisonnement derrière cette réflexion semble être que ce que la contemplation de la beauté qui émane d'elle peut faire ressentir comme perfection, et l'aptitude de cette beauté (qu'il s'agisse de celle de la beauté divine ou de la femme belle) à engendrer dans le regard d'un homme une myriade de visages le renvoyant à une altérité insaisissable, voire radicale, font d'une femme donnée pour l'homme qui la contemple la manifestation la plus adéquate du Seigneur personnel de ce dernier. Le présupposé en est que perfection, beauté, bonté, etc., soient des attributs du divin, que le divin en ait en quelque sorte investi la femme aimée, faisant d'elle, pour ainsi dire, la Maitresse spirituelle (ou le Seigneur féminin) de l'âme de cet homme.

Ces deux idées-souches étant posées, survolons ce que deux textes d'entretiens offrent à repérer comme données littéraires historiques issues de la tradition musulmane, données dont les thématiques sustentent la réflexion cazenavienne.

⁸⁶⁸ Ici, le terme « symbole » nous semble à entendre dans le sens fort et efficace de *signifiant*, c'est-à-dire dans le sens de ce qui engendre davantage de signification.

⁸⁶⁹ Cette idée est ici associée à un poète qui employait presque toujours des traits associés au féminin pour évoquer la déité : Omar Ibn Al-Farid aurait émigré de Syrie en Égypte au XIII^e siècle de notre ère. Ces précisions sont offertes par Cazenave dans CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.100.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p.100-101. Propos de Cazenave.

Dans le sixième chapitre du *Féminin spirituel*, intitulé *Le Jasmin des Fidèles d'amour ou le féminin médiateur*, Cazenave et Christian Jambet⁸⁷¹ présentent et analysent cette œuvre princeps de Rûzbehân Baqlî Shîrazî⁸⁷². De manière globale, Jambet nous présente le témoignage historique d'une rencontre d'amour entre ce philosophe et mystique soufi et une jeune femme Turque. Selon son analyse, dans la mesure où cette femme devient comme le support d'une expérience extatique, cet amour éprouvé envers cette jeune Turque trouve sa matière en même temps que sa justification dans un approfondissement de la rencontre dans le creux de laquelle s'unissent d'un même mouvement la conscience d'un non-savoir, un désir charnel s'intensifiant et le dépassement de soi qui en découle.

Plusieurs éléments avancés par Jambet font de cet entretien un texte nous plongeant au cœur de ce que l'on pourrait appeler la chorégraphie réflexive de Cazenave. On le voit notamment à la manière dont les thèmes sont tissés, ainsi qu'à l'intensité dont témoigne Jambet à travers l'analyse qu'il propose de l'expérience mystique de Rûzbehân. On le voit également aux postulats d'une asymétrie entre les modes d'être au monde de l'homme et de la femme—avec cette idée que l'infini se situerait du côté de la femme⁸⁷³— et à l'importance accordée à la dimension imaginaire de l'expérience humaine—suggérant l'existence d'un au-delà de la réalité concrète objective.

Avant de s'avancer de trop, il convient de préciser avec Cazenave que « nous sommes là en dehors de toute la tradition de l'islam légalitaire, de l'islam et de sa Loi... »⁸⁷⁴ Contextualisons donc, avec Jambet, la posture et la place relative d'un tel discours dans la tradition musulmane, tant l'œuvre et la démarche de Rûzbehân se démarquent en effet de ce que l'institution officielle tend à admettre du point de vue dogmatique. Ainsi, dans la tradition musulmane...

On est habitué à la thèse majeure de la transcendance divine selon laquelle Dieu ne peut se révéler autrement que par ses prophètes et ses livres saints, autrement dit par la transmission du verbe. Et, d'autre part, on est habitué—d'ailleurs à juste titre et de nombreux doctrinaires islamiques l'ont soutenu—à ce qu'il n'y

⁸⁷¹ Christian Jambet (1949 - ...) est agrégé de philosophie, professeur en classe préparatoire à l'École Normale Supérieure de Saint-Cloud, directeur de la collection « Islam spirituel » chez Verdier. Réf.: la présentation des auteurs dans CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001.

⁸⁷² Introduisant l'entretien, Cazenave décrit Rûzbehân en ces termes : « Rûzbehân Baqlî [Shîrazî], qui vécut durant le VI^e siècle de l'Hégire—environ vers la fin du XII^e et le début du XIII^e siècle de notre ère chrétienne—, représente certainement l'un des plus grands philosophes en même temps que l'un des plus grands mystiques de cet islam qui s'est étendu sur la Perse ancienne et, à l'intérieur de cette religion, de son courant soufi. » Il serait mort à 84 ans. *Ibid.*, p.75.

⁸⁷³ Jambet l'énonce clairement, associant cette intuition à la poésie de Rûzbehân : « dans la différence sexuelle, l'infini se [situe] du côté de la femme... » *ibid.*, p.84.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p.76.

ait pas d'amour envers Dieu. Ce qui interdirait déjà qu'un amour humain pour une figure féminine fût une transition vers l'amour divin.⁸⁷⁵

Par ailleurs, une clarification d'arrière-plan par un excursus auprès de la doctrine d'Ibn'Arabi, également philosophe et mystique musulman, permet d'éclairer de manière complémentaire le propos de cet entretien. En effet, cette mobilisation de l'homme mystique par un désir envers une femme est un thème repris et développé par Cazenave dans *Hélène, Sophia, le Saint-Esprit et Jésus*. Il y puise dans la pensée d'Ibn'Arabi (proche de celle de Rûzbehân) pour comprendre comment la femme peut être envisagée comme la forme la plus parfaite de la révélation divine. Il reprend ici à un des commentateurs de ce sage l'excellence de son résumé à cet égard, commentateur partant lui-même d'un texte de Rumi où il est affirmé explicitement que...

c'est bien chez la femme que se manifeste le mieux l'activité créatrice du divin, que *« Dieu ne peut pas être vu séparé de la matière, et Il est vu plus parfaitement dans la materia humaine que dans n'importe quelle autre, et plus parfaitement chez la femme que chez l'homme. Car (...) quand (l'homme) contemple Dieu dans la femme, il Le contemple à la fois comme agens et patients. »*⁸⁷⁶

Insistant sur ce regard théophanique posé sur la femme aimée, Cazenave avance pour sa part que de « [p]arler de cette femme singulière, c'est alors parler de Dieu “en fonction de ce qui convient” à la puissance de l'âme »⁸⁷⁷. Il explicite cette idée en citant à nouveau Ibn'Arabi un peu plus loin :

*« Il est impossible que Dieu se manifeste à quelqu'un tel qu'Il est en Lui-même, pour Lui-même. La théophanie ne se présente qu'à un moindre degré, en fonction de ce qui convient à celui à qui Dieu se manifeste. »*⁸⁷⁸

⁸⁷⁵ *Ibid.*

⁸⁷⁶ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.101. Le contenu des parenthèses est de Cazenave. La suite de la citation, reprise par Cazenave, permet d'entrevoir le développement de l'argument philosophique qui supporte cette idée que la femme soit en quelque sorte le « lieu » le plus parfait de la révélation divine. Bien qu'il ne soit pas possible de s'arrêter aux questions qui peuvent émerger du fait de rapporter un propos sans pouvoir le contextualiser suffisamment (notamment quant au sens à accorder à l'idée de « contrôle sur » pour décrire la dynamique relationnelle entre l'homme et la femme), nous l'offrons ici à lire : *« Dieu manifesté sous la forme de la femme est agens en vertu de Son pouvoir souverain qui s'exerce sur l'âme de l'homme et le pousse à se dévouer et à se soumettre à Sa cause, et Il est aussi patients, parce que, dans la mesure où Il apparaît dans la forme féminine, Il est sous le contrôle de l'homme et à ses ordres : de là vient que voir Dieu dans la femme, c'est le voir sous l'un et l'autre aspect, et une telle vision est plus parfaite que de Le voir dans toutes les autres formes dans lesquelles il se manifeste Lui-même. »* Cazenave renvoie à Rumi : Mathnawi-i ma'nawi, 1, 2437 cité dans Annemarie SCHIMMEL, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam* Paris, Cerf, 1996. Et à Reynold NICHOLSON, *Rumi : Mathnawi-i ma'nawi*, 8 vols, Londres, Messrs Luzac et Co., 1925.

⁸⁷⁷ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.102.

⁸⁷⁸ *Ibid.* Cette citation est évoquée en note en bas de page, renvoyant à IBN'ARABI, *L'interprète des désirs*, trad. par Maurice GLOTON, Paris, Albin Michel, 1996, 28,4.

En d'autres termes, pour cet autre fou de Dieu qu'était Ibn'Arabi, « parler de cette femme et de Dieu (ou de Dieu), c'est exactement la même chose. »⁸⁷⁹ Dès lors, le fait que les termes employés par certains hommes mystiques⁸⁸⁰ pour exprimer leur état rappellent ceux d'amoureux fous⁸⁸¹ devient compréhensible. Ici, Cazenave complète son propos à l'aide d'une autre citation du sage :

“ Tout nom que je mentionne dans ce recueil fait allusion à elle. Toute demeure dont je fais l'éloge nostalgique est la sienne. Dans cette composition poétique, je n'ai eu de cesse de suggérer les événements divins, les réalités spirituelles qui descendent d'elles-mêmes et les correspondances sublimes qui se présentent selon une méthode allégorique qui est familière de notre Voie. Car la “vie ultime est meilleure pour nous que celle-ci” (Coran, 20/63). La science qu'elle possède—que Dieu soit satisfait d'elle—est celle à laquelle je ferai allusion ; et “ nul ne l'informerait mieux que quelqu'un de parfaitement instruit ” (Coran 35/14)”⁸⁸²

La femme belle et asymétrique : voie de rencontre avec le divin

Pour revenir à l'exemple de Rûzbehân abordé dans l'entretien avec Jambet, rassemblons quelques traits associés à la rencontre avec la femme-théophanie telle qu'a pu l'expérimenter ce mystique⁸⁸³.

Tel qu'évoqué en début de section, l'un des postulats de base de cet entretien est que la rencontre avec une femme donnée puisse être vécue comme une rencontre épiphanique (ou théophanique), et même que, de par la beauté qu'elle manifeste, la femme puisse être perçue comme le lieu de la manifestation la plus excellente de la déité pour certains chercheurs de Dieu musulmans. Pour Rûzbehân, la jeune femme Turque dont il tombe amoureux constitue une épiphanie⁸⁸⁴ de la déité, ce qui fait d'elle, dans le regard du

⁸⁷⁹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.102. Il renvoie à IBN'ARABI, *L'interprète des désirs*, Albin Michel, 1996, 28,4. Notons au passage que la jeune femme dont Ibn'Arabi était épris se nommait Nizhâm.

⁸⁸⁰ Il serait intéressant d'investiguer la critériologie pour qu'un individu (homme ou femme) soit dit « mystique » par la tradition religieuse au sein de laquelle il émerge. Notamment pour préciser si le fait d'être habité par un désir orienté vers quelque chose d'infini en fait partie, et si le thème de la souffrance est inhérent à l'expérience de l'individu (cf. *infra* la suggestion à ce sujet).

⁸⁸¹ Ceci rappelle d'évidence l'affection de Cazenave pour l'amour passionné, et notamment pour celui que manifeste l'histoire d'amour entre Iseut et Tristan : un amour profond, viscéral, remplaçant par la force de son intensité toute religion. De même, ceci rappelle son intérêt pour les diverses folies, dites « bonnes pour l'humanité », que décrit Platon dans le *Phèdre*. PLATON, *Phèdre*, trad. par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2012.

⁸⁸² CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.102. Cazenave cite ici le prologue du sage dans IBN'ARABI, *L'interprète des désirs*, Albin Michel, 1996, 28,4.

⁸⁸³ Dans la suite de cette analyse, on pourra être attentif au fait que cette rencontre semble relever de divers ordres de réalité : tantôt de la réalité objective concrète, tantôt de la réalité psychique subjective (ou imaginaire), et tantôt encore d'une éventuelle réalité psychique objective (imaginale et/ou spirituelle).

⁸⁸⁴ Notons que pour Jambet, une épiphanie, « c'est l'apparition, une apparence qui se fait apparition de quelque chose qui est caché, dont l'essence est entièrement spirituelle et remonte, jusqu'au-delà de l'intelligible, à l'essence même de Dieu. » CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.77.

mystique, le lieu où se rassemblent toutes les manifestations du dieu : «il y a dans le corps de la femme, le rassemblement, la condensation de toutes les théophanies»⁸⁸⁵ nous dit Jambet.

On peut rester à se demander : pourquoi faut-il que ce soit une femme qui représente la plus belle des formes de la déité? Sur ce, l'intuition de Jambet, qu'il croit repérer chez Rûzbehân, rejoint le postulat cazenavien d'une asymétrie entre l'homme et la femme. Jambet résume ici sa perspective :

Là je crois que la puissance de la poésie mystique de Rûzbehân, comme de quelques autres mystiques iraniens, est d'avoir perçu que les deux sexes n'étaient pas symétriques et que, dans la différence sexuelle, l'infini se situait du côté de la femme, l'infini comme puissance d'égarement et de non-savoir, c'est-à-dire ce que la vérité a d'excès sur toute position de savoir. Et c'est cela qui fait la position de maîtrise de la femme chez Rûzbehân.⁸⁸⁶

Ainsi, la femme serait à envisager comme voie de rencontre avec son dieu pour l'homme qui chemine du fait, précisément, de sa différence, et ici, de sa différence sexuelle. Notons comme le constat objectif d'une asymétrie physiologique s'accompagne, tout au moins dans l'esprit de Jambet, d'une différence quant à la puissance d'ignorance, à la puissance d'une vérité qui relèverait d'un ordre excédant tout savoir humain... Ce propos renvoie ainsi à l'idée d'un mode d'être au monde *autre*, d'un mode d'appréhension *autre* que ce que connaît l'homme savant. Pour le dire par la réciproque, et en restant dans une perspective *humaine*, cette altérité se manifesterait dans une différence de mode d'être au monde (tant sur le plan physiologique que cognitif) et de posture relationnelle à l'égard de ce qui relève de l'infini.

Phénoménologie de l'expérience amoureuse mystique : la part de l'homme, de Dieu et de la femme

Un aspect de cette réflexion qu'il serait intéressant d'explorer est la manière dont cette rencontre et les révélations qui lui sont inhérentes s'opèrent. Bien qu'il ne soit pas ici possible de creuser la question de manière satisfaisante, quelques éléments du discours de Jambet semblent renforcer certaines intuitions déjà dégagées par notre étude, notamment quant à l'aspect mécanique, énergétique (tension, magnétisme, intensité) et dynamique, pourrait-on dire, de la rencontre amoureuse avec une éventuelle *altérité radicale*. À cet égard, un premier trait de l'expérience amoureuse de l'homme mystique parmi ceux soulignés par les penseurs dans cet entretien est qu'elle nécessite une certaine aptitude à la passion, au pâtir, à la souffrance qu'implique la perte de l'autre et/ou la perte de soi. Un

⁸⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p.84-85.

second trait concerne une aptitude à la transformation, c'est-à-dire une capacité à passer d'un premier état de choses à un état *autre*. Développons un peu ces deux idées.

Soulignons d'abord comme l'expérience associée à la révélation épiphanique n'a rien d'apaisant, selon Jambet: «L'expérience de l'épiphanie n'est [...] absolument pas l'expérience d'un calme, mais celle d'une perte.»⁸⁸⁷ C'est sous le signe de la souffrance, de l'expérience du retrait, du manque ou du refus que semblerait se forger l'amour du mystique, travail d'orfèvre dont l'intensité irait croissante. Cette intensité grandissante de l'expérience de désir s'accompagnerait cependant de l'émergence d'un autre mode de perception: celui des sens intérieurs, des sens spirituels éventuellement, celui de «la voie du cœur.»⁸⁸⁸

De manière collatérale, et logiquement, la rencontre avec l'*autre*/Autre aurait pour effet de bouleverser profondément un certain ordre des choses, ordre constitutif de (et constituant) la réalité de l'homme: dès qu'il se trouve investi d'amour divin, cette rencontre «bouleverse l'intelligence, l'âme, le cœur, les sens, toute la hiérarchie des organes de la connaissance»⁸⁸⁹, précise Jambet.

En fin d'analyse, Cazenave et Jambet évoquent solidairement ce qu'ils considèrent être un problème d'actualité: l'homme d'aujourd'hui aurait peur de la fusion et de la ruine, que ce soit à l'égard de son dieu, de l'infini ou de la femme aimée. Tous deux s'accordent en effet à voir dans l'exemple de l'expérience amoureuse de Rûzbehân un contre-exemple à cette attitude qui serait typique de l'attitude comportementale *humaine*, aussi longtemps que l'homme n'a pas entamé un travail sur soi en profondeur⁸⁹⁰.

La part de l'homme: imagination, désir et mécanique énergétique

Il semblerait donc y avoir, au sein de l'expérience du mystique, une expérience de la souffrance associée à la perte de l'autre. Le cas de Rûzbehân suggère que la souffrance

⁸⁸⁷ *Ibid.*, 79.

⁸⁸⁸ La femme tendrait à n'apparaître que pour disparaître, ce qui, comme par une promesse «jamais tenue», aurait pour effet d'engager «le Fidèle d'amour à contempler au-delà d'elle par les sens intérieurs, par la voie du cœur.» *ibid.*, 78. Propos de Jambet.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, 79. Le thème d'un bouleversement d'une hiérarchie établie fait écho au renversement de l'ordre des valeurs que souligne notre étude du mode d'être au monde tristanien (*cf.* le premier chapitre), renversement décrit comme une conversion spirituelle par Cazenave.

⁸⁹⁰ Jambet développe à ce sujet un commentaire d'intérêt quant à ce qu'il nomme la peur moderne de l'expérience amoureuse. Il voit en un certain rapport à l'amour, qui serait typique de nos jours et en nos contrées, une tendance à vouloir éviter absolument le risque de se perdre, de se ruiner, de se fondre de deux en un, que le deux de l'homme et de la femme devienne un. Il constate simplement: «Cela n'embarrasse absolument pas Rûzbehân» (*ibid.*, 86.), donnant à penser par ce geste rhétorique qu'une autre posture amoureuse est imaginable. Il avance par ailleurs que, selon lui, la non-peur de se perdre serait éventuellement la condition *sine qua non* (à entendre éventuellement, nous semble-t-il, dans le sens d'une condition de possibilité logique et «organique») à la contemplation théophanique.

découle du fait que l'aimée n'apparaît que pour disparaître. En effet, même lorsqu'elle « apparaît dans toute sa splendeur », c'est à une ascèse qu'elle inviterait le poète⁸⁹¹. Dans ce fossé (se) creuserait le désir : d'une part, une beauté divine transfigurerait l'amant et l'aimée de par un phénomène d'intensification (et de la beauté, et du désir ?), et d'autre part, la promesse « jamais tenue »⁸⁹² ferait rempart. Cette rencontre amoureuse opérant sous les traits d'une dynamique de renoncement⁸⁹³ creuserait ainsi de l'intermédiaire ; une espèce d'entre-deux entre un amour érotique à la fois intensément sensuel et cependant non-copulatif : « Ce n'est ni vraiment platonique, ni copulatif. C'est là tout le mystère et c'est ce va-et-vient entre le charnel et l'ascèse qui produit en même temps la souffrance et l'interrogation »⁸⁹⁴, explique Jambet.

À lire Jambet, et à croiser les termes de sa réflexion avec certains rencontrés chez Corbin, on pourrait se demander si ce fossé — que travaillent les feux d'une passion allant s'intensifiant, et dans ce creux où les souffrances qui accompagnent une dynamique relationnelle de désir-renoncement ouvrent à une posture d'interrogation en face de cet *autre* impossible, de cette personne insaisissable, incompréhensible — n'en vient pas à constituer le creuset où l'imagination du mystique se rend féconde et se laisse féconder par l'imagination créatrice de la déité.⁸⁹⁵

⁸⁹¹ *Ibid.*, 79.

⁸⁹² Il semblerait que la femme soit, comme par nature, jamais complètement présente. Ceci s'accompagnerait de la sensation — du moins pour le mystique amoureux d'elle et tendu vers un au-delà d'elle — qu'elle ne se donne jamais complètement : « Non pas qu'elle se refuse corporellement, là n'est pas la question. Mais elle se refuse à sa propre présence, elle est toujours en retrait, elle est là où on ne l'attend pas, elle est celle qui surprend. Elle est une figure de l'impossible, l'impossible conjonction. Or, la conjonction, c'est l'objet du désir du mystique, faire un avec la volonté divine : se fondre, s'absorber, s'anéantir dans la volonté divine. Et ici, c'est s'anéantir, s'absorber dans la femme. » *ibid.*, p.69.

⁸⁹³ On se souviendra du dieu Shiva évoqué dans la section sur l'hindouisme, dieu décrit, résumions-nous, comme un grand ascète et un yogi renonçant. Et de l'intensité du lien qui l'unit à son épouse, Yellamma, décapitée, semble-t-il, pour avoir ressenti l'éveil de son désir charnel. Cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 712.

⁸⁹⁴ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, 83.

⁸⁹⁵ Ce type d'ouverture où passivité et interrogation sont parties prenantes serait-elle à rapprocher de ce que pouvait suggérer l'émerveillement — *thaumazein* — des anciens philosophes ? « L'étonnement est un sentiment philosophique ; c'est le vrai commencement de la philosophie » énonce le Socrate de Platon (PLATON, *Oeuvres de Platon*, trad. par Victor COUSIN, 13 vols, Paris, Rey et Gravier, 1834. Cf. Théétète, 155d.) À condition, peut-être, d'entendre « étonnement » dans un sens élargi impliquant toutes les dimensions de l'individu et plus proche d'un *tremendum* (du tremblement expérimenté en lien avec quelque chose évoquant le mystère du divin) résultant d'une primordiale frappe du tonnerre que d'une sensation de saisie et de stimulation d'une activité seulement mentale. Cf. Rudolf OTTO, *Le Sacré ; l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1995 [Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (Du sacré - Sur l'irrationnel des idées du divin et de leur relation au rationnel (1917)]. Cf. également GICQUEL, *L'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle*, sous la direction de CARIGNAN, Ph.D., Département de philosophie, Université d'Ottawa, Ottawa, 1996. Ainsi que Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981.

Quoi qu'il en soit, il semble bien qu'une intensification des sensations (ou de l'énergie liée aux sensations émotionnelles et physiologiques?) s'opère à la fois dans l'imagination et dans le cœur (et dans le corps?) de l'homme mystique. C'est ainsi, nous dit Jambet, que «la poésie de Rûzbehân charge de tant d'intensité chacun des objets [...et] que cette intensité tend vers l'infini.»⁸⁹⁶ Dans la première version de ce texte⁸⁹⁷, Jambet parle de manière encore plus explicite de l'intensité de l'expérience vécue par cet homme :

Nous avons l'impression que Rûzbehân, très vite, est emporté par l'impossibilité de décrire la beauté de la femme qu'il a devant lui, comme si cette beauté devenait de plus en plus puissante, intense en qualité. [...] Il surgit là un danger [...] : c'est celui de la destruction de soi-même au travers de la fusion désirante avec la femme.⁸⁹⁸

On voit ainsi la faculté imaginaire jouer un rôle clé dans cette expérience de rencontre multidimensionnelle. Certes, elle ne peut se mettre en branle qu'au contact de la beauté de cette femme réelle⁸⁹⁹. Mais il semble que ce soit «bien tôt» l'imagination qui devienne le lieu de la rencontre avec le divin, du moins avec son visage caché que le visible (la femme en tant que théophanie concrète) annonce. Ainsi articulé, le propos de Jambet suggère que c'est dans l'imagination de l'homme mystique que la beauté réelle de cette femme concrète se révèle divine et que c'est là que, du même mouvement, devient réelle la manifestation divine : «c'est dans le rêve du spirituel, c'est dans la vision par l'imagination que se configure la beauté théophanique [...]. Toute la responsabilité de la théophanie repose sur la vision imaginative.»⁹⁰⁰

⁸⁹⁶ CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.67. Ici, Jambet pense l'intensité en termes de violence de présence : «Ne disons pas qu'elle [c'est-à-dire la transcendance la plus haute du divin] vient s'y incarner [c'est-à-dire dans la femme], mais éprouvons cependant une présence si violente du divin dans ce qu'il y a de plus matériel, que nous comprenons pourquoi le mystique est tenté par des proférations paradoxales : cette femme qu'il a sous les yeux est présence de Dieu lui-même.» *ibid.*, p.66.

⁸⁹⁷ La publication de 2001 est une reprise d'un texte publié sous le même titre en 1998, dans *La face féminine de Dieu*, la plus récente version ayant été sensiblement retravaillée.

⁸⁹⁸ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, 80.

⁸⁹⁹ «Mais s'il n'y avait pas la beauté réelle de la femme, et si elle n'était pas une manifestation du divin, cette opération visionnaire subjective ne se déclencherait pas et le rêve de beauté n'aurait pas lieu.» *ibid.*

⁹⁰⁰ *Ibid.* Évoquant le thème du rêve comme pour rendre compte de la complexité du type d'imagination auquel renvoie l'univers discursif de Rûzbehân et de l'aspect potentiellement *créateur* qui lui est associé, Jambet précise à la page suivante : «Toute l'apparition théophanique est un songe, mais c'est un songe *véritable*, *réel*, puisqu'il faut tout de même qu'il y ait une causalité, qui consiste en ce que Dieu s'est révélé lui-même dans cette face féminine et qu'il coïncide avec cette face tout en s'en retirant. Coïncidence et retrait.» Et sur cet autre monde, qui correspondrait, selon Jambet, à ce que Corbin nomme le monde imaginal, et qui serait perceptible par certains sens intérieurs, le chercheur précise : «L'autre monde, celui du corps de l'âme, est matériel à sa façon, il est sensible à sa manière. Il ne paraît qu'aux yeux de l'âme, mais sous des formes singulières, en des couleurs vives, des surfaces intenses...» CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Noësis, 1998, p.71.

La part de Dieu : cause globale par son désir originel

En fin d'analyse, le discours du chercheur modifie sensiblement son propos quant à ce qui porte la responsabilité du phénomène visionnaire. Il renvoie alors, avec Rûzbehân, à une perspective ontogénétique : « C'est donc Dieu qui s' imagine dans le corps de la femme imaginée par Rûzbehân. C'est lui qui "s'imaginarise" », résume Jambet ⁹⁰¹.

Dans cette ligne de pensées, alors que l'imagination humaine joue un rôle essentiel dans cette rencontre multidimensionnelle entre le mystique, la femme aimée et son Seigneur personnel, Cazenave et Jambet s'accordent dans cet entretien pour admettre qu'ultimement, en termes de distribution des rôles et responsabilités, la cause première, matérielle, motrice et finale est la déité, ou plus précisément, un désir... Et que c'est ce désir de la déité d'être connue qui se déploie à travers le désir de l'homme mystique pour une *belle* femme. En vertu d'une espèce de catoptrique mobilisant toutes les dimensions de l'être, le désir divin investirait l'imagination du mystique : par une intensification de ses sensibilités physiques et affectives, *Il* se creuserait un espace (intermédiaire) de manifestation propre, un *lieu* à la fois charnel et spirituel, où humain et divin se découvriraient simultanément interdépendants et co-créateurs. Ainsi, au terme de ce processus, par l'approfondissement d'une science unissant images et réflexions (au double sens de retour d'image par reflet et de retour de perspective à travers une activité méditative attentive de la pensée), la faculté imaginaire humaine se transformerait en une aptitude visionnaire ⁹⁰².

La part de la femme concrète : sa beauté, son enseignement, le discernement

À considérer ces exemples historiques d'hommes à vocation religieuse qui, chacun dans leur contexte, reconnaissent dans une femme particulière la manifestation incarnée de leur dieu personnel, une analyse « strictement psychologique » ⁹⁰³ du phénomène amoureux pourrait voir une mécanique projective de contenus inconscients allant de l'homme vers la femme. En effet, l'analyse que proposent Jambet et Cazenave dans cet entretien est l'occasion de s'interroger sur ce qu'une certaine conception de la psychologie et l'approche clinique qui en découle peuvent opérer comme solipsisme, ainsi que sur les limites d'une telle approche dans son abordage réductionniste du phénomène amoureux. Le discours de

⁹⁰¹ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, 81.

⁹⁰² Au sujet d'une faculté imaginaire humaine éventuellement visionnaire, on se souviendra de ce qu'en suggèrent Leloup, Kelen et Cazenave dans leur analyse de l'*Évangile de Marie*.

⁹⁰³ Entendons ici par « strictement psychologique » le sens réduit que peut tendre à induire comme conception figée de la *psyché* la psychologie dès que la discipline théorique privilégie les schémas explicatifs qui ont émergés de sa rencontre avec des phénomènes vivants (infiniment variables) au point de les leur imposer dans son pendant clinique. Il s'agit donc d'un propos qu'il faudrait nuancer dès lors que la psychologie est envisagée dans le sens élargi (et dynamique) d'une aptitude réceptive (ou d'une étude attentionnée) à l'égard des « images de l'âme ».

Jambet invite à ne pas absolutiser l'aspect «projectif» inhérent au processus de rencontre. Selon lui, au-delà de la réalité indéniable qu'est le phénomène projectif (semblant ici en partie renvoyer à la RPS de notre grille d'analyse), il existe une autre dimension de réalité.

Jambet insiste sur l'idée que la présence concrète et incarnée de la femme aimée est nécessaire pour que se tisse le lien entre le mystique et son Seigneur. D'abord parce que sa beauté réveille le désir qui le fait tendre vers cette altérité radicale, tout en intensifiant ses expériences sensationnelles (somatiques et émotionnelles). Et le chercheur précise qu'il ne s'agit pas *que* d'une beauté «imaginaire»: la jeune femme aimée présenterait une double beauté, tant concrète que du point de vue de son essence, si bien que, sans cette femme et sa beauté *réelle, essentielle*, l'épiphanie ne pourrait *être* :

par-dérrière la beauté physique absolument incontestable de cette femme [...] il semble donc qu'il y ait dans le regard du croyant un pouvoir de transfiguration [...], une imagination qui lui montre la femme telle qu'elle est réellement, à la fois dans son apparence et dans son essence.⁹⁰⁴

Ensuite, la femme aimée est nécessaire parce que c'est par la rencontre avec la concrétude de son altérité qu'il est donné à l'homme mystique de prendre conscience d'une certaine ignorance dont il est porteur: son non-savoir, ou la non-valeur de son savoir en ce qui concerne l'amour et la femme aimée lui sont ainsi dévoilés :

Elle devient exceptionnelle parce qu'elle va pousser au questionnement le soufi qui croit savoir ce qu'il en est de l'amour, et qui va découvrir qu'il n'est qu'un niais en la matière. Il va donc prendre maîtresse, non pas au sens courant du terme, mais au sens de "maître spirituel" et en même temps au sens de "maître charnel".⁹⁰⁵

Enfin, il semble que la rencontre avec cette femme soit pour lui l'occasion d'apprendre à discerner les ordres de réalité impliqués dans la rencontre⁹⁰⁶: «elle ne cesse

⁹⁰⁴ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, 80-81.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, 78. On fera sans difficulté le lien avec ce que suggère Platon au sujet de l'ignorance de Socrate, précisant dans le *Banquet* que le sage ne saurait prétendre à aucun savoir, sinon à un certain savoir portant sur l'amour, savoir qu'il aurait reçu d'une femme, Diotime de Mantinée. Notons que ce dialogue ne précise pas explicitement si l'enseignement transmis le fut seulement sous forme de discours (dialogues oraux) ou si (et éventuellement dans quelle mesure) les dimensions somatiques et émotionnelles furent également mobilisées.

⁹⁰⁶ Notons qu'on ne précise pas s'il s'agit d'un enseignement direct ou d'une leçon intégrée indirectement. En effet, quant à la manière dont cette femme participe au processus de rencontre entre le mystique et son Seigneur, Jambet laisse planer nombre de zones floues: est-ce qu'il apprend des paroles qu'elle aurait prononcées, ou plutôt de silences, de non-dits qui le renverraient à une «parole sage» toute intérieure, c'est-à-dire à la rencontre avec son dieu personnel au sein de son âme? Est-ce qu'elle se donne corporellement, entièrement, partiellement, est-ce qu'elle prend également? Ou est-ce que le désir du mystique tend à faire l'économie d'un certain degré de proximité, d'intimité charnelle? Est-ce qu'elle lui enseigne

de rappeler à l'amant que toute espèce de confusion entre la divinité cachée et les signes extérieurs de l'épiphanie serait catastrophique, serait une erreur impardonnable »⁹⁰⁷, nous dit Jambet.

Marjun et Layla

Passons maintenant à un autre élément de l'héritage musulman retenant l'attention des recherches de Cazenave. Dans cet entretien intitulé « *Marjûn et Laylâ* », de l'amour de la femme à celui du divin, entretien effectué avec Pierre Lory⁹⁰⁸ et Mohammad Ali Amir Moezzi⁹⁰⁹, nous sommes invités à pénétrer au cœur d'une seconde histoire d'amour, issue cette fois des mythologies musulmanes : il s'agit de l'histoire de l'amour fou de Majnûn pour sa cousine Laylâ.

Cette histoire fut plus particulièrement développée et investie de sens par la tradition soufie en Irak, en Iran et en Perse. Une analyse de la réception de cette histoire par ces branches du soufisme est l'occasion pour Cazenave de faire ressortir quelques caractéristiques propres à un type d'amour particulièrement entier et profond. Pour résumer l'histoire de Majnûn, on explique que dans les anciennes tribus arabes, chez les bédouins de l'époque préislamique, Qaïs, un jeune nomade, tombe amoureux d'une jeune femme nommée Laylâ. Il en est épris au point de devenir fou. On le nommera dès lors « Majnûn », qui signifie « le fou » ou le « possédé par les djinns »⁹¹⁰. Les experts ici rassemblés s'entendent sur le lien symbolique que l'on peut tisser entre le nom de Laylâ et la partie obscure de la nuit. Le fait de relier à ce symbolisme le thème de la folie associé au nom de Majnûn leur permet d'évoquer cette nuit de *ténèbres* que traverse l'âme en quête de sa déité :

intentionnellement, consciemment et volontairement ou est-ce qu'il apprend d'elle, de sa présence, de ce qu'il ressent comme une présence en retrait, comme *ailleurs* et donc partiellement absente ?

⁹⁰⁷ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.78.

⁹⁰⁸ Pierre Lory est directeur d'études à l'École pratique des hautes études et détenteur de la chaire de Mystique musulmane de la V^e section (Sciences religieuses). Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Lory (page consultée le 04/04/2016). Transcription libre.

⁹⁰⁹ Mohammad Ali Amir-Moezzi (né à Téhéran en 1956) est un islamologue français, spécialiste du shi'isme. Agrégé d'arabe, il est diplômé de l'Institut national des langues et civilisations orientales et docteur d'état en islamologie de l'École pratique des hautes études et de l'Université Paris III. Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Mohammad_Ali_Amir-Moezzi (page consultée le 04/04/2016).

⁹¹⁰ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.89. Lory précise dans cet entretien, « que si *majnûn* signifie celui qui est littéralement possédé par un génie, sa racine peut signifier celui qui est obscurci par la tombée de la nuit. » *ibid.*, p.95.

L'origine du mot Laylâ est un peu mystérieuse. Il évoque la nuit phonétiquement [la partie obscure de la nuit], mais non selon l'orthographe. En fait, il ne désigne pas strictement la nuit, mais le sens de la nuit s'y impose.⁹¹¹

Tissant à partir du sens associé au nom de Laylâ⁹¹², il semble en effet que la rencontre avec la femme aimée et la dynamique de désir intense qui se met en branle et ébranle l'homme qui tend vers elle puissent être vécues comme une espèce de « nuit de l'âme », évènement imprégné de difficultés intérieures qu'accompagnerait néanmoins, dans l'âme de cet homme, l'émergence de sa dimension divine. Plus précisément, cette rencontre et l'intensité du désir éveillé seraient l'occasion d'une activation et/ou d'une actualisation d'un certain processus de divinisation dans l'intimité de son âme : ainsi l'homme irait vers son dieu et serait élevé hors de lui-même, vers un au-delà de lui-même, et cependant toujours au sein de Lui-même.

Dès son propos introductif à l'entretien, Cazenave relève comme cet(te) amour passionné(e) serait à comprendre comme vecteur d'une rencontre impliquant trois ordres de réalité, ou comme vecteur d'une triple rencontre en quelque sorte condensée à l'occasion d'un même évènement concret : « sous les amours humaines, se lit l'histoire du grand amour réciproque de la divinité et de l'homme, et en dernière instance, certainement, de la divinité pour elle-même. »⁹¹³

On s'entend par ailleurs avec l'analyse de Jambet pour postuler que pour que cet amour de la déité pour elle-même ait lieu, le corps désirant de l'homme et la beauté de la femme qui l'éveille soient nécessaires. De fait, Lory souligne également le rôle fondamental que joue le désir érotique dans l'expérience amoureuse de Majnûn. Il explique à ce sujet comme il est lieu d'entendre dans l'expression « amour érotique » un sens des plus physiques et charnels, car le terme persan '*ishq* employé pour décrire cet amour fou « désigne un amour très fort, très physique. [...] un amour qui est vraiment enraciné dans les entrailles. »⁹¹⁴

Cependant, malgré l'insistance de ces précisions, la tradition qui sert ici d'appui dépeint une configuration d'évènements où la rencontre des corps s'avère impossible : « Majnûn parvient donc à s'approcher de Laylâ et, à ce moment-là, une extase se produit,

⁹¹¹ *Ibid.* La précision entre [...] est de Lory. Il la complète par une interprétation du symbole de l'obscurité qui émane conjointement des deux noms : « C'est la nuit où se retrouvent les amants, c'est l'obscurité de l'âme dans laquelle est plongée le fou, c'est aussi le désespoir auquel sont soumis les amants. Mais on peut encore y voir un aspect de l'obscurité spirituelle. »

⁹¹² *Ibid.*, p.89. Pour sa part, Cazenave interprète ainsi le prénom de l'aimée : « Laylâ dont le nom évoque par son étymologie "la nuit", "le ciel étoilé" ou "l'obscurité" à laquelle on est confronté. » *ibid.*

⁹¹³ *Ibid.*, p.90.

⁹¹⁴ *ibid.*, p.97.

la dualité est abolie.»⁹¹⁵ Ainsi, Lory souligne comme la rencontre *dans le corps* semble par tous les moyens rendue impossible: «C'est comme si—pour parler brutalement—[Majnûn] sabotait systématiquement toutes les occasions qu'il avait de s'unir à Laylâ [...De fait], Majnûn fait le fou.»⁹¹⁶ Cazenave évoque pour sa part ce qui pourrait constituer une autre stratégie mise en place par Majnûn pour, en quelque sorte, repousser la présence de la femme aimée:

Majnûn, au sommet de son amour, se détache de Laylâ, a besoin de ne plus la voir. On pourrait presque dire qu'il l'oublie, et que c'est l'acmé même de l'amour que d'oublier Laylâ afin de n'être plus que dans la contemplation du divin.⁹¹⁷

Ici, l'idée d'une théologie au sein de laquelle le divin présente deux faces transparaît clairement: l'une visible et l'autre invisible. Ainsi, les événements (par un phénomène d'*ex-stasis*, d'état hors du corps, donc) et les attitudes comportementales (le besoin d'oublier Laylâ) associées à Majnûn par cette tradition—en rendant impossible la rencontre charnelle alors même que ce dernier aspire sincèrement et de toutes ses forces à l'amour de Laylâ—pointent la préséance, dans le parcours du mystique, de l'au-delà de la femme sur sa présence concrète: le visible servirait de passage, de support vers l'invisible. Une fois l'invisible atteint, il semblerait que la face visible ne soit plus nécessaire... voire que sa présence puisse en quelque sorte encombrer l'union du mystique avec sa déité⁹¹⁸.

Positionnement de Cazenave

Pour résumer, si les analyses de Jambet, de Lory et d'Amir Moezzi insistent sur le fait que le processus ne peut faire l'économie de la présence concrète de la femme, cette dernière jouant un rôle aussi essentiel que central, en tant que médiatrice⁹¹⁹, les figures de mystiques sur lesquels s'affairent leurs recherches suggèrent qu'elle ne serait nécessaire que dans un premier temps. En effet, le contexte doctrinal permet de concéder qu'une fois la dimension invisible du visible atteinte (le *bâtin*), le moyen (la femme aimée) perdrait de sa nécessité. Il pourrait même représenter un obstacle à la contemplation de son Seigneur par l'homme mystique (comme le suggère la légende de Majnûn).

Cazenave précise par ailleurs que, personnellement, il demeure sceptique face au présupposé d'une rencontre amoureuse avec la déité dont la dimension proprement

⁹¹⁵ *Ibid.*, p.92. Précision apportée par Amir Moezzi.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p.96.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p.95.

⁹¹⁸ «Lorsque Majnûn atteint, par son amour, la face invisible — le *bâtin* — ou, pourrait-on dire, l'ésotérique de la femme Laylâ, à ce moment-là, le recours à sa face visible devient inutile. Il a atteint le mystère.» *ibid.*, p.96. Propos d'Amir Moezzi.

⁹¹⁹ Jambet le souligne explicitement: «Il y a évidemment un terme médiateur où s'opère l'unité du sujet et de l'objet de la vision du mystique, la femme.» *ibid.*, 82.

charnelle et sexuelle resterait incertaine, évitable, voire potentiellement exclue. C'est ce qu'il résume dans son intervention au colloque *Femme, Erôs et Philosophie*. Réfléchissant sur ce qu'il pourrait en être d'une transcendance de l'homme, il précise :

je suis obligé de me dire que je suis extrêmement proche et en même temps très éloigné notamment de Rūzbehān et de son *Jasmin des Fidèles d'amour*⁹²⁰ ou d'Ibn'Arabī et de son *Interprète des désirs*⁹²¹. // Loin dans la mesure où je me demande si chez ces derniers il n'y a pas une manière d'avoir rapport avec une femme qui pose que, à travers cette femme, on voit autre chose – qui fait qu'on n'a plus tellement à tenir compte de ce qu'elle est réellement? Alors qu'il m'a toujours semblé que, au contraire, la femme qui se tenait à mon côté, c'était un être de chair que je devais respecter et aimer en tant que tel; non pas un prétexte qui aurait soutenu je ne sais quelles illusions de ma part.⁹²²

À la différence des mystiques soufis évoqués dans ces entretiens, Cazenave clarifie que s'il peut y avoir pour le mystique soufi un au-delà de la femme aimée, qui soit en quelque sorte son ultime objet d'amour, pour lui-même, en définitive, l'au-delà qui l'intéresse ne peut être rencontré ailleurs qu'en celle qu'il aime. Par conséquent, il semble que l'amour cazenavien ne puisse faire l'économie de la présence de la femme aimée, ni avant, ni pendant, ni après la rencontre.

3.3 Conclusion du troisième chapitre

3.3.1 Récapitulation des sections du troisième chapitre

Avant de passer au quatrième et dernier chapitre de la thèse, récapitulons quelques-unes des thématiques mobilisées par le discours cazenavien et rassemblées dans ce troisième chapitre.

À la préhistoire sont associées l'hypothèse d'un matriarcat prépatrilial, ou celle voulant que des sociétés organisées autour de valeurs plus féminines aient coexisté avec d'autres structurées à partir de valeurs plus masculines. Quoi qu'il en fût, la réflexion cazenavienne pose qu'on aurait intérêt à se représenter certaines sociétés préhistoriques *autrement* que suivant le schéma d'interprétation (présupposé *homain*) que les historiens et préhistoriens des derniers siècles ont eu tendance à élaborer. Selon le penseur, on peut se demander si des sociétés préhistoriques ne se sont pas déployées à partir d'un *erôs* féminin qui aurait été appréhendé comme relevant de l'ordre de la médiation avec le sacré. Son discours tend pour sa part à associer à ces sociétés « plus féminines » des figures de Grandes-Déeses et de femmes concrètes, prêtresses et/ou de servantes du divin, figures

⁹²⁰ RŪZBEHĀN BAQLĪ SHIRAZI, *Jasmin des fidèles d'amour*, trad. par Henry CORBIN, Paris, Verdier, 1991.

⁹²¹ IBN'ARABĪ, *L'interprète des désirs*, Albin Michel, 1996.

⁹²² CAZENAVE, « Féminité et erôs philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.43.

qui auraient servi d'intermédiaires dans la rencontre et le commerce entre les hommes et ce qu'ils se représentaient relever de l'ordre du divin.

La dimension des recherches cazenaviennes dévouées à l'épistémè celte fut l'occasion de nous familiariser avec l'aspect *myrionymique* attribué par Cazenave à celle qu'il appelle la Grande-Déesse — notamment à travers l'exemple de ces triades de déesses celtes, chaque fois simultanément *une-s* et *multiple-s* en visages et en attributs. Notons comme une étude approfondie de cette figure en contexte celte devrait permettre de repérer des ressemblances, pour ainsi dire, de caractère avec l'image de «la Mère» dégagée au premier chapitre, notamment en ce qui a trait à leur rapport à une éventuelle faculté imaginale et à la RPO qui s'y rapporte⁹²³. Par ailleurs, (mais nous éloignons-nous vraiment?), cette rencontre avec l'héritage celte permet d'envisager le rôle de l'onction (érotique) de la Déesse dans la légitimation du pouvoir (légal) terrestre du roi. Étant donné le fait que ces déesses sont considérées comme à la fois mères et amantes et que le thème du *hieros gamos* incestueux assumé symboliquement apparaît comme un incontournable dans la pensée cazenaviennne (le fils tristanien de la Mère est un fils-amant, la génération des degrés de l'Être et de leurs manifestations — anges, archanges, dominations, humanité — résulte chaque fois d'une union entre un masculin engendré et un féminin *en excès* — l'*Ennoia*-Sophia — qui le dépasse et lui préexiste, etc.⁹²⁴), on pourra se demander

⁹²³ En effet, le discours de Cazenave semble suggérer que le lieu et l'efficacité créatrice propres de ces «déesses» se trouvent intimement liés à une réalité à la fois *tout autre* et débordant de toute part, et la RCO, et le type de réalité imaginaire associé à la RPS. Dans son introduction à l'ouvrage *Visages du féminin sacré*, Cazenave assume personnellement le fait d'attribuer à une déesse — par la force d'une croyance opérant depuis le début de sa vie — la gouvernance du cosmos («*Du plus lointain de mon enfance, je me souviens d'avoir toujours cru aux pouvoirs d'une déesse qui gouvernait le monde...*»). De plus, alors même qu'il postule une diversité d'ordres de réalité qui seraient comme le reflet l'un de l'autre («*Mais il faut savoir aussi disjoindre ces deux "niveaux de réalité", tout en sachant comme l'un est certainement le miroir de l'autre...*»), il associe d'une manière particulièrement insistante la souveraineté de la divinité féminine et la faculté imaginaire humaine (symbole, mythe): «*Tout ce que je m'expliquai par la suite (mais bien plus tard), par la figure des grandes déesses, mères de l'humanité, il ne me viendrait pas à l'idée de le contester — mais tellement plus dans les faits! Parce qu'elles sont, sous les pouvoirs de l'imagination, les créatrices de l'univers et du flux d'amour qui le transporte. // L'origine du monde? Eh! bien, oui, pourquoi pas? Et, au fond, qui de nous peut l'ignorer à condition qu'on l'entende, à la fois, littéralement — et au plan du symbole? // [...] Or, c'est sans doute à cela que je suis le plus sensible: à quel point les déesses sont, mythiquement (mais ce mot n'a aucun sens péjoratif sous ma plume), les maîtresses de la vie sous toutes ses formes, les gardiennes des secrets et les corps merveilleux de cet éros qui nous plie tous sous sa loi.*» CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.6. De tels propos semblent propres à alimenter une réflexion qui tendrait, d'une part, à réinvestir de la puissance créatrice de l'*ontos* — avec Cazenave, Corbin, etc. — un aspect de la faculté imaginaire (l'imagination créatrice de la RPO), et d'autre part, mais peut-être aussi conséquemment, à penser les rapports entre les éléments d'un ensemble, soit sous forme de conjonction disjonctive dynamique — lorsqu'il s'agit de deux éléments, on pourrait parler de rapports dialectiques entre opposés complémentaires à la fois mutuels, simultanés et ouvrant sur de l'*autrement* — soit, lorsqu'il en est davantage, de rapports d'influence, d'interreliance, d'interdépendance et d'interfécondité — tel que le premier chapitre nous a permis de l'envisager.

⁹²⁴ Le thème du *hieros gamos* incestueux apparaît également dans les productions discursives fictives de Cazenave. Cf. CAZENAVE, *La putain des dieux*, du Rocher, 1994.

si une relation logique et imprégnée d'une influence dynamique ne serait pas à tisser, médiatisée ou non par la RPS, entre la RCO et la RPO, entre la sexualité la plus physiologique et la créativité symbolique existenciatrice attribuée à ce lieu-organe de sécrétion qu'est l'imaginal.

Passant à un tout autre ordre temporel et géographique, ce que les recherches de Cazenave rassemblent comme données au sujet de l'Inde et de l'hindouisme permet ensuite de discerner l'importance des représentations féminines du divin dans cette culture, qu'il s'agisse de la *devadasi*, dont la transcription occidentale du service au divin («prostituée sacrée») suggère une imbrication entre les dimensions sexuelle et spirituelle, ou qu'il s'agisse de la Shakti, envisagée comme dimension féminine et puissance créatrice (ou d'existenciation) du divin Shiva. Ses recherches donnent également à méditer les modalités d'appréhension du réel : la RCO étant envisagée comme reflet renvoyant à une réalité plus objective, l'adepte aurait à sa disposition diverses voies (prières, rituels, contemplation, etc.). Les exemples cités nous invitent à envisager le désir érotique comme une voie particulière, comme une puissante *dynamis*, comme une force mobilisante et motrice susceptible—de par l'intensité de tension que peut engendrer une dialectique entre désir et renoncement—de déboucher sur une dynamique relationnelle où se déploie un mouvement s'auto-relançant. Autant de considérations qui, à maints égards, donnent également à méditer le thème de la conjonction disjonctive dégagé dans les chapitres précédents.

Une étude ayant retenu l'attention de Cazenave sur ce que la Chine et le taoïsme pourrait nous offrir à méditer sur «la face féminine de Dieu» permet pour sa part de rencontrer un héritage épistémique au sein duquel les notions de genres (féminin et masculin) s'inscrivent différemment que dans les langues indo-européennes—c'est-à-dire sans d'emblée les substantiver et/ou les essentialiser. En s'appuyant sur le binarisme symbolique pouvant émerger à partir de la représentation «Yin/Yang», et en suivant le traitement que fait une certaine tradition alchimique chinoise des images de «la Mère» et de «la femelle obscure» dans les textes de Lao Zi, nous avons pu réfléchir diverses thématiques. Pensons à certains bagages sémantiques associés par cette tradition à «la Mère»—le souffle, la vérité, la vertu, le fait de donner la vie (la génitrice), de naître (la naissance) et de vivre (la vie). Ce fut également l'occasion d'observer cette tendance des alchimistes à élaborer un système doctrinal s'appuyant sur une symbolique du corps humain pour rendre compte de la voie du Tao.

La section portant sur l'héritage judéo-chrétien permet ensuite de considérer cette tendance des enseignements de l'Église à (se) représenter Dieu de manière exclusivement masculine comme un phénomène historique issu de décisions *homaines*. À cette tendance, la réflexion cazenavienne répond notamment en suggérant la coexistence, historiquement,

de deux voies complémentaires empruntées par les chercheurs de Dieu : une théologie du Verbe (avec une emphase sur le *Logos* ?) et une théologie de l'Esprit (*Sophia*). Cette section fut également l'occasion de fréquenter divers témoignages de mystiques chrétien(ne)s rapportant des expériences du divin imprégnées de traits proprement féminins (qu'ils soient associés au/à la mystique ou à l'épiphanie rencontrée), et de considérer l'idée que le peuple ait pu être précurseur de dogmes dès qu'il fut question d'associer féminité et divinité (mariologie). Enfin, une étude de l'*Évangile de Marie* nous a donné à méditer une représentation de la femme où cette dernière est envisagée comme médiatrice (enseignante) auprès des hommes. Ce rôle lui échouerait en vertu de certaines asymétries entre homme et femme quant à l'immédiateté de l'expérience de la révélation et/ou de certaines aptitudes (furent essentiellement évoqués un certain type d'intelligence visionnaire—*via le nous*—et une capacité d'aimer «absolument», aptitudes qui seraient plus naturelles, plus immédiates—voire consubstantielles?—à la femme).

Enfin, deux histoires associées aux enseignements de la tradition musulmane soufie (Rûzbehân et Majnûn) ont permis de fréquenter une représentation de la femme envisagée, de par sa beauté, comme un symbole renvoyant à la perfection divine. Ces récits (biographique pour le premier, légendaire pour le second) suggèrent que la femme puisse faire œuvre de médiatrice entre le mystique amoureux fou et son dieu personnel : la beauté réelle et essentielle de cette dernière offrirait un support concret adapté—et le désir qu'elle éveille, un espace relationnel adéquat?—au processus de révélation du divin dans l'intimité de son âme.

3.3.2 Trois éléments de perspective globale sur le troisième chapitre

Ce survol de ce que les recherches (pré)historiques et multiculturelles de Cazenave rassemblent pour réfléchir les rapports entre féminité, sexualité et spiritualité semble à maints égards renforcer notre hypothèse de travail suggérant qu'un mythe du féminin érotique (erôtique) soit à l'œuvre dans son mouvement de pensée. Rendant au penseur sa parole «en première personne», l'extrait suivant, tiré de *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, rend nouvellement manifeste comme ces trois thèmes s'affirment avec force, semblant s'entretisser de manière innervante au sein de sa pensée :

Toujours est-il que l'amour, et ce qu'on nomme d'habitude l'"amour fou", m'a toujours paru le sel d'une vie digne de ce nom—et je savais déjà à l'époque que tout amour de ce genre se place sous les auspices d'un Féminin sacré auquel on s'abandonne, et où l'homme, si souvent, comme Tristan transi sous l'escalier, fait justement l'épreuve de la mélancolie. // Je tenais donc que l'Éros était un demi-

dieu (pour le moins...), et je n'étais pas assez platonicien pour admettre que le corps, et disons les choses crûment : que le sexe n'y avait pas son mot à dire.⁹²⁵

En plus d'approfondir notre appréhension des thématiques l'intéressant, ce chapitre fut l'occasion de nous familiariser avec certaines données historiques moins accessibles au plus grand nombre, élargissant du même mouvement le regard face à des enseignements spirituels qui tendraient à ne représenter le divin que sous des traits masculins.

Enfin, on remarquera la présence insistante — comme participant d'une nécessité interne à la logique de son discours — du thème de l'intermédiateté. Tantôt représentée comme espace intermédiaire (vestibule), comme étape intermédiaire (porte du destin, beau reflet humain visible d'une sublime réalité divine invisible), comme davantage apte à être en relation avec des facultés intermédiaires (Marie Madeleine et le *noûs*) et à assurer la transmission de certaines sagesses cachées (les *Mystères*), la femme (et le féminin qui prend des airs d'ouverture à l'*autre* et d'aptitudes relationnelles) se voit ainsi attribuée une intimité au moins projective, au mieux consubstantielle avec une éventuelle *altérité radicale* de l'Être. Elle revêt à cet égard, et au regard des discours *humains* rassemblés par les recherches de Cazenave, les fonctions et le potentiel efficient (projection-réflexion-signification, rencontre-corporéité-fécondité, ouverture-intermédiateté-transcendance) que certaines traditions octroient à l'image par rapport au Réel (cosmologie platonicienne simplifiée), à l'icône par rapport à ce à quoi elle relie au-delà d'elle (l'Irreprésentable du christianisme orthodoxe) et au reflet de l'Être qui, simultanément, se voile et se révèle dans le miroir — d'abord aquatique ? — qu'est sa création (soufisme). Et à l'intrigante question ouverte de la responsabilité (provenance et horizon) du mouvement de rencontre (« Est-ce que *mes* mouvements de désir sont de moi, ou d'elle, ou de Lui/Elle ? »), la posture de Cazenave semble répondre : « Mais après tout, quelle importance ? Ils nous font exister, c'est cela seul qui compte »⁹²⁶.

⁹²⁵ CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.73.

⁹²⁶ *Ibid.*, p.68. Nous empruntons ici les paroles de Solié rapportées par Cazenave au sujet du mode d'existence, en dernière analyse douteux, des archétypes.

Chapitre 4) Argumentation physiologique : homme et femme Elles les créèrent⁹²⁷

(Effet : incarnation. Sous le signe du voile.)

« On touche le ciel, lorsqu'on palpe une chair humaine. »⁹²⁸

Le quatrième et dernier chapitre se propose de relever quelques traits de la conception de la femme dans le discours cazenavien, traits envisagés cette fois en partant, en quelque sorte, du plus personnellement concret pour aller vers le plus personnellement abstrait, en passant par le plus personnellement imaginaire (ou imaginal). L'organicité du rapport logique entre les notions « femme » et « homme » le favorisant, quelques traits de sa conception de l'homme seront également rassemblés. Ces deux gestes d'analyse permettront de compléter la méditation réflexive que représente cette thèse, concluant cette tentative de rencontre avec l'univers de sens cazenavien.

Récapitulation des chapitres précédents et précision des intentions du quatrième

Le fait de récapituler quelques traits constitutifs des trois premiers chapitres permettra de constater, au fil du déploiement du présent chapitre, combien, en quelque sorte, leurs analyses trouvent complétion symbolique (quaternité imaginaire?) et ancrage concret (dans la subjectivité de l'étant humain que représente Cazenave) dans l'étude que nous propose ce quatrième et dernier chapitre. Dans le premier chapitre, on s'est interrogé sur ce qu'il en est du mode d'être au monde tristanien (mode d'être parmi d'autres) suivant une approche d'anthropologie psychologique. Ceci nous a notamment permis de voir prendre forme la structure et les dynamismes psychiques qu'associe Cazenave à son propre mode d'être au monde : alors que son devenir est mobilisé par l'amour d'une femme et par l'appel du féminin, il prend forme à travers sa rencontre (par différenciation) avec des *alter* que représentent pour lui « le Père » et « la Mère ».

Le second chapitre s'est proposé d'aborder ce qu'est le féminin de l'Être dans le discours cazenavien. À travers une analyse d'extraits de textes à connotation gnostique et

⁹²⁷ Ce titre de chapitre est un clin d'œil au fait que le concept « Elohim » évoqué par la Bible renvoie à un substantif pluriel lui-même associé à l'idée de puissance et au phénomène de création. Certaines études relèvent qu'il pourrait éventuellement renvoyer à la forme en composition 'Eloah, notion à morphologie grammaticale féminine. Cette « découverte » alimente dans certains univers discursifs une tendance à se représenter la création de l'humanité comme le fait d'êtres féminins dont une épistémè androcentrique monothéiste aurait eu tendance à voiler et le nombre... et le genre. Cf. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Elohim> (page consultée le 16/04/2015). Notons que ces tendances interprétatives ne semblent pas retenir l'attention de Cazenave.

⁹²⁸ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.81. Citation de Novalis rapportée par Cazenave.

d'ambiance néoplatonisante, ce chapitre a mis en lumière, d'une part, des héritages discursifs avec lesquels la réflexion du penseur se trouve en affinité, et d'autre part, une conception du féminin ontologique qui le pose comme *antérieur, en excès et créateur*.

Le troisième chapitre s'est présenté sous la forme d'une hiérophistoire des épiphanies de ce féminin ontologique, c'est-à-dire sous la forme d'un survol historique et culturel des représentations du sacré où les notions de «femme» et de «féminin» sont mobilisées, représentations que Cazenave interprète comme autant de manifestations (reflets, dévoilements, révélations situées) de l'Être-déité sous ses traits féminins. En plus de nous informer sur nombre de données discursives nourrissant sa réflexion personnelle, cette présentation fut l'occasion d'entrevoir un thème récurrent dans sa réflexion : l'intuition d'une conjonction disjonctive entre la dimension sexuelle et la dimension spirituelle de l'expérience humaine. Cette intuition philosophique se trouvera comme en filigrane de notre étude dans ce quatrième chapitre.

Bien qu'il serait tentant de se contenter, dans le cadre d'un dernier chapitre, de synthétiser les représentations de la femme et du féminin qui ont pu émerger dans les trois premiers chapitres, nous avons opté pour le fait d'aborder ces mêmes concepts à partir d'un quatrième éclairage : on tentera donc ici de synthétiser ce que son discours associe aux concepts de «femme» et de «féminin» en amarrant notre analyse à l'expérience humaine subjective de cet homme.

Envisagées en tant qu'émanations de l'expérience humaine multidimensionnelle de cet énonciateur situé qu'est Cazenave, on s'appuiera sur les traits corporels, psychiques et spirituels que son discours associe à ces concepts en les appréhendant comme s'ils renvoyaient à des réalités (ou étants) relevant de divers ordres de réalité. En ce sens, on explorera quelques éléments discursifs susceptibles de clarifier la manière dont Cazenave conçoit «la femme» et «le féminin», que cette conception émerge de ce qu'il rapporte au sujet de femmes concrètes rencontrées au cours de sa vie (les femmes) ou de représentations qui habitent la dimension imaginaire de son vécu (son féminin intérieur, des figures de femmes ou des figures féminines associées aux RPS et RPO). Le binarisme logique imprégnant le rapport entre les concepts «homme» et «femme» s'y prêtant particulièrement bien dans notre héritage épistémique linguistique, notre démarche permettra également de relever quelques traits de sa conception de «l'homme». Ce dernier effort d'analyse se limitera à quelques représentations abstraites habitant sa pensée, représentations plus ou moins forgées à même la rencontre du penseur avec les univers discursifs d'autres étants humains hommes.

Nous espérons ainsi parvenir à rendre compte d'une dimension de son discours qui n'a pas pu être évoquée de manière satisfaisante dans les chapitres précédents : la

dimension ayant trait à (ou tentant de rendre compte de) ce que sont la femme, le féminin et l'homme dès qu'ils sont envisagés comme des réalités (ou étants) relevant de divers ordres de réalité.

Exercice de visualisation : Cazenave et ses trois *aliae*

Quelques remarques et un exercice de visualisation poseront les assises de l'analyse de données discursives qui vient. Une réflexion méditant les conditions de possibilités d'une rencontre véritable entre deux étants, dès qu'elle s'imprègne de l'univers de sens de Cazenave, peut s'appuyer sur plusieurs éléments de son discours. À cet effet, il est intéressant d'observer comme l'expression conceptuelle « conjonction disjonctive » peut constituer une pierre de touche ou une clé de voûte. S'y adjoignent jusqu'à s'y confondre des thèmes comme l'intermédiateté et des symboles comme celui du vin herbé (Tristan et Iseut): tout en apparaissant comme des repères d'une infatigable ténacité dans notre tentative d'abordage de la pensée cazenavienne, cette expression, ce thème et ce genre de symboles semblent en effet marquer (en même temps qu'opérer) la présence d'un phénomène de transformation, voire de transcendance.

Dans le premier chapitre, une grille de quatre ordres de réalité fut proposée afin de faciliter l'abord du style discursif et du propos cazenaviens. En effet, nombre d'énoncés, faute d'être chaque fois resitués dans un cadre de référence adéquat — chacun présentant un ordre de logique particulier et s'inscrivant dans une intentionnalité délimitée peuvent être difficiles à appréhender pour l'esprit qui les reçoit. En écho à cet outil conceptuel — dont on reconnaîtra l'empreinte dans l'articulation-même de la thèse —, et comme effet découlant d'un travail de « figuration » opéré à travers les trois premiers chapitres, un second outil conceptuel prend forme en ce début de quatrième chapitre⁹²⁹.

On pourrait se représenter une rencontre entre Cazenave et trois « figures » de la femme et du féminin à l'aide d'une variété d'images. Celle que nous dépeindrons ici s'appuie, du point de vue géométrique, sur l'image d'une étoile qui, semblable à celle de David, présente non plus deux, mais trois triangles superposés⁹³⁰. À chaque triangle est

⁹²⁹ Cet outil pourrait permettre d'appréhender plus posément certains fils conducteurs évoqués ailleurs (intermédiateté, consubstantialité, interinfluence, interreliance, interdépendance, interfécondité, etc.). Une telle relecture pourrait notamment insister sur l'importance de réfléchir à nouveaux frais l'idée d'une frontière entre le « moi » et l'« autre » (porosité, translucidité, etc.). Note : la planche de dessins 2 proposée en annexe pourra servir de support visuel à cet exercice de visualisation.

⁹³⁰ On reste donc ici dans un point de vue bidimensionnel. Pour penser le rapport entre le deux, le trois et le quatre, on pourrait éventuellement travailler à partir d'une représentation tridimensionnelle : trois prismes triangulaires s'interpénétrant pourraient dès lors venir servir d'appui à notre réflexion. Une autre représentation, plus simple, consisterait à tracer quelque chose comme un astérisque constitué de lignes faisant jonction en leur centre. Cette configuration inviterait à redistribuer sur les pointes de chaque axe une série de binômes cardinaux inhérents à la pensée cazenavienne. Par exemple : femme-homme, féminin-

associé l'un des trois ordres de réalité, chacun invitant à penser l'un des trois types de figures du féminin qui nous occuperont dans le présent chapitre.

Imaginons maintenant que ce symbole géométrique de base vienne s'enrichir de la puissance évocatrice de la poésie. En s'appuyant sur la richesse illustrative du registre poétique (où les thèmes du visage humain, du voile atmosphérique—pensons à l'aurore boréale—et de l'effet de projection sur toile peuvent être rassemblés), on peut se représenter la rencontre entre Cazenave et ses «*aliae*» féminins en visualisant un homme, au centre, et trois triangles l'entourant, chacun comportant sur ses trois faces partiellement translucides le visage féminin de l'ordre dont il participe.

S'il semble en effet que ses productions discursives puissent apparaître à ceux et à celles qui les appréhendent comme un discours «à géométrie variable», voyons ce que peut apporter comme éclairage le fait d'unir l'une et l'autre de ces représentations (le symbole de trois triangles décalés superposés et les images poétiques ci-haut évoquées). On voit ainsi ces trois ordres de réalité venir servir de support (comme des toiles de projection) à ces trois types de visages. Ajoutons maintenant à cet ensemble de représentations l'idée que cette structure statique étoilée soit empreinte de dynamisme : un mouvement de pivotement permet aux trois faces de chaque triangle de se superposer par moment.

Si l'on récapitule : l'homme, Michel Cazenave, est représenté au centre d'un triple triangle superposé. Il y fait face à trois types de visages⁹³¹, chacun participant de l'un des trois ordres de réalité de base de notre grille et pouvant pivoter autour de l'axe que Cazenave constitue. L'ensemble de ces données imaginaires semble nous offrir à méditer un triangle amoureux inhabituel : seul au milieu de «reflets d'altérité», le penseur n'en est pas moins en plein exercice de rencontre (amoureuse) avec ce qui lui apparaît, suivant des formes variant à chaque instant, comme autant d'épiphanies du féminin ontologique⁹³².

masculin, sexualité-spiritualité, humanité-divinité et êrôs-pouvoir (ou êrôs-logos). Cf. les schémas A et B de la planche de dessins 2 proposée en annexe.

⁹³¹ La représentation que nous proposons ici se cristallise sur l'image du visage. Notons qu'il serait probablement plus à propos, à fréquenter l'univers de sens cazenavien, de parler de «corps» que de visages. La pensée de Cazenave témoigne d'un intérêt désirant à l'égard de l'ensemble de la corporéité de la femme, si bien que cette appréciation du corps de la femme dans ses parties et dans sa globalité s'étend à ses représentations du féminin psychique (RPS) et du féminin ontologique, spirituel ou imaginal (RPO). Par ailleurs, bien que certaines parties du corps de la femme semblent particulièrement prisées (la nuque, les cheveux, le regard et le sexe, les seins, les jambes...), cette affection ne se limite pas au corps en tant que tel : le penseur manifeste à l'occasion son appréciation pour d'autres aspects de cette *autre*, notamment les discussions partagées, la force du caractère, la patience compatissante, l'autorité des paroles, la puissance symbolique du chant et de la danse, les effets «thérapeutiques» du baiser, du rire, les larmes...

⁹³² L'image partant de l'individu qui fait face à divers visages vient faire écho à celle de «l'homme solitaire» qui a émergé de notre analyse du rêve chez Jung, dans le cadre de notre mémoire de maîtrise. On cherchait alors à illustrer le présupposé voulant «que l'homme reste aussi seul, dans le processus de connaissance, que

Précisons les contours de chacun de ces visages. Un premier visage à se représenter (plus directement abordé dans le cadre du premier chapitre, quoique semblant en même temps *ouvrir* sur le visage suivant) est celui, en termes jungiens, de son *anima* (Iseut), ce qu'il appelle également sa dimension féminine; celui-ci est d'abord associable à la dimension psychique subjective de son expérience humaine (RPS). Le second visage, qu'on se représentera ici comme sa *Déesse* (Sophia, Macha, Kali, la Grande-Déesse, la divinité/déité), fut en quelque sorte l'objet premier des second et troisième chapitres. Ce second visage relève de cette éventuelle réalité psychique objective (RPO) où semblent se confondre, dans le discours cazenavien, la «réalité ontologique», et plus précisément les manifestations du féminin ontologique en tant que médiatrices créatrices/engendrantes (second chapitre), et la «réalité divine ou spirituelle», appréhendée *via* des phénomènes historiques observables aussi dénommés «épiphanies divines» (troisième chapitre). Le quatrième ordre de réalité articulé par notre grille renvoyant à un «sans visage» (la ROI, c'est-à-dire la réalité ontologique inconnaissable en soi), c'est sur le visage relevant plus proprement de la réalité concrète objective (RCO) de Cazenave en tant qu'étant humain homme et énonciateur situé que vient se poser notre attention dans ce quatrième et dernier chapitre.

Pour permettre, en ce dernier chapitre, de mettre en lumière à nouveaux frais certaines caractéristiques propres aux concepts de femme et de féminin, appuyons-nous sur

peut l'être un individu aux multiples faces vivant dans un château aux miroirs, croyant tantôt avoir affaire à un serviteur, tantôt à un roi, selon que l'une ou l'autre de ses façades lui est reflétée. » Et cependant, si l'on peut s'interroger sur le fait que la philosophie académique occidentale tende à mettre de l'avant une tradition de penseurs, à notre sens, porteurs d'une nostalgie de l'*autre*, dont la quête de connaissance témoignerait d'un sentiment de solitude existentielle, il convient de se souvenir que plusieurs auteurs de cette tradition (des romantiques, des mystiques allemands, etc.) témoignent de modes d'être au monde différents, comme perméables ou poreux à une certaine qualité d'expérience de relationalité. Et l'expérience de l'amour, quelle que soit sa forme, son objet, sa cause ou son orient, n'en est jamais bien loin. Ainsi, si l'image du chercheur solitaire peut avoir toute sa pertinence dans le cadre d'une démarche philosophique, il nous semble y avoir à parier qu'une certaine expérience de l'amour puisse engager sur une «voie de sortie» du solipsisme inhérent à un certain mode d'être au monde, solipsisme qu'une intuition de jeunesse nous invitait à décrire comme un mode d'être au monde de type «Œdipe-Narcisse». Peut-être était-il juste de suggérer, dans ce mémoire, que le «seul moyen [pour cet homme] de se sortir de ce dilemme (tantôt dispersant, tantôt isolant) semble être de devenir plus conscient et plus aimant des différents aspects de la nature humaine, en se familiarisant tant avec ce qu'il porte qu'avec ce qu'il rencontre, trouvant l'écho de l'un dans l'autre. » DIOTTE BESNOU, *Le rôle du rêve dans le développement éthique de l'individu ; Analyse des concepts de « rêve », « archétype » et « individuation » au sein de l'anthropologie jungienne.*, sous la direction de NISOLE, mémoire de maîtrise, Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, Québec, 2008, p.89. Cf. la note en bas de page numéro 176. À ceci près que l'on ajouterait probablement aujourd'hui : le reflet (vision), oui, l'écho (ouïe), sans doute, mais non plus en renonçant à la texture corporelle, à la richesse de l'expérience émotionnelle et la complexité discursive que promet, à tout le moins, une rencontre *érotique*... et ce, qu'on entende «erôs» plutôt dans le sens d'une intensité passionnelle s'originant dans les viscères, dans celui d'une *dynamis* engageant toute la personne dans un mouvement de transformation-transcendance, ou d'un espace-temps intermédiaire (à la fois lieu-moment et aptitude vibratoires) propice à la rencontre entre deux altérités.

l'exercice de visualisation entamé. En précisant une série de caractéristiques, un second mouvement imaginaire nous aidera à nous représenter un peu plus clairement ce qui relève de chaque ordre de réalité ainsi que les rapports dynamiques entre eux⁹³³. D'abord, posons que chaque visage (ou ordre de réalité) n'est pas défini à l'exclusion des deux autres. Pour l'illustrer, on enrichit la première étape de cette visualisation d'une nouvelle donnée en revenant un instant au mode statique, et en l'investissant de multidimensionnalité : on postule ici que les trois visages (ou ordres de réalité) imaginés peuvent être représentés comme trois couches de voiles aussi subtils que des aurores boréales⁹³⁴, trois «types» de voiles pouvant se superposer, laissant ainsi à contempler — et à rencontrer — tantôt plutôt l'un, tantôt davantage l'autre voile-visage, leur semi-translucidité jouant avec des effets de lumière.

À ce point-ci de l'exercice, un troisième mouvement imaginaire pourrait s'opérer officiellement : que se produirait-il si cette image d'un homme au centre faisant face à trois voiles-visages — chacun étant doublé-triplé des autres comme de voiles subtils partiellement translucides — venait s'enrichir d'un mécanisme de rotation qui ferait alterner ces voiles-visages (et donc *ipso facto* les ordres de réalité auxquels nous les rattachons) ? Comme si trois prismes triangulaires concentriques venaient entourer l'homme au centre de ces trois triangles initiaux, trois triangles devenant trois toiles de projection à trois versant, offrant un support matériel au phénomène épiphanique⁹³⁵.

Constatons qu'ainsi investis, d'une part, d'une multidimensionnalité et, d'autre part, d'un dynamisme, il ressort de cette visualisation qu'un visage renverrait, d'une certaine façon, simultanément aux deux autres, la rencontre ne pouvant se faire avec l'un d'eux sans que les autres soient également mobilisés, sollicités, présents, impliqués, influents, investis, présumés, etc. C'est ainsi qu'en s'appuyant sur l'image de voiles auriques concentriques, cette visualisation suggère de fait également une certaine porosité des «éléments», qu'il s'agisse des visages ou des ordres de réalité ainsi subtilement mis en relation(s)⁹³⁶.

⁹³³ Rappelons que tout cet exercice de visualisation ne constitue jamais qu'une proposition tentant de faciliter l'appréhension de l'œuvre cazenavienne. En ce sens, il constitue un tissage de postulats hypothétiques susceptibles d'être remis en question, au-delà de son utilité pratique du moment.

⁹³⁴ On remarque comme on passe ici d'une représentation bidimensionnelle à une représentation tridimensionnelle.

⁹³⁵ Cf. le schéma C de la planche de dessins 2 proposée en annexe.

⁹³⁶ Dans le même ordre d'idées, tel qu'évoqué plus haut (cf. la note en bas de page numéro 929), cette visualisation semble inviter à penser plus avant en termes d'intermédiation, quitte à devoir complexifier une réflexion portant sur les concepts de frontière, d'identité (altérité, différence), de communication et de rencontre, et quitte à réinvestir de sens des thèmes comme la présence (intensité, vibration, magnétisme, énergie), l'efficacité (effet, influence, impact), l'interreliance (solidarité, connexion, signification), etc.

Il nous a semblé que l'on pourrait d'autant mieux s'imprégner de la pensée de Cazenave, c'est-à-dire avec d'autant plus de proximité, voire d'intimité, si nous approfondissions notre lecture accompagnés de la visualisation d'un tel « triangle amoureux » — si inhabituel soit-il, l'homme y étant représenté comme l'élément situé au centre de la dynamique de rencontre plutôt que comme l'une de ses trois composantes⁹³⁷. Pour le dire encore autrement, en posant l'étant humain homme qu'est Cazenave au centre d'un prisme triangulaire à partir duquel il peut y avoir rencontre avec trois types de visages (et avec les ordres de réalité dont ils participent), se voilant et se dévoilant mutuellement, simultanément présents et absents, et à la fois interinfluents et relevant de logiques différentes, cette visualisation nous a semblé pouvoir servir de toile de fond imaginaire dont l'effet de *miroitement* pouvait faciliter l'appréhension des données rassemblées dans le présent chapitre.

4.1 La femme : du plus immédiat et concret au plus subtile

« Si l'homme descend du singe, la femme descend du songe. »⁹³⁸

« Le malheur avec les femmes, c'est qu'elles croient au bonheur. »⁹³⁹

⁹³⁷ Comme si s'articulait, dans une économie dynamique, un « commerce » potentiellement incessant *avec/par/pour/à travers*, mais d'autant plus *à partir de* et *envers* ces trois ordres de réalité, une rencontre triple entre l'homme et la femme concrète, la dimension féminine psychique de cet homme et la Déesse qui s'épiphane dans sa relation avec lui. Bien qu'il soit opportun de laisser, pour notre propos, la question du sens que pourrait avoir — au-delà de son utilité pratique — cette image de trois prismes triangulaires, pivotant les uns par rapport aux autres (dont les parois soient tantôt en décalage étoilé, tantôt superposées), on pourra garder ouverte la question de savoir si la cause motrice de cette primauté d'un visage sur l'autre serait à associer à l'autre(s) (la femme concrète, le féminin psychique de l'homme, la déité qui se révèle *à/avec/par/pour* lui), au type d'intelligence présent dans le regard de cet homme qui regarde (ce qui irait dans le sens de l'hypothèse d'une forme de créativité symbolique et discursive particulière chez Cazenave), ou d'une configuration complexe alliant ces facteurs entre eux et leur ensemble à d'autres encore. Et par ailleurs, d'un point de vue englobant ces tentatives discursives de représentations imaginaires, on gardera à l'esprit que le déploiement de la démarche cazenavienne se réclame d'une dynamique relationnelle à la fois conjonctive et disjonctive, c'est-à-dire que, dans un phénomène de conjonction disjonctive envisagé comme condition *sine qua non* à la rencontre, l'homme demeurerait lui-même, nécessairement et irréductiblement, un *autre* en face de ces altérités. Mais un *autre* créateur de signification, un *autre* donnant ainsi une certaine forme d'existence à « ses » *aliae*... actes de donations de sens et de forme qui, tout au moins chez Cazenave, s'opère à travers une multitude d'actes réflexifs et discursifs (*logos*)

⁹³⁸ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.164.

⁹³⁹ CAZENAVE, *La flamme mouillée; journal du 9 juin au 9 décembre 1989*, Criterion, 1991, p.136. Ailleurs, le penseur s'aventure à énoncer un constat sur le rapport à l'expérience amoureuse de nos jours : les jeunes femmes d'aujourd'hui souffriraient de l'absence d'un amour entier. « Toujours est-il que, cette tragédie [qu'est le risque de la folie et les affres du renoncement], ce sont des jeunes femmes d'aujourd'hui de vingt-cinq à trente-cinq ans, qui en poussent les cris parce que, de tout leur être, elles ont cru à l'amour sans partage et sans fin. » CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.300. Pour le décrire, laissant parler un texte de l'écrivaine Isabelle Lefèvre-Yhuel, c'est-à-dire « un journal tout intime que tient une jeune femme qui essaie de comprendre ses ruptures successives avec [d]es hommes différents », Cazenave rapporte dans le même ouvrage : « Hommes, vous n'y pouvez rien, et nous non plus, femmes, nous n'y pouvons rien si c'est

4.1.1 Des femmes de la RCO

Entamons cette rencontre avec la multiplicité de traits sous lesquels se manifeste la femme concrète dans le discours de Cazenave en partant du plus immédiatement concret, du point de vue de son expérience personnelle, pour ensuite naviguer à travers des représentations relevant de la dimension imaginaire de son vécu. Il s'agira donc de commencer par relever ce que le discours cazenavien rapporte au sujet des femmes qu'il a personnellement connues dans sa RCO, avant de relever quelques manifestations féminines associables à son expérience de la RPS (femmes intérieures, dimensions féminines, personnages féminins, etc.). On s'attardera en fin de section à analyser quelques traits de «la femme» tels qu'ils ressortent du point de vue d'homme qu'il assume consciemment, c'est-à-dire en tant qu'étant humain homme particulier à la fois habité par une dimension féminine (intérieure) et posé en témoin (extérieur) devant la jouissance *autre* d'un corps sexuellement différent.

Sa mère

En ce qui concerne cette femme particulière qui l'a mis au monde, on a vu en introduction qu'elle lui apparaissait comme une femme qui a fait de son mieux (ou au moins pire). Ayant dû faire face aux décès de plusieurs proches en jeune âge (ses deux frères et sa mère d'abord, puis son premier enfant), Cazenave lui associe une tendance mélancolique et des accès de révolte⁹⁴⁰.

Dans le cadre de l'entretien du 29 avril 2013⁹⁴¹, quand on lui demande ce dont pouvait rêver sa mère et quelles étaient ses croyances, le penseur dévoile encore quelques traits : son rêve est que ses enfants réussissent, dit-il. Quant aux croyances, ayant été élevée sans sa mère, par son oncle et son père, Cazenave précise qu'elle croit profondément que les hommes sont supérieurs. De plus, bien qu'élevée dans la foi en Dieu, la souffrance réveillée par la mort de ses proches aurait favorisé une posture de méfiance envers ce

vers l'amour que nous espérons. Je les aime, toutes celles-là que je croise, illuminées, qui jamais ne renonceront, jamais n'auront complètement le sexe sur terre, toujours il se dilate jusqu'au haut du corps, gagne le cœur et le visage, tangue au vent, à l'impalpable, au rêve. Je les aime, je suis d'elles, tout le pragmatisme d'une rupture ne me fera jamais oublier que l'amour parfait existe, même si je ne suis pas capable de l'inventer.» *ibid.*, p.298. Cazenave renvoie à des textes d'Isabelle Lefèvre-Yhuel : Isabelle LEFÈVRE-YHUEL, *Quand les femmes rompent*, Paris, Lattès, 1999.

⁹⁴⁰ Pour rappel : «Ainsi marquée par la mort [...], elle était d'une nature profondément mélancolique que traversaient parfois de grands accès de révolte : "Si Dieu existe, il est mauvais" [...].» CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.9-10.

⁹⁴¹ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013. Pour rappel, l'entretien fut mené par Daniel Proulx et nous-même, au domicile du penseur, à Paris. Il porte tant sur sa biographie que sur sa pensée et représente une durée d'enregistrement audio de 4h15.

dernier. Le thème du frère aîné décédé amène ici Cazenave à témoigner de la manière dont pouvait se vivre le rapport corporel entre sa mère et lui :

Elle a toujours eu peur de reperdre un enfant. Je pense que pour elle ça a été terrible. Et donc elle a toujours eu peur de me reperdre moi. Ceci induisait des comportements un petit peu bizarre... Par exemple, je n'ai *jamais* été embrassé par ma mère. Je pense que de me prendre dans ses bras, de déposer un baiser sur mes joues, c'était quelque chose qui était trop dure pour elle. Car à travers moi, elle voyait celui que j'avais remplacé. Elle a toujours été une grande mélancolique (enfin, telle que je l'ai connue, c'est-à-dire après la mort de son fils). Elle est fille d'un maître militaire très laïc, et élevée par un oncle très laïc et radical socialiste du sud-ouest de la France du début du 20^e siècle. Mais comme on mettait les filles dans une institution religieuse, elle a cependant été élevée dans la foi en Dieu, d'une certaine manière. Je l'ai entendu dire: "Dieu, il peut nous enlever nos enfants, donc il faut s'en méfier..." [...Par ailleurs, e]lle avait foi en moi, dans la mesure où je représentais le premier de ses enfants.⁹⁴²

Son épouse

«C'est dans l'instant du baiser [...] que les âmes se rencontrent, et pénétrant l'une dans l'autre, s'échangent mutuellement leur principe et leur place. Le fraiement [sic] de deux langues, le mélange des salives, c'est l'annonce dans le corps de l'union spirituelle comme se rejoignent les souffles et se fondent les haleines.»⁹⁴³

On pourrait s'interroger sur la manière dont la représentation de «la femme» cazenavienne est reliée à son vécu de couple avec celle qui fut son épouse, Chantal Hubert. L'importance essentielle de cette personne dans son parcours de vie apparaît clairement dans son œuvre du fait qu'il n'hésite pas à ancrer sa réflexion dans leur relation d'amour, en faisant pour ainsi dire son point d'amarrage dans la réalité concrète. Cependant, peu de témoignages sont explicitement offerts pour en décrire les ambiances, pour dévoiler les moments plus intimes partagés avec celle qui fut sa compagne pendant près de trente ans⁹⁴⁴. Cette attitude discursive empreinte de pudeur et de simplicité, pudeur maintenue même au sein de quelques dévoilements plus explicites, s'accompagne généralement d'une douceur qui appelle toute recherche au respect du privé, rappelant la révérence qui est de mise en présence de l'intime, du secret, voire du sacré.

Cela dit, de manière à enrichir ce que notre étude rapporte ailleurs de leur rencontre et des circonstances de leur rupture en début de relation⁹⁴⁵, relevons tout de même au

⁹⁴² *Ibid.*, min.98. Pour rappel, le fait que Cazenave soit né pour «remplacer» un frère ne lui a jamais été caché par sa famille. Ce motif parental présenté explicitement lui aurait permis de se construire.

⁹⁴³ CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.31.

⁹⁴⁴ Chantal Hubert (1947-1998) et Cazenave se sont mariés en 1967.

⁹⁴⁵ Cf. le passage associé à la note en bas de page numéro 138, dans l'introduction.

passage quelques extraits permettant de percevoir l'importance de cette rencontre au quotidien dans le parcours de vie de Cazenave, extraits mettant en lumière, d'un côté, la part de merveilleux inhérente à ce vécu amoureux, et d'un autre côté, son aspect tout à fait humain, naturel et *normal*... si l'on peut dire, cet aspect ne se laissant en rien réduire à du banal.

Tout d'abord, posons d'emblée qu'il percevait en son épouse une variété de facettes, ce qui suggère ainsi un point d'ancrage concret au thème de la multiplicité des visages du féminin : tantôt mère, tantôt amante, elle pouvait également se manifester à lui sous les attitudes comportementales d'une prostituée :

Ma femme était une mère, en même temps elle était une amante. Et en même temps, elle était une prostituée. Et pourquoi pas ? Pourquoi est-ce que nous obligerions les femmes à rentrer dans les catégories que nous avons bâties ?⁹⁴⁶

Tel qu'évoqué, Cazenave se montre discret quant aux détails, restant pudique en ce qui concerne la manière dont cette relation pouvait se déployer *in actu* et au quotidien. Cependant, le passage suivant, tiré d'un texte baigné d'une ambiance de confiance où le penseur dévoile l'intimité d'un moment de rencontre d'amour avec sa femme, permet d'entrevoir combien cette dimension charnelle de la relation amoureuse joue un rôle central dans leur vécu amoureux, et combien, en même temps, ce dernier déborde la sphère de la rencontre sexuelle :

...et moi qui ai tant cru à l'amour, je savais au sommet de la jouissance convulsée, en entrant dans la mort, m'abattant sur le corps de ma femme en extase (ou plongeant mon regard dans ses yeux de châtaigne, l'entourant de mes bras, ou marchant à son pas dans les rues de Paris), je savais, oui, je savais sans réserve que le divin était là : que c'était le vrai nom de cet amour entre nous, et que toutes nos paroles, nos silences en bruissaient, nos gestes maladroits en étaient les témoins.⁹⁴⁷

Ainsi, si le thème de l'intimité semble parfois renvoyer à l'intensité d'une rencontre sexuelle passionnée, il se manifeste également dans les regards, dans les paroles et les gestes, les balades « à son pas » dans les rues, dans tous ces moments d'un vécu partagé au quotidien.

De manière globale, son discours insiste sur le fait que la relation qu'il a vécue avec sa femme s'est déployée sous le signe d'un amour fou où la chair était intensément partie prenante. De ce fait, il ne sait pour lui-même parler de « spiritualité » sans être également

⁹⁴⁶ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.113.

⁹⁴⁷ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.129.

en train de parler de «sexualité». Ceci explique que des démarches spirituelles⁹⁴⁸ qui ne reconnaissent pas la dimension sexuelle comme une valeur profonde apparaissent au penseur comme problématiques :

Comme si, en fin de compte, il ne pouvait y avoir de mystique sans que l'expérience sexuelle—de quelque ordre qu'elle soit par ailleurs—n'y fût présente, et comme s'il ne pouvait y avoir d'expérience sexuelle dans son authenticité, et sans doute à son acmé, sans ressentir à quel point elle était structurée par une dimension spirituelle qui l'ouvrait à l'infini du ciel et à l'appréhension, au-delà de tout langage, d'une jouissance qui se dépassait elle-même et se consumait dans un désir qui, selon les mots du commentateur du Cantique des cantiques, nommément Grégoire de Nysse, allait “de commencement en commencement, par des commencements sans fin”.⁹⁴⁹

À cet égard, il précise que dans son propos, il faut entendre l'un comme l'autre terme comme si ce à quoi ils renvoient étaient si intimement unis qu'on ne puisse en parler de manière satisfaisante qu'en évoquant une espèce de conjonction des opposés : dès que ce type de rencontre s'opère, on ne parle plus de la même spiritualité ni de la même sexualité qu'avant... En s'appuyant ici sur la parole de saint Paul qui suggère que « nous ne sommes pas *de* ce monde, mais nous sommes *dans* ce monde »⁹⁵⁰, il insiste sur cette reliance entre la dimension charnelle et la dimension spirituelle au sein de leur amour passionné :

La femme que j'aimais, bien sûr elle ouvrait sur le monde spirituel, mais en même temps, c'était aussi une femme de chair. C'était une femme *dans* ce monde.⁹⁵¹

Ceci étant posé, il semble que sa femme ait été, et demeure, pour l'homme qu'il est, et tout au moins à certains égards, un mystère le renvoyant perpétuellement à *de l'autre*, à *de l'au-delà*, voire à ce qu'il dénomme précautionneusement une éventuelle «Altérité radicale». Ceci suggère que la femme aimée puisse endosser le rôle d'un insaisissable en face du désir *humain*... de connaître, de comprendre, de penser et de dire :

Et je dois dire, parce que je pense qu'il faut mettre cartes sur table et préciser dès le départ à partir de quoi l'on parle, que, honnêtement, pour moi, et jusqu'à la mort de ma femme [...], celle-ci m'est toujours restée, absolument, un mystère. Et lorsque je dis un mystère, il faut bien entendre que ce n'était pas de l'ordre de la frustration, ni de la privation ou du manque. C'était beaucoup plus de l'ordre

⁹⁴⁸ Il renvoie régulièrement aux témoignages de mystiques comme Ibn'Arabi et Rûzbehân.

⁹⁴⁹ CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.76.

⁹⁵⁰ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.48.

⁹⁵¹ *Ibid.*, min.46.

de: “Il y a en elle une altérité qui me renvoie éventuellement à une Altérité radicale.”⁹⁵²

Enfin, et bien qu’il ne soit pas lieu de s’y appesantir, constatons nouvellement comme le thème de la mort imprègne le discours de Cazenave sa vie durant — et celui de la mélancolie par derrière, avec ce qu’il suggère de fascination pour la mort, de « besoin » de mort, et d’intimité, dans le *pâtir*, entre souffrance et jouissance. On se souvient d’Iseut et Tristan qui meurent de ne pas avoir su s’aimer en faisant fi du régime du Père, et à cause de lui, dans la mesure où ce dernier ne sait ni comprendre l’enjeu *stellaire* d’un amour aussi passionné, ni tolérer les effets subversifs d’un amour fou, d’un amour mystique qui le dépasse. On peut également penser à ces expériences de morts « intérieures » assumées dans l’acte d’amour, pour peu que la *petite mort* qu’associent certains hommes à l’expérience d’union charnelle puisse renvoyer à ce que Cazenave décrit comme une expérience de rencontre avec son destin, sa limite, sa finitude (ou de sa finalité ?), et par-delà, comme une expérience de renaissance à un *soi autrement*. Enfin, on constate comme un fait incontournable la mort qui a emporté l’être aimée de Cazenave, c’est-à-dire non plus un reflet symbolique, non plus un phénomène *spirituel*, mais bien une absence tangible s’imposant dans le plan de la rencontre corporelle et du quotidien concret. En guise de témoignage de l’importance de cet événement qu’est le décès de son épouse dans sa trajectoire de vie, le passage suivant nous dévoile quelques traits du deuil vécu par le penseur :

Lorsque ma femme est morte, que j’avais aimée durant des décennies, je peux dire dans une totale assurance que je me suis senti achevé. [...] De fait, les deux sens [que sont le fait d’achever un animal blessé et d’achever une œuvre] se retrouvent certainement successifs, et c’est d’avoir dû traverser les eaux noires de l’Achéron qu’on renaît à la suite et qu’on découvre, ébahi, que l’on était sans le savoir — lumière inextinguible sur le fond de la nuit, que la nuit explique seule, et qui brille sur ce monde de son éclat de diamant.⁹⁵³

D’autres femmes aimées

Un homme se vivant sous le mode de l’amour fou saurait-il (sur)vivre au-delà du décès de son épouse sans soit devenir *simplement* fou, soit devenir amoureux d’une autre

⁹⁵² CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.42.

⁹⁵³ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.169. Cazenave précise ailleurs : « Si on ne l’a pas vécu soi-même, peut-on deviner ce que signifie ainsi la mort de l’être le plus cher au monde, de celui qui vous donnait votre sens et vous indiquait la direction des Cieux dont elle vous faisait pressentir comme vous en étiez par nature un habitant naturel ? » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.115. Tel que le démontrent ces deux passages, le bagage sémantique employé pour décrire l’expérience de l’achevé endeuillé tend à évoquer une filiation entre l’humain et le stellaire (c’est-à-dire les étoiles). Nous y reviendrons plus loin (cf. la section de ce chapitre intitulée « Un grand mélancolique »).

femme, si unique et différente soit-elle ? Après la longue période de difficultés intérieures ayant succédé à ce décès, le pré-prélude au recueil de pensées *Éclats de la lumière* suggère des nouvelles ensoleillées :

Je n'aime pas spécialement imposer mes confidences : il suffit donc de savoir que, voici plus de douze ans, sous le coup du destin qui m'enlevait mon épouse, ma vie s'interrompt pour plonger aux rivages d'une mélancolie dont je crus très longtemps qu'elle était sans espoir. // On m'a rendu aujourd'hui la clarté de cette vie [...] je rends ainsi témoignage du gué que j'ai franchi — et comme on parlait autrefois des folies perpétrées sous le clair de la lune, je tiens à proclamer que la folie bienfaisante ne se peut développer que sous les yeux d'une femme dont le regard est au vrai le soleil de la vie.⁹⁵⁴

Et cependant, interrogé dans le cadre de l'entretien du 29 avril 2013 sur d'éventuels amours vécus avec d'autres femmes que son épouse⁹⁵⁵, le penseur se décrit sans

⁹⁵⁴ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.13.

⁹⁵⁵ Interrogé sur une éventuelle expérience amoureuse qui se serait vécue avec un homme — un amour qui serait à entendre bien autrement que dans le sens évoqué par le penseur lorsqu'il affirme : « André Malraux est bien le seul homme que j'aie jamais aimé de ma vie — dans le sens spirituel où l'amour est une connaissance, et où il n'enchaîne pas, mais libère. » (Michel CAZENAVE, *Malraux*, Paris, Balland, 1985, p.11.) — Cazenave répond de manière courte et directe : « Non. Malheureusement... pas malheureusement ou heureusement, je peux vous répondre très vite. La réponse est immédiate. C'est non. » DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.114. Bien qu'il y aurait intérêt, à notre sens, à cultiver une perspective critique à l'égard de ce qu'endosse la notion d'homosexualité comme bagage sémantique — perspective facilitée dès qu'elle est envisagée comme « fruit » de notre épistémè (idées pensées à partir d'une logique binaire et de connotations affectives imprégnées de tendances hiérarchisantes et dévalorisantes) — une analyse de la place du phénomène pointé par cette notion apparaît peu pertinente dans le cadre d'une rencontre avec le discours cazenavien. Peu évoqué, le thème apparaît en effet dans certaines de ses conférences orales. Il y témoigne occasionnellement du fait que son parcours l'a amené à fréquenter un milieu (artistique) où ce genre d'attitudes comportementales est chose courante, et par conséquent, il a connu nombre de personnes s'associant des comportements homosexuels. Se posant lui-même comme non-enclin à ce type de comportements, son discours s'avère en effet peu porté sur le sujet. En bref, lorsqu'il est question de « réfléchir l'homosexualité », Cazenave invite à la prudence et à l'ouverture propre au dialogue — considérant avec respect la complexité inhérente au phénomène amoureux et les comportements sexuels qui peuvent en jaillir. Cependant, on constate que certains de ses textes évoquent ce type de comportements. Pensons notamment à cette description d'une rencontre homosexuelle associée à César dans l'un de ses romans : « Mais comment, en ce moment, ne pas se rappeler aussi que la nuit qui suivit ces larmes de Gadès, il avait fait un cauchemar où il s'était vu, dédoublé, faire violence à sa mère et y goûter un plaisir dont la vie, jamais, ne lui en avait donné de semblable ? [...] D'autant plus que ce rêve, irrésistiblement, à chaque fois, lui rappelait l'épisode qu'il avait vécu à seize ans, à la cour de Bythinie [sic], où il s'était laissé posséder, une nuit, par le roi Nicomède. Il s'était laissé caresser, attoucher, embrasser, et dans une douleur fulgurante, sodomiser par cet homme dont il sentait dans sa nuque le souffle chaud parfumé à la menthe et au miel. [...] Comment leur faire comprendre qu'il n'avait jamais ressenti de désir pour un homme, que c'était la seule fois qu'il en avait eu le commerce, et qu'il s'était laissé faire sur cette idée folle, soudain, qui l'avait envahi, surgie de quelle ténacité : ressentir une fois ce que sent une femme ? // Il ne pouvait pas l'expliquer, ne le cherchait d'ailleurs pas, écartait au contraire ces souvenirs de son âme, mais il savait au fond de lui que les deux choses étaient liées, et que l'horreur de l'inceste et l'unique expérience qu'il avait faite se répondaient l'une à l'autre, sous la garde d'un dieu qui lui était inconnu. » CAZENAVE, *La putain des dieux*, du Rocher, 1994, p.60-61. Ainsi, s'il convient de dissocier le plan concret de l'expérience de Cazenave de celui attribué à César, on pourra cependant reconnaître sa sensibilité propre dans la posture interrogative qui

complaisance dans son mode d'être au monde. En tant qu'être amoureux, il serait dans sa nature de se trouver dans cet état en présence de certaines femmes. Et cependant, il demeure très critique quant à sa capacité à les aimer d'un amour véritable, lequel semble rester le propre du temps de vie que sa femme et lui ont partagé. Voyons sa réponse :

D'abord, je vais dire que j'ai connu Chantal quand j'avais seize ans. Quand elle est morte, j'en avais cinquante-cinq. Pendant trente-neuf ans, je l'ai aimée sans interruption. Et c'est récemment, c'est-à-dire une fois qu'elle est disparue, que j'ai tout le temps ce besoin-là. Je pense que c'est ma flexion même, c'est ma nature : je suis un grand amoureux. J'y peux rien. Je suis comme ça. Je ne me suis pas choisi en tant que tel. J'ai été obligé de m'accepter en tant que tel. Et donc lorsqu'elle est disparue, il y a eu chez moi le refus qu'elle soit disparue, et donc l'idée que je pouvais retrouver la même chose. D'où effectivement le fait que j'aie pu projeter [ce besoin] sur un certain nombre de femmes. Mais avec qui je n'ai jamais pu vivre ce que j'avais vécu avec elle. D'une certaine manière, les autres femmes, j'ai cru que je les aimais. Est-ce que je les ai vraiment aimées ? J'en suis un petit peu moins sûr que sur le moment.⁹⁵⁶

4.1.2 Des femmes de la RPS

« On ne peut juger une femme (mais peut-on la *juger* ?),
qu'au degré de lumière dont elle vous a inondé. »⁹⁵⁷

ressort de cette description (Que ressent une femme lorsqu'elle est prise ?) et sa créativité propre dans l'intuition qui l'accompagne (Quelle relation entre l'horreur de l'inceste et son expérience engagée, soit sur le plan concret, soit sur le plan imaginaire/imaginal ?).

⁹⁵⁶ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.105-108. Nous rapportons la suite de son propos pour ce qu'elle transmet de leçon d'humilité et d'humanité, mais également pour l'éclairage qu'elle permet sur le vécu amoureux dès lors qu'il est vécu au quotidien, permettant de méditer le rapport entre « le présent », « la durée » et « l'éternité ». La suite du témoignage semble en effet inciter à investir pleinement—à la mesure des capacités de signification de chacun(e)—chaque instant présent : « Je [...] peux analyser mes réactions : d'une certaine manière, je les avais idéalisées. Non pas par rapport à ce qu'elles étaient en réalité. Alors qu'avec Chantal, pendant trente-neuf ans, la réalité, il a fallu que je l'admette. Bon, ça n'a pas toujours été très facile. Il a fallu passer par un certain nombre de stades qu'il m'a fallu négocier en tant que tel. Mais je l'ai admise. Alors que je m'aperçois bien que la réalité de l'autre, finalement non. À la limite, je ne voulais pas le savoir. J'étais au-dessus... Allons donc ! Évidemment, je n'étais pas au-dessus ; j'étais en dessous. Et [je vois] la manière dont je me racontais à moi-même que j'étais au-dessus. [EDDB demande comment il est possible de rencontrer une autre personne lorsqu'on est dans cet état de nostalgie ?] Ce que j'ai fini par me dire, en me demandant “est-ce que c'est possible ?”, c'est que non : je pense que non, parce que dans ma relation avec ma femme, j'étais à la fois sur le plan de *cette vie* et à la fois sur le plan de *autre chose*. Par *autre chose*, je veux dire sur le plan de l'éternité, d'une certaine manière, définie en tant que n'étant pas dans le temps, et non comme un temps *extrêmement* long, comme on le croit d'habitude. Et que si c'était sur le plan de l'éternité, est-ce que ça peut se remanifester, ou est-ce que je n'ai pas vécu ce que j'avais à vivre ? Est-ce que ça ne m'a pas incité à m'interroger sur les choses sur lesquelles je devais réellement m'interroger ? Et aujourd'hui, je me dis : “Finalement, peu importe !” Et qu'à la limite, il ne me reste plus qu'à mourir moi-même... pour la rejoindre. Pour la rejoindre, si tant est qu'une autre vie existe, parce que, honnêtement, selon les jours, je vous répondrais oui, je vous répondrais non. »

⁹⁵⁷ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.167.

Traits de la dimension féminine de Cazenave (parole, écriture, possession, jouissance)

La section qui suit se propose de passer de l'ordre de la RCO à l'ordre de la RPS en répertoriant une variété de représentations de «femmes» telles qu'elles apparaissent dans les productions discursives de Cazenave. On remarquera comme ces «manifestations» de la femme et du féminin révèlent des traits relevant eux-mêmes de divers domaines : des traits physiques (brune ou blonde), des traits de personnalité (Kali la déesse de la mort), des types de sensibilités (Mairi et les visions chantées), des modes d'affection et des aptitudes relationnelles (la prostituée compatissante), des type de présences (discours bavard intérieur, *rayonnance*, divinité)...

Traits de la femme (et de l'amour) dans ses romans

Deux pôles imaginaires : Iseut et Kali

Commençons par évoquer le regard réflexif du penseur sur sa propre manière de se représenter «le principe féminin» dans le cadre de ses recherches et de ses productions discursives. Dans l'extrait suivant, il constate en effet que deux types de représentations semblent habiter sa vie imaginaire :

J'essaie toujours de comprendre, sans y arriver tout à fait, la façon dont je me dédouble dans l'imagination que je nourris du principe féminin. Depuis bientôt quarante ans, autant dire dès le moment où j'en ai eu des images, et avec une parfaite constance depuis, je me suis sans cesse partagé entre deux visions cardinales : la femme aux cheveux d'or, incarnation d'une idée de la beauté surréelle où la chair s'illumine au contact de l'esprit et dont l'âme m'apparaît comme noyée de clarté ; et la femme aux cheveux noirs, dont le noir vire au bleu tant il brille de sa nuit, dont le corps est empreint d'une sensualité sauvage et dont l'âme ruisselle d'une lumière ténébreuse. [...] De quelque façon que je raisonne, je sais bien qu'il y a là les deux pôles essentiels où mon imagination balance, et cherche toujours en quel lieu concilier la lumière et le minuit même de l'âme.⁹⁵⁸

Comme nous le verrons dans la suite, les romans et textes poétiques de Cazenave confirment cette auto-réflexion : les protagonistes féminines rassemblent généralement en leur personne soit les traits marquant l'un, soit ceux marquant l'autre pôle. Pour ce qui nous intéresse, du côté des «blondes», il y a Iseut et Cléopâtre, tandis que certaines héroïnes des

⁹⁵⁸ CAZENAVE, *La flamme mouillée; journal du 9 juin au 9 décembre 1989*, Criterion, 1991, p.107-108. Il précise au même endroit l'origine « factuelle » bien probable de ces images : « Je peux raccorder ces figures aux deux héroïnes de roman [sic] qui m'ont le plus marqué quand j'avais douze ou treize ans : d'un côté, bien entendu, Iseut ; et de l'autre Ayesha, la maîtresse de Khôr, "Celle-qui-doit-être-obéie", la *She* de Rider-Haggard, souveraine des cycles et de la puissance du temps. Ou je dirais bien, comme je le disais à vingt ans : Eva Marie-Saint, par exemple, et Ava Gardner tout en face. [...] Car Iseut n'a de cesse que de jouir comme une folle dans les bras de Tristan, et Ayesha, par-delà les cycles de la rédemption, est aussi la figure de l'Isis qui assume le Salut de notre monde en exil. »

contes d'Oïsin (Ossian), la Kali et la Camilla de Teruel incarnent bien ces femmes plus «ténébreuses». Survolons quelques données discursives permettant d'étoffer les représentations de femmes émergeant de l'imaginaire de Cazenave en s'appuyant sur quelques-uns de ses romans.

Le cœur en bandoulière : Sylvie

Deux types de données de ce roman viennent alimenter notre propos. D'une part, ce qu'il dévoile à nouveau du rapport à l'amour de Cazenave, avec les thèmes de la rencontre, du coup de foudre, de la passion exaltée et exaltante, de la terreur, de la rupture et de la folie. Ensuite, ce roman rassemble quelques traits associés par son discours à la femme : sa maturité psychique, sa capacité à se donner complètement, sa sensualité qui met à mal l'amant, et sa patience bienveillante à l'égard de l'homme.

Quelques reflets d'expériences vécues ?

L'intensité et la vivacité avec lesquelles certaines scènes du roman sont décrites dévoilent combien elles s'inspirent de moments vécus⁹⁵⁹. En ce sens, on pourra appréhender les trois passages suivants, dépeignant l'expérience de rencontre entre l'auteur du livre (qui joue de degrés d'identité) avec Sylvie, comme un effort de négociation de Cazenave avec divers ordres de réalité. Rappelant l'expérience d'un *temps origamique* évoquée en introduction — au sujet de ce *moment-lieu* où l'univers se «plie en un», rendant possible le passage entre les moments passé-présent-futur⁹⁶⁰ —, l'apparition de cette femme dans sa vie (leur première rencontre) est vécue comme une réminiscence du futur :

À quatre heures, elle entra. // *Et ce fut à ce moment que je compris réellement ce que veut dire un coup de foudre.*⁹⁶¹ [...] à sentir refluer tout le sang de ma face et à savoir sur l'instant que j'étais amoureux, la découverte au contraire que j'avais dû de toujours me former son image — *sans que je l'eusse jamais su.* // Et c'était elle, en venant tranquillement de mon côté, qui m'imposait cette idée que je me

⁹⁵⁹ Cazenave précise explicitement son aspect autobiographique dans *À la rencontre de Carl Gustav Jung* : «Grand lecteur de *Tristan et Iseut*, ce n'était pas pour rien que mon histoire d'amour contrarié avait eu en effet une si grande importance dans mon épisode dépressif. Je m'en suis depuis plus ou moins bien expliqué dans un roman qui n'essaie même pas de cacher à quel point il est autobiographique (et son titre est éloquent : *Le Cœur en bandoulière*, que pouvais-je mieux avouer ? » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.72-73.

⁹⁶⁰ Cf. la note en bas de page numéro 142, dans l'introduction à notre étude.

⁹⁶¹ Sur le thème du coup de foudre, Cazenave précise dans son *Petit dictionnaire de l'amour fou* : «Qui ne l'a jamais éprouvé, ne peut même pas deviner quels en sont les effets. // Et la parole, sur ce point, se révèle impuissante. // Celui qui, certainement, s'en approche le plus, c'est encore Jean Racine quand il fait dire à sa Phèdre, cependant qu'elle évoque cet instant bouleversant où elle vit Hippolyte pour la première fois de sa vie : “ Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue, // Un trouble s'éleva dans mon âme éperdue. // Mes yeux ne voyaient plus, je ne pouvais parler, // Je sentis tout mon corps et transir et brûler.” // En de telles circonstances, on ne peut rien, en effet — que de se sentir tout pantelant, déchiré d'énergies et de forces contraires, balbutiant et muet, soulevé de cette vie où se niche notre mort. » CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.55.

souvenais tout à coup, à travers son regard, du visage inconnu qui était celui de mon âme — d'un visage, étrangement, qui lui ressemblait, à elle. Et pour parler plus clairement: *je me rappelai tout à coup quel était mon futur. // Et comprenne qui pourra!*⁹⁶²

La suite de la description semble détailler la manière dont s'est déployée l'énergie de ce coup de foudre, avec la part d'intensité désorientante qui lui est inhérente :

Dans ce sens singulier, je peux dire sans mentir que l'année que j'ai vécu aux côtés de Sylvie, elle a été certainement la plus heureuse de ma vie. Submergée par une fièvre quasiment frénétique, comme zébrée de ces éclairs qui illuminaient soudainement les paysages de mon âme, dans une passion sans limites, une ouverture intérieure qui se renouvelait chaque matin, se brisait, se reliait, s'enrichissait de jour en jour, et dans cette marche en zigzag que ne réglait aucun ordre, elle se marque aujourd'hui, dans le fond de ma mémoire, par un tumulte d'images, un kaléidoscope de souvenirs, une ronde effrénée de désirs et de joie que je ne saurais gouverner sans les trahir du même coup.⁹⁶³

Enfin, à lire ce passage qui décrit un moment où les deux amoureux, ayant été séparés brutalement par un acte de rupture effectué par le protagoniste, se recroisent dans la rue, on aura l'impression d'un troisième reflet de l'expérience vécue par le penseur, éventuellement à peine adapté pour d'autant mieux s'en différencier, et ainsi se voiler dans ce que permet cette œuvre «romancée»⁹⁶⁴ :

Un souvenir entre tous me revient en mémoire, et il est tellement fort, il avait dû me marquer d'une empreinte si profonde, qu'après toutes ces années, aussitôt que je l'évoque, je ressens à nouveau, à en crier de précision, ce que je vécus à l'époque.

Des mois avaient passé quand un clair matin de mai, comme je descendais tranquillement la rue de l'École-de-Médecine, je vis Sylvie, tout à coup, venir à ma rencontre à trente mètres de moi. Elle portait un manteau que je ne lui avais jamais vu, elle avait changé de coiffure, et elle allait, insouciant, son manteau s'ouvrant sur une jupe en corolle qui dansait sur ses genoux.

Je faillis presque tomber de la panique qui me prit : un éblouissement de lumière me blessait le regard, où s'évanouissait le décor et où Sylvie s'avancait dans un rêve d'éclats.

⁹⁶² CAZENAVE, *Le Cœur en bandoulière*, Table Ronde, 1990, p.52-53.

⁹⁶³ *Ibid.*, p.87-88. Et cet « auteur-narrateur » de préciser au même endroit, semblant dévoiler le plus personnel de Cazenave derrière le romancé : « *C'est ainsi que je comprends la raison pour laquelle, dans mes différentes tentatives, et au long des années, je n'étais jamais parvenu à en faire un récit [...] et que c'était au sein même de ce va-et-vient de l'écriture que l'on entrerait pour le mieux dans la vérité de mon cœur.* »

⁹⁶⁴ Nous reprenons ici la séparation des paragraphes pour mieux rendre l'effet de rythmique qui se dégage de l'évènement.

Une pointe de feu déchira mes entrailles.

Je chancelai malgré moi, me forçai à me reprendre, continuai de marcher, d'une démarche d'automate, tant mes jambes faiblissaient et ne poursuivaient leur office que sous l'effet d'un miracle.

Nous allions tous les deux.

Je regardais derrière elle; elle regardait derrière moi. Et nous nous croisâmes sans rien dire, sans ébaucher un seul geste, sans nous faire un sourire, comme si nous ne nous étions même pas vus.⁹⁶⁵

Quelques traits de la femme

En ce qui concerne sa conception de la femme dans *Le cœur en bandoulière*, on retrouve des traits abordés dans les chapitres précédents : bien que plus jeune d'âge, la femme serait en avance en maturité sur l'homme et elle connaîtrait, par nature, certains secrets lui étant (encore) interdits⁹⁶⁶. Il y aurait par ailleurs une innocence dans son être, à relier à une capacité à se donner (sexuellement), à aimer, ce en quoi l'homme verrait une beauté réveillant en lui, d'une part, l'image d'une porte d'entrée vers un autre royaume et, d'autre part, une sensualité qui le troublerait profondément. En ce qui concerne la représentation de la femme comme innocente et aimante, l'auteur du roman écrit :

je reculais, terrifié, devant le royaume dont l'entrée s'était ouverte devant moi.
// Où Sylvie me conviait, et m'invitant à la joie, se donnait sans réserve dans une totale innocence — et comme elle m'offrait son corps sans aucune retenue pour

⁹⁶⁵ CAZENAVE, *Le Cœur en bandoulière*, Table Ronde, 1990, p.166-167. À titre comparatif, voici la description que Cazenave rapporte ailleurs de cette rencontre telle qu'il l'a vécue, rencontre où Chantal Hubert et lui, transis de terreur devant la possibilité de se retrouver, se sont d'autant mieux évités : « [C]omme j'avais pris l'habitude de me promener dans le quartier qu'elle habitait, je finis forcément par la croiser un soir. Enfin, disons plutôt qu'elle venait du métro pour regagner ses pénates, qu'elle m'aperçut de dos, et que, prise d'un soudain sentiment de panique (c'est ce qu'elle m'avoua par la suite), elle s'était mise à courir pour me dépasser en faisant mine de ne pas me reconnaître, en sorte qu'elle n'eût pas ainsi à engager une conversation avec moi. // Je l'avais bien sûr reconnue immédiatement, ne fût-ce qu'à ses cheveux blonds qui balançaient dans son dos, à sa façon de se tordre les chevilles sur ses talons trop fins, et à la minceur de sa taille que soulignait sa ceinture. De toute manière, aurais-je pu hésiter ? Je savais que c'était elle, tout mon être le disait, je n'avais de désir que de la prendre dans mes bras et de la couvrir de baisers — et pourtant, je n'eus pas de réaction, je la laissai s'enfuir sans tenter un seul geste ; je cessai même de marcher pour la laisser prendre la distance qu'elle jugeait nécessaire, parce que je savais, dans quelques tréfonds obscurs de mon âme, que l'heure n'était pas venue et que je n'étais pas en mesure de m'offrir tout à elle comme il l'aurait vraiment fallu si nous avions dû nous retrouver. » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.14.

⁹⁶⁶ L'auteur précise en effet au sujet de Sylvie : « il n'en restait pas moins, et notre éducation n'y donnait qu'encore plus de relief, qu'elle avait pour de vrai cinq ou six ans de plus que moi. // Parce que d'être une femme, je dirai : naturellement, elle connaissait les secrets qui m'étaient interdits, et derrière le vernis dont on l'avait affublée, [elle se tenait] par elle-même comme au cœur d'une région que je devais, quant à moi, naviguer à l'estime. » CAZENAVE, *Le Cœur en bandoulière*, Table Ronde, 1990, p.106.

que je pusse y trouver le sacré qu'il cachait [...]. // Elle m'aimait *trôp*, en un mot...⁹⁶⁷

Et au sujet de cette sensualité qui, une fois réveillée dans l'homme qui sent qu'il s'y perd, est par lui soufferte comme une expérience de l'abîme du divin, il précise :

Alors, je ne m'appartenais plus en effet, et je découvrais, effaré, que cette sensualité si profonde qu'elle éveillait sans le vouloir — simplement d'être là, simplement d'être elle-même — me menait à l'abîme où se cache le divin.⁹⁶⁸

L'auteur s'aventure occasionnellement à décrire un aspect de la psychologie de «la femme». Ici, il le tente à l'occasion d'une comparaison entre la manière dont sont reliés, chez «les hommes», le désir et la volonté, et chez «les femmes», ces derniers à d'autres mouvements intérieurs :

Si les hommes tendent à confondre la violence du désir et l'impression qu'ils se donnent d'avoir de la volonté, on sait que pour les femmes, c'est encore plus complexe: la volonté, pour elles, c'est la force du désespoir, le rebond du malheur, la recherche d'une revanche à laquelle elles pourraient renoncer, magnanimes — ou plus subtil encore, cet enfer, ce plaisir, cette jouissance infinie qui en les liant tous les trois, fait d'autant ressortir cet abîme sans fond qui est celui de leur cœur.⁹⁶⁹

Enfin, notons comme la trame de ce roman suggère la possibilité d'une rencontre *ratée*: l'homme s'expérimente en tant que «macho supérieur», tentant d'impressionner la belle en discourant à partir de ses savoirs intelligents qui le remplissent de fierté, avant d'en venir à tester ses réactions en lui offrant également à entendre des discours particulièrement ténébreux. Une patience et une bienveillance infinie à l'égard de cet homme — ou, tout au moins, ce que cet homme interprète comme tel — sont rencontrées en la femme. L'homme rompt pour échapper à cet amour qui l'émeut de trop. Il en sombre dans une folie dont il souffre intensément, jusqu'à perdre tout repère (temporel, identitaire). Pendant le temps de sa dépression, la belle va se fiancer avec un autre... qui, lui dira-t-elle, *lui* ressemble.

Les amants de Teruel : Camilla

Passant à un second exemple de roman, résumons l'ambiance de départ dans laquelle nous pose *Les amants de Teruel*. Diego de Lara a vingt-sept ans. Ses fascinations oscillent entre prier à l'ombre des piliers à l'église et se prosterner de douleur au pied de son Christ en croix domestique. Il aime par ailleurs frôler la mort en prenant des virages à

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p.122.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p.108.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p.161.

vive allure dans sa Porsche et jouer aux jeux de hasard, comme pour se mesurer à l'insaisissable, à l'infini. Les femmes sont pour lui soit celles qu'il aime dans sa tête, soit des maîtresses, soit encore des prostituées. Il y a bien sûr, également, sa mère, à laquelle il rend visite annuellement, le jour de son anniversaire, au couvent où elle vit. Puis un jour, il rencontre Camilla. Elle a perdu connaissance en pleine cérémonie, à la célébration de l'eucharistie, le jour de Pâques. Il a dès lors l'impression de n'avoir jamais vraiment connu de femme, et dans cet amour fou qui se vit entre Camilla et lui, Diego est brûlant du désir de la connaître, de la connaître jusqu'au point de devenir Camilla, d'être Camilla. Chose impossible ; ce qui le détruit.

Cet ouvrage offre à l'analyse plusieurs éléments traçant l'image d'une femme en tant que femme singulière : elle est imparfaite physiquement et elle est sensuelle⁹⁷⁰, changeante d'humeurs et d'états, intense, psychiquement complexe⁹⁷¹ ; elle évoque pour l'homme une extrême force unie à une extrême fragilité ; elle aime les robes, les beaux tissus, les maquillages⁹⁷², et elle est particulièrement exigeante. Tout d'elle évoque l'être femme au cœur de l'homme épris d'amour :

Camilla était femme. // Elle était femme par tous les pores de sa peau, par tous les mouvements de son âme. Elle l'était par ces élans qui la jetaient parfois le soir au pied de la croix de Diego : et la nuque ployée, les cheveux épandus, elle embrassait avec frénésie les blessures sanglantes de Jésus. // Elle était femme par son corps, par ses hanches rayonnantes, elle l'était par ses mains, par ses pieds, par ses lèvres. Elle l'était par ses pleurs. Elle l'était par ses cris. // Elle était fée et sorcière. Elle était mort et extase. // Elle était Camilla.⁹⁷³

À travers les propos du narrateur nous décrivant cet étant humain « femme » particulier, cette Camilla, ressort une idée chère au discours de Cazenave ; cette idée voulant que la femme soit pour l'homme la porte, le seuil, le vestibule obligé vers ce qu'il peut trouver de plus significatif en son propre cœur :

Mais c'était Camilla qui lui montrait le chemin et Diego se rendait compte que c'était elle la porte, qu'elle était le vrai seuil de ses plus profondes découvertes, et

⁹⁷⁰ « Une femme n'est vraiment belle que si elle n'est pas parfaite. [...] Or, il n'existe pas de beauté si la sensualité n'y est pas. » CAZENAVE, *Les Amants de Teruel roman*, Albin Michel, 1978, p.47.

⁹⁷¹ Ce qu'évoque notamment le fait qu'elle confonde les « objets » d'amour maternel et les relations qui les lient (un enfant/mon enfant, l'enfant de Dieu/mon enfant), semblant faire écho à cette définition de Dieu qui le représente comme un X étant à la fois le centre et la circonférence du cercle. Par exemple, un jour, ils voient un enfant pauvre, près d'une église. Elle se prend d'amour maternel pour lui. « Diego, oh ! Diego ! Ce pourrait être mon enfant ! [...] Il est à moi ! Il est à moi ! » crie-t-elle. *Ibid.*, p.57. « J'aurais voulu que le Christ, il eût été mon fils ! Tu entends, Diego ? Mon fils !... Mon fils... » *ibid.*, p.79.

⁹⁷² « Vêtue de laine, de velours, de chantoung ou de cuir, elle avait le génie de tout rendre sensible, et de donner à Diego l'impression que le monde respirait de désir. » *ibid.*, p.49.

⁹⁷³ *Ibid.*, p.54-55.

que ce que l'homme peut trouver de plus grave dans son cœur, c'est toujours une femme qui le lui a dévoilé.⁹⁷⁴

En ce qui a trait à l'expérience amoureuse, la manière de le vivre dépeinte par les protagonistes en fait quelque chose imprégné de grande violence, unissant les registres de la joie et du plaisir à celui de la souffrance et de la blessure, violence psychique où l'on vient toucher au plus sensible de la blessure. Le passage suivant suggère que quelque chose en soi, ici mis en acte par l'homme, pousse à blesser en profondeur l'autre. Diego adresse à Camilla des paroles pleines d'ironie, qui le blessent d'autant mieux qu'il parvient à la blesser. Il lui dit qu'elle s'est trompée de vocation, qu'elle aurait dû être la Madeleine, ce à quoi elle répond, comme pour se défendre, que cette dernière a rencontré Jésus, et qu'il lui a dit « Tes péchés sont remis. »

“Tes péchés? dit Diego. Tu crois au péché, à présent?” Camilla oscilla comme s'il venait de la frapper. [...] Il se dressait devant elle et recherchait l'ouverture par où il pourrait la blesser. [...] elle lui chuchota sur les lèvres: “Mais le Christ l'a aimée! Il l'a aimée! Aimée!” — “Il l'a aimée, si on veut... Il ne l'a pas connue”, dit Diego.⁹⁷⁵

Cette dynamique amoureuse est intensément marquée par la dimension sexuelle. Les extraits suivants mettent en lumière comme la nudité du corps de la femme peut réveiller la sensation d'aller au-devant de quelque chose qui dépasse l'homme, susceptible de l'anéantir tant cela évoque pour lui une expérience de rencontre avec le divin, une mort :

Dans la nudité de Camilla, il découvrait en lui-même des profondeurs abyssales, l'expérience de la mort qui s'avancait sous un masque. Comme si elle lui était devenue à la fois Camilla et une puissance anonyme. Que son corps fût divin. // Que *ce* corps fût divin...⁹⁷⁶

Et cependant, il n'est nullement question d'éviter le danger pour l'homme habité par un désir fou :

...jusqu'à ce qu'elle fût totalement nue et vînt à sa rencontre. Alors, il était envahi de la certitude abyssale que c'était son trépas qui s'avancait de la sorte : elle allait le happer, le décomposer en lui-même au plus fort du plaisir, dans un fleuve aux eaux troubles qui roulait puissamment sous la lumière des étoiles... Il n'en avait pas vraiment peur. Il désirait Camilla. Sa panique était autre, d'un domaine différent, dans un ordre surnaturel où il se sentait côtoyer les frontières de l'Enfer. [...] et il se jetait à son corps, se mesurait à ses membres avec d'autant

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p.137.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p.81.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p.158.

plus de frénésie, avec une sauvagerie éperdue, qu'il se sentait dériver au-devant du néant.⁹⁷⁷

Qu'il se vive dans la rencontre sexuelle ou dans les échanges de paroles, Diego manifeste comme le désir de l'homme de connaître l'autre, la femme, dans tout ce qu'elle est, peut-être obsessionnel, comme absorbant. Au sein même de la rencontre amoureuse, l'homme souffrirait d'une absence de l'autre... une absence subtile, involontaire, une absence intérieure... la femme est *ailleurs*:

il savait qu'elle s'était échappée, ailleurs, où ? "Elle n'est pas avec moi. Elle pense, elle rêve à quelque chose. À quoi ? Je ne pourrai jamais le savoir. Si je le lui demande en ce moment, elle me répondra certainement. Mais qui peut m'assurer que ce sera la vérité ? Les mots, ils ont, aussi, été inventés pour mentir. Et ils mentent d'eux-mêmes : toute parole est d'abord le mensonge de deux âmes. Ah ! Si l'on pouvait seulement se taire ! Atteindre à ce silence surnaturel de Dieu qui doit être l'échange, la communion la plus sûre, la plus pleine de présence..." Mais il savait que ce silence leur était interdit...⁹⁷⁸

Ainsi, les mots se font suspects dans l'esprit de Diego ; les mots de l'autre, faillibles ; les mots tout court, mensongers. La souffrance en est d'autant plus profonde que le désir de connaître s'intensifie, désir frustré d'une rencontre entière, d'une rencontre où se confondre avec l'autre, d'autant plus frustré que de devenir l'autre, d'*être* l'autre⁹⁷⁹ est impossible. Les deux passages suivants tentent de rendre compte de cette impossibilité, et de la souffrance qu'elle alimente :

*Qui était Camilla ? // Il le savait de moins en moins. [...] De la sentir s'éloigner — et non pas elle réellement, qui était toute à lui, et se donnait sans réserve, mais, comment dire ?*⁹⁸⁰

Il toucha à nouveau les cheveux de Camilla. Ils étaient tièdes sous sa main. Il se pencha sur son corps, et dans le désert de son âme, comme une voix lui criait : "Je voudrais être toi ! Tu entends ? Toi ! Toi ! Ne plus être Diego. Ne plus être que toi." Et aussitôt, emporté par une fièvre brûlante, il savait bien que c'était impossible. "Je ne peux pas être Camilla ! Fût-ce même une seconde. Je ne serai jamais Camilla. Je ne saurai jamais qui tu es. Divisés, séparés ! Nos regards sont

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p.180. Dans son *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Cazenave explique les liens qu'il établit entre l'expérience du désir érotique et celle de la folie dès que le sexuel et le spirituel s'unissent en une conjonction disjonctive : « Oui, il s'impose une alliance du divin et des femmes, du divin et du fou, et des femmes et du fou, dans laquelle se résume toute l'énigme d'Éros — c'est à-dire, aussi bien, dans nos vies si humaines, un écho, un renvoi, une profonde parenté du sexe et du sacré, du sacré et de l'âme, et de l'âme renouée à la puissance du sexe. » CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.12-13.

⁹⁷⁸ CAZENAVE, *Les Amants de Teruel roman*, Albin Michel, 1978, p.140-141.

⁹⁷⁹ « Ce qu'il eût voulu, aujourd'hui, [...] c'eût été de franchir définitivement la frontière et de vivre à la fois dans sa chair et son âme. // C'eût été de se perdre, de s'oublier totalement et de devenir Camilla. // Devenir Camilla ! // Ils n'étaient plus à Teruel... » *ibid.*, p.142.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p.143.

muets...comme murés dans notre âme, dans cette prison de chair. Je ne pourrai jamais te connaître! Jamais! Jamais! Jamais!”⁹⁸¹

Et cependant, il est un moment où le rapport au temps, après avoir été vécu sur un mode de type «hors-temps», passe à une autre expérience du temps, à l’expérience d’un autre mode de temps, bref, à un empressement: on «eût dit que le temps s’était soudain mis en route, se pressait, se bousculait, se précipitait à travers eux [...]. Ils goûtaient chaque minute comme si elle devait être la dernière.» Et alors, *inanticipable*, se glisse, comme entre deux minutes, une expérience évoquant l’union, et c’est alors que Diego se sentit le plus proche de Camilla:

Et l’abîme dont ils voyaient qu’il s’étendait sous leurs âmes, ils essayaient de le nier dans une espèce de délire qui les jetait l’un vers l’autre, dans une frénésie de leurs corps [...]. Ce fut peut-être à ce moment que Diego se sentit le plus près de Camilla; et qu’au fond de l’orgasme, alors même qu’il perdait jusqu’aux couleurs où il voyait Camilla comme se développer hors d’elle-même, la figure ravagée, il eut la sensation la plus forte de se fondre à son être.⁹⁸²

Concluons sur ces quelques éléments discursifs que les comportements insaisissables, excessifs, teintés d’absolu des protagonistes, ainsi que leurs changements radicaux d’états émotionnels dépeignent l’intensité d’une rencontre amoureuse de type «amour-passion». L’amour y est soudain, il y est total, il évite d’évoquer le temps profane pour d’autant moins y vivre: il existe dans un temps où il est *la totalité de ce qui est*⁹⁸³. Puis il y a séparation entre les amants. La femme manifeste alors à l’égard de l’homme des attitudes de refus, de mensonge, de négligence. L’homme réagit par un repli sur soi, et se laisse mourir: Diego se tuera, littéralement, «par accident». Camilla l’apprend, laisse tout, puis se laisse mourir...par chagrin d’amour. Les deux protagonistes sont réunis dans la même tombe... rejoignant le symbole de la mort tristanienne.

Le rêve d’Ossian: Grainne

Tel qu’évoqué ailleurs, l’œuvre cazenavienne manifeste une affection particulière pour l’héritage celte⁹⁸⁴. La réflexion cazenavienne semble négocier, à même ses recherches

⁹⁸¹ *Ibid.*, p.162.

⁹⁸² *Ibid.*, p.79-80.

⁹⁸³ «Peut-on mourir d’éternité? // Ah! Diego et Camilla ne l’auraient peut-être pas refusé. Ces quelques jours qu’ils vécurent, ils eurent de bout en bout l’impression de les avoir dérobés au Créateur en personne. Ils étaient destinés: tout le leur disait dans leur âme, dans leur cœur, dans le plus profond de leur chair. // Leur accord l’affirmait. // Leurs silences le criaient. // Le soleil et la nuit, la vitesse, le repos; leur sommeil, leurs fous rires, tout témoignait que chacun n’avait vécu jusqu’ici que pour pouvoir se donner et que le sens de leur vie, c’était la découverte de l’autre.» *ibid.*, p.59.

⁹⁸⁴ Au sujet de cet héritage, qu’il rencontre d’abord au moment de recevoir de son père le roman d’amour *Tristan et Iseut*, Cazenave avance dans l’entretien du 29 avril 2013: «À huit ans, je me suis retrouvé dans mon pays à moi.» DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.93.

sur cet héritage épistémique et celui « occidental », la diversité des valeurs qui l'habitent. Le roman *Le rêve d'Ossian ; Dieux et guerriers d'Irlande* se fait la scène d'une rencontre teintée d'humour et de camaraderie entre, d'une part, la conception de la femme et la conception de l'amour associées par Cazenave à l'héritage celte, et d'autre part, celles qu'il associe à l'héritage chrétien. Relevons ici quelques passages susceptibles de nous éclairer sur ces conceptions contrastées.

La femme porteuse du secret du cosmos

Tout d'abord, on retrouve le thème de la femme porteuse des secrets du cosmos (soleil, lune, vie, mort, renaissance) dans cette scène du dialogue entre saint Patrick et les deux principaux narrateurs du récit, Cailté et Ossian. Ces derniers, héros vieillissants témoignant des histoires de guerre, de chasse et d'amour de l'ancien monde—qu'ils se font manifestement une responsabilité et une joie de ramener à la mémoire—, offrent à leur compagnon de voyage des paroles empreintes de poésie et entremêlées de rires, tentant de rendre compte de ce qu'est une femme aimée à leurs yeux. Ce dialogue met en relief l'incompréhension et l'incapacité de comprendre inhérent au type de conscience que représente saint Patrick :

Patrick rit de pitié, et haussa les épaules : “ Dangereuses, les femmes ! Illusoires, leurs attraits ! Quelles caboches avez-vous, pour penser encore à elles ? ”⁹⁸⁵ // Et Ossian répondit avec ses longues rides pleines de poils, son menton en galoche, sa vieille face flétrie qui s'éclaira tout d'un coup, il répondit d'une voix qui tremblait, chevrotait, et que traversait en même temps un accent de gaieté qui semblait remonter du plus loin de son âge : “ Aucun livre ne pourra te permettre de comprendre. Un corps de femme, c'est le secret du mouvement de la mer ; c'est le soleil et la lune ; c'est la vie dans la mort, et la mort dans la vie, et la mort et la vie qui se sont réunies. Une femme, c'est le joyau de l'immortalité de la vie. ” — “ Toute femme meurt ” dit Patrick. // Et ce fut au tour de Cailté, et d'Ossian, tous les deux, de se mettre à rire doucement : Patrick, décidément, ne comprenait pas leurs paroles.⁹⁸⁶

⁹⁸⁵ Patrick réagit ailleurs de manière semblable au témoignage rapporté par l'un des conteurs (avec pudeur, mais aussi avec le plaisir du ressouvenir) au sujet de l'une des femmes qu'il a aimée : « je ne l'ai jamais oubliée : elle avait tant de fureur à m'ouvrir ses cuisses, j'avais tant de transport à mourir tout en elle ! » CAZENAVE, *Le rêve d'Ossian ; Dieux et guerriers d'Irlande*, Yoran embanner, 2012, p.120.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p.154. Le passage suivant souligne de manière encore plus contrastée les attitudes comportementales (émerveillement divin v/s peur du danger et du mal) réveillées par la femme suivant que le mode d'être au monde est plus « celte » ou plus « chrétien » : « “ Néant ! Néant ! C'est néant que la femme ! Nous avons chuté d'elle ! [dit Patrick] ” — Grande gloire, dit Ossian. Dans les yeux de la femme, c'est la porte du ciel ! Dans le sein de la femme, la nourriture essentielle. Dans un ventre de femme, l'océan de racines où on se noie de sentir l'univers respirer. Dans des cuisses de femme, une joie immortelle ! Ô Patrick, qui pourrait surpasser une femme ? — Tu iras en Enfer, dit [Patrick] le fils de Calprann. » *ibid.*, p.209.

La femme farouche et vulnérable

En ce qui concerne les aventures de cet ancien monde, d'où sont issus Cailté et Ossian, le roman retient plus particulièrement la grande histoire d'amour de Grainne avec Diarmaid. Ce dernier, l'un des grands guerriers-chasseurs des récits rapportés, avait longtemps résisté au fulgurant désir d'amour de Grainne. Et après s'y être donné, il s'étonna en lui-même de ce qu'il ait pu ne pas y acquiescer plus résolument :

Comment ai-je pu avoir peur de l'amour qu'elle me porte ? Comment ai-je pu renâcler à m'enfuir avec elle ? Mieux vaut notre misère, que de commander des guerriers : elle m'a découvert une terre où bien peu sont entrés !⁹⁸⁷

On retrouve ainsi l'idée d'une transformation, d'une conversion de la posture existentielle, d'une subversion du regard de l'homme, une fois qu'il s'est donné à l'amour de la femme. La personnalité de Grainne est ainsi décrite par son père au moment de la remettre à Diarmaid : « Protège Grainne comme il faut : elle est chère à mon cœur, ses cheveux me réjouissent, une biche farouche, une vierge indomptable : elle t'a confié sa vie, tu lui dois ce devoir. »⁹⁸⁸ Et le narrateur (alors Ossian) de préciser ailleurs au sujet de cette jeune femme farouche et vulnérable :

Elle était là, toute droite, frémissante d'amour et de volonté mélangés, comme le fil d'une épée, impérieuse, implorante, des éclairs dans les yeux, alternant les soupirs et les cris de l'orgueil, comme crispée sur elle-même, aussi prête à bondir et à déchirer son héros, qu'à se couler dans ses bras et faire l'amour sous mes yeux.⁹⁸⁹

La description suivante présente comme au sein d'une rencontre amoureuse sexuelle peuvent s'alterner et se mélanger diverses ambiances : elle se présente tantôt sous le signe d'une rencontre corporelle intense, agressive (voire violente), et sauvage, tantôt sous les traits d'attitudes comportementales rappelant la tendresse maternelle, tantôt encore comme des états de béatitude et de joies enfantines rappelant une communion avec la nature :

[Grainne] prenait, souvent, sur le soir, la tête de Diarmaid sur son sein, comme si c'était son enfant, elle caressait ses cheveux et chantait des complaintes pour l'aider à dormir. // Chaque jour elle ouvrait ses deux cuisses sous lui, car Diarmaid, chaque jour, venait y prendre des forces : ils ahaïaient tous les deux, gémissaient et geïgnaient, et au moment qu'elle tournait sa figure en tous sens, cependant qu'il tremblait et éclatait dans son corps, elle, les jambes fermées sur

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p.191. Comme Tristan qui renonçait aux honneurs prisés par le régime du Père, Diarmaid semble affecté d'un effet subversif de l'amour lorsqu'il affirme : « Que valent donc les honneurs ? Mon honneur est de l'aimer, de veiller sur sa vie, et de me réchauffer, chaque matin, à la chaleur de son corps. »

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p.185.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p.175.

ses hanches, elle criait de plaisir, le griffait aux épaules, l'étouffait dans ses bras, le rejetait brusquement, le rattrapait de la main, et ils demeuraient tous les deux, haletants dans les herbes, les cheveux dépeignés, les paupières demi-closes, à sourire à la vie qui fourmillait autour d'eux, aux hannetons malhabiles qui se posaient sur leurs mains, aux pinsons à barre blanches qui passaient sur leurs têtes, aux nuages mamelonnés qui jouaient dans le ciel et ne cessaient de changer en diminuant, s'étirant, grossissant de nouveau dans une danse sans fin.⁹⁹⁰

On retient donc ici quelques traits associés à la femme : *possesseuse* des secrets du cosmos, sexuellement désirante, farouche et tout autant vulnérable. De manière globale, on constate également comme les femmes décrites dans les productions discursives « littéraires » (romans, poésie, théâtre) sont chaque fois uniques, la multiplicité de leurs traits (le corporel, la personnalité, les modalités d'intelligence, l'imprévisibilité) suggérant la richesse potentielle (et potentiellement infinie) inhérente à toute rencontre amoureuse véritable.

La putain des dieux : Cléopâtre

Le roman *La putain des Dieux*, roman que nous serions tentée de qualifier d'historico-imaginal tant il semble réinvestir d'une étonnante profondeur signifiante les événements de l'époque, rappelle à maints égards certains traits de la rencontre amoureuse ressortant des autres romans abordés. Le personnage de Cléopâtre se prête particulièrement bien à notre étude pour repérer nombre de traits associés par Cazenave à la femme : reine et sage, elle est à la fois intelligente, méditante et sensuelle, érotisante, sexuelle et spirituelle, en relation étroite avec les dieux, les étoiles et le peuple. Rapportons quelques passages pouvant servir d'appui à ce portrait condensé.

Dans l'extrait suivant, la femme est dépeinte comme réflexive, se représentant à elle-même Mère et Vierge, aqueduc de la Grâce et reflet de la lumière astrale :

Dans de longues méditations où elle se retirait, solitaire, dans le temple d'Isis, elle songeait de la sorte qu'à la fois femme et déesse, elle participait en même temps à l'éternité de la Mère et au devenir de ce monde, elle était médiatrice, elle recelait les deux ordres qui se joignaient dans son âme. C'était bien pourquoi Isis pouvait être la Mère et la Vierge à la fois : la Mère du devenir et la Vierge perpétuelle d'un temps immaculé, la Mère de tous les hommes et la Vierge de l'Un où l'un se contemplait, l'intermédiaire à son tour, l'aqueduc de la Grâce qui reflétait sur la terre la lumière indicible—pour que cette terre se sauvât et se souvînt de cette source qui résidait au-delà de tous les luminaires, au-delà même des étoiles, dans le silence sans fin où expirait toute parole...⁹⁹¹

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p.192.

⁹⁹¹ CAZENAVE, *La putain des dieux*, du Rocher, 1994, p.317.

Dans sa manière de se donner à l'homme au sein de la rencontre sexuelle, la femme dépeinte par cette fiction-historique se donne sans retenu (quoi que...), elle ne fait jamais semblant (quoi que...), car tout en étant vraie, elle maîtrise l'art de détourner l'autre d'une réelle rencontre avec *elle*. Dans l'extrait suivant, on la voit manifester de la tendresse envers son amant, tendresse où se confondent les attitudes comportementales de la mère (envers son fils) et de la fille (envers son père)⁹⁹² :

[Cléopâtre] s'offrait à César sans aucune retenue, lui donnant à goûter à l'ivresse des dieux dans la source qui coulait du milieu de ses jambes — et puis, la nuit suivante, dans une réserve pudique, une douceur déchirante, se détournait au contraire sans qu'il s'en rendit vraiment compte, et le faisait se reposer en l'entourant de tendresse comme l'eût fait une fille de son père harassé — ou une mère de l'enfant qu'elle veillait dans la nuit...⁹⁹³

Cazenave décrit, à l'occasion de la rencontre entre Cléopâtre et son second époux (Marc-Antoine), une autre manière de jouir de la rencontre sexuelle, le champ sémantique rappelant plutôt le thème de la bestialité⁹⁹⁴. Relevons les pensées, les attitudes comportementales et la manière de jouir qu'il associe ici à la reine :

Cléopâtre, quant à elle, se donnait sans réserve, comme elle faisait de toute chose qu'elle avait décidée, et se livrait au plaisir de se sentir malaxée par ces mains de géant [de Marc-Antoine], tournée et retournée sous ce corps de colosse où les muscles énormes jouaient si librement, de se sentir pénétrée, déchirée, fracassée de ce sexe de bête qui venait la remplir jusqu'au fond de son ventre, dans la conscience qu'elle était l'Aphrodite populaire, la déesse de l'Amour, la hiérodoule du Temple qui s'offrait à celui qui suscitait dans son âme la plus extrême jouissance de ne plus être personne — que le défoulement anonyme de sa puissance féminine. // Aimait-elle Antoine? // Non.⁹⁹⁵

Enfin, évoquons au passage ce que Cazenave propose comme description de la manière dont l'homme (ici Marc-Antoine) vit cette rencontre sexuelle :

Alors, il avait l'impression que s'était abolie la frontière qui sépare le domaine de la vie du royaume de la mort — qu'il jetait toute sa vie à pleines mains dans la

⁹⁹² Du point de vue de ces jeux entre rôles, ce passage rappelle la multiplicité des attitudes comportementales évoquées pour décrire le *faire l'amour* de Grainne et Diarmaid dans *Le rêve d'Ossian*.

⁹⁹³ CAZENAVE, *La putain des dieux*, du Rocher, 1994, p.218.

⁹⁹⁴ Dans *Les amants de Teruel*, Diego évoque la jouissance de sainte Thérèse qui, selon lui, jouissait comme une bête... de sa rencontre avec le divin.

⁹⁹⁵ CAZENAVE, *La putain des dieux*, du Rocher, 1994, p.300. Bien que cette femme soit dépeinte comme n'aimant pas son époux (ici Marc-Antoine), Cazenave insiste sur l'idée qu'une femme ne fait pas pour autant «semblant» : «Elle ne trichait jamais, néanmoins, au moment de faire l'amour. // Et bien qu'elle en fût quelquefois révoltée dans son âme, elle se livrait toute entière, dans une jouissance d'autant pire qu'elle savait parfaitement que celle-ci faisait aussi partie de ses calculs. » Et il lui arrivait même, parfois, pendant la nuit, de réveiller Marc-Antoine, «en le caressant savamment», «brûlante de honte» tant elle était «soulevée de son envie» *ibid.*, p.340.

mort, et traversé d'un spasme où l'extase était celle tout autant de son esprit qui brûlait sur lui-même que de sa chair enfiévrée qui se gonflait de l'orgasme, il éclatait dans la reine en beuglant à la nuit, il se vidait tout en elle en sachant qu'il entraînait dans la mort immortelle, il s'écrasait sur son sein, s'abattait dans ses bras, épuisé, à bout de forces, haletant et sifflant, pour s'endormir dans un songe où les dieux vous caressent de l'aile de papillon de cette âme qu'ils dirigent du plus profond des cieux.⁹⁹⁶

En guise de synthèse de ces quelques passages puisés dans cette fiction-historique, on retiendra l'image de la femme envisagée comme apte à régner (arts oratoire et arts de la séduction, gestion économique orientée par l'économie d'un au-delà), porteuse de grands savoirs (astronomie, alchimie, stratégie politique), d'une beauté et d'une sensualité dont elle sait se servir à dessein, au besoin ; son rapport à l'érôs déborde l'ordre du fouteur, rejoignant l'ordre du divin, du dessein d'un destin qui serait inscrit dans les étoiles. Et alors qu'elle s'offre toute entière au service d'un ordre divin qui l'inspire en même temps qu'il la dépasse, elle ne parvient pas toujours à y entraîner l'homme qui l'aime.

La légende d'Aragor : Mairi et Éomir, le Vieil Homme de la Lune et la Vieille Femme du Soleil

Le roman *La légende d'Aragor*, jouant de fiction, d'abstraction mathématique et de symbolisme poétique, foisonne de personnages. Le fait d'en survoler quelques éléments discursifs sera l'occasion de repérer des traits de similitude avec d'autres ouvrages cazenaviens, et plus particulièrement avec ce qui a pu ressortir du premier chapitre autour de l'univers symbolique d'Iseut et de Tristan. Évoquons ici quelques personnages principaux afin d'orienter notre lecture.

Marban, fils de Sin, est porteur de la mémoire des histoires et joue le rôle de narrateur dans ce récit. Sina est le Vieil Homme de la Lune, prêtre accompagnant le roi Mag Ri. Éomir est l'étranger qui arrive en fusée, une fusée qui, d'après les appareils de mesure, a à la fois l'âge de ce lieu où elle atterrit, zéro temps et l'infini. Mairi est la fille du Mag Ri, roi des «pays» de l'est, l'un des quatre pays du *lieu*. Il y a enfin Caillech Grein de Rolach, qui revêt le nom de Vieille Femme du Soleil et les fonctions de Maîtresse de l'Ordre et de Maîtresse des Songes, et Guairi de la Tour, prêtresse de l'Ordre de Grein Tudor, qui en viendra à revêtir, en son temps, le nom et les fonctions de Caillech Grein, devenant son reflet dans le miroir, en tant que porteuse de mémoire. En ce qui concerne ce *lieu*, on sait qu'il est lui-même situé entre deux mers (orientale et occidentale) et qu'il comporte des déserts au sud et des montagnes couvertes d'arbres au nord⁹⁹⁷. En ce qui

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p.299-300.

⁹⁹⁷ Ce schéma topographique rappelle la conception celte (et chrétienne) d'un cosmos en quatre parties, à laquelle viendrait s'ajouter une cinquième qui, généralement invisible, deviendrait visible à une date précise de l'année. Le rapport symbolique proposé entre le quatre et le cinq est de fait envisagé par Cazenave comme une arithmologie symbolique significative. Voici donc ce que serait «l'une des lois essentielles de l'esprit :

concerne le temps, il se décline à partir de ce que les *dominants* du moment ont imposé comme mode de mesure chronologique⁹⁹⁸.

Mairi et Éomir sont le couple central de l'œuvre. La fille du roi personnifie une femme qui est par moment prise d'états que l'on suppose extatiques : par des phénomènes de trances visionnaires, elle « reçoit » des messages, les manifestant du même mouvement à son entourage en émettant des paroles sous forme de chants :

On savait que Mairi était sujette aux *séances*, comme d'étranges accès qui lui enivraient soudain l'âme, et que Brega de Bregun, en compagnie de Sina, était allé consulter la Caillech Grein à Rolach. // Béni soit le Mag Ri ! avait-elle répondu. Béni soit le Mag Ri, qui a eu une telle fille ! // Sans vouloir en dire plus.⁹⁹⁹

Quelques précisions sont offertes pour décrire la manière dont se manifestent, dans son corps et son comportement, ces « séances » :

Mairi avait renversé son visage en arrière, et ondulant comme une herbe qui se plie sous le vent, elle serait tombée sur les genoux si le prêtre de la Lune ne l'avait empoignée. [...] Tout son corps à présent oscillait maintenant sur lui-même. Il oscillait d'un mouvement qui se rythmait à mesure — et ses bras et ses jambes, ses épaules et ses hanches, même sa tête balançaient sur la droite et la gauche, et ses cheveux balançaient, ils dansaient en flottant, en ondulant sur sa nuque. // Puis elle cessa d'un seul coup, se redressa, presque raide [...], elle s'enfla peu à peu, une voix presque rauque qui venait de son ventre et atteignait au métal d'une basse cuivrée...¹⁰⁰⁰

de même que, dans une arithmologie psycho-spirituelle, le *quatre* est la totalité réalisée de l'unité première, cette quaternité se dépasse dans un *cinquième élément* qui se veut comme la trace, ou plutôt comme l'indice d'une unité si profonde qu'elle précède même l'unité, de cet Un d'avant l'Être dont nous parle Plotin, de ce Dieu si secret que nous ne pouvons l'approcher qu'à travers ses icônes. » CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.29. À ce propos, Cazenave renvoie à *Axiome de Marie la Prophétesse* : « L'un devient deux, deux devient trois, et du troisième naît l'Un comme quatrième », ainsi qu'à Plotin, *Ennéades*, VI, 9. Et à Pseudo-Denys, *Théologie mystique; Les noms divins et la Hiérarchie céleste* (*Patrologie grecque* de Migne, 3, et « Sources chrétiennes », Cerf, 58) dans PSEUDO-DENYS, *Les oeuvres complètes*, trad. par Maurice de GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943. Cf. la note en bas de page numéro 527 pour un rappel des intentions guidant le rapport des sources citées.

⁹⁹⁸ Pour illustrer cette remarque, voyons ce que le narrateur rapporte : « on était le premier jour du printemps 508. Je parle bien sûr, de la chronologie galactique, selon le Temps général qui nous a été imposé par la puissance d'Antarès [...]. Dans le temps d'Aragor, nous étions justement en 2230, puisque Aragor est si vieille, bien plus vieille qu'Antarès, et que nous sommes un peuple dont la source se perd dans la nuit des époques. » Michel CAZENAVE, *La légende d'Aragor*, Paris, Table ronde, 1988, p.21.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p.25.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p.29-30. Notons que le texte souligne la terreur que suscite les visions de Mairi dans le cœur des membres de la communauté : la terreur semble suscitée non tant parce qu'ils ressentent ces visions comme des étrangetés que parce que ces chevaliers ressentent dans un tremblement existentiel le sens des chants qui prennent forme à travers son corps : la fin du temps se fait proche, incontournable, oppressante. Hors ce personnage féminin central au récit, un homme, son père (le roi) reçoit également des « visions ». Le

On sait qu'Éomir aime Mairi à sa présence entière et disponible lorsqu'il se trouve en face d'elle. Il semble venu de l'espace pour se trouver en sa présence, pour être auprès d'elle. Le passage suivant semble rendre compte de la manière dont cet homme est habité par cet amour pour cette femme. Bien que sa manière de s'exprimer présente un ton distancié (récit mythique), le protagoniste semble profondément préoccupé, touché par la «souffrance» d'une Étoile. De cette Étoile, une femme (en quelque sorte) unique aurait porté (en quelque sorte) au fil des âges la blessure sensible :

“Elle allait d'âge en âge [...], comme d'un vase dans un vase, du corps blanc d'une femme au corps blanc d'une femme.” “Je me demande, dit Sina, qui étaient de telles femmes, où gémissait dans leur corps la souffrance de l'Étoile? Qu'en penses-tu, Éomir?” — C'était toujours la même femme. Comme renée d'âge en âge. C'était toujours la même femme, et la même plaie qui criait de la blessure de son ciel. On l'a appelée Celle-Qui-Pleure-Dans-Le-Sein-De-La-Nuit; on l'a appelée la Sagesse et la Lumière Obscurcie.¹⁰⁰¹

En ce qui concerne Mairi, elle est décrite comme fiévreuse (d'amour) en la présence d'Éomir; elle le déteste et le recherche à la fois. Elle le blesse, parfois. Envers et contre toute cette variabilité d'humeurs, en fin de récit, après avoir consulté l'oracle, c'est-à-dire la Vieille Femme du Soleil (Caillech Grein), le «couple» n'en va pas moins uniment «accomplir la prophétie» (sans plus de précisions) dans les montagnes de Drom de Rolach, ce dont se font témoins, à côté de la Maîtresse de l'Ordre, Sina le Vieil Homme de la Lune, et Guairi la prêtresse de l'Ordre. C'est chaque fois Mairi qui initie le mouvement, prend les décisions, etc.

En fin d'ouvrage, ces deux autres personnages d'importance, le Vieil Homme de la Lune et la Vieille Femme du Soleil, donnent à réfléchir des représentations de l'homme et

souverain du Midi tombe occasionnellement dans des états de crise dont les «symptômes» pourraient (pour nous) évoquer l'épilepsie. Ici interrogé sur la vision qu'il a eu, ses paroles rassemblent nombre de symboles habitant l'univers de sens cazenavien : «“La figure de la Mère...” dit-il enfin sourdement—et une note de joie, d'une joie surhumaine, se gonflait en même temps tout au fond de sa parole. “La terrible figure, et si douce, oh! si douce! le terrible visage, le visage électrique de Notre Dame du Secours. [...] J'ai vu le temps s'arrêter. Comme une sorte de caillou. Une pierre dure et brillante. [...] se révélait le Visage... Un Visage qui vivait... un Visage sans âge... Il n'existe aucun mot. C'est comme si, je ne sais pas... c'est comme si on entrait au Royaume de lumière, et pendant une seconde—une seconde sans fin, une seconde qui dure une éternité toute entière—on dominait toutes les choses... Tout se touche et se fond. Et on sait... Que sait-on? Je ne sais pas... Je ne sais pas... Si: on sait qu'existe le Nom dont personne ne sait le nom. Le nom même du Visage. Par-dérrière le Visage... Le nom sans nom du vrai Nom. [...] Car nous sommes en Lui... comme Il est en nous-mêmes. // Car chacun contient l'autre... Il est au centre de nous. Il nous entoure de partout. // Son abîme est le fond de l'abîme de nos cœurs. » *ibid.*, p.119.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p.179. La phrase relatée en début de citation est tirée d'une «bobine», espèce de technique (dont la nature matérielle du support n'est pas précisée) permettant à des informations importantes, et notamment à des enseignements sacrés, de traverser le temps. On reconnaîtra sans difficulté des affinités entre ce «récit» et l'ontogénèse de la Sophia divine abordée au deuxième chapitre: cette Ennoia du Père qui, faite captive par les archanges ayant oublié leur origine, passe de corps de femme en corps de femme.

de la femme. On les y voit travailler ensemble, semblant imprégnés d'un état de vision et participer de la vision partagée qui s'y déploie. Notons comment les corps sont mobilisés dans cette rencontre :

Elle balançait sur ses cuisses en psalmodiant de sa voix qui montait et tombait, remontait, retombait, remontait de nouveau, et Sina, en face d'elle, balançait à son tour, oscillait avec elle, puis il gloussa tout à coup, et de sa voix de fausset, il chanta au soleil qui illuminait la montagne...¹⁰⁰²

Ici encore, la femme initie le mouvement ; l'homme se met à osciller à son rythme. Ce dernier chante ensuite des paroles que la Vieille Femme du Soleil reprend et développe ; puis il reprend, et ainsi de suite, le chant de l'un engendrant celui de l'autre. Voyons quelque unes des paroles du chant qu'ils co-crésent dans cette danse oscillante :

“Voici le Seigneur, le Seigneur père et mère” dit le Viel Homme de la Lune. “Le Seigneur très lointain, le Seigneur sans visage, car il n'est, me dit-il, ni mon père ni ma mère.” “Tu es femme de l'esprit.” [Et elle de répondre] “Je suis femme de deux sexes, je suis femme sans sexe, du Seigneur père et mère — ni mon père, ni ma mère.” “Tu es la Mère”, dit Sina...¹⁰⁰³

Le dialogue chanté, évoquant un travail dans la vision, se poursuit ainsi en enfilant densément les symboles habitant l'univers discursif cazenavien. Au cœur de cette rencontre émerge une « solution » : l'Étoile est sortie d'Ath Alma (forêts au-delà des montagnes). Les deux amants s'y enfonceront, Mairi ayant choisi de le faire.

En guise de synthèse de ce que nous avons relevé de ce roman, on retiendra que Cazenave parvient à rendre compte, de manière saisissante, du type de rapport au temps qui serait éventuellement à rapprocher de celui associé à Saturne¹⁰⁰⁴. La femme, pour sa part, semble à la fois *bien humaine* et *céleste* : en tant qu'amoureuse, elle est traversée d'émotions, d'attitudes comportementales contradictoires, parfois agressive en face de cet homme, de cet étranger qui l'aime étrangement, comme le ferait, peut-être, une âme-sœur qui accompagnerait son *alter* au gré de ses migrations «de corps en corps», depuis les débuts de la création. Ce texte offre par ailleurs un foisonnement de symbolisme, insistant de manière soutenue sur l'association entre, d'une part, la femme et le solaire (la Vieille Femme du Soleil) et, d'autre part, l'homme et le lunaire (le Vieil Homme de la Lune),

¹⁰⁰² *Ibid.*, p.260.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p.260-261.

¹⁰⁰⁴ Cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 147, dans notre introduction, pour une description du type de temps qu'évoque Saturne pour Cazenave, citation où il s'explique à lui-même le lien entre sa tendance mélancolique et la disposition de Saturne dans son ciel de naissance : «je voyais bien que cette mélancolie était à l'évidence sous le gouvernement de Saturne, le dieu du temps qui ralentit et s'étire indéfiniment». CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.25-26.

femme et homme se rencontrant sous le signe d'une nostalgie à l'égard d'une Étoile, au-delà du lunaire et du solaire, Étoile ressentie comme blessée, obscurcie dans sa chute.

Poésie et dictionnaire...poétique

Dès lors que l'on entend par *poïesis* cet aspect sémantique que souligne Cazenave dans son texte *Teilhard de Chardin et l'Éternel féminin*, c'est-à-dire dans le sens de la fabrication d'une vérité toute personnelle, toute l'œuvre cazenavienne semble accéder au statut d'œuvre poétique tant en émane un effort d'élaboration constant et significatif¹⁰⁰⁵. Dans l'extrait suivant, où Cazenave réfléchit le sens de ce *poein*, il médite l'importance—et la puissance potentiellement existenciatrice—que peut avoir le regard que l'on porte sur une réalité :

Dans la contemplation, nous nous faisons, nous, humains, comme le temple de la Nature dans lequel nous recevons cet esprit qui vient nous habiter. Et c'est là où, je crois, se trouve ce qui est de l'ordre de l'écoute et de la pratique poétiques. Je ramène le mot poésie à son origine c'est-à-dire à ce verbe grec *poein* qui désigne la fabrication. Au fond, nous ne sommes pas donnés tels que nous sommes. Mais nous avons beaucoup plus à devenir ce que nous sommes, à être ce que nous devons nous fabriquer nous-mêmes. [...] C'est ça, la véritable poésie: c'est justement qu'advienne le monde tel qu'il est et tel que nous le faisons se révéler à travers la métamorphose de notre regard. De ce point de vue-là, il me semble que notre inscription dans l'univers est justement quelque chose que nous faisons apparaître, de ce qui est profondément inscrit au fond de nous-mêmes, et qu'en le faisant apparaître, nous le construisons pourtant au fur et à mesure.¹⁰⁰⁶

Une vérité vivante semble ici être à l'œuvre, une vérité en tant que principe dynamisant, archétype ordonnateur, pouvant renvoyer, en ce qui concerne Cazenave, à ce «mythe du féminin érotique (erôtique)» proposé comme hypothèse de travail. C'est ce que donne à penser, entre autres, l'analyse qu'il performe de l'histoire d'amour entre Tristan et Iseut: on entrevoit dans son travail comme cette vérité semble dynamisée par son propre processus d'élaboration, s'alimentant à même la négociation qu'opère le penseur avec des textes, des pensées, des personnages, le tout ne visant au final qu'à rendre compte d'un mode d'être au monde particulier; le sien.

¹⁰⁰⁵ Significatif est ici à entendre, donc, dans le sens de «créateur de sens ou de signification». La remarque s'inspire du regard de Cazenave sur ce texte de Teilhard de Chardin: «je ne cache pas que je trouve personnellement que [le texte *L'Éternel féminin* de Teilhard] est l'un des textes les plus inspirés de notre siècle, les plus poétiques au sens fort du mot, —poétique au sens de la *poïesis* grecque,—un texte qui “fabrique” sa vérité, qui fabrique sa lumière et qui est créateur parce que, précisément, il est récepteur de la lumière dont Teilhard est le réceptacle... » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.175-176. À cet égard, l'ouvrage *Dictionnaire de l'amour fou* constitue un exemple de production discursive particulièrement poétique.

¹⁰⁰⁶ CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.89-90. Ce texte reprend une entrevue parue dans la revue *L'Arbre*, en décembre 2008.

La suggestion d'une puissance d'existenciation semble littéralement prendre corps quand, dans ses productions discursives, la fécondité imaginaire du philosophe rejoint la corporéité de la femme — corporéité aimée, sexuée/sexuelle et érotique/érotisante — comme symbole d'absolu. De ce point de vue, les productions discursives poétiques de Cazenave mériteraient un abordage plus minutieux que ce que permet notre démarche dans le cadre de cette thèse. Nous nous contenterons d'évoquer quelques passages de sa poésie pour ce qu'elle transmet du rapport qu'établit sa pensée entre le corps de la femme aimée et l'expérience de la divinité. On repérera dans ces quelques pensées recueillies à travers son œuvre des thématiques devenues familières à notre étude.

Dans l'extrait suivant, on retrouve le thème d'une multiplicité des facettes de la femme aimée :

Est-ce la même qui crie dans la houle des draps — // Celle qui danse sur les sentes des sous-bois éclairés? // Celle qui rit si légère au bout de ce fil qui nous sépare si bien et pourtant nous relie? // *Si nombreuse, mais une: // elle est une et la foule de ses aspects inconnus...*¹⁰⁰⁷

Le prochain rappelle que dans le corps de la femme aimée est susceptible de se cacher le secret du Secret, le Dieu inconnu :

Le secret de la femme, plus profond que ne l'est le mystère du divin : // au silence des gouffres où se tient le Secret // (*ce nom secret de Dieu que personne ne sait*), // elle se tient frémissante — // et si Dieu se dérobe sous le fond de son sein nu, // c'est l'abîme de Dieu, l'au-delà de tout nom au mitan de ses hanches // d'où surgit la splendeur de ce Dieu inconnu — // cet abîme intérieur à l'abîme de Dieu, // cet abîme antérieur au Secret dérobé : // le secret du secret, // le secret du Sacré, // le vertige du gouffre qui se creuse dans le ciel pour habiter cette terre où tout son corps illumine la ténèbre du jour...¹⁰⁰⁸

Le corps de la femme aimée est ailleurs investi d'une aptitude à incarner, aux yeux de la personne qui l'aime, une conjonction disjonctive entre l'âme et la chair. Cet aspect évoque au poète la fonction de l'icône dont le don serait de donner à voir, en même temps qu'il le voile, l'invisible, et plus particulièrement, de le « rendre présent » :

Son corps est comme la trace de ce monde invisible qu'il me rend si présent : // dans le creux de sa taille, le dessin de ses hanches et la ligne des jambes sur les draps étalées, // les deux mondes se joignent : // son âme dans sa chair — et sa

¹⁰⁰⁷ CAZENAVE, *Primavera viva ou La vie absolue*, Arma artis, 2007, p.32. Section intitulée « Printemps vivant 1 ou *Le secret des secrets* », partie II. (Note : afin de faciliter la lecture des extraits de poèmes, nous tendrons à ne pas marquer d'un // chaque saut de ligne.)

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p.46-48. Section intitulée « Elle ».

chair dans son âme — // comme l'icône qui dévoile le secret qu'elle dérobe à l'instant qu'elle le donne...¹⁰⁰⁹

Secret plus ou moins scellé, au creux de l'abîme où se confondent l'inconnu de Dieu et la ténèbre du corps de la femme, une source fascine d'amour, se laisse connaître, rencontrer, savoir ou savourer... «*Trans-figuration de l'Amour : tu es la source scellée que seules savent mes lèvres*»¹⁰¹⁰ dit le poète. Bien que l'idée que le corps de la femme soit à maints égards une fontaine ne soit plus, pour plusieurs, un secret¹⁰¹¹ :

Ses hanches sont un jardin de longues lianes ouvertes, // et son ventre tranquille, une lutte apaisée de racines en fleurs : // les fontaines y coulent à la lueur de la lune // le friselis argenté de leurs eaux transparentes // est le chant de sa voix quand elle ferme les yeux...¹⁰¹²

Au-delà de la rencontre avec le corps de la femme, corps de courbes et de creux, de secrets révélés, de flux aquatiques (fontaine) ou spirituels (chant) et de voiles dé-voilants, l'expérience cazenavienne suggère la possibilité d'une conjonction disjonctive *entre* les amants, comme si le corps-à-corps pouvait permettre une rencontre à la fois face-à-face, en miroir, et une rencontre par-delà le reflet favorisé par le miroir. Le corps de la femme aimée devient alors perçu, vécu, rencontré par l'homme qui l'aime comme «son autre corps» :

Son corps est l'autre corps où je suis incarné, // sa chair, mon autre chair, // dans un miroir inversé où semblable et divers se nourrissent l'un l'autre — // dans cette force engendrée de leur égale dissemblance...¹⁰¹³

Il souligne un peu plus loin dans la même section l'idée que la «*Nature est divine [et qu']il faut aimer une femme pour entendre ces mots*»¹⁰¹⁴. S'il faut aimer une femme pour «entendre» un rapport entre la Nature et l'expérience du divin, d'aucuns demanderont peut-être si toute femme peut susciter l'amour : «Il n'existe aucune femme qu'on ne puisse

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p.69. Section intitulée «Printemps vivant 2 ou *Les voies du salut*».

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p.49. Section intitulée «Elle».

¹⁰¹¹ L'abondance d'occurrences va de soi dans la littérature poétique, érotique ou romanesque, où des symboles comme la source et la fontaine, mais également ceux des fleurs (dont la rose rouge fait figure de proue, pour ainsi dire, dans l'imaginaire occidental) sont spontanément associés à la femme et à sa génitalité. Dans un registre débordant largement le cadre de cette thèse, une étude comparative de productions discursives de divers horizons (littérature scientifique, médicale, ouvrages issus de cercles de femmes, sagesse populaires) concernant les «humeurs» émanant d'un corps féminin érotisé (odeurs, liquides, haleines, transpirations, souffles, etc.) pourrait contribuer à répondre à divers besoins d'actualité (éducation, information, réflexion, humour) en ces matières plus pragmatiques.

¹⁰¹² CAZENAVE, *Primavera viva ou La vie absolue*, Arma artis, 2007, p.72. Section intitulée «Printemps vivant 2 ou *Les voies du salut*».

¹⁰¹³ *Ibid.*, p.71. Section intitulée «Printemps vivant 2 ou *Les voies du salut*».

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p.77. Section intitulée «Printemps vivant 2 ou *Les voies du salut*».

adorer.»¹⁰¹⁵ Et cependant, le discours de Cazenave formule également la question suivante: «**Que vaudrait une femme qui ne suscît de passion ?**»¹⁰¹⁶, donnant à méditer le rapport entre la posture de l'adorant et celle du passionné.

Pour peu qu'on accepte de le suivre dans l'humble démesure de sa logique organique¹⁰¹⁷, ce rapide survol d'extraits discursifs plus poétiques (au sens courant) permet d'entrevoir la manière dont Cazenave se pose en poète (au sens qu'il souligne). À travers le regard que favorisent les questions, les méditations et les symboles de la Nature et du corps qu'il y mobilise, on voit le philosophe se poser en «fabricateur» responsable d'une vérité vivante personnelle ou, pour dire mieux, en co-existenciateur du monde qu'il manifeste à la face du monde.

4.1.3 Conception de la femme à partir du corps jouissant

«**Nous cherchons Dieu** dans la nuit,
quand il suffit à une femme de descendre en elle-même.»¹⁰¹⁸

Parole de femme... intérieure à Cazenave

Dans cette section, nous investiguerons la conception du corps de la femme aimée qui ressort de l'imaginaire cazenavien, c'est-à-dire une conception émanant d'un homme qui, d'une part, s'associe une dimension féminine (*sa* dimension féminine), et d'autre part, se trouve posé en témoin extérieur devant le corps jouissant d'une personne différemment sexuée.

Introduisons cette section sur la jouissance féminine en étudiant le contexte d'émergence de la pièce de théâtre *S'abandonner, dit-elle*, texte qui servira d'appui principal à notre analyse. On s'appuiera pour ce faire sur le texte à dévoilement que constitue l'essai *S'abandonner dit-il*, texte publié quelques années après le premier et venant éclairer certaines interrogations soulevées par la pièce de théâtre et son processus

¹⁰¹⁵ Michel CAZENAVE, *Petits chants du néant et de la plénitude de Dieu*, La Bégude-de-Mazenc, Arma artis, 2002, p.31.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p.35. Le gras est de Cazenave.

¹⁰¹⁷ On se souviendra de cet aveu du penseur quant à l'intention qui le porte à produire *La subversion de l'âme*: «[Cet essai] voudrait faire entrevoir, si cela est possible, dans quelles immenses perspectives — à la grandeur d'un couple, à la grandeur des hommes, à la grandeur du monde — l'amoureux passionné se place, et quelle leçon surhumaine, et la plus humblement humaine au cœur de cette démesure, gouverne sa conduite et le meut dans sa vie.» CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.22.

¹⁰¹⁸ CAZENAVE, *Petits chants du néant et de la plénitude de Dieu*, Arma artis, 2002, p.31. Le gras est de Cazenave.

d'élaboration. Un beau jour, une actrice met Cazenave au défi «d'écrire la jouissance féminine» :

Toujours est-il que, un beau jour, cette actrice se planta tout de go devant moi et me demanda tranquillement : «Expliquez-moi, s'il-vous-plait, la jouissance féminine.» J'en restai un peu coi, il faut bien le reconnaître. Après tout, quel titre pouvais-je avoir, moi, un pauvre homme comme les autres, à expliquer à une femme cette jouissance infinie ? Elle aurait dû, tout de même, le savoir mieux que moi ! Devant son insistance, cependant (ou peut-être son désarroi ? Et sans doute cette question qui la taraudait au tréfonds sur son identité inconnue...), je ne pouvais me *défiler* : je me jetai donc à l'eau, et à grand renfort de Bataille, de Lacan et de son *Séminaire XX*, de figures mythologiques comme celle de Tirésias, ou d'un Jung revisité par mes soins attentifs, je me payai le ridicule de vouloir l'éclairer sur cette jouissance qu'elle devait, après tout, mieux connaître que moi. // Elle m'écoutait néanmoins, les yeux écarquillés, les deux lèvres ouvertes — et, à la fin, dans un rire : «Vous ne pourriez-pas me l'écrire ? [...] En êtes-vous seulement capable ?» La seule phrase, évidemment, qu'il ne fallait pas prononcer... Et comme d'un gosse de huit ans qui répond fièrement *chiche !* à l'insulte inouïe : *T'es pas cap de...* : «Vous l'aurez dans six mois.»¹⁰¹⁹

Cette pièce jaillit donc en réponse à une gageure. Son texte s'offre avec aussi peu de prétention que ce qu'il faut d'audace pour s'aventurer en ces terres intimement inconnues¹⁰²⁰. Il ne se propose pas moins explicitement de tenter de rendre compte de la manière dont une femme pourrait vivre sa propre jouissance en s'appuyant sur l'opinion d'«experts» : «à grand renfort de Bataille, de Lacan et de son *Séminaire XX*, de figures mythologiques comme celle de Tirésias, ou d'un Jung revisité».

Et cependant, Cazenave avoue instamment que le monologue lui fut inspiré de l'intérieur... comme insufflé par sa dimension intérieure féminine, cette «femme étrangère qui possède [s]on âme»¹⁰²¹. On peut dès lors imaginer qu'un jeu de complicités subtiles se soit mis en branle dans l'ordre de la RPS entre son *féminin intérieur* (une *damsel bright*) et sa fierté masculine au moment où Cazenave répond «comme un gosse de huit ans qui répond fièrement *chiche !* à l'insulte inouïe : *T'es pas cap de...*», cette femme intérieure se chargeant ensuite d'autant mieux de lui souffler les mots à écrire. Dans le texte *S'abandonner*, dit-il, Cazenave dévoile ce qu'il perçoit comme une double posture au sein de son activité d'écriture :

¹⁰¹⁹ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.114-115. Section IV : *S'abandonner*, dit-il.

¹⁰²⁰ Cazenave précise en effet au sujet de cette pièce de théâtre : «Je ne prétends pas avoir dit la vérité de ce qu'est la jouissance féminine. Car en vérité, je n'en sais rien. Je peux toujours habiter tout le féminin qui est en moi, le féminin qui est en moi, ce n'est pas le féminin d'une femme. Donc je sais très bien qu'éventuellement c'est de la projection, c'est la manière dont je m'imagine que... » CAZENAVE, *Les vivants et les dieux ; symboles et religions*, Paris, France Culture, 2009, min.10.

¹⁰²¹ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.118-119. Section IV : *S'abandonner*, dit-il.

Mais ne serait-ce aussi point là que je dévoile du même coup deux positions d'écriture [...]. // Comment moi, homme, puis-je m'abandonner de la sorte à ce qui vient sous ma plume—alors qu'en écrivant *S'abandonner*, dit-elle, je m'abandonnais toute pantelante à ce que l'esprit me soufflait...¹⁰²²

Le fait de disposer de ces deux postures d'écriture comme s'il s'agissait d'un dialogue entre deux dimensions de Cazenave est pour nous l'occasion de faire ressortir encore certains traits associés à la femme et au féminin cazenaviens¹⁰²³. Ceci est d'abord facilité par ce qu'il décrit de cette «femme» en lui, puis de sa propre posture, qualifiée de féminine, dès lors qu'il est engagé dans un certain type de processus d'écriture : Cazenave est pantelant, s'abandonnant. Sa conception de la femme se précise encore à partir de ce qui ressort de ce discours théâtral inspiré par—et attribué à—sa dimension féminine en ce qui a trait à cette expérience présupposée inconnaissable par l'homme : la manière dont elle peut jouir dans sa chair.

En ce qui concerne le féminin intérieur qui mobilise et inspire son processus d'écriture, on retient que cette *présence* est féminine, étrangère, qu'elle l'habite intérieurement, qu'elle l'oblige à écrire «de son silence bavard» et qu'elle possède son âme. En sa présence, Cazenave se trouve capable d'abandon, ou tout simplement d'emblée dans cet état abandonné : sa femme intérieure lui donnerait de pouvoir être *passif*, sans volonté (propre), réceptif, ouvert. État... ou aptitude ? Activité, ou passivité ? Passivité mue... activée par une *altérité* ? Relevons ici quelques précisions quant à cette manière «féminine» d'écrire, cette posture d'écriture ou cet état dans lequel il se sent possédé par le désir de dire... d'une *autre* en lui :

Et d'où cette façon, pour écrire, de ne pas écrire, justement—mais de laisser monter en soi les tempêtes de la joie où s'installe la souffrance, de laisser sa main courir sous le poids de cette voix comme venue de nulle part, et qui la guide, impérieuse—de se tenir dans l'ouvert, sans aucune volonté, sans aucun désir

¹⁰²² *ibid.*, p.113. Section IV : *S'abandonner*, dit-il.

¹⁰²³ On pourra se prendre au jeu, et se demander si on devrait entendre ces deux postures d'écriture dans le sens de celle de l'homme qui écrit (comme ici, pour *S'abandonner*, dit-il) et celle d'un homme qui s'abandonne à ce que l'esprit lui souffle (comme ce fut le cas pour *S'abandonner*, dit-elle) ? Ou encore s'il s'agit de celle de l'homme qui s'abandonne à ne refléter que la parole que dit sa femme intérieure (*S'abandonner*, dit-elle) et celle de l'homme qui reflète en réfléchissant, au sens où il s'interroge sur cette manière qu'il a d'écrire de manière abandonnée (aspect bien présent dans *S'abandonner*, dit-il) ? Ou encore si ces deux postures sont simultanées, ou si elles s'alternent, en s'interfécondant ? Quoi qu'il en soit, ce que Cazenave décrit comme étant sa posture lorsque son âme est malaxée par cette femme intérieure qui la possède, semblant révéler à la fois un état et une aptitude (réceptivité, abandon, mobilisation), semble à relier à la distribution des genres quant aux symboles fondamentaux (pourrait-on dire) qui habitent son imaginaire : «On l'avait oublié : le soleil est une femme. Et l'homme en est le reflet, cette lune patiente qui se fait laboureur. De quel Esprit invisible ? Dans les mémoires abolies de l'Humain le plus sûr, qu'il faut reconquérir en marchant sans arrêt vers la ligne d'horizon... » Michel CAZENAVE, *Primavera ou Le triomphe de l'amour*, La Bégude-de-Mazenc, Arma artis, 2007, p.40. Section intitulée «Printemps 1 ou Le mystère du soleil obscurci de lumière». Le poème s'achève ainsi en suspension.

propre que ce propre du désir qui en veut toujours plus... // L'orgasme de l'écrit, quand on est possédé, malaxé, balloté [...], qui en a jamais parlé dans sa plénitude vidée de toute présence objective, dans son jeu de nature où le *je* s'abandonne et accède, détruit, oublié, transfiguré, à un *Je* qui s'affirme de ne pouvoir s'énoncer ?¹⁰²⁴

Mis à part cette description de son expérience d'écriture dans ces moments où il se sent l'âme possédée par sa dimension féminine, ce texte offre encore quelques précisions sur « cette femme intérieure qui [l'a] obligé de son silence bavard... »¹⁰²⁵

Soyons honnête jusqu'au bout : lorsque j'« écrivais » cette pièce [... *S'abandonner, dit-elle*, c]'était une damsel bright qui me soufflait les mots qui s'alignaient sur mes hautes pages blanches, et sa robe plus blanche que l'éclair de la lune se froissait à mes yeux dans des vers chaotiques... [...] Mais — étais-je vraiment Christabel [de Coleridge] ? Et le songe fini, le texte terminé dans un flot d'exaltation, ne me restait-il plus, en effet, qu'à pleurer comme les saintes ou les fées que l'on quitte ?¹⁰²⁶

Ainsi, dans son expérience d'écriture, un abandon — s'abandonner à l'*autre*, sur le mode passif-réceptif, en étant possédé dans son âme, et ici en étant obligé, mobilisé, stimulé à écrire — ne semble pas aller sans l'*autre*. Et cet abandon se poursuit dans le fait d'être abandonné(e) par l'*autre*, car en effet, l'expérience de l'orgasme de l'écriture vient à finir, et l'on souffre de la cessation, du retrait, de l'absence qui laisse béant(e) d'ouverture, de désir d'*encore*.

Cazenave enserré de toute part par le féminin

Sous ces éclairages où activité et passivité sont rassemblées dans un même « acte » et dans une même personne, on pourra se poser au passage la question de la responsabilité morale, de l'*auteurité* (comme on parle de la paternité) de l'œuvre ainsi inspirée-soufflée. Ou on pourra se demander quelle pertinence, quelle validité, quelle crédibilité accorder à une production discursive attribuée à la dimension féminine d'un homme écrivant la

¹⁰²⁴ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.117-118. Section IV : *S'abandonner, dit-il*.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p.123.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p.118-119. Section IV : *S'abandonner, dit-il*. Cette idée d'une posture « passive » dans certains processus d'écriture se confirme dans l'entretien du 29 avril 2013 : « Lorsque j'écris, ce n'est pas moi qui écris. Ça écrit à travers moi. Lorsque j'écris des essais, j'écris sur commande. Dans la poésie, je suis beaucoup plus dans la position féminine. Et là, il me semble que le genre joue un rôle. Je sais que je suis un homme. Ici, le féminin n'est jamais que le féminin d'un homme. Mais j'essaie d'en avoir conscience, et de me le rappeler. » DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min50. Ainsi, on retiendra que certains types d'écrits se prêtent davantage à l'émergence de cette posture féminine... c'est-à-dire de cette posture dont il parle comme d'une expérience de malaxage, d'exaltation, cependant que les mots lui sont « soufflés ». On constatera également qu'il existe chez le penseur, à côté d'elle, un mode d'écriture moins « féminin » ; le mode « sur commande ».

jouissance féminine¹⁰²⁷. Ou encore quel(s) effet(s) de miroir attendre du fait que la performance soit destinée à être jouée par une femme, celle-là même qui demandait à ce qu'on lui explique, en quelque sorte, sa propre jouissance... la catoptrique se complexifiant encore dès qu'on ajoute à la réflexion la manière dont la pièce sera « reçue » par un auditoire féminin, un auditoire masculin...¹⁰²⁸

Cazenave évoque lui-même le genre d'interrogations dans lesquelles la configuration des événements l'entraîne. D'une part, il voit ce texte s'écrire comme malgré lui, dans un état d'ouverture à cet *autre* dont il se fait comme le réceptacle du silence bavard. De là, il assiste à la performance sur scène de « son » texte, c'est-à-dire de ce texte que lui a soufflé sa « femme intérieure ». Enfin, viennent les réactions du public, et notamment la lettre de cette jeune femme qui, ayant assisté à la représentation, manifeste un malaise, voire se pose en désaccord avec certains aspects de cette présumée « jouissance féminine ». Cazenave s'exclame « le féminin, décidément, m'enserrait de partout ! »¹⁰²⁹ En méditant cette configuration, il s'interroge : « Quel drôle de tour était-ce là, qu'une femme de chair [lui écrivant pour réagir à sa pièce] se désaccordât de la sorte de ma musique intérieure [le discours de sa « femme intérieure »] ! »¹⁰³⁰ On trouve un peu plus tôt dans le même texte comme une piste de réponse anticipatrice à sa question :

Curieuse arithmétique que nouent entre eux les sexes, et les genres, et les mots, les silences bourdonnants d'un vol de guêpes prises d'ivresse—étrange arithmétique où les plans se *supplémentent* sans jamais se compléter, divisés comme ils sont de leur muette conjoincture, et unis de ce trait qui les sépare à jamais.¹⁰³¹

Ces expériences de confrontations avec des visages du féminin qui lui apparaissent comme autant de facettes de la (sa) réalité amènent le penseur à témoigner du long chemin que représente l'apprentissage du discernement entre la dimension féminine d'un homme et une femme qui se trouverait devant lui, mais plus encore, entre ce que serait ce « féminin de l'homme » et ce que serait une éventuelle « féminitude » de la femme. Il commente à cet effet :

¹⁰²⁷ Aux questions de la validité et de la crédibilité de l'œuvre, on pourra peut-être se dire : au fond, qu'importe, du moment que Cazenave assume sa paternité en choisissant de s'assumer en tant qu'étant humain homme, homme habité par une dimension féminine—, et à la mesure de ses capacités. Quant à la pertinence, la question se devra d'être relancée au public concerné.

¹⁰²⁸ La pièce a été sollicitée et jouée par la comédienne Florence Marguier. Créée au théâtre de Nesle le 14 septembre 2004, dans une mise en scène de Carol-Ann Willering, elle a été jouée plus de 175 fois, à Paris et ailleurs.

¹⁰²⁹ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.122. Section IV : *S'abandonner*, dit-il. On remarquera comme l'exercice de visualisation proposé plus haut—avec les trois visages du féminin entourant Cazenave—semble en résonance avec ces réflexions du penseur.

¹⁰³⁰ *Ibid.* Section IV : *S'abandonner*, dit-il.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p.121. Section IV : *S'abandonner*, dit-il.

Si je le savais déjà (intellectuellement, il s'entend), je devais en entendre que le féminin de l'homme et celui de la femme, s'ils sont bien du même genre, ne peuvent pas relever de la même face du réel, ou que s'ils en sortent tous deux, ils n'y ont pas les mêmes liens et ne peuvent pas se confondre.¹⁰³²

Rassemblons ce que ces quelques extraits permettent de rassembler comme traits de la dimension féminine intérieure de Cazenave : silencieusement bavarde, une voix impérieuse, qui guide, impérieuse, la main qui écrit. Un certain nombre de caractéristiques révélant la manière d'être au monde de Cazenave lui-même dès qu'il est disposé dans sa posture féminine sont également mises en lumière : exalté, malaxé, ballotté (il laisse monter en lui les émotions, la joie, la souffrance), inspiré (en paroles), abandonné, dans l'ouverture, sans volonté ni désir propre (du *je*), outre celui de désirer « toujours plus », orgasmique, vidé de toute présence objective, avec un « *Je* qui s'affirme de ne pouvoir s'énoncer », un *Je* (majuscule !) qui possède le *je* (minuscule ?) de Cazenave, cependant que ce *je* « s'abandonne et accède, détruit, oublié, transfiguré », à ce *Je*.

Dans les pages qui suivent, tentons une analyse de quelques éléments discursifs tirés de ce texte qui s'impose à notre étude. *S'abandonner*, dit-elle met en effet en scène une expérience de jouissance féminine d'un double point de vue situé : d'une part, pour peu que l'on suive Cazenave dans la posture d'écriture différenciée dont il témoigne, ce texte met en scène la parole d'une femme bien particulière, puisqu'il s'agit de celle qui, au moins pendant l'espace/temps qu'a requis le processus d'écriture de la pièce, posséda l'âme de Cazenave. D'autre part, cette parole située « de femme » n'en demeure pas moins globalement située « en » Cazenave. Son discours s'unit donc intimement, on s'en doute, à la perspective du témoin extérieur délimité qu'est cet homme particulier, lequel n'hésite pas, par ailleurs, à assumer (bien que de manière partagée) la responsabilité de cette tentative de description de la jouissance féminine.

Analyse de *S'abandonnée*, dit-elle

Mise en scène

Au lever du rideau, on fait la rencontre de « la femme » au moment où « Elle » se retrouve seule dans son appartement citadin¹⁰³³. Elle se sent lâchement abandonnée par cet homme rencontré dans une soirée (un salon à la musique techno) et avec lequel elle vient de vivre, pendant une nuit et un jour, une rencontre sexuelle. Elle relate la souffrance réveillée, la vulnérabilité ressentie du fait du départ abrupt et définitif de son amant.

¹⁰³² *Ibid.*, p.122-123. Section IV : *S'abandonner*, dit-il.

¹⁰³³ Nul prénom n'est associé à la protagoniste. Ni à son amant.

Description des protagonistes

Relevons ici quelques traits descriptifs offerts par le texte au sujet des protagonistes : la femme porte des talons hauts et des collants, une robe de cocktail pour la soirée, un manteau de fourrure, des jarretelles noires sur une peau blanche¹⁰³⁴ ; elle a des cheveux qui lui retombent sur le cou, sur le nez ; elle semble avoir (dans sa vie quotidienne) un air de bourgeoise élevée au couvent, de cadre moyen, de « Sainte Nitouche », de petite innocente, et elle porte parfois des jupes, parfois des jeans délavés qui lui moulent les fesses. L'homme, fumeur, la dépasse en taille d'une bonne tête, a des cheveux drus, noirs et épais, bouclés, qui lui mangent tout le front, des mains de lutteurs aux doigts durs, carrés et forts, une figure de boxeur, une voiture de sport (à débrayage manuel) et une petite croix d'or lui pendant au cou.

Déroulement de la trame : trois moments d'intérêt

Ciblant quelques aspects d'intérêt pour notre analyse, trois moments de cette rencontre sexuelle retiendront notre attention. On pourra se les représenter encadrés par la soirée où a lieu la rencontre — elle tremble de désir pour cet homme¹⁰³⁵, boit de trop, a honte de son rire, se laisse embarquer, sans discuter — et ce qu'on pourrait désigner comme la fuite de l'homme qui, le lendemain après-midi, apparemment terrifié par ce qu'il vient de vivre comme expérience — comme sous le choc traumatique d'un désir qui l'a rendu fou, se sentant entraîné dans un abîme annihilant par le désir de la femme, désir lui apparaissant comme potentiellement infini, ou était-ce d'être témoin visuel de l'état apparemment extatique de son amante ? — terrifié, donc, il la quitte peu après son réveil. Dans la trame que nous nous proposons, le premier moment de la rencontre sexuelle (clairement passionnée, éventuellement amoureuse) est celui où l'homme prend avec violence la femme (dont on insiste sur le fait qu'elle soit) fantasmée comme une pute, laquelle se laisse faire. Dans le second moment, l'homme est pris d'un désir violent d'enfouir son visage dans la genitalité de sa partenaire, cunnilingus (élargi) qui sera pour lui l'occasion d'une expérience « visionnaire » troublante. Le troisième moment qui retiendra notre attention consiste en un renversement manifeste des polarités : la femme le renverse, l'enfourche comme on domine une monture, et semble ainsi chevaucher vers un abîme de plaisir, continuant à s'ouvrir davantage, incessamment, à un désir qui devient ce faisant de plus en plus intense, jusqu'à être décrit comme un désir de désir, un désir infini,

¹⁰³⁴ Et la femme d'ajouter, au sujet de son style vestimentaire de soirée : « Ah ! n'est-ce pas là le fantasme que nourrissent tous les hommes, d'une femme enchâssée des dessous qui révèlent ce qu'ils veulent dérober ? » Michel CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Rochebaudin, Arma artis, 2005, p.11.

¹⁰³⁵ Elle décrit plus avant dans le récit : « Tout ce que je peux me rappeler, dans les vapeurs de l'alcool, et tout ce feu qui me brûlait // de la grande envie de lui, // c'était que // je voulais le sentir tout au centre de moi, je voulais mordre à pleines dents dans le creux de son cou, je voulais le lécher, je voulais baiser ses yeux, je voulais baiser son sein — non ! Je voulais qu'il me baise ! Voilà la vérité : je voulais qu'il me baise ! » *ibid.*, p.19.

le désir *de* Dieu. Voyons plus en détail ce que le texte nous offre à comprendre autour de ces trois moments.

Dans le premier moment, sans mot dire¹⁰³⁶, la femme se montre toute consentante. Cette première rencontre sexuelle se déploie donc sous le symbole de la prostituée fantasmée par l'homme, dans une ambiance de violence de l'homme et de son désir qui s'impose sur le corps de la femme :

Il m'a prise de force! // Étalée, crucifiée sur le bois du plancher... // Tu m'as presque étranglée, et d'un coup, d'un seul coup, tu as écarté mes deux cuisses, tu m'as brûlé de ton sexe, sans aucune précaution, tu divisais mon abîme, —et tu criais, tu grognais dans le creux de mon cou tandis que tu retombais sur mon corps étalé, tu tapais, j'ai crié, je me rappelle, j'ai crié comme une folle dans un long hurlement qui sortait de ma gorge, qui arrachait mes poumons, qui déchirait mes oreilles, qui soulevait tout mon corps—le hurlement de ma chair où éclataient des soleils qui brûlaient toute mon âme.¹⁰³⁷

Au milieu de la nuit, émergeant tous deux un moment du sommeil, il lui dit, endormi et pâteux : « *Tu es une pute, mais je t'aime.* » Elle se sent fière d'être sa maîtresse et sa pute. Elle le serre dans ses bras, serre sa main droite au creux d'elle, entre ses cuisses.

Au matin, elle se réveille et lui demande « Qu'y-a-t-il ? » Il lui répond par trois fois, l'air hostile, concentré : « *Qui es-tu ?* » Elle ne sait quoi lui répondre. Sur le moment, les mots lui manquent¹⁰³⁸, ou ils ne savent pas rendre leur sens de manière satisfaisante. De plus, elle doute qu'il puisse *comprendre*. Elle ne dit donc rien, mais répond plutôt par des gestes doux, se levant —malgré les courbatures— pour aller à la cuisine préparer du café et un jus d'orange, ce qu'elle lui offre avec délicatesse, timidement, comme un geste d'offrande¹⁰³⁹. Il boit le café, le jus d'orange... Le soleil de midi se manifeste. L'homme interroge la femme, qui lui offre des réponses courtes, approuvant simplement à chacune de ses suggestions.

¹⁰³⁶ La protagoniste revient par la suite sur la manière dont elle a vécu la rencontre et le début de la nuit : « Je l'avais voulu, c'était vrai. Je l'avais suivi, c'était vrai. Je m'étais laissée faire. Je n'avais pas discuté. Tout cela était vrai —et après? Ce n'était pas ce qu'il voulait? Une femme soumise? Ouverte à // son désir... » *ibid.*, p.20.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p.12.

¹⁰³⁸ « Sais-je seulement qui je suis ?... » Rien. Une prostituée compatissante, conclura-t-elle plus tard.

¹⁰³⁹ « Je t'ai dit : "Qu'y-a-t-il ?" // Et tu m'as répondu d'un air hostile, concentré, les sourcils // comme froncés // d'une angoisse brûlante : "*Qui es-tu ? — Qui es-tu ? Qui es-tu ?*" as-tu dit par trois fois — et moi, qu'est-ce que je pouvais te répondre ? » CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Arma artis, 2005, p.13. Et de même un peu plus loin : « il disait "*Qui es-tu ? Qui es-tu ?*" dans une telle épouvante // qu'il tentait de cacher — et j'étais étalée toute nue au parquet, à demie endormie... » *ibid.*, p.16.

Vient ici le deuxième moment d'intérêt : l'homme bondit, se lève, la force à se lever, écarte toutes grandes ses jambes de sa main droite... se met à genoux et performe un torride cunnilingus. Elle se met à trembler. Elle décrit au public son expérience :

Il me voulait à cette heure! // Il me voulait toute entière! // Et ses doigts enfoncés dans le creux de ma taille, // qui me laissaient sur la peau // de longues traces de sang, // et ses doigts et ses mains, // et sa bouche et sa langue, // et ses dents qui mordaient tout au centre de moi, // tout en lui me voulait, // me prenait, me forçait, // me brisait de violence // cette violence inouïe, cette violence // de merveille, // cette violence d'un homme // qui ne sait plus // ce qu'il fait — mais il est // emporté // dans sa folie de désir — // et j'en étais dix fois plus, et cent fois plus, mille fois plus, // et mille fois mille fois plus // submergée de désir // de me voir, me savoir // si follement désirée, // comme domptée de sa force et brisée de tendresse.¹⁰⁴⁰

L'homme est terrifié par son propre désir d'elle ; il est attiré vers sa génitalité et la dévore ardemment, ce qui ne manque pas d'attiser davantage le feu du désir sexuel de la femme¹⁰⁴¹ :

J'étais folle!... J'étais // folle! Complètement, // totalement, // infiniment folle de lui! // Il gémissait // de terreur, de plaisir, // de désir, // il enrobait de sa langue mon bourgeon // tout durci, // il pleurait...¹⁰⁴²

Au cœur de ce deuxième moment, déjà, le présupposé d'une division évidente entre polarité active et polarité passive est fragilisé du fait que le désir qui porte l'amant à se comporter ainsi et ce qu'il découvrira dans l'antre de cette femme débordent de loin sa volonté personnelle. Le discours narré suggère explicitement la possibilité que le désir de la femme soit la cause de tout ce qui se produit : il aurait tout ordonné, tout emporté, tout commandé. C'est alors que surgit, pour ainsi dire, un renversement de situation. Il s'agit de ce que nous désignons comme troisième moment de la rencontre sexuelle :

Alors, j'ai lâché // ses cheveux, // je l'ai pris aux épaules // et d'un coup, d'un grand coup, j'ai poussé en criant, et l'ai tout // renversé et, // comme il s'agitait // sur le dos // dans des gestes d'insecte, // je l'ai enfourché en riant, et l'ai planté // tout dans moi, // et à califourchon sur son ventre, // je me soulevais // sur mes mains, // je me laissais retomber, // je me soulevais de nouveau, // je le dominais // tout entier, // [...] et pourtant, c'était lui // qui me trouait de lumière, // j'en étais // déchirée, // divisée et fendue...¹⁰⁴³

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p.22.

¹⁰⁴¹ « Il soufflait malgré lui : // “ C’est horrible, je te veux! ... C’est horrible, je te veux...” // Il était terrifié, // et pourtant si avide, // oui ! si avide de boire à ma source de feu ! // Fasciné, repoussé, // attiré malgré lui... » *ibid.*

¹⁰⁴² *Ibid.*, p.24.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p.25.

S'en suit une expérience de jouissance allant comme s'intensifiant par pallier, rythmiquement. Tout le texte performé, par la découpe des vers, les suspensions, les hurlements, les reprises sémantiques, semble participer des mouvements qu'il décrit, entraînant le public dans les cadences d'un souffle qui halète jusqu'à... disparaître dans un silence. En fin de matinée, elle se réveille, ou plutôt, elle reprend conscience. Son amant la regarde, effaré, furieux. Il l'informe du fait qu'elle vient de passer environ deux heures dans un état comateux, peut-être en transe. Qui sait. Sur la scène, «Elle» rapporte de mémoire le «comportement» dont ce dernier n'a pu qu'être le témoin inquiet.

Thématiques connues et conception de la jouissance féminine

Relevons au passage quelques thèmes de la pensée cazenavienne que l'on recroise dans ce texte avant d'approfondir ce qu'il révèle de sa conception du corps jouissant de la femme.

Mots, connaissance, folie

En ce qui a trait au rapport aux mots, ils sont ressentis comme insuffisants pour rendre compte de la violence de l'expérience vécue, et feraient eux-mêmes violence à la merveille de *cela* qui se donne simplement en étant. La femme (performée par l'Actrice, exprimée par la femme intérieure de Cazenave?) exprime ici la frustration de la limite (définissant) qui rate la cible, ce discours qui serait une création de l'homme afin d'affirmer le pouvoir de sa Loi, homme vis-à-vis duquel se tiendrait la femme, se taisant, éblouie, sachant qu'elle est «tout cela». Voici trois passages résumant le propos :

Les mots ! Les mots ! // Il faudrait les biffer, // il faudrait // être capable // de ne jamais en dire un, // tous ces mots qui nous blessent de borner ce qu'on sent, // et qui ne peuvent s'inverser // sans jamais nous prévenir — // tous ces mots qui nous blessent d'imiter // ce qu'on est !¹⁰⁴⁴

Le mensonge de l'homme, // c'est la force du discours ! // La violence des mots, la prison // du soleil !¹⁰⁴⁵

Je ne pouvais pas lui dire [l'orgasme angélique digne de sainte Thérèse d'Avila] ! Qu'eût-il pu en comprendre ? On ne peut pas dire ce qu'on veut, on ne peut pas dire ce qu'on sent, on ne peut dire tout cela qui vous griffe dedans [...], on ne peut pas dire ce qu'on sait de savoir si certain, on ne peut pas l'exprimer de ces mots si communs qui trahissent toute chose qu'ils voudraient désigner !¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p.6.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p.4. Et de poursuivre : «Alors même qu'il y a, dans le mensonge des femmes, un tout autre mensonge, // la vérité enfouie // de l'abîme comblé — // il y a toujours pour nous, dans le cœur du mensonge, la puissance du songe ! »

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p.19.

Évoquons au passage quelques pensées exprimées ailleurs par Cazenave (surtout dans sa poésie) pour ce qu'elles permettent de souligner ce qui semble se jouer dans ces cris, c'est-à-dire un certain rapport entre *Logos* (à entendre ici dans le sens d'une forme de discursivité) et *Ontos* (ici associé à la part de l'Être relevant de l'ordre du sacré, du secret — mots dont la racine indo-européenne(?), *sac-*, semble renvoyer au fait de trier ou d'être trié, c'est-à-dire au fait de mettre ou d'être *mis à part*¹⁰⁴⁷):

C'est ce qu'on ne pourra jamais dire, // qu'il ne faut néanmoins jamais cesser de dire: // et tournant tout autour de l'abîme sans fond, // suggérer de ses mots cette présence invisible // qui se rend si visible en voilant son visage¹⁰⁴⁸

Si je dis: "Je connais Dieu", je mens. Si je dis: "Je ne connais pas Dieu", je mens.¹⁰⁴⁹

La parole des dieux est issue du silence. D'où, nécessité des sibylles. Et toute femme amoureuse est toujours une sibylle — qui s'ignore plus ou moins.¹⁰⁵⁰

Ton silence que ne troue quelque fois que ton cri — // tout un cri de mésange dans l'encore frais de l'aurore, // cette vrille dans le ciel qui recherche midi — // ton silence est langage: // la parole d'au-delà que prononce la bouche d'ombre au sexe lumineux¹⁰⁵¹

*Son corps est la matrice des poèmes enfuis — // trop légers pour pouvoir être pris dans les mots*¹⁰⁵²

*Se perdre // dans les mots? // Jamais! // Ou se perdre // dans elle: // aucun mot ne le dit // mais mon âme // le sait*¹⁰⁵³

Dans la rose, tout pourquoi a perdu sa question — // Car il est des présences que rien — jamais — ne pourra expliquer: // L'évidence est.¹⁰⁵⁴

¹⁰⁴⁷ Notons que nous ne parvenons pas à retracer le passage du discours cazenavien proposant cette interprétation étymologique.

¹⁰⁴⁸ CAZENAVE, *Primavera viva ou La vie absolue*, Arma artis, 2007, p.55. Section intitulée «La maîtresse des mots».

¹⁰⁴⁹ CAZENAVE, *Petits chants du néant et de la plénitude de Dieu*, Arma artis, 2002, p.38. Le gras est de Cazenave.

¹⁰⁵⁰ CAZENAVE, *Primavera ou Le triomphe de l'amour*, Arma artis, 2007, p.33. Section intitulée «Printemps 1 ou Le mystère du soleil obscurci de lumière».

¹⁰⁵¹ CAZENAVE, *Primavera nova; Les los de la merci*, Arma artis, 2008, p.17. Section intitulée «1. Los».

¹⁰⁵² CAZENAVE, *Primavera viva ou La vie absolue*, Arma artis, 2007, p.56. Section intitulée «La maîtresse des mots». Et encore: «Elle est le corps du poème: [...] Je ne veux plus écrire, je ne peux plus écrire de poème que d'elle: car elle est le poème et le corps du poème.» *ibid.*, p.60-62.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p.58. Section intitulée «La maîtresse des mots».

¹⁰⁵⁴ CAZENAVE, *Primavera ou Le triomphe de l'amour*, Arma artis, 2007, p.27. Section intitulée «Printemps 1 ou Le mystère du soleil obscurci de lumière».

Les hommes parlent. L'éloquence d'une femme est la brûlure de ses lèvres.¹⁰⁵⁵

Des mots à la connaissance, le lien se tisse quant à ce qui serait à réfléchir entre *Logos* et *Ontos*, entre le dit, le pensable, l'*ordonnançable* et la part de *cela qui est* au-delà du pensable — offrant à méditer ces bordures du domaine de la réflexion entendue comme exercice de pensée. Autour de ce rapport entre le domaine du dicible et celui de la connaissance, la question du *topos* se pose : où, précisément, a lieu la connaissance, où l'acquérir ? Et la question du *modus* se pose également : quelle est la *bonne voie*, est-il une manière *assurée* pour la rencontrer (ou pour la posséder ?) ? Le corps de la femme semble s'offrir à Cazenave en guise de piste :

La connaissance ! // La connaissance, après tout, les femmes, elles s'en fichent bien ! // Leurs deux bras alourdis // de tant d'air invisible, // et leurs cuisses bien lourdes, et leurs hanches bien rondes, // et leurs seins, // et leur sexe : tout y es connaissance, // tout y est silence // aussi mûr que le blé, // tout y est le silence d'où le monde a jailli.¹⁰⁵⁶

On passe ensuite du thème de la connaissance à celui de la folie, thème qui, s'il ne surprend plus notre étude, apporte un peu plus de compréhension dès qu'on envisage les dangers inhérents à toute rencontre avec les limites des aptitudes cognitives humaines (ici, dans l'ordre du dicible, du pensable et du connaissable), et qu'on mesure, dans un corps-à-corps avec l'*autre* corps, ses aptitudes à répondre à l'invitation d'un au-delà de soi.

Dans *S'abandonner*, dit-elle, la folie fait trembler. Cependant, elle représente la *dynamis*, la puissance motrice entraînant avec elle la possibilité d'une rencontre véritable. Elle est présente et efficace, en effet, alors que l'homme de la pièce est « emporté // dans sa folie de désir »¹⁰⁵⁷ ; elle intensifie l'ambiance, par ailleurs, alors que l'abandonnée se dit « folle de lui » : « J'étais folle ! ... J'étais // folle ! Complètement, // totalement, infiniment folle de lui ! »¹⁰⁵⁸

Pour leur part, les textes poétiques de Cazenave confirment la valeur dont est investie l'expérience d'une certaine forme de folie. Cependant, si on peut y lire que « [l]a folie de l'amour est le signe de Dieu »¹⁰⁵⁹, et que « **[l]a danse est la figure de l'amour le plus fou. C'est-à-dire le plus vrai** »¹⁰⁶⁰, la pièce *S'abandonner*, dit-elle nous rappelle qu'il

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p.32. Section intitulée « Printemps 1 ou *Le mystère du soleil obscurci de lumière* ». Ce à quoi on pourra peut-être rattacher la tentante mise en garde suivante : « **Il ne faut jamais** rencontrer cette femme qu'on aime, ou il faut accepter le pouvoir de la foudre. » CAZENAVE, *Petits chants du néant et de la plénitude de Dieu*, Arma artis, 2002, p.14. Le gras est de Cazenave.

¹⁰⁵⁶ CAZENAVE, *S'abandonner*, dit-elle, Arma artis, 2005, p.9.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p.22.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p.24.

¹⁰⁵⁹ CAZENAVE, *Petits chants du néant et de la plénitude de Dieu*, Arma artis, 2002, p.42.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p.45. Le gras est de Cazenave.

est des moments où les certitudes se dissolvent et où plus rien ne garantit si l'on se trouve du côté de la folie qui anéantit jusqu'au non-sens, ou du côté d'une folie féconde de significations allant s'approfondissant¹⁰⁶¹.

Conception de l'homme

Survolons maintenant quelques éléments que le texte propose en ce qui concerne l'homme : derrière son air de conquérant, de brute et la violence de ses attitudes comportementales, la pièce suggère que l'homme est un être fragile, angoissé, démuni. Sur le plan physique, sa physionomie (génitale) évoquerait le ridicule, suscitant l'attendrissement (voire la compassion ?) de la femme.

Il serait également particulièrement vulnérable sur le plan émotionnel. En effet, l'amant est dépeint en état d'insécurité grandissante : il est rapidement terrifié par l'intensité du désir qu'il ressent, dépassé par les images qui émergent en lui, convaincu qu'il est ainsi entraîné à la rencontre de sa propre mort. Et il finit par fuir... parce qu'il le peut, suggère le texte :

...mais c'est déchaîné qu'on s'enchaîne, tous les hommes l'ignorent! //
(*Tendrement*) Tous les hommes l'ignorent, // ces benêts qu'ils sont tous, si fragiles
// sous leurs airs // de conquérants si sûrs d'eux, // et cachant, angoissés
comme ils sont sans le savoir, la blessure qui les ronge // sous leurs gestes de
brutes! // Si violents, si fragiles, // démunis // comme des gosses qui
quémandent l'amour!¹⁰⁶²

La pièce reprend également le thème de l'homme sans identité propre, celui qui serait d'autant mieux rendu anonyme par la disposition d'«un tissu sur la face», de manière à le rendre «singulier à nul autre pareil»¹⁰⁶³, sans nom, sans regard, sans visage, manière de lui permettre de réveiller au mieux les puissances (érotiques) qui gouvernent l'âme (de la femme ?) tout en représentant l'*Ecce homo*.

Et cependant, le texte permet de poser une question d'intérêt, peu abordée jusqu'à présent dans le cadre de notre étude, sinon de manière implicite : la femme a-t-elle besoin de l'homme ? Le discours de la pièce suggère que l'homme vienne jouer le «rôle» de frontière (délimitante, définissante) et de miroir (ou de reflet ?) auprès de la femme, au sein

¹⁰⁶¹ Idée que Cazenave énonce ailleurs ainsi : « nous sommes là sur les rebords de ce problème lancinant qui consiste à savoir penser, à la fois, la profonde parenté et la différence radicale qui existe entre l'aliénation psychotique et l'expérience mystique dans sa pointe la plus fine ». CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.74-75.

¹⁰⁶² CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Arma artis, 2005, p.13.

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p.31. On signale ailleurs cette tendance qu'a Cazenave à se représenter l'homme qui initie une «jeune vierge» à son *erôs* profond les yeux bandés, ou la tête couverte d'un tissu, son anonymat lui semblant favoriser l'initiation. Cf. la note en bas de page numéro 677.

de son expérience de la jouissance à *elle*. La femme aurait ainsi besoin de l'homme d'abord pour aimer, puis pour désirer, et enfin pour jouir :

Pourquoi suis-je ainsi seule, // mes deux mains tout ouvertes, // à attendre le miracle qui ne viendra jamais plus ? [...] Et pourtant, // je le sais, // j'avais tant besoin de toi ! Ou je serais morte d'amour ! Oui — je serais morte d'amour ! // Tout mon cœur éclaté ! Tout mon corps // explosé ! Ah ! Comme j'avais besoin de toi !¹⁰⁶⁴

Dans le même sens, une fois un certain degré de jouissance atteint, elle en aurait besoin pour demeurer dans l'ordre de l'étant, comme on a besoin d'une limite pour exister, d'une référence délimitée pour se situer. L'homme serait à cet égard fort *utile* : sans l'homme aimé, la femme risquerait de se dissoudre dans sa propre jouissance, dans un excès de jouissance, cette jouissance qui la fait trembler incessamment, soulève son corps en vagues, emporte tout son être, l'entraînant vers toujours davantage de désir, de plaisir, de jouissance...¹⁰⁶⁵ L'homme présenterait ainsi l'*avantage* d'être un étant davantage limité, ce dont son mode de jouissance (physiologiquement limité) et ses aptitudes cognitives (également limitées) témoigneraient¹⁰⁶⁶ :

Tu étais ma frontière, ma bordure et ma borne : je me serais dissoute sans toi ! [...] si tu n'avais pas été là de ton sexe dressé, // de ta sève éclatante, // de ta mort dans mon ventre où s'animait // toute ma vie — // de ton sexe perdu, // retombé, // comme en berne, // qui // imposait sa limite à la mer sans limite.¹⁰⁶⁷

L'homme serait par ailleurs également *nécessaire* à la femme en tant que miroir :

Tu étais le miroir qui m'était nécessaire ! // Le miroir de mon ciel, // Le miroir de mon âme et, // comme je le regardais ébloui de tellement de lumière, // de tellement de ténèbres, // de ce cœur de ténèbres dont ruisselait la lumière, //

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p.35-36.

¹⁰⁶⁵ C'est en effet l'impression qui émane du rythme et du vocabulaire du texte, comme si la femme pouvait être habitée par un désir de plaisir susceptible de la dilater à l'infini, mouvement se relançant comme de manière autonome, à la manière d'une machine à l'énergie libre.

¹⁰⁶⁶ On reviendra sur le thème des limites de l'homme du point de vue de ses capacités cognitives (connaître, comprendre, concevoir et conceptualiser abstraitement) dans la suite de l'étude (cf. la sous-section intitulée « Des différences dans le rapport à la connaissance... »). Quant à l'idée de Cazenave voulant qu'on puisse définir le concept « homme », tandis que de la femme, il ne puisse exister de définition (sinon en tant qu'ouverture à de l'indéfinissable, peut-être ?), elle s'exprime dans la lecture qu'il retient de certains propos de Lacan : « Jacques Lacan écrira : “La femme dont il s'agit est un autre nom de Dieu, et c'est en quoi elle n'existe pas”, renvoyant à la jouissance spécifique qui est celle de la femme, à ce point d'infini où s'abolit toute limite, et qui oblige à compter toutes les femmes “une par une” dans leur singularité affirmée, ce pour quoi, à l'évidence, “la femme” n'existe pas. » CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.267-268. On se devrait ainsi de barrer le « la » de « la femme », étant *obligé* de les compter une par une... ou de les rencontrer une par une, pour les connaître.

¹⁰⁶⁷ CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Arma artis, 2005, p.35-36.

ah! — au moins, je savais que l'infini qui battait dans mon cœur et rongait tous mes membres, je savais que l'infini // où coassaient les oiseaux de l'impossible merveille, il avait là sa frontière — // et que l'infini qui tremblait au milieu de mes yeux, ce n'était que l'image // infinie // de l'infini. (...) Tu étais mon miroir! Tu étais ce miroir où je pouvais contempler, sans trembler, face à face, le cœur noir de lumière — // et survivre quand même!¹⁰⁶⁸

En résumé, au-delà de ses airs *machos*, l'homme serait essentiellement un être vulnérable dont la fragilité réveillerait la tendresse et la compassion de la femme qui l'aime et se donne à lui. De plus, il lui serait nécessaire du fait d'une différence de nature : l'homme étant un être limité, il servirait dans son expérience de jouissance — associée à une expérience d'ouverture sur l'infini — à délimiter cet infini qui se déploie en elle. Elle aurait également besoin de lui comme d'un miroir à travers lequel contempler sans trembler — et sans mourir — « le cœur noir de lumière ».

Conception de la femme

Résumons maintenant, avant de les déployer, les traits associés à la femme — et plus particulièrement à la femme en tant que corps — par cette mise en scène cazenavienne. La femme est présentée comme un corps s'abandonnant et se retrouvant abandonné. Elle est par ailleurs une prostituée compatissante, un corps qui tremble (et qui *brûle*) de désir, et se trouve comme marquée par un certain mode de désir ouvrant sur l'infini. Enfin, le visage de Dieu se voit associé au creux de sa génitalité.

Corps capable d'abandon et d'être abandonné

Le thème à partir duquel se déploie la pièce nous représente la femme en tant que femme abandonnée, dans le double sens de « qui s'abandonne à autrui » (ou « qui est capable de s'abandonner... ») et « qui peut être abandonnée *par* autrui » (ou « qui est capable d'être abandonnée... »). La protagoniste s'abandonne de corps à cet homme rencontré dans une soirée. Toute entière, elle s'est donnée, et toute entière, elle est abandonnée par lui, comme on abandonne un chien, ou une chienne, le lendemain, après une nuit et une demi-journée rythmées de rencontres sexuelles intenses. Elle souffre beaucoup de son départ brutal et complet. Toute la pièce étant construite à partir du thème de l'abandon, nous le relevons ici sans insister davantage.

Corps d'une prostituée compatissante

La femme est par ailleurs décrite comme corps s'expérimentant sexuellement (de son propre point de vue comme de celui de l'autre) en tant que prostituée, à ceci près qu'il s'agit d'une prostituée que l'attitude de service (dévotion à l'amour) rend d'autant plus

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p.36. Les parenthèses sont de Cazenave et marquent une pause dans le monologue.

virginale qu'elle se donne à son amant¹⁰⁶⁹. Dans la pièce, la femme se représente en effet à elle-même en tant que *pute*: «[c]'est bien d'être une putain // qui me rend tellement vierge...»¹⁰⁷⁰ Postulat avec lequel son partenaire s'accorde même avant elle: «*Tu es une pute, mais je t'aime.*»¹⁰⁷¹ En digne maîtresse de ce service envers le mystère de l'amour, elle se trouve affectée d'une immense compassion à l'égard de l'homme¹⁰⁷²:

Comprends-tu seulement ça? // Tellement fière d'en être une! // Je voudrais le crier, que tout le monde le sache! Je voudrais le chanter, que tout le // monde l'entende! Je suis la pute dont tu rêves, dont tout homme // a le fantasme // qu'il conserve secret — // mais moi, je le sais bien, parce que // tout mon corps // me le dit, // tout mon cœur me l'impose, // toute mon âme le sait: // Je ne suis // rien. [...] au fin fond de mon être, je sais bien que je suis // une prostituée compatissante. [...] Écoutez! Écoutez! Je me suis prostituée // au service de

¹⁰⁶⁹ On se souviendra de l'intérêt de Cazenave pour l'enseignement associé à Simon le Mage, qui aurait trouvé la manifestation de sa Sophia divine (Hélène) dans une maison de prostitution de Tyr. Cf., au deuxième chapitre, la sous-section intitulée «Le mage et la putain: la rédemption divine par l'amour d'une femme? «Des différences dans le rapport à la connaissance...».

¹⁰⁷⁰ CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Arma artis, 2005, p.30.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p.12. Citation évoquée plus haut. De fait, dans la trame de la rencontre, la première attribution de l'identité «pute» est associée au discours de l'homme. Le monologue y revient ensuite à plusieurs reprises. On pourra éventuellement se demander si, bien que la protagoniste s'exclame que le désir d'être sa maîtresse lui est révélé par son corps, son cœur et son âme, ce fantasme ne relève pas, en effet, de l'imaginaire *humain*: il s'agirait d'un effet — ou d'un reflet «vibratoire»? — de ce dont son amant — et tout homme? — rêve en secret. On pourrait imaginer ici une aptitude à se laisser façonner par le rêve de l'autre, à condition que dans cette dynamique prostitutionnelle, d'une part, son plus grand plaisir ne soit pas en reste, et d'autre part, que ce soit au service de quelque chose de *plus grand*: de la rencontre, de l'amour, du mystère, de Dieu...ou de l'homme aimé, dans sa part de grandeur. On trouvera éventuellement un écho à cette représentation de la femme *putain* qui semble comme naturellement accorder la priorité au désir (et aux intérêts) de l'autre (la femme envisagée comme «pure réceptivité», comme aptitude au don de soi absolu, etc.) dans cet extrait de la correspondance d'Héloïse envers son amant Abélard: «Comme elle l'écrivait autrefois [à Abélard alors qu'ils étaient séparés], dans cette jouissance absolue où s'aliène le sujet, atteignant à l'état du pur amour sans limites: «*Jamais, Dieu m'en est témoin, je n'ai rien cherché en toi que toi-même. C'est toi seul, non tes biens, que j'aimais. Je n'ai songé ni aux liens du mariage, ni à la dot, ni à mes voluptés et mes volontés personnelles. Ce sont les tiennes, tu le sais, que j'ai toujours voulu satisfaire. Bien que le nom d'épouse semble plus sacré et plus fort, j'ai toujours mieux aimé celui de maîtresse, ou même, sans vouloir te choquer, celui de concubine et de putain.*» CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.74. Le passage est rappelé par la contribution de Jean Leclercq aux actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie* qui n'hésite pas à entrevoir dans ce type d'attitude comportementale une aptitude spirituelle dont la femme serait davantage pourvue que l'homme. (Cf. Jean LECLERCQ, « « Plutôt ta putain que Son impératrice » : Héloïse la vraie philosophe », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016.)

¹⁰⁷² Cette représentation de la femme unissant sexualité, amour débordant et intensité révérencieuse (sacralité) rappelle la figure de ces prêtresses régulièrement évoquées par Cazenave, femmes *saintes* qui, dans d'anciens rituels, étaient (con)sacrées à la Déesse. Dans son *Petit dictionnaire de l'amour fou*, il précise: «Si toutes les prostituées ne sont pas des «prostituées sacrées», des hiérodules d'Aphrodite ou des prêtresses d'Inanna, il n'en reste pas moins que, dans l'imaginaire amoureux, elles ont toujours à voir avec le plus réel du Réel. [...] Ishtar, la grande Ishtar, déclarait autrefois dans l'un des plus beaux hymnes qui nous soient conservés: «Je suis la prostituée compatissante...»» CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.108-109.

l'amour - // et, // au fin fond de mon être, je sais bien que je suis // une prostituée compatissante.¹⁰⁷³

Plus spécifiquement, un cœur consumé de feu et un vide au milieu du ventre sont deux traits associés à ce corps de prostitution à la fois sacré, compatissant et se virginisant¹⁰⁷⁴:

Sais-je seulement qui je suis? Si ce n'est un grand vide, // un abîme béant, // une blessure toute ouverte qui attend sans arrêt // qu'on la creuse et la fouille— // une femme sans nom, // comme la pute dont tu rêves—et heureuse de l'être. [...] qui pourrait deviner cet abîme // qui gît // tout au fond de mon cœur, tout ce feu qui me brûle, // ce grand vide qui tournoie au milieu de mon ventre // et les chats qui s'y mordent, // et se griffent et se battent // en miaulant dans la nuit?¹⁰⁷⁵

Ainsi, la femme se représente ici à elle-même comme une blessure en attente, un abîme ouvert, rappelant le thème de l'Étoile déchue (la Sophia divine, la Mairi d'Éomir) qui attendrait son salut (ou plutôt, celui de l'ensemble de l'humanité, voire du cosmos) d'une reconnaissance amoureuse.

Corps tremblant

Regardons plus avant les manifestations physiques associées au désir ressenti par la femme dans le cadre de cette rencontre. Le discours de la protagoniste évoque à plusieurs reprises l'idée de tremblement, et aussi celle de brûlure (feu). Ici, elle dit trembler de désir lorsqu'elle aperçoit pour la première fois cet homme:

...à peine l'ai-je entrevu, // je me suis mise à trembler! [...] c'était comme / si / on avait labouré tout mon ventre de feu! [...] je riais beaucoup trop, je riais bien trop fort, je riais trop aigu, // j'avais honte, oui, j'avais honte de moi, // et c'était délicieux...¹⁰⁷⁶

Tremblante de désir, ivre et honteuse, la femme tremble également comme par excès de compassion, lorsque la tendresse surabonde. L'extrait suivant la dépeint comme particulièrement émue par la vulnérabilité du corps de l'homme:

¹⁰⁷³ CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Arma artis, 2005, p.14.

¹⁰⁷⁴ En écho à certains passages de ce texte, la poésie de Cazenave propose ailleurs, autour du thème de la virginité: «Plus j'oublie toute ma vie au secret de ton corps, // plus je plonge au soleil de ton sexe puissant, // plus je sais que tu es vierge— // virginale d'autant plus que tu cries de plaisir». CAZENAVE, *Primavera viva ou La vie absolue*, Arma artis, 2007, p.39. Section intitulée «Printemps vivant 1 ou *Le secret des secrets*», partie II.

¹⁰⁷⁵ CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Arma artis, 2005, p.13-15.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p.10-11.

Il n'y avait que tendresse // à ce moment-là dans mon cœur! / Il n'y avait que tendresse // à le voir démuné et tout nu devant moi — // accroupi au parquet // et vaguement ridicule avec son sexe au repos qui pendait de son ventre comme // un objet sans usage // un gros bout de chair rose // inutile // et ridé // qui tombait sur ses cuisses en ballottant à chaque fois qu'il faisait un mouvement. // J'étais pleine de tendresse... [...] Je tremblais de tendresse // et, // dans la lumière éclatante du soleil de midi // où j'étais enrobée, toute tiède et défaite, // même mes lèvres tremblaient, // mes épaules tremblaient, // toute ma gorge se nouait // d'une tendresse infinie...¹⁰⁷⁷

Elle tremble également d'excitation en pensant, en déroute : « Il me veut ! Il me veut ! »¹⁰⁷⁸ Elle tremble d'autant plus encore à mesure que se poursuit l'ascension du désir, comme c'est le cas, ici, dans le second moment de la rencontre : « Je me suis mise à trembler // sans pouvoir l'empêcher, // et mes hanches et mon ventre, et mes seins et mes bras, // et mes mains // qui tremblaient // lui collaient toute la tête sur ma source brûlante ! »¹⁰⁷⁹ Et à mesure qu'augmente son propre désir, son propre plaisir, sa propre jouissance, la femme brûle et tremble, encore et davantage :

Et mon ventre brûlait. // Tout mon corps me brûlait. // Tout mes membres brûlaient. // Et mes mains, et mes bras, toute ma gorge brûlaient ! // Et mes hanches tremblaient, // mes épaules tremblaient, // mes deux cuisses tremblaient tout autour de mes hanches, // et l'abîme, // le gouffre, // le précipice // sans fond // où j'allais de la sorte, // il se tenait au-delà — // au-delà de l'espace, tout au centre // de moi...¹⁰⁸⁰

Puis vient un moment où, semble-t-il, la femme se fait corps de jouissance sexuelle ; comme si elle n'était « plus là », comme si elle n'était plus que *cela*, hors d'elle-même, en extase... Voyons ce que la protagoniste rapporte de cet état, que manifestait son corps pendant ces heures où elle était *ailleurs*. Elle récite ici de mémoire ce que son amant lui rapporta avoir vu d'elle, avant de la quitter :

Je lui ai demandé : « Quelle heure donc peut-il être ? » — *Quelle heure ? Quelle heure ? // Elle ne sait même pas l'heure ! depuis plus de deux heures, elle ne s'est même pas // rendue compte !* // Il allait, il venait, il criait, se taisait, il hurlait tout à coup — si je pouvais me rappeler les vrais mots qu'il a dits ! // (*Elle réfléchit, perdue dans son souvenir.*)

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, p.17.

¹⁰⁷⁸ Pour la citation : « ...et de sentir son désir, // de voir son sexe gonflé qui se dressait en bataille, [...] Je pensais en déroute : « Il me veut ! Il me veut ! Sans que j'aie le chercher, je n'ai rien provoqué — mais // je suis là, // toute nue, // sans défense // devant lui, // et c'est lui qui me prend, et me presse // à toute force, Ah ! C'est bien lui, maintenant, à genoux devant moi... » *ibid.*, p.21.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p.26. Sur le thème du feu associé à l'expérience amoureuse, Cazenave précise dans son *Petit dictionnaire de l'amour fou* : « le grand feu de l'amour nous consume les membres, nous enflamme le sexe et nous brûle jusqu'au cœur, jusqu'à l'âme et au-delà. Nous y mourrons de bon cœur, joyeux et consentants. // Que reste-t-il après ? // La merveilleuse découverte de l'alchimie érotique. » CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.66-67.

“Tu fermais les paupières, tu retroussais tes lèvres—tu ouvrais les paupières, tu tendais ton menton— // je voyais tes yeux // blancs // révoltés sous les cils — // tu regardais dans toi-même, // évanouie, envolée. // Non! // Tu n’étais pas évanouie. Tu geignais sans arrêt, toute ta bouche grande ouverte sur le blanc de tes dents — // et le blanc de tes yeux, // et le blanc de tes dents — // comme // si // tu allais te tordre soudain sur le plancher devant moi, ou entrer // dans le coma — // une agonie si puissante qu’elle m’entraînait avec elle // sur des routes divergentes, // toi, vers une vie inconnue qui dépasse toute vie, // moi, // vers une mort effroyable sous les meules de pierre du destin // ébranlé — // dans une nuit de lumière où grouillaient tout au fond toutes les larves informes // de ta jouissance // sans fin!”
Il suait en parlant. Il tournait comme un fou. Et sa voix explosait, elle tombait, se cassait, repartait aussitôt. J’ai voulu me lever et lui prendre la main — mais il a reculé // comme // si j’allais l’engloutir!¹⁰⁸¹

En bref, le corps de la femme tendrait à être pris de tremblements à mesure que des affects, des désirs, des plaisirs de plus en plus intenses la traversent, offrant à voir et à entendre un corps tremblant de désir, un corps qui se dit dévoré par un feu *qui brûle* de plus en plus au creux de son être.

Corps jouissant à l’infini et porteur du visage de Dieu

Remarquons par ailleurs que la femme dépeinte par la pièce manifeste un mode de jouissance dont la particularité du mouvement serait de pouvoir en quelque sorte se renouveler, s’auto-relancer potentiellement perpétuellement. Cette tendance à désirer désirer, comme *encore et encore*, se voit associée à une capacité de jouissance infini(e) par l’imaginaire cazenavien¹⁰⁸².

Voyons quelques-unes des descriptions offertes par le texte en le reprenant au début du troisième moment de la rencontre sexuelle, moment où la femme renverse son amant et le chevauche. Cette dernière expérimente alors quelque chose qui se décline comme une « chute ascensionnelle » : elle semble entraînée par pallier dans un mouvement où le désir se renouvelle incessamment en aspirant à *toujours plus* de désir :

“Attends! Attends!” [lui avait dit la femme. Elle s’explique à son public:] // Plus j’avais de plaisir, j’en voulais encore plus! Jusqu’à ce que—je hurlais! // Jusqu’à ce que—je hurlais! // (je ne savais même plus si je tombais dans un trou clouté d’or et d’étoiles. // ou // si je montais au contraire // dans l’abîme du ciel!) // jusqu’à ce que // je me trouve // au milieu des ténèbres — // et l’abîme grandissait, // grandissait, // grandissait — // je tombais, // je montais,

¹⁰⁸¹ CAZENAVE, *S’abandonner, dit-elle*, Arma artis, 2005, p.33-34.

¹⁰⁸² De ce point de vue, on pourrait s’interroger sur cette tendance de la pensée cazenavienne (comme d’autres) à confondre trois propositions au sujet de la jouissance du corps de la femme, «une capacité de jouissance plus X (plus grande, plus intense, plus globale, plus durable, etc.) que celle de l’homme », «la femme est capable de jouir infiniment » et «la femme est capable de jouir de manière ouverte et ouvrant vers l’infini ».

// je ne cessais de tomber, je ne cessais de monter — comme une pierre // sous
l'élan d'une fronde géante...¹⁰⁸³

Le désir de la femme serait ainsi susceptible de s'ouvrir vers un « toujours plus ! » Alors même que la protagoniste rapporte l'exaltation avec laquelle elle a vécu l'expérience de cette « augmentation », l'homme avec lequel elle s'unit devient plus discret dans les descriptions. Il n'en demeure pas moins essentiel, tel que souligné plus haut, car lui revient d'être le point au centre d'elle, comme un point de repère entouré de néant :

Toujours plus ! Toujours plus ! // Et l'on a // d'autant plus soif que l'on boit à
longs traits : // c'est bien ça, le désir ! // Le vrai, // l'ardent, // l'immense désir
de Dieu // qui vous tord tous les membres // et révèle son horreur // de
tonnerre et d'éclairs // au milieu de ce corps qui se tord // de plaisir ! // De
vouloir encore plus à mesure qu'on reçoit ! De vouloir // l'infini — l'infini qui
vous brûle, // l'infini qui vous tue, // l'infini qui vous ronge, // l'infini qui
s'étend // sans arrêt sous vos mains...¹⁰⁸⁴

Revenons plus en détail sur un autre passage, celui où, pendant le deuxième moment de la rencontre, l'homme est attiré vers la genitalité de sa partenaire. Terrifié par son propre désir d'elle (« *C'est horrible, je te veux ! ... C'est horrible, je te veux...* »¹⁰⁸⁵), l'amant la dévore avec intensité et comme malgré lui. Il est alors saisi par une expérience que l'on pourrait qualifier de visionnaire. Il se met à « chanter » ou à mettre en paroles des images qui lui apparaissent. Un dialogue s'en suit entre elle (ou sa vulve ?) et lui, où il est invité à décrire ce qu'il voit (« *Je te vois !* »), ce qu'il sent (« *L'haleine tiède de ton sexe...* »¹⁰⁸⁶). Sa « vision » semble ensuite être absorbée par des images poétiques : « *C'est comme si je voyais le mystère des étoiles, // la face blême de Dieu, // et Dieu a la figure // de ton sexe béant.* »¹⁰⁸⁷

À l'exclamation de cet homme déstabilisé elle répond : « Mais c'est Dieu ! Mais c'est Dieu ! » On retrouve ici avec évidence le thème de la divinité de la femme, idée sur

¹⁰⁸³ CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Arma artis, 2005, p.25-26.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p.27.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p.22.

¹⁰⁸⁶ La part que prend la faculté olfactive à ce type de rencontre est soulignée par ce que Cazenave rapporte ailleurs du Cantique des cantiques : « C'est que le parfum, subtilement, est l'essence de la femme, et quand l'Époux s'exclame au bord du ravissement : "Tu as les plus rares essences ; // le nard et le safran, // le roseau odorant et le cinnamome, // avec tous les arbres à encens ; la myrrhe et l'aloès, avec les plus fins arômes," c'est qu'il s'apprête à cueillir "et sa myrrhe et son baume".[...] *Odore di femina...* » CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.104-105. Cf. *Cantique des cantiques*, 4, 13-14. Notons que dans le texte de la pièce, avant de déployer un lyrisme symbolique, le champs lexical mobilisé par l'auteur(e) se fait plutôt réaliste : « Que sens-tu ? // "*L'haleine tiède de ton sexe, cette haleine qui sent les humeurs et le sang, et l'odeur de l'urine, cette haleine de feu...* » CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Arma artis, 2005, p.23. Ces détails descriptifs rappellent l'insistance de Cazenave sur le fait que le mystère dont son discours tente de témoigner n'est pas à rechercher dans un imaginaire désincarné.

¹⁰⁸⁷ CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Arma artis, 2005, p.23.

laquelle insiste beaucoup le discours cazenavien, sans que l'explication en soit aisée à retracer. À cet égard, son discours semble suggérer une expérience visionnaire dont les mots n'offriraient jamais qu'un pâle reflet. La citation suivante, tirée d'un autre texte, souligne explicitement l'importance de ce thème dans le regard de Cazenave :

Et quand je dis : *divine*, je ne veux pas dire par ce mot qu'elle est le reflet du divin, ou qu'elle en est l'effigie : *elle est divine-absolument*. Puisqu'elle est le visage, la figure singulière du divin de ce monde qui se donne tout en elle. Elle n'est pas une force, elle n'est pas une face qui en voudrait témoigner : elle est la forme qu'il a prise, où il se trouve tout entier et où il est engagé sans espoir de retour.¹⁰⁸⁸

Dans *S'abandonner*, dit-elle, on voit le discours cazenavien en quelque sorte condenser et concentrer cette « divinité de la femme » sur sa génitalité. D'autres de ses productions discursives soulignent également des « exemples » de femmes qui arborent ces parties de leur corps et qui — précisément au plus fort de leur jouissance — tendent à y identifier « Dieu ». Dans son *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Cazenave rapporte à cet effet une citation de Georges Bataille :

De mon hébétude, une voix, trop humaine, me tira. La voix de Madame Edwarda, comme son corps gracile, était obscène : — Tu veux voir mes guenilles ? disait-elle. // Les deux mains agrippées à la table, je me tournai vers elle. Assise, elle maintenait haute une jambe écartée : pour mieux ouvrir la fente, elle achevait de tirer la peau des deux mains. Ainsi, les « guenilles » d'Edwarda me regardaient, velues et roses, pleines de vie comme une pieuvre répugnante. Je balbutiai doucement : — Pourquoi fais-tu cela — Tu vois, dit-elle, je suis Dieu... — Je suis fou... — Mais non, tu dois regarder : regarde ! // Sa voix rauque s'adoucit, elle se fit presque enfantine pour me dire avec lassitude, avec le sourire infini de l'abandon : « Comme j'ai joui ! »¹⁰⁸⁹

Dans ce même ouvrage, Cazenave explique — en partie — cette tendance à associer au sexe féminin la face de Dieu. On remarque que, ce faisant, il n'hésite pas à adosser cette conception unissant femme et divinité à celle d'autres artistes créateurs :

¹⁰⁸⁸ CAZENAVE, *Mines de rien*, Atlantique, 2008, p.6. Au sujet de cette affirmation de la « divinité absolue » de la femme, Cazenave explique dans l'entretien du 29 avril 2013 : « Le miroir n'existe que dans la mesure où il y a une réalité. Et essayer d'atteindre, si faire se peut, et autant qu'on peut, à cette réalité, ce n'est quand même pas plus mal que de se contenter du reflet. » DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.48. Cela étant dit, il admet qu'il « y a des moments où on est habité par quelque chose. On le transcrit. Après, lorsque la chose est retirée... » Autrement dit, il semblerait qu'au moment où se vit l'une de ces expériences visionnaires et/ou « du divin », des affirmations comme celle de la « divinité de la femme » s'énoncent comme une évidence. Au-delà de ce moment, une certaine forme de « présence » (à soi ? à l'autre ?) s'étant en quelque sorte retirée, la conviction profonde laisse place à une posture plus complexe, éventuellement dubitative ou teintée d'incompréhension.

¹⁰⁸⁹ CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.110-111. Cazenave ne précise pas de quelle édition il tire cet extrait de Bataille. Cf. Georges BATAILLE, *Romans et récits*, Paris, Gallimard, 2004.

Le sexe de la femme est le lieu pour tout homme de sa plus profonde épouvante, et de ses illuminations les plus hautes. // [Il s'agirait de] l'ultime secret. // Ce qu'un peintre, on le sait, posa un jour sur sa toile en l'intitulant tranquillement *Le secret du monde*. [...] Aussi, ce n'est peut-être pas tant dans un geste de pudeur effarouchée, comme on a voulu s'en convaincre et qu'on a fini par le croire, qu'Aphrodite voile de sa main, dans la statuaire grecque, ses parties les plus intimes, mais pour protéger les humains d'une lumière ténébreuse qu'ils ne sont, si souvent, pas prêts à affronter...¹⁰⁹⁰

Qu'on suive ou non Cazenave dans l'enchaînement de ses «raisonnements symboliques», force est de constater une certaine cohérence interne à son déploiement imaginaire : ces exclamations de femmes (représentations issues de fictions écrites par des hommes) à l'égard de leur sexe jaillissant, se montrant, s'exhibant, renvoient (toujours selon ces textes d'hommes) chaque fois à une altérité en quelque manière qualifiée de divine.

Et tel qu'évoqué ailleurs¹⁰⁹¹, il suffit de peu pour que le discours cazenavien étende cette configuration de symboles entre la génitalité de la femme et une rencontre vécue sous le signe de l'altérité radicale à un imaginaire reliant à cette génitalité féminine nombre de phénomènes naturels : la source, la fontaine, la mer, la terre, la forêt, les fleurs, les fruits, etc. Il semble qu'en état amoureux, en effet, l'imagination de l'amant foisonne d'abondance. Prenons le symbole de la rose — non des moindres — en guise d'illustration :

Un célèbre hadith en éclaire le sens : “*La rose provient de la gloire de Dieu ; qui désire la gloire de Dieu, qu'il regarde la rose rouge !*” // De la femme, épiphanie du mystère le plus haut...¹⁰⁹²

Relevons encore pour l'occasion quelques vers puisés dans sa poésie, et dont le fil conducteur pourrait se décliner ainsi : «La rose est le sexe est la porte de Dieu : lumière divine.»

¹⁰⁹⁰ CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.130-134.

¹⁰⁹¹ Cf. notamment la note en bas de page numéro 1011.

¹⁰⁹² CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.114-115. Propos qu'il appuie au même endroit sur une étude philologique : «Toute aimée est une rose que le poète va cueillir. [...] Et quoi de plus normal quand on sait, par exemple, qu'on désigne en arabe le bouton de rose du mot *hibb* et du mot *hubb* l'amour, cet épanouissement printanier dans le cœur de l'amant aussitôt qu'il s'approche de sa rose fraîche éclore ? // [...] D'où la présence des rosaces dans les cathédrales gothiques... » *ibid.* Et dans un autre ouvrage : «On ne s'étonne pas, de ce fait, que, dans la spiritualité chrétienne, la rose soit devenue l'emblème de la Vierge Marie quand se sont rencontrées la figure de la Dame, objet de tous les soupirs chez les poètes médiévaux, et celle de la Mère de pitié, comme chez Gautier de Dargies. Puisque Marie est la *rose mystique* ainsi que vont le chanter les *Litanies de Lorette*, toute l'Europe de l'Ouest se couvre de cathédrales dédiées à *Notre Dame*, et qu'illuminent leurs *rosaces* au-dessus de leur porche, comme un tournoiement de couleurs, la diffraction de la lumière divine... » CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], p.47-48.

*Ce n'est pas une rose qui surgit du buisson : // mais son sexe entr'ouvert // est la porte de Dieu dans son gouffre de nuit d'où jaillit la lumière — // tout ce flot de lumière // qui irrigue la chair enchantée de ce monde...*¹⁰⁹³

*Tout son corps est le temps // où se donne la source lumineuse de l'obscur.*¹⁰⁹⁴

Et les cuisses les fûts de ce corps cathédrale, // et les hanches les voûtes où se chante *Hosannah!* — // Et le ventre paisible, les champs mûrs de l'épeautre où l'on va s'allonger pour mieux rêver des cieux...¹⁰⁹⁵

Du même mouvement, évoquons comme les fleurs de son jardin s'attirent l'affection du penseur Cazenave...

Et je ne peux les soigner, les aimer, leur parler, les entendre et prier de conserve avec elles — que parce que, à mon tour, j'aime la femme qui témoigne de cette Âme [du monde] dans son corps. // Qui en est signature. // Plus : qui *est* cette Âme du monde — pour mon seul regard sans doute, mais qui l'est totalement : chair réelle de désir, transfigurée de l'Esprit, qui la fait être devant moi et pourtant dans le ciel où l'entourent les anges.¹⁰⁹⁶

Pour récapituler, l'analyse de cette section et, plus globalement, le discours cazenavien, suggèrent que l'infini vers lequel est ouvert le désir féminin trouve en quelque sorte son point d'ancrage dans la génitalité féminine. Ceci ferait dire à certains hommes amoureux que le visage de Dieu peut se trouver « entre les jambes des filles »¹⁰⁹⁷. Ainsi, au sein de ce discours, la jouissance féminine (ou le corps jouissant de la femme) a pour caractéristique d'être habitée par un désir ouvert sur l'infini et une capacité de jouissance dépassant de toute part celle de l'homme. Ce désir qui la porte vers davantage de désir semblerait pouvoir se renouveler de manière telle que ce corps jouissant féminin se fasse espace ouvert à *toujours plus*. Pour la femme, ceci se déclinerait comme une expérience d'ouverture de son être à rapprocher d'une dynamique d'expansion, ou d'un mouvement associable à une trajectoire ascendante/descendante (la chute ascensionnelle) au sein de laquelle l'intensité des tremblements, des sensations et des affects rendrait tout cet étant humain vibratoire, l'augmentant et l'amplifiant, sans pour autant le dissoudre. Pour sa part, à la suivre dans son désir, ou dans ce désir de désir présent en elle, l'homme devant elle et

¹⁰⁹³ CAZENAVE, *Primavera viva ou La vie absolue*, Arma artis, 2007, p.33. Section intitulée « Printemps vivant 1 ou *Le secret des secrets* », partie II.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p.35. Section intitulée « Printemps vivant 1 ou *Le secret des secrets* », partie II.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p.38. Section intitulée « Printemps vivant 1 ou *Le secret des secrets* », partie II.

¹⁰⁹⁶ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.36.

¹⁰⁹⁷ On se souviendra de l'anecdote reprise dans notre introduction où Cazenave répond au commentaire acerbe d'un père qui lui reproche de lorgner les jambes des filles : « *Parce que vous ne pensez pas que Dieu est aussi dans les jambes des filles ?* » Cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 125.

au-dedans d'elle, plus dé-limité dans son corps et dans sa capacité de jouissance, irait à la rencontre d'une expérience « limite », vécue comme sous le signe de la mort.

4.2 L'homme : Du concret personnel à l'abstrait...personnel

« Ce dont rêvent les hommes,
c'est que les femmes soient comme eux. »¹⁰⁹⁸

« C'est la pire des affaires que de mettre son cœur
où la tête veut aller : on se met à y croire. »¹⁰⁹⁹

La question « *Quid* de l'homme dans la pensée de Cazenave ? » pourrait solliciter tout autant d'attention que ce que notre démarche propose autour de la conception cazenavienne de la femme et du féminin¹¹⁰⁰.

Quelques éléments d'analyse ont déjà été déblayés au sujet de la conception cazenavienne de l'homme au premier chapitre : il y aurait un décalage du point de vue du développement psychique entre l'homme et la femme, ce qui se traduirait par une relative immaturité du premier sur la seconde. Un profond travail sur soi permettrait par ailleurs à l'homme de s'harmoniser avec les conceptions de la sexualité et de sa propre identité que lui proposent le monde de l'amour, de la femme et de la Mère. Du second chapitre, on retient l'impression globale que, de par son éventuelle aptitude à reconnaître la Sophia divine, l'homme s'inscrit dans la dramaturgie cosmogonique divino-humaine en tant que co-créateur de sens (reconnaissance, connaissance, signification), contribuant ainsi à l'économie du salut de l'humanité. Du troisième chapitre émanent des représentations diversifiées de l'homme, suivant qu'il s'agisse du roi nécessitant l'onction féminine sacrée pour légitimer son pouvoir sur terre ou du mystique revêtant le rôle de mère à l'égard de sa communauté, l'identité de femme en face de son Seigneur ou la posture de l'amant dans sa rencontre avec un Jésus féminisé. Tous ces éléments semblent cependant se rejoindre dans l'idée que l'homme ne peut se passer du féminin (et d'une certaine expérience de l'érôs) dès qu'il est question de relationalité avec une forme d'altérité plus ou moins radicale (expérience du divin et du sacré, autorité politique et charité spirituelle, engendrement de l'imaginal, etc.).

Bien qu'une analyse des représentations de l'homme émergeant du discours cazenavien ne soit pas le propos de notre étude, le fait d'en dégager quelques éléments descriptifs est l'occasion d'en renforcer la cohérence interne.

¹⁰⁹⁸ Michel CAZENAVE, *Glances*, La Bégude-de-Mazenc, Arma artis, 2005, p.23.

¹⁰⁹⁹ CAZENAVE, *Mines de rien*, Atlantique, 2008, p.20.

¹¹⁰⁰ Notons que, bien qu'abordée sporadiquement tout au long de notre étude, nous renonçons à faire de sa conception du masculin l'objet d'une analyse méthodique.

4.2.1 Des hommes de la RCO

Bien que de manière plus succincte que pour notre analyse des représentations de la femme ressortant de la pensée de Cazenave, réitérons globalement l'approche nous ayant servi pour cette dernière afin de dégager sa conception de l'homme, c'est-à-dire en partant du plus immédiatement personnel et concret pour passer à des représentations relevant plutôt de l'ordre de l'abstraction¹¹⁰¹. Ces représentations pourraient éventuellement servir de points de repère susceptibles de tracer les contours d'un vis-à-vis à sa conception de la femme.

¹¹⁰¹ Soulignons comme nous tendons ici plutôt à parler des représentations abstraites de l'homme que de représentations imaginaires, comme ce fut le cas pour la femme. Ce choix émerge d'une réflexion tentant de tenir compte de divers paramètres. Il semble en effet qu'une étude satisfaisante du concept « homme » (et éventuellement de celui « masculin ») dans le discours cazenavien se devrait de tenter de rendre compte — comme pour la femme et le féminin — des modalités du rapport qu'entretient le penseur avec lui. Proposons à cet égard quelques remarques susceptibles de servir de pistes. De manière globale, de la même manière qu'une affection spontanée envers la femme et le féminin le porte à en évoquer les thèmes de manière « surabondante », une insatisfaction à l'égard de ce que représente l'homme à ses yeux semble s'accompagner d'une faiblesse de perspective critique d'un type particulier : on aura à certains égards l'impression que le concept qui renvoie à ce qu'il pourrait en être dans la RCO n'émane de son discours que « par accident », comme s'il s'agissait d'un péri-phénomène (cf. le propos de Baudouin Decharneux à cet égard dans DECHARNEUX, « Le mythe d'Erôs et Psychè dans l'Âne d'Or d'Apulée : la femme entre Erôs et philosophie », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.221.), d'un pâle reflet ontologique ou d'un *alter* évoqué plus par réflexe d'une pensée imprégnée d'un mode logique binaire que par la puissance d'affirmation d'un étant à part entière. De fait, son discours unit à l'insatisfaction le désinvestissement de reconnaissance de valeur ontologique. C'est du moins l'effet rhétorique que renforce sa tendance à forclure la figure du Père (ou plus précisément l'épistémè *humaine* androcratique et les fils-œdipiens qui en participent) à partir du moment où l'on aborde la RPO (cf. notre premier chapitre). Dans le même sens, on verra s'articuler de manière cohérente — sans qu'il soit pour autant nécessaire d'adopter son attitude quant au rapport entre l'*andros* et l'*ontos* — d'une part, le postulat (qu'il attribue à Lacan) qui veut qu'on puisse définir « l'homme », mais non pas « la femme » et, d'autre part, le fait que les représentations de l'homme qui ressortent de son discours semblent davantage relever du domaine de l'abstraction (entendue à la fois comme faculté et produit davantage liés à l'homme et relativement dévalués — conception, élaboration, catégorisation, distanciation d'avec l'organique, délimitation) que de l'imaginaire (cette faculté et ses produits renvoyant dans son œuvre à — et opérant ? — un horizon poétique signifiant, suggérant une réceptivité fabricante, une fécondité foisonnante, une aptitude à l'ouverture à l'*altérité*). Ces remarques pourraient être nuancées par le fait que le penseur appelle de ses vœux l'émergence d'une identité *autre* de l'homme sur le plan individuel (renaissance de l'homme à travers sa rencontre avec sa dimension féminine, avec la femme aimée, avec la déesse...), ainsi que par l'aspect de son discours qui reprend à la tradition discursive *humaine* occidentale la conception de l'homme salvateur (en tant que jouant un rôle clé dans l'économie du salut ontologique, c'est-à-dire à la fois en tant qu'amant reconnaissant et réhabilitant la Sophia divine et en tant que poète créateur de signification) ou de l'homme « outil-utile » (en tant que la femme qui s'*expande* en jouissant d'amour aurait besoin d'un référent fixe). Ces quelques remarques prospectives devraient ressortir de la suite de notre étude.

Son père

En ce qui concerne son géniteur, cet homme dont il est issu et avec lequel il se sentait à maints égards si peu en affinité¹¹⁰², on a vu en introduction qu'il lui apparaissait comme un homme autoritaire portant pour son avenir de hautes aspirations professionnelles. Dans l'entretien du 29 avril 2013, Cazenave offre quelques informations complémentaires laissant entendre la manière dont il se le représente. À la question de savoir quelles étaient les passions de son père, les traits employés par Cazenave pour le décrire sont qu'il était passionné de sa mère et des livres¹¹⁰³. En ce qui concerne les croyances de son père, ce dernier croyait en l'élévation sociale, en les pouvoirs de l'intelligence et en la suprématie intellectuelle des hommes comme fruit de la terre. Par ailleurs, les femmes étaient pour lui comme des bijoux que l'on porte.

Lui-même : identité une tissée de multiplicité

Dès lors que l'on se propose d'analyser le « personnage » que représente Michel Cazenave dans sa propre réflexion philosophique afin d'en abstraire une représentation de l'homme, une remarque s'impose d'emblée : il s'offre à méditer comme une personnalité complexe. Ceci se décline de diverses manières dans son discours. Il nous renvoie la représentation d'un homme porteur d'une identité multidimensionnelle lorsqu'il affirme : « J'étais sur deux plans avec elle [sa femme] : celui-ci, et un autre plan. »¹¹⁰⁴ Il montre à voir un homme en quelque sorte bigenré puisqu'il dit se savoir homme (de sexe mâle) dans la RCO, tout en ayant — sur le(s) plan(s) de la RPS (voire de la RPO) — une âme dont il se doit bien de rendre compte au féminin (une âme féminine). Tel qu'évoqué plus haut, du point de vue de ses processus d'écriture, il manifeste également la représentation d'un homme capable d'une multiplicité de postures : il se décrit plutôt habité par sa dimension féminine lorsqu'il s'agit de poésie, et laisse entendre une autre posture (masculine ?) lorsqu'il écrit des essais sur commande. Par ailleurs, une collectivité de personnages lui semble nécessaire pour rendre compte des processus psychiques qui le mobilisent, ce que rend manifeste l'exercice d'auto-analyse qu'il déploie à partir de sa rencontre avec l'histoire d'amour entre Iseut et Tristan. On se souviendra également qu'il n'hésite pas à parler de dédoublement, dans les représentations qu'il a de ce qu'il appelle le « principe

¹¹⁰² Pour rappel : « « Il se trouve en effet que, issu d'une famille typiquement III^e République [...] Ce que voulait mon père, c'était que je fusse reçu à l'une des plus grandes écoles française... [...] Entre l'autorité affichée par mon père et ses souhaits inexprimés auxquels j'avais répondu presque au-delà de toute attente... » CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.8-12. Ce à quoi il ajoute : « Je militais à l'époque pour un changement de la loi sur les patronymes, tenant que tout enfant aurait dû porter le nom de sa mère. » *ibid.*, p.9-10.

¹¹⁰³ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.85.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, min.105.

féminin » : « J’essaie toujours de comprendre, sans y arriver tout à fait, la façon dont je me dédouble dans l’imagination que je nourris du principe féminin. »¹¹⁰⁵

Les extraits suivants, tirés du roman *Le cœur en bandoulière*, viennent renforcer l’idée d’une cohabitation (d’une conjonction disjonctive?) entre multiplicité et unité identitaire au sein de la personne qu’est Cazenave. D’abord, on voit comme le narrateur principal (Julien S. Aurelle) se perçoit lui-même comme un homme double (cf. le thème de l’homme double évoqué plus haut). Cette double identité se décline, d’un côté, comme une expérience intérieure émotionnellement intense (ici un homme en panique à l’approche d’une femme) et, de l’autre côté, comme la *persona*, le masque qui se donne à voir et à entendre dans la rencontre extérieure avec l’autre (là un homme agissant avec assurance, savoir-faire, etc.) :

C’est un peu le mystère des hommes doubles comme je suis : autant, pour la parade, je me mouvais avec grâce dans le grondement d’âme incessant qui naissait sous mes pas, autant je perdais mes moyens si je me mettais à y croire [c’est-à-dire en la conquête de la femme]. // C’est la pire des affaires que de mettre son cœur où la tête veut aller.¹¹⁰⁶

L’extrait suivant renforce encore l’effet de complexité. On y voit l’auteur (mais lequel, l’ultime?) jouer explicitement avec le texte de manière à en faire ressortir un effet de multiplicité de « couches » d’identités narratives, suggérant une multiplicité de couches d’identité « personnelle » :

Bien entendu, je ne m’appelle pas Julien. Mon prénom, c’est Michel.

Et l’auteur d’ajouter : est-ce de moi qu’il s’agit ?

Précisons cependant quel auteur s’exprime là.

On a vu en effet quels essais m’ont conduit au prénom de Julien. Ce qui veut dire du même coup que Michel a choisi, et que Michel, de ce fait, est l’auteur de ces pages.

À ceci près, toutefois (je suis le seul à le savoir, mais j’en donne le secret), que ce n’est là qu’une manière de mentir encore mieux, et que ce Michel n’est rien d’autre qu’une créature inventée, pour pouvoir s’amuser, par Julien S. Aurelle, personnage de renom.

Il se trouve, c’est vrai, que je m’appelle aussi Michel.

¹¹⁰⁵ CAZENAVE, *La flamme mouillée*; journal du 9 juin au 9 décembre 1989, Criterion, 1991, p.107-108. Cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 958.

¹¹⁰⁶ CAZENAVE, *Le Cœur en bandoulière*, Table Ronde, 1990, p.58.

D'où s'impose l'évidence, mais tout le monde l'a compris, qu'en prenant la figure de ce Julien S. Aurelle, j'ai créé un Julien qui invente un Michel qui compose un Julien.

Simple affaire de degré, de savoir à quel stade du miroir on se trouve. Puisque Michel, de ce fait, n'est pas vraiment Michel — mais que Julien est Julien, et que Michel est Julien, mais que Julien, c'est logique, ne peut être le Michel que je suis réellement. Il suffit de savoir de quel Michel, à ce moment, on est en train de parler. Jeu multiple du je — etc.

*Se reporter sur ce point aux premières lignes de ce livre.*¹¹⁰⁷

La clé du mystère pour connaître l'identité (ou les identités) de l'homme qui écrit résiderait donc dans une « [s]imple affaire de degré, de savoir à quel stade du miroir on se trouve ».

Un grand mélancolique (nostalgie désirante en attente de l'Étoile)

À considérer Cazenave en tant qu'homme, on le voit se décrire non-seulement comme un grand amoureux, mais également comme un homme habité par un état mélancolique, ce qu'on pourrait envisager comme une ambiance émotionnelle imprégnée de tristesse et de nostalgie. Favorisant (pour le meilleur et pour le pire) l'expérience ténébreuse de certaines profondeurs de l'âme, la mélancolie semble inhérente à la démarche de cet *élu de la Mère* :

Car c'est bien cette vie [des amants qui basculent de par l'absence de l'autre] qui se trouve mise en jeu, et dans l'éloignement passager, ou la séparation prolongée d'avec l'objet d'amour qui représente, dans les faits, *plus eux-mêmes qu'eux-mêmes*, c'est la mélancolie qui advient, la ténèbre de l'âme, l'humeur noire qui menace de tout emporter avec elle...¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p.22-23. Pour l'intrigue, les premières lignes de ce livre se déclinent ainsi : « Dix-sept ans, c'est étrange. Dix-huit ans, c'est idiot. J'allais faire dix-huit ans. // Voici longtemps que, si je devais écrire un récit, j'avais rêvé de l'ouvrir sur ces mots péremptoirs. // Et pourtant, une question me torture sur-le-champ. // Car je me suis servi à la suite de deux *je* différents : le *je* ludique du héros que j'ai décidé de faire vivre, et ce *je* très profond qui est le mien véritable — à moins que je ne sois le héros, ou que le héros ne soit moi : mais ces deux *je*, de ce chef, doivent-ils alors se confondre, ou instaurent-ils un nouveau jeu du *je*, et le jeu de mon *je* en devrait s'abolir dans un autre, et identique, mystérieux *je* de mon jeu ? » *ibid.*, p.13. On remarquera, au passage, comme les enchâssements entre le style en italiques et le style normal ajoutent un degré de « réflexion ». Cet exercice semble rendre manifeste le plaisir qu'a le penseur au jeu qui se tisse dans ce qui permet l'écriture (et la lecture) d'un texte en ce qui a trait aux degrés identitaires.

¹¹⁰⁸ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.20. Notons au passage le contraste des perspectives à l'égard de cette maladie d'amour, cette mélancolie qui accompagne Cazenave. Chez lui dépeinte comme symptôme d'une séparation d'avec l'aimé(e) et l'Étoile, un ouvrage de Jacques Ferrand rappelle combien plusieurs l'appréhendent à travers le prisme de la pathologie : « Nous dirons donc que l'Amour, ou passion érotique, est une espèce de rêverie procédant d'un désir déréglé de jouir de la chose aimable, accompagnée de peur et de tristesse. On ne peut nier le fait que tous les amants aient l'imagination corrompue et le jugement déformé. » Jacques FERRAND, *De la maladie d'amour, ou mélancolie érotique*,

Ce type d'ambiance—et les attitudes comportementales qui en découlent—se manifeste de diverses manières dans son œuvre. On les retrouve d'abord, et alors explicitement, dans ses témoignages personnels : dans ses interventions orales, il évoque régulièrement cette « première grande épreuve »¹¹⁰⁹ que fut la dépression profonde à ses vingt/vingt-et-un ans, au moment d'entrer à l'*École Normale Supérieure*. Cet épisode, on s'en souviendra, s'est accompagné d'une rupture avec celle qui deviendra sa femme, Chantal Hubert et d'une distanciation par rapport à son père. La rencontre avec l'œuvre de Jung l'aurait sauvé de cet épisode mélancolique¹¹¹⁰, d'où une fidélité indéfectible au penseur.

On se souviendra comme nombre d'attitudes comportementales des héros tristaniens renvoient à cette *maladie de l'amour*, maladie pouvant mener jusqu'à la mort physique, si l'amour n'est pas assumé et reconnu. En effet, dans ces moments où ils se trouvent séparés, la passion déferle au sens fort d'un pâtre : Tristan se lamente sur son malheur, se prive de nourriture, est incapable de dormir, désire la mort ; Iseut reste enfermée dans sa douleur, elle gémit intérieurement, elle est complètement désespérée de voir dans quel état se trouve Tristan, elle ne cesse de pleurer, de soupirer, tout en se maudissant d'être encore en vie...¹¹¹¹ On voit ainsi souffrance psychique et souffrance physique se répondre mutuellement.

Intimement lié au phénomène mélancolique, le thème de la nostalgie semble bien présent dans l'œuvre du penseur : il semble en effet que l'état mélancolique se double d'une tendance nostalgique, non tant à l'égard d'un temps d'*avant* que d'un au-delà du présent. On pourrait également y voir un appel orienté vers un *ailleurs* et un *autrement*, à condition de percevoir dans l'idée de l'appel plus une promesse de ce qui désire advenir à l'Être qu'un état d'insatisfaction auquel il s'agirait de se résigner. En ce sens, Cazenave s'appuie sur des symboles liés à l'horizon en tant qu'espace « intermédiaire » au creux duquel l'Être

Paris, Denis Moreau, 1623 [1612, repris par Denis Moreau en 1623]. Réimprimé par Théraplix, département psychiatrique, Paris, 1975.

¹¹⁰⁹ CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.80. Cazenave évoque plus loin comme le décès de sa femme a réveillé cette « tentation » de replonger dans la plus noire mélancolie : « cette véritable *nigredo* alchimique, [Jung] me rappelait sans cesse qu'il s'agissait d'une initiation où la lumière ne venait qu'après la traversée des ténèbres, où l'on ne pouvait naître, de quelque manière que ce fût, si l'on ne s'était d'abord éteint à ce que l'on avait cru être auparavant. » *ibid.*, p.116.

¹¹¹⁰ CAZENAVE, *Au sujet de l'Eros cosmogonique*, Louvain-la-Neuve, CEFRI C.G. Jung de Belgique, 2009. Pour des détails concernant cette période de la vie de Cazenave, cf. CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011. Ou ce qu'en rapporte notre introduction.

¹¹¹¹ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.66.

serait toujours en train d’advenir. À cet égard, il n’est pas rare qu’il évoque des phénomènes comme l’aurore, l’aube¹¹¹² et le crépuscule.

Tel qu’évoqué ailleurs, le thème stellaire, fort lié à cette nostalgie d’un au-delà, est également fréquent dans son œuvre. Globalement, l’insistance de ce thème au sein de son discours suggère que les étoiles puissent être de connivence avec l’aspect multidimensionnel de la nature humaine et de la signification de la vie sur terre. Plus spécifiquement, le symbole de l’Étoile, rappelant, dans sa splendeur, la chute de la Sophia divine évoquée au deuxième chapitre, donne à l’univers de sens cazenavien un axe vertical venant élargir — en même temps que l’horizon qu’il contemple — l’espace de désir et le sens de l’existence humaine. De par son éloignement, ce symbole évoque l’expérience de la nostalgie réveillée pas un départ passé et par un retour à venir ; autrement dit, il réactive la souffrance que laisse dans l’âme de l’amant l’absence pleine et entière de l’*autre* dans l’ici-maintenant.

Voyons maintenant quelques passages nous permettant d’intégrer cette représentation de l’homme que nous donne à contempler Cazenave à travers ses propres sensibilités, offrant à méditer l’image d’un grand mélancolique (sur)habité par la puissance désirante qu’accompagne la nostalgie de la plus *autre* des étoiles.

Dans son *Petit dictionnaire de l’amour fou*, Cazenave n’hésite pas à se dévoiler en tant qu’homme mélancolique. Voici ce qu’il évoque en guise de définition de la notion de « mélancolie » :

La mélancolie, ou l’humeur que produit la bile noire, est l’état naturel de l’amant le plus fou : le septième ciel, après tout, est celui de Saturne.¹¹¹³ Et, dans la Renaissance italienne, Marsile Ficin expliquait déjà qu’il n’y avait, sans mélancolie, aucun *génie*, c’est-à-dire de savant, de poète ou d’amant. // Transi sous l’escalier, déguisé en lépreux ou en fol déparlant, Tristan est en fin de compte un grand mélancolique, comme Majnun au désert, comme Werther en Allemagne ou comme Dante en attente de l’étoile Béatrice.¹¹¹⁴ // Il arrive même

¹¹¹² Pour l’image de l’aube : « Parler en poésie, c’est plonger dans l’abîme d’avant l’aube de l’être. // Ce n’est même pas se faire l’écho de la parole des dieux : c’est suer toute son eau pour dévoiler la lumière qui excède la nuit où elle se donne et se cache. » CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.168. Cf. la section VII (annexes).

¹¹¹³ Ailleurs, au sujet de l’expression « atteindre le septième ciel », Cazenave précise : « C’est que le monde, autrefois, s’étageait en sept ciels dont chacun entraînait l’une des sept planètes connues. Monter au septième ciel, c’était gagner Saturne, la planète la plus lente où le temps qui s’étire devenait un reflet de l’éternité en personne, et d’où l’on pouvait contempler le huitième climat — là où vivent les dieux, ou ce monde subtil où se manifestent les traits du Sans-fond dérobé, cette Face divine qui dévoile le Secret en en gardant le secret. » CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l’amour fou*, Entrelacs, 2005, p.49.

¹¹¹⁴ Plusieurs passages de sa poésie dépeignent l’attente de l’homme à l’égard de l’aimée : « *J’avais tant ignoré de t’attendre à ce point. // [...] Je t’attendais sans savoir que j’étais en attente...* » CAZENAVE, *Primavera nova; Les los de la merci*, Arma artis, 2008, p.31. Section intitulée « 2. Torturante douceur ». Et

qu'un poète s'en fasse quelque fois comme un titre de gloire : "*Ainsi qu'on voit pleurer la chaste tourterelle // Quand la mort a atteint la moitié de son cœur, // Je veux en accusant ma fortune cruelle, // Éloigné de vos yeux soupirer ma douleur.*"¹¹¹⁵

L'extrait suivant (tiré de l'essai *Histoire de la passion amoureuse*¹¹¹⁶) permet d'insister sur l'aspect double, c'est-à-dire sur le meilleur et sur le pire, associé à la logique oximorique de l'état mélancolique. On y voit la manière dont l'amant passionné est emporté par ses flux contradictoires, mouvements dont la fécondité (connaissance de soi, signification, discursivité) semble découler du défi que pose à l'intelligence les *incompréhensibles* que sont l'amour et l'aimée, ouvrant une première signification à un au-delà d'elle-même :

ce sont les méandres du cœur, c'est le flux de conscience qui emporte les personnages qui nous est donné à voir, et derrière ces méandres, sous ce flux qui charrie à la fois des pépites et des abîmes de nuit, cette logique contradictoire, autonome, insensée, qui les entraîne malgré eux au secret de leur âme.¹¹¹⁷

Il semble ainsi que, de par l'absence de « l'objet » aimé, le désir s'élargisse (s'approfondisse, s'*expansionne*), entraînant (à) une *capacité* de désirer. Du même mouvement, l'*objet* devient plus qu'il n'était, plus que lui-même, invitant le *sujet* désirant à devenir plus que soi-même ; bref, il devient un appel à *plus* et à *autrement*.

Les thèmes de l'homme stellaire et de l'étoile dont l'homme porte la nostalgie — c'est-à-dire du désir d'une Étoile qui serait son orient et dont il s'agirait de connaître, de reconnaître, de réactualiser en quelque sorte la splendeur — se retrouvent en

ailleurs : « Il fait froid, *je t'attends*. // Il fait froid dans mon cœur, tout autant dans ma vie : // *je ne cesse de t'attendre*. Tu ne dis rien : pas un signe de toi — tu es soudain si lointaine ! // *Mais je t'attends encore*. // *Je t'attendrai toujours*, // même au cœur de l'absence la plus dure // à mon cœur, la plus dure de ma vie ; // *Je t'attendrai toujours* [...] *car tu es la promesse de chaque aube nouvelle...* » *ibid.*, p.37-39. Section intitulée « 2. Torturante douceur ».

¹¹¹⁵ CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.93.

¹¹¹⁶ Notons que quatre des sept textes de cet ouvrage, qui articule une apologie de l'amour passionné, sont de Cazenave. Le passage suivant semble résumer la thèse lui servant de fil conducteur, cette idée qu'à travers l'histoire, cette expérience d'un amour passionné se manifeste comme une dimension de l'expérience humaine, venant même constituer la spécificité du fait d'être humain : « Il est important, pour d'autant mieux souligner les couleurs particulières, les accents singuliers de la passion amoureuse comme nous l'avons vécue, de bien faire ressortir que l'attachement passionné, l'amour sans conditions, la folie, le délire, l'arrachement hors de soi tels que l'Éros nous l'impose, ont été de tous temps de ces caractères majeurs par lesquels se définit réellement l'humanité. » CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.31. Le penseur nous fait revisiter diverses époques, notamment les plus récentes (ce qui constitue un traitement moins courant dans ses autres écrits) : après les mystiques hommes et femmes, chrétiens et musulmans, les Grecs, les Romains, les rois et princesses, les figures des amants comme Tristan et Iseut en littérature médiévale... il relit ici les littéraires (Corneille, Pascal, Racine, Choderlos de Laclos avec ses *Liaisons dangereuses*), les psychanalystes, les surréalistes, etc. Pour notre recherche, cet ouvrage s'avère particulièrement riche du point de vue de ce qu'il évoque comme traits de l'amour passionné (érotique).

¹¹¹⁷ *Ibid.*, p.211. Cette description de Cazenave porte sur le génie d'un auteur d'influence (Richardson).

effet dans plusieurs textes cazenaviens. Un extrait évoqué en début de chapitre le pointait déjà. On y voit le penseur décrire son expérience de deuil à l'occasion du décès de sa femme : d'une part, l'expérience de l'absence de l'*autre* s'est pour lui accompagnée d'une sensation d'*achèvement*, au double sens de l'animal « blessé » (ou abattu ?) et de « mené à terme », comme le serait l'œuvre complétée par l'artiste. D'autre part, il se serait découvert (telle une étoile ?) « lumière de nuit » :

De fait, les deux sens se retrouvent certainement successifs, et c'est d'avoir dû traverser les eaux noires de l'Achéron qu'on renaît à la suite et qu'on découvre, ébahi, qui l'on était sans le savoir — lumière inextinguible sur le fond de la nuit, que la nuit explique seule, et qui brille sur ce monde de son éclat de diamant.¹¹¹⁸

On rejoint ainsi l'idée d'une filiation de l'humain avec le stellaire, « savoir » émergeant à l'occasion d'épreuves initiatiques profondes. Pour faire entendre cette double dimension de l'existence humaine que pointe son témoignage, existence à la fois terrestre et stellaire, Cazenave se réfère régulièrement à la parole de saint Paul : « nous ne sommes pas de ce monde, mais nous sommes dans ce monde »¹¹¹⁹. Il semble ici exprimer sa reconnaissance envers la forme de reconnaissance dont il fut marqué par l'aimée :

l'inexprimable divin qui s'exprime pourtant dans la figure lumineuse de celle qui vous a souri, qui vous a tendu la main, dont les yeux brillaient d'une clarté d'eau de mer — et qui a su deviner quel cœur battant des étoiles se cachait sous les voiles d'une tristesse infinie...¹¹²⁰

Dans le roman symbolique (et quasi science-fictionnel) *La légende d'Aragor*, on voit apparaître d'une manière particulièrement dense le thème de l'étoile, cette étoile dont l'homme vient et qui aurait chuté : « Je me demande, dit Sina [à Éomir], qui étaient de telles femmes, où gémissait dans leur corps la souffrance de l'Étoile ? »¹¹²¹ Plus en avant dans l'ouvrage, la Vieille Femme de la Lune (la fonction est ici assurée par Guairi) et Éomir tissent un fil symbolique entre « Celle-Qui-Pleure-Dans-Le-Sein-De-La-Nuit », ou la « Lumière Obscurcie » et le désir ontologique :

“ Par-delà notre Mère, dans le cœur de son cœur, dans le sein de son sein, c'est la Lumière des lumières, la Lumière tellement pure qu'elle échappe à nos yeux. ”
Et Éomir de murmurer, comme ne pouvant s'en empêcher : “ C'est le désir du désir. Qui désire son désir. ”¹¹²²

¹¹¹⁸ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.169. Reprise partielle de la citation associée à la note en bas de page numéro 953.

¹¹¹⁹ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.48. Citation évoquée plus haut.

¹¹²⁰ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.169.

¹¹²¹ CAZENAVE, *La légende d'Aragor*, Table ronde, 1988, p.179.

¹¹²² *Ibid.*, p.229.

Et en fin de trame, au cœur d'une rencontre entre le Viel Homme de la Lune et la Vieille Femme du Soleil—rencontre, rappelons-le, où ils oscillent en présence l'un de l'autre, les corps semblant danser alors même qu'ils se mettent à chanter—la « solution » du récit émerge à travers leurs paroles : l'Étoile est sortie d'Ath Alma (il s'agit des forêts situées au-delà des montagnes). En lien avec cet « événement », les amants du récit s'enfoncent dans les forêts, mouvement encore ici initié par (le choix de) la femme, en l'occurrence Mairi.

Revenant à *Histoire de la passion amoureuse*, le thème de l'étoile s'y articule également à celui du désir : le désir métaphysique—désir de l'Être dès qu'il se manifeste et, comme par déclinaison participative, de toute la création créée—serait en quelque sorte le « fruit » d'un dés-étoilement :

Désir métaphysique, désir ontologique, le *desiderium* latin, cette chute de l'étoile qui nous guide dans la vie au plus fort de la nuit—et dans la perte de l'astre, dans ce manque installé, cette intense nostalgie, comme la suprême espérance de retrouver le Royaume dont l'Étoile était le signe...¹¹²³

Dans son *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Cazenave évoque à nouveau frais l'argument étymologique, précisant du même mouvement plusieurs traits de ce mouvement de désir, de cette quête comme innervée de relents nostalgiques :

Les étoiles sont les guides de la vie amoureuse. // Le désir, en effet, le *de-siderium* des Latins, c'est la perte de l'étoile sur laquelle on s'oriente, c'est le coucher de cet astre qui échappe à la vue, et derrière le regret qu'occasionne ce manque, l'espérance au contraire, et la quête qu'elle suscite, de retrouver le flambeau à sa place désignée. [...] on se souvient de l'étonnement du poète de Cyrène : "*Étoile du soir, comment es-tu tombée sur la terre ?*"¹¹²⁴

Précisons enfin que cette insistance du thème (et du symbole) de l'étoile dans la pensée cazenavienne, ainsi que la manière qu'il a de le poser, se déploient en affinité avec ce passage des *Sept sermons aux morts* de Jung, texte densément symbolique où « l'étoile unique de cet homme unique » est évoquée par le narrateur (Basilide) :

À une distance infinie une seule étoile brille au zénith. // C'est là le Dieu unique de cet homme unique, c'est là son monde, son Plérôme, sa divinité. // Dans ce monde l'homme est l'Abraxas, qui engendre son propre univers ou l'engloutit.¹¹²⁵

¹¹²³ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.32.

¹¹²⁴ CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.62-63.

¹¹²⁵ MAILLARD, *Du plérôme à l'étoile ; les "Sept sermons aux morts" de Carl Gustav Jung*, Presses universitaires de Nancy, 1993, p.27.

Ces quelques passages et la manière dont ils tissent une toile sémantique entre mélancolie, nostalgie et homme stellaire (ou sidéral) suggèrent en effet non seulement l'importance du thème de l'étoile dans le discours cazenavien, avec tout l'*ailleurs* et l'*au-delà* ou l'*autrement* qui en découlent, mais ils pointent également le potentiel d'intensité désirante — et donc de capacité à désirer — de celui qui témoigne être habité par ce type de nostalgie.

Traits de l'amour érotique : conjonction disjonctive et souffrance

Ce que nous donne à méditer Cazenave en tant qu'homme particulier dans le cadre de notre enquête sur la conception de l'étant humain homme cazenavien est l'occasion d'approfondir certains thèmes afférents à sa conception de l'amour et de l'eros¹¹²⁶. Plus précisément, on voit ressortir à nouveau frais le thème de la souffrance inhérent à cette représentation de l'homme, ici en lien avec celui de la conjonction disjonctive. En ce sens, il offre à réfléchir le rapport entre un mode d'être au monde faisant d'un amour érotique son principe ontologique, une dynamique relationnelle passionnée au sein de laquelle se déploie une rencontre *en tension* entre éléments *opposés*, et l'effet, le sens, voire le rôle que peut avoir la souffrance inhérente à un tel amour :

Conjonction disjonctive au sein de la rencontre amoureuse

« *L'artichaut a des limites, l'amour n'en a pas* »¹¹²⁷

« Prendre le sexe à la légère, le rend souvent très lourd. »¹¹²⁸

On l'aura constaté, le thème de la conjonction disjonctive se manifeste de manières multiples dans le discours de Cazenave. Du point de vue de la RCO, l'intimité de la rencontre sexuelle apparaît comme le lieu paradigmatique d'une rencontre de type conjunctivo-disjonctive. La citation suivante, tirée de l'entretien du 29 avril 2013, est pour le penseur l'occasion de marquer la transformation du regard qui peut s'opérer à l'égard de ce que pointent les notions de sexualité et de spiritualité dès lors que l'homme s'ouvre à un mode d'être érotique imprégné de sa rencontre avec la femme qu'il aime. Un postulat d'inséparabilité entre ce que pointent ces notions du point de vue de l'espace-temps et du dynamisme en ressort clairement :

¹¹²⁶ Cf. au premier chapitre, la section intitulée « Quelques traits de l'amour érotique tristanien ».

¹¹²⁷ CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.7. La citation est de Joyce Mansour, une surréaliste. Cette citation est l'occasion de souligner à nouveau le rôle de la dimension personnelle dans le discours de Cazenave, ainsi que l'humilité et la solidité que cette subjectivité assumée consciemment insufflent à sa posture en tant qu'énonciateur : « Pourtant, il faut bien m'expliquer, même si les mots de Mansour résument toute ma pensée. // Car je crois du plus loin que je remonte en moi-même — et d'ailleurs, je ne crois pas, je sens, je sais, j'ai appris de ma vie que si l'amour est folie pour les hommes comme ils vont, il est la vraie sagesse dans le cœur du divin... »

¹¹²⁸ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.165.

[À] partir du moment où il y a réunion des deux termes, [c'est-à-dire] une conjonction des opposés [...impliquant] qu'ils sont différents, [mais] qu'il y a un niveau dans lequel on peut penser leur unité [, autrement dit,] à partir du moment où elle est en lien avec la spiritualité, [on peut concevoir qu'on ne parle plus de la même] sexualité [...]. De la même manière que la spiritualité qui se marque à travers le phénomène sexuel n'est plus exactement la même spiritualité.¹¹²⁹

Une autre affirmation provenant du même entretien est pour lui l'occasion de souligner explicitement cette inséparabilité, rappelant au passage que ce postulat rend d'abord et avant tout compte de son expérience personnelle :

Moi je vis ma sexualité comme ayant tout un aspect spirituel. Et je refuse absolument de séparer sexualité et spiritualité. [...] Alors est-ce que je peux en faire une pierre de touche? Tout ce que je peux dire, c'est que c'est *cela* qui me correspondait, précisément.¹¹³⁰

On retrouve également le thème de la conjonction disjonctive dans l'aspect dansant de la rencontre amoureuse érotique, oscillant entre état d'harmonie et état de désharmonie, adversité et union, désillusion et émerveillement. Dans l'extrait suivant, Cazenave rapporte deux mots issus de la poésie indienne lui permettant d'exprimer cette dualité nécessaire, ces dynamismes antagonistes intrinsèques à la dynamique relationnelle érotique telle qu'il l'a vécue :

Jeu subtil [...] entre l'absence et l'union [...] que la poésie indienne avait si bien repéré qu'elle affecte à chacun, dans son expression récurrente de l'amour passionnel, une catégorie particulière dont la complémentarité décrit le sentiment érotique dans sa globalité: le *vīpralambha*, ou "l'amour vécu dans la séparation et l'adversité", et le *sambogha*, ou "l'amour vécu dans l'union".¹¹³¹

Ailleurs, une méditation à partir de l'œuvre de Teilhard de Chardin lui permet de souligner que, pour être signifiant (dans le sens de « créateur de signification »), le processus dialectique qui se tisse entre « la séparation » et « l'union » rend ces dynamismes mutuellement solidaires :

[Il] ne peut y avoir d'amour que dans la différenciation, [ce qui suggère l'existence d']un amour qui ne soit évidemment pas du pur narcissisme [...] Et] en même

¹¹²⁹ DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min.45.

¹¹³⁰ *Ibid.*, min.23. Dans l'affirmation évoquée en début de chapitre, il s'explique sur cette inséparabilité à partir de son expérience : « La femme que j'aimais, bien sûr elle ouvrait tout le monde spirituel, mais en même temps, c'était aussi une femme de chair. C'était une femme *dans* ce monde. C'est là où je refuse absolument de séparer la sexualité de la spiritualité. » *ibid.*, min.44.

¹¹³¹ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.52.

temps, ce processus de différenciation ne s'explique que dans l'horizon de la réunification...¹¹³²

Cette variabilité dans les modalités de rencontre étant posée, l'amant se réjouit d'être avec l'autre, au service de la trajectoire de vie de l'autre, et de renaître incessamment, advenant davantage à lui-même, à travers cette rencontre susceptible de se renouveler perpétuellement. De plus, le discours de Cazenave suggère que dès lors qu'un amour érotique opère une passion qui consume la dynamique relationnelle, un mouvement de transcendance (ou une dialectique ascendante-descendante permettant de devenir davantage soi-même?) s'impose de manière efficace et structurante à même les tensions internes qu'il favorise :

Comment pouvoir dire mieux que ces fidèles du *cante jondo*, du chant profond de l'âme, ce qu'est l'essence de l'Amour? *Ni avec toi*, parce que le manque est sans fin et suscite sans fin le désir: plus tu es proche de moi, plus je sais que tu m'échappes; *ni sans toi*, car alors s'est éteinte toute lumière et l'âme devient muette // *Ni avec toi, ni sans toi*. Et avec toi, et sans toi. Sans toi quand je suis pourtant même avec toi. Avec toi au moment où tu me manques le plus. Bref, dans l'impossible de l'existence humaine qui est le signe le plus sûr de la transcendance de l'amour.¹¹³³

On le voit un peu plus loin rappeler l'ancrage ontologique à partir duquel se déploie, selon lui, cette expérience érotique :

[C]ar c'est de cette absence que le désir s'exacerbe, et de cette distance ontologiquement infranchissable que l'on monte du corps et de sa jouissance immédiate à la vision de l'esprit et à sa jouissance extatique¹¹³⁴. // Non pas

¹¹³² CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.176.

¹¹³³ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.30. Les vers du chant sur lequel rebondit ici Cazenave sont les suivants : «Ni avec toi, ni sans toi, mes maux n'ont de remède : avec toi, parce que tu me tues, et sans toi, parce que je me meurs. »

¹¹³⁴ Notons au passage comme cette image d'une ascension de la «jouissance immédiate du corps» à la «vision extatique de l'esprit» pourrait suggérer que l'on soit en présence d'une perspective épistémiquement plus *humaine*, pour peu que l'on adopte certains *a priori* cazenaviens. Il semble en effet que le discours cazenavien invite tantôt à inverser *hic et nunc* les horizons de cette image, suggérant alors que le mouvement féminin aille de haut en bas (la *chute*), tantôt à associer au mode d'être au monde *féminin*, et le mouvement ascendant, et le mouvement descendant. La première de ces deux possibilités s'inscrit en affinité avec ce que postule le texte des *Sept sermons aux morts* de Jung. (Les éléments discursifs suivants y sont associés à la femme : «la sexualité de la femme est plus spirituelle». «La spiritualité de la femme est plus chthonienne, elle tend vers quelque chose de plus petit. » «[La sexualité] de la femme [tend] vers le spirituel. » Que la femme connaisse «le plus grand». Ceux qui y sont associés à l'homme sont les suivants : «La sexualité de l'homme est plus chthonienne». «La spiritualité de l'homme est plus céleste, elle tend vers quelque chose de plus grand. » «La sexualité de l'homme tend vers le chthonien ». «Que l'homme connaisse le plus petit ». Propos tirés de MAILLARD, *Du plérôme à l'étoile ; les "Sept sermons aux morts" de Carl Gustav Jung*, Presses universitaires de Nancy, 1993, p.25. Une analyse approfondie de ce qui est par ailleurs associé aux notions de féminin et de masculin pourrait confirmer que ce texte soit effectivement aussi en train de déployer une perspective réflexive épistémiquement plus *humaine*.) La seconde de ces deux possibilités pourrait venir

d'ailleurs, sur ce point, la louange de l'absence comme moteur de l'amour qui s'y alimenterait d'autant plus, mais, dans ce jeu perpétuel de l'excès de présence et de la souffrance du manque, dans cette double figure de la passion à son comble, définition de l'amour dans sa nature intrinsèque. // Qui le rend impossible — et seul digne d'être vécu dans sa contradiction intérieure.¹¹³⁵

Par ailleurs, le libre arbitre des individus mobilisés par ce mystère viendrait sustenter ces contradictions internes, participant comme à une conspiration d'amour à ce mystère qu'il s'agirait de *voir*, dont il s'agirait de jouir, et surtout, que l'on ne pourrait que désirer pâtir.

Liberté absolue et renouvellement perpétuel du lien

Au sujet de ce libre arbitre absolu des amants et de l'émerveillement susceptible d'émerger du renouvellement incessant du choix que fait l'autre d'être présent(e) pour soi, rappelons quelques données discursives déjà évoquées. Les remarques introductives du premier chapitre concernant le thème de l'erôs cazenavien ont permis de souligner la nécessité organique d'une reconnaissance mutuelle et d'un don bivoque de l'autre (de l'autre à soi, de soi à l'autre) au sein du processus d'individuation à deux tristanien. On a alors évoqué comme ces caractéristiques s'inscrivent elles-mêmes dans un lien amoureux dépeint comme une *circulation* d'amour entre les personnes¹¹³⁶, dynamique que l'on tend à supposer marquée par l'interinfluence, l'interreliance, l'interdépendance et l'interfécondité¹¹³⁷.

Dans l'extrait suivant, Cazenave souligne plus explicitement l'importance de la liberté absolue dans le cœur de chaque amant(e). Témoignant indirectement de la part d'émerveillement qu'il peut y avoir à voir l'intensité passionnelle se renouveler perpétuellement, il réagit ici à une anecdote croisée dans ses lectures au sujet d'un homme

illustrer ce qu'impliquent les aspects asymétrique et excessif associés au féminin (tout au moins par moment) par le discours cazenavien.

¹¹³⁵ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.36. Rappelant le thème de la nostalgie de l'Étoile évoqué plus haut, l'intensité de la souffrance découlant de la présence/absence en excès de l'aimée serait à relier à l'état (ontologique) d'attente ouverte que manifeste le mode d'être au monde de l'amoureux fou: «D'où le thème, précisément, de l'impatience profonde qui marque la passion, de cette impatience ontologique qui se niche au cœur même de la patience acceptée... » *ibid.*, p.14.

¹¹³⁶ Pour rappel: «Il [le *lovendrinc*] symbolise simplement l'épanouissement de la femme divine qui est fondamentalement amour et circulation d'amour.» CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.95.

¹¹³⁷ Cf., au premier chapitre, la sous-section intitulée « Le don de soi implicite à l'individuation à deux ».

de 70 ans qui se dit encore, chaque matin, baigné d'émerveillement à la vue de celle qu'il aime : « l'amour est trop beau pour être vrai »¹¹³⁸.

*Il ne revenait pas de ce bonheur-là... De ce bonheur toujours neuf qui ne trouve ses racines que dans la totale liberté, la liberté des cœurs pris et épris de l'amant et l'amante, dans cette joie de savoir son destin suspendu à la volonté d'un autre qui nous fait pénétrer dans l'aventure de la vie, puisqu'il n'y a d'aventure que parce qu'il *advient* quelque chose qui nous dépasse de partout...*¹¹³⁹

Passion, souffrance, amour et folie

On remarquera combien la trajectoire cazenavienne, avec ce qu'elle comporte de mélancolie, de nostalgie, de danse ontologique conjonctivo-disjonctive faisant osciller entre intensité du manque et présence en excès de l'*autre*, présente un rapport pour le moins impopulaire à la souffrance. La définition qu'il mobilise au sujet de la passion amoureuse rend compte du caractère inextricable du *pâtir* :

L'étymologie, sur ce point, est parfaitement éclairante. On remonte de la passion [amoureuse] à cette *passio* inventée par le latin impérial, dérivée de *passus*, le participe passé du déponent *pati*, souffrir.¹¹⁴⁰

À suivre le fil de la passion, le discours cazenavien déploie cependant deux types de souffrances : l'une serait dangereuse, et l'autre serait porteuse de vie nouvelle. Dans le premier cas de figure, sans nier les réalités que sont la maladie, la mort physique et la « folie d'asile » psychique, sa mise en garde porte davantage sur la souffrance qui découle d'une blessure de non-reconnaissance, voire de négation du mouvement désirant de l'âme. Dans le second cas, la souffrance serait plutôt vécue comme une opération d'annihilation (plus ou moins inconfortable) faisant passage obligé vers un au-delà du dicible :

dans la même opération d'annihilation de l'être où l'on explose d'autant mieux pour pouvoir pénétrer dans cette suprême jouissance d'un néant palpitant qui se trouve au-delà de toutes les phrases, de tous les mots qui tenteraient de vouloir l'exprimer.¹¹⁴¹

Et cependant, d'un point de vue rétrospectif, sa pensée suggère que les deux souffrances pourraient bien s'avérer être les manifestations du même élan de l'Être, de la même force (*dynamis*) originelle¹¹⁴². En ce qui concerne le premier cas de figure, Cazenave

¹¹³⁸ L'anecdote en question est rapportée par Clara LEJEUNE, *Histoires de femmes et autres simples bonheurs*, Paris, Lattès, 1999.

¹¹³⁹ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, OXUS, 2005, p.28.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, p.13.

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p.19.

¹¹⁴² On pourrait alors se demander si le critère permettant de discerner si l'annihilation et l'explosion de l'être sont « désirables » ne consisterait pas essentiellement en leurs effets sur la vie de la personne et sur la

souligne le danger de haine et d'éclatement de l'être qui peut accompagner une non-reconnaissance de cet amour par l'*autre* : « Un amour fou qui, nié, se renverse aussitôt [...] sous la face de la haine... »¹¹⁴³ Le penseur propose à ce sujet la réflexion suivante, suggérant qu'à s'interroger sur la différence entre la folie pathologique et la folie amoureuse, on puisse non pas douter de la « sainteté » de ces mystiques fous de Dieu¹¹⁴⁴, mais plutôt se préoccuper de ces amours fous qui n'auraient pas rencontré la reconnaissance nécessaire auprès de l'*autre* (l'aimé(e), le(la) psychiatre/psychanalyste, etc.) :

Et si la folie, la vraie folie, la folie d'asile n'était autre chose, quelquefois, que la folie de l'amour qui n'a pas pu trouver son chemin, l'aliénation passionnelle qui, faute de se réaliser ou de se faire reconnaître, en devient du même coup aliénation psychique ?¹¹⁴⁵

En ce qui concerne la frontière entre l'aliénation féconde et celle annihilante, l'anecdote qui suit permet de mettre en lumière l'importance du regard de l'*autre* dans l'assignation du sens, ainsi que son effet (expansion ou réduction de la signification) sur le(la) principal(e) concerné(e). Là où le regard de l'amant passionné se fait témoin du déploiement d'un unique amour érotique ontologique, le réductionnisme (épistémique, et par voie de conséquence, ontologique) qu'opèrent certaines approches psychiatriques tendrait à réduire l'amour passionné à un état pathologique, voilant d'incompréhension nombre d'instances où folie et amour s'unissent (ou seraient susceptibles de s'unir) de manière féconde :

De l'amour à sa conception psychiatrique (sans que nous pensions à nier qu'il existe, en effet, de vrais érotomanes), et la question, du coup, se pose de la confusion possible entre ces deux registres. Que penser, par exemple, d'une « malade » qui écrit en citant Jean de la Croix : « Je veux beaucoup : l'obscurité des chutes infinies et le feu étincelant des montées lumineuses », ou d'une autre qui déclare dans une lettre à son psychiatre : « J'attends de la psychothérapie

signification dont elle se retrouve investie : alors que la première déboucherait vers du *moins*, la seconde favoriserait l'émergence de *plus* ou d'*autrement*.

¹¹⁴³ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, OXUS, 2005, p.35. Cazenave rapporte ailleurs un passage permettant d'illustrer l'intensité de l'expérience lorsqu'amour et haine se conjoignent. Employé à cet endroit pour supporter l'hypothèse d'un retour de l'amour passionné chez les Romains, il cite les paroles de Catulle (1^{er} siècle avant J.-C.) : « Je hais et j'aime. Comment est-ce possible ? Demandez-vous peut-être. Je l'ignore, mais je le sens et je suis crucifié. » *ibid.*, p.43. Il renvoie à CATULLE, *Poésies*, trad. par Georges LAFAYE, 3^e rev. et corr., Paris, Belles Lettres, 1949.

¹¹⁴⁴ L'analyse du troisième chapitre évoque ces mystiques islamiques qui s'approprient la légende de Majnûn et Laylâ pour rendre compte de la folie de l'amour divin. (Pour rappel, Quâis est épris de Laylâ au point de devenir fou, d'où le nom dont on le rebaptisera « Majnûn », qui signifie « le fou » ou le « possédé par les djinns ». CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.89. Lory précise dans cet entretien, « que si *majnûn* signifie celui qui est littéralement possédé par un génie, sa racine peut signifier celui qui est obscurcie par la tombée de la nuit. » *ibid.*, p.95.)

¹¹⁴⁵ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, OXUS, 2005, p.277.

qu'elle me libère des médicaments empêcheurs du délire dont j'ai besoin. Mènerai-je tout cela jusqu'à son terme? J'ai pour le moment un pied qui traîne dans l'égo et je voudrais poser les deux dans le non-égo. Débrouillez-vous avec ça."¹¹⁴⁶

Ces quelques données semblent permettre de mieux cerner, d'une part, la profondeur ténébreuse à laquelle renvoient les ambiances de mélancolie et de nostalgie auxquelles renvoie la démarche cazenavienne, et d'autre part, la clarté allant s'intensifiant de la promesse (disjonction sur horizon de réunification) que lui imprime un amour à la fois mobilisant et structurant. Elles permettent également d'entrevoir la puissance créatrice de cette dynamique relationnelle qui harmonise les opposés à travers l'émergence d'une signification s'amplifiant, se renouvelant, se complexifiant, etc.

Revalorisation de la folie : les bonnes folies

« Je vous souhaite d'être follement aimée. » Voilà le vœux qu'André Breton adresse à sa fille qui n'a encore que huit mois, « pour conclure tout son texte—nous dit Cazenave—[...] de cette adresse si immense qu'un père puisse présenter »¹¹⁴⁷. Poursuivant notre éclaircissement quant à la place de la souffrance dans l'épistémè cazenavienne, cette adresse passionnée est l'occasion d'approfondir notre compréhension des rapports entre le thème de la folie et ceux de la mélancolie et la nostalgie.

À cette fin, on pourrait dire que l'une des configurations de thèmes sous-tendant le discours cazenavien est qu'il existe une parenté, d'une part, entre ce qui relève de l'ordre de l'humain, du divin et du féminin, et d'autre part, entre une certaine expérience de l'amour, une certaine forme de sagesse et un certain type de folie. Résumant son propos dans son *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Cazenave affirme cette conviction profonde voulant qu'un amour fou humain puisse en effet être le signe de la sagesse la plus divine :

Car je crois du plus loin que je remonte en moi-même—et d'ailleurs, je ne *crois* pas, je sens, je sais, j'ai appris de ma vie que si l'amour est folie pour les hommes comme ils vont, il est la vraie sagesse dans le cœur du divin [...]. Oui, il s'impose une alliance du divin et des femmes, du divin et du fou, et des femmes et du fou, dans laquelle se résume toute l'énigme d'Éros—c'est à-dire, aussi bien, dans nos

¹¹⁴⁶ *Ibid.* Cazenave renvoie à Benoît; DALLE, Yves; EDEL et Alejandro FERNANDEZ, *Bien que mon amour soit fou - érotomanie: du regard à une écoute*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1997. On se souviendra également de la perspective pathologisante déployée par l'ouvrage de Ferrand évoqué plus haut (cf. la note en bas de page numéro 1108).

¹¹⁴⁷ André BRETON, *L'amour fou*, Paris, Gallimard, 1966. Cité dans CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, OXUS, 2005, p.279.

vies si humaines, un écho, un renvoi, une profonde parenté du sexe et du sacré, du sacré et de l'âme, et de l'âme renouée à la puissance du sexe.¹¹⁴⁸

Une série de thèmes directement liés à sa conception de l'amour ressortent de cet ouvrage. Le passage suivant articule encore autrement plusieurs thèmes discursifs désormais familiers : la perte ou la perte ¹¹⁴⁹, l'aliénation et le décentrage de soi, le don et l'abandon de soi dans le service à l'*autre* (l'aimé(e), le Réel, le divin), et bien entendu, la folie, la mystique...

L'aliénation, de quoi s'agit-il en effet? // Sinon de ce processus où, selon l'origine du mot même (cet *alienus* latin qui est l'autre ou l'étranger), nous nous rendons tout d'abord étrangers à nous-mêmes pour nous perdre dans l'autre, et dans le même mouvement, nous étant adonnés au service de l'autre, nous nous sommes de ce fait *étrangés* à nous-mêmes. Ce qui constitue, avouons-le, une définition de la *folie*, de ce qu'on nomme savamment l'*aliénation mentale*—mais aussi de la mystique, de l'abandon au divin, de l'offertoire au Réel qui nous fonde dans notre âme et nous appelle dans notre être. [...] les passionnés sans retour se révèlent *fou d'amour*, ou selon la magnifique expression des surréalistes, se retrouvent possédés par un tel *amour fou* qu'ils s'y perdent corps et âme, et, s'y perdant de la sorte, s'y découvrent d'autant mieux qu'ils sont passés au-delà de l'illusion de leur moi, et ont compris qu'on ne se centre qu'en se décentrant totalement.¹¹⁵⁰

Ainsi, pendant que l'amour opère son mouvement de décentrage, s'engendre le passage d'un premier état (la *persona*, le moi, l'illusion) à un *au-delà* de ce premier état (découverte, recentrage), expérience envisagée comme *désirable* par Cazenave.

Le penseur n'hésite pas à adosser sa revalorisation du thème de la folie à certains enseignements de Platon, où certaines *bonnes folies* sont envisagées comme autant de bienfaits divins gracieusement offerts à l'humanité :

Cette folie qui, selon les mots de Socrate, consiste en un “délire qui est pour nous la source des plus grands biens, quand il est l'effet d'une faveur divine.” Ce qui l'amène à conclure au sujet de la passion qu'il ne faut “se laisser troubler ni intimider par ceux qui disent qu'il faut préférer à l'amant agité par la passion l'ami

¹¹⁴⁸ CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.7-13. Ce propos est tiré de l'introduction de l'ouvrage. (Citation reprise en partie en début de chapitre. Cf. également la note en bas de page numéro 977.)

¹¹⁴⁹ On se souviendra de la remarque de Jambet rapportée au troisième chapitre, suggérant que la peur moderne de l'expérience amoureuse ne se retrouverait pas chez un mystique musulman comme Rûzbehân : le risque de se perdre, de se ruiner, de se fondre de deux en un... «[c]ela n'embarrasse absolument pas Rûzbehân». CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, 86. Cf. la sous-section intitulée «Phénoménologie de l'expérience amoureuse mystique», et plus précisément la note en bas de page numéro 890.

¹¹⁵⁰ CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.10. Il s'agit de l'introduction.

maître de lui. [...] Nous avons au contraire à démontrer que c'est pour notre plus grande félicité que cette espèce de délire nous a été donnée.”¹¹⁵¹

Si Cazenave revisite le thème de la bonne folie chez Platon, il le fait de manière à proposer une relecture qui représente chacune des quatre folies répertoriées par Platon comme étant intimement reliée, tant du point de vue du symbolisme mythologique que de l'ancrage pragmatique, au féminin, sans hésiter à souligner au passage la part de l'enseignement que la transmission épistémique *humaine* aurait voilé. Bien qu'un peu long, reprenons ce passage qui illustre bien la manière dont Cazenave analyse ces quatre folies que sont la folie téléstique (associée aux rituels dionysiaques), l'oraculaire (exemplifiée par la pythie de Delphes), la poétique (avec les Muses des poètes) et la folie érotique (placée sous le chef d'Aphrodite):

Et je ne peux pas m'empêcher de me rappeler que, lorsque j'ai fait mes études de philosophie, cette bonne folie, on ne m'en a *jamais* parlé. Considérait-on que c'était un thème trop dangereux? Toujours est-il qu'on avait bien étudié le *Phèdre* de Platon, mais qu'on avait fait l'impasse sur la déclaration selon laquelle la folie était un bienfait pour l'humanité, et sur tous les paragraphes qui “expliquent” cette parole, dans lesquels nous trouvons de larges évocations de la *bonne* folie en tant que telle.

En se rappelant que, si on suit l'énumération de ces bonnes folies, la première que l'on trouve, c'est la folie téléstique – autrement dit la folie rituelle, celle qui relève de Dionysos. Mais en se rappelant aussi que Dionysos, c'est d'abord le dieu des femmes. Et que, comme me l'avait fait remarquer quelqu'un que je n'aime pas beaucoup par ailleurs (mais il faut savoir s'incliner devant l'évidence), donc, comme me l'avait fait remarquer Philippe Sollers¹¹⁵²: “Il y a tellement de féminin chez Dionysos qu'on peut se demander si Penthée n'est pas, inconsciemment, plus ou moins amoureux de lui?” – ce qui rejoint à beaucoup d'égards le fait que, dans la secte orphique, Dionysos est parfois invoqué sous le nom de Misé. Or Misé, qui est-ce? C'est la forme féminine de Dionysos. C'est Dionysos appréhendé comme femme. D'où je ne peux m'empêcher de relever que, cette première “bonne folie”, elle est déjà à cheval sur le féminin et sur le masculin, même si je suis bien incapable de définir le féminin et le masculin dans leur “essence” – et abstraction faite de la culture où on essaie, éventuellement, de les décrire.

Ensuite, si on va un peu plus loin dans le *Phèdre*, on constate que la seconde folie est la folie oraculaire, dont l'exemple qui vient sur le champ est évidemment la pythie de Delphes. Or, la pythie de Delphes, c'est quand même *une femme* et, si on reprend les *Hymnes homériques*, on a vite fait d'apprendre que l'oracle de Delphes, c'était d'abord un oracle de la Déesse Gaïa. Quand Apollon est arrivé,

¹¹⁵¹ *Ibid.*, p.19. Cazenave cite Platon, *Phèdre*, 244a et 245b. La coupure dans la citation socratique est de Cazenave.

¹¹⁵² Philippe Sollers (ou Philippe Joyaux à l'état civil) (1936 - ...) est un écrivain français. Réf.: https://fr.wikipedia.org/wiki/Philippe_Sollers (page consultée le 04/04/2016). Transcription libre.

il a fallu qu'il se batte contre le serpent Python (la parenté avec la pythie est évidente) pour s'approprier un lieu considéré comme l'*omphalos* du monde. Et je me demande s'il n'y a pas quelque chose qui nous est obscurément dit en ceci qu'il doit s'approprier Delphes, mais que, en même temps, il ne peut pas s'y passer de la parole féminine... que représente précisément la pythie.

La troisième folie, c'est la folie poétique, lorsqu'on est envahi par le pouvoir des muses – dans la mesure où les muses sont filles de Mnémosyne, c'est-à-dire de la puissance de la mémoire. À ce propos, il faudrait aussi se poser la question de savoir si la mémoire, c'est la mémoire telle que nous nous l'entendons, ou s'il n'y aurait pas là quelque chose qui serait très proche de ce que Henry Corbin a fait ressortir par exemple à propos d'Ibn 'Arabī – à savoir une mémoire qui serait en même temps de l'ordre de l'invention et de l'imagination créatrice¹¹⁵³ ? Comme si, dans notre pensée de style dualiste, nous avons opposé les deux domaines, alors qu'il faudrait plutôt se demander si ce qui est de l'ordre de la fabrication et de la “découverte”, ce ne serait pas tout simplement l'envers et le revers de la même réalité ?

La quatrième et dernière folie, enfin, c'est la folie érotique, qui est placée sous le chef d'Aphrodite. Tout en me rappelant bien que, en même temps, on introduit la distinction – qui sera reprise jusque dans l'*Hymne à Aphrodite* de Proclus¹¹⁵⁴ – entre l'Aphrodite *Ourania* (l'Aphrodite céleste) et l'Aphrodite *Pandemia* (l'Aphrodite vulgaire, celle qui inspire “tout le monde”). Ici, je me pose une question (mais à nouveau, je n'en ai pas la réponse. [...]), et cette question, c'est : la distinction établie par Platon entre ces deux figures d'Aphrodite ne relèverait-elle pas d'une réflexion de type éminemment masculin ? Autrement dit : y aurait-il un féminin qui tirerait vers le divin, et qu'on admettrait ? Et y en aurait-il un féminin qui serait dans l'ordre de l'incarnation, dans l'ordre d'un désir de chair – celui que l'homme a tant de mal à reconnaître en lui-même et à assumer – et qui, en tant que tel, ne pourrait être que réprimé ? Lorsque je parle de ce désir que l'homme ne veut pas reconnaître, bien entendu, je ne nie pas toute l'importance chez lui de la pulsion sexuelle. Mais je veux tout simplement dire que, généralement, il préfère en rester à ce stade. Et que le reste – la découverte qu'il y a aussi de la mystique dans un certain “usage” du sexe – ce serait de l'ordre d'un profond travail avec soi-même, de la confrontation avec une altérité que les hommes n'ont d'habitude pas envie de mener. En réalité, y a-t-il vraiment une si grande différence entre l'Aphrodite *Ourania* et l'Aphrodite *Pandemia* ? Personnellement, j'aurais tendance à répondre que non.¹¹⁵⁵

¹¹⁵³ CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Entrelacs, 2006.

¹¹⁵⁴ PROCLUS, *Hymnes et prières*, trad. par Henri-Dominique SAFFREY, Paris, Arfuyen, 1994.

¹¹⁵⁵ CAZENAVE, « Féminité et êrôs philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.54-57. En termes de revalorisation du féminin dans l'héritage épistémique occidental, la mise en lumière de l'aspect féminin des quatre bonnes folies évoquées par le discours platonicien est enrichie d'une relecture tout aussi personnalisée de la Diotime (affolée) et de l'Erôs (en rude difficulté) que dépeignent le *Banquet* de Platon. Cette relecture ne manque pas d'élargir le portrait de famille habituellement évoqué en renforçant la filiation féminine du *daimon*, qui serait issu, à travers son père, de « la pensée divine en son principe, sans fond, créant parce que désirant à être connue » : « Diotime, dans *Le Banquet* — celle dont le nom signifie à la fois la prophétesse et la folle,

Ces extraits dépeignent comment Cazenave reprend ces représentations mythologiques fondant l'imaginaire de la philosophie occidentale, manifestant combien une pensée sensible à l'absence de la dimension féminine de l'Être (ou de ses manifestations sous des traits féminins) dans les discours communément admis tend à mettre en lumière certains aspects voilés par cette transmission.

Ces considérations achèvent de répertorier les traits de l'homme ressortant du « personnage » cazenavien. En résumé, passionné de « la femme » et des livres comme son père pu l'être, on retient de l'aspect performatif de son discours une représentation complexe de l'être humain : à la fois *un* et multiples (homme double en tant que comportant une facette exotérique — le macho confiant — et une facette ésotérique — l'homme paniqué dans sa rencontre avec la femme —, homme double en tant que vivant l'amour avec l'aimée simultanément sur deux plans de réalité, multiplicité d'aspects de personnalité psychique, deux postures d'écriture — féminine et masculine —, multiples degrés de réflexion en tant qu'énonciateur, etc.), il s'agit d'un grand mélancolique dont le rapport au temps (lenteur saturnienne semblant pouvoir s'étirer de manière indéfinie) suggère la possibilité d'un hors-temps. Amoureux passionné vivant l'amour sur le mode d'une nostalgie envers l'*autre* (la femme, l'Étoile, etc.), cette dernière marque l'homme cazenavien d'une ouverture à un *au-delà* (du temps, de l'espace, de soi, etc.), à un *ailleurs* et un *autrement*, ainsi qu'à un état de passivité réflexive semblant se traduire par un don de soi *total*.

Ce mode d'être au monde intègre d'une manière particulièrement audacieuse l'expérience de la souffrance : évoquant beaucoup la souffrance psychique, il se risque à fréquenter les abords de l'aliénation mentale qu'est la « folie d'asile », la psychose démembrant le noyau identitaire ou le *pathos* de la dépression profonde, pour peu que la reconnaissance par l'autre ne soit pas au rendez-vous.

doublément de ce fait inspirée par les dieux, et prophétesse parce que folle, mais folle de sa parole qui est verbe oraculaire et délivre de la sorte la vérité de l'amour aux oreilles et à l'âme, à l'esprit de Socrate — Diotime, à ce sujet, raconte un curieux mythe. [... Éros est] rude et malpropre, va-nu-pieds et sans gîte, couchant toujours par terre et sur la dure, dormant en plein air... [...] Portrait peu engageant, mais qui décrit bien les tourmentes, les tensions perpétuelles, les dures difficultés, les contradictions intérieures qui sont celles de l'amour. Petit-fils, par Poros, de la déesse Métis qui est “la semence illustre des dieux”, la pensée divine en son principe, cette plénitude sans fond qui engendre sans fin parce qu'elle veut se faire connaître... » CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.40-41. Cazenave cite PLATON, *Le Banquet*, Garnier-Flammarion, 2001. Notons que Cazenave appuie cette relation entre la folie oraculaire et le don de prophétie en réfléchissant, en note en bas de page, les rapports étymologiques que tisse Platon autour de la figure de Diotime : « Diotime est de Mantinée, autrement dit, en grec, elle est *mantiniké*, mixte évident de *manikè*, la folle, et de *mantiké*, l'oraculaire. Dans une étymologie inventée, mais très lourde de sens, Platon expliquait déjà dans le *Phèdre*, à propos des “bonnes folies”, que ces deux mots avaient en vérité la même racine, et que la *mantiké*, à l'évidence, dérivait de la *maniké*, cette dépossession de soi qui est possession par les dieux. » CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, Oxus, 2005, p.40.

Cette souffrance psychique serait par ailleurs inhérente à une dynamique relationnelle vécue sur le mode de la conjonction disjonctive. En ce sens, d'une part, il s'agirait d'une rencontre marquée par un mouvement perpétuellement *en tension* (processus de différenciation solidaire de l'expérience d'union, expérience d'une sur-présence de l'*autre* au cœur-même de son absence, d'une sur-absence au cœur-même de sa présence) au sein de laquelle le désir, en s'intensifiant et en se creusant, rende capable de désirer *d'avantage*, faisant du couple (ou de la coupe?) que sont ses élus un réceptacle fécond appelant un phénomène de transcendance (existenciation, co-crédation divino-humaine). Et d'autre part, les amants expérimenteraient un perpétuel renouvellement de l'expérience de la rencontre et un certain émerveillement découlant de la présence de l'autre à soi, de sa reconnaissance envers soi (au double sens de gratitude et d'attestation de valeur, d'importance significative en tant qu'*élu*), et de son choix à même l'exercice de sa liberté absolue.

4.2.2 Conception de deux modes d'être au monde humains

Cette dernière section de chapitre se propose de clarifier les deux grandes catégories de modes d'être au monde *humains* émergeant du discours cazenavien. Dans les pages qui suivent, quelques thèmes serviront de points de repère permettant d'en profiler les contours. S'inspirant du travail d'analyse effectué au premier chapitre, nous les dénommerons «fils-amant de la Mère» et «fils-œdipien du Père»¹¹⁵⁶. Cet approfondissement d'analyse sera plus particulièrement l'occasion de mettre en lumière ce que ces modes d'être au monde manifestent comme attitudes comportementales et comme aptitudes relationnelles dans leur rencontre avec diverses formes d'*altérité*. Associons d'emblée quelques traits descriptifs à chacun afin de baliser l'exercice.

Le premier type, celui du fils-amant de la Mère, investit la femme et ce qui s'y rattache symboliquement (sexualité et spiritualité) de confiance, d'espoir, d'espérance, de foi, mais également du *tremendum* propre à l'expérience du sacré. Il se définit comme puissamment mobilisé par un amour de type érotique, ce qui est ici à entendre dans le sens d'un amour passionné et viscéral, à la fois absolu et protéiforme dans ses manifestations. Cette posture existentielle ou attitude comportementale, dont l'*ouverture* et l'intermédieté pourraient bien être deux des caractéristiques principales, favorise l'émergence d'une dynamique relationnelle de type «conjunctivo-disjonctive», à entendre comme expérience de rencontre sous le signe d'une union sans confusion, simultanément

¹¹⁵⁶ Nous ne reprendrons pas ici la différenciation qui ressort au premier chapitre entre le mode d'être au monde tristanien/cazenavien (c'est-à-dire celui du fils-amant de la Mère aux traits d'abord solaires) et celui solien (c'est-à-dire celui du fils-amant de la Mère aux traits d'abord agro-lunaires). On retrouvera des précisions quant à cette subdivision, fruit de la rencontre entre le discours de Cazenave et celui de Solié, dans la section intitulée «Précision sur les traits associés au féminin par différenciation d'avec Solié».

génératrice de reliance et de discernement, et ce tant sur le plan corporel que « spirituel » (de l'esprit).

Le second mode d'être au monde, le fils-œdipien du Père, se présente comme davantage mobilisé par la peur et une certaine forme de jalousie, phénomènes qui relèveraient à la fois de facteurs structurels et culturels. Ces attitudes comportementales, tendant à un repli sur soi (ou sur *du même*, ce qu'on tendra à relier à l'idée de narcissisme), seraient le plus souvent agies inconsciemment. Elles engendreraient envers diverses formes d'altérité des attitudes comportementales de domination, d'imposition, de contrôle, alimentant des dynamiques relationnelles (qu'on appellera éventuellement) de type « domino-servile »¹¹⁵⁷.

Espoir de Cazenave : une mutation sous le signe du féminin vers un autrement

La démarche de Cazenave s'inscrit explicitement dans un désir de rencontre *autrement* avec ce qui relève de l'ordre du féminin¹¹⁵⁸. Et si le penseur transmet le fruit de ses recherches sans grandes attentes quant aux aptitudes « des hommes » (de type fils-œdipien) à l'appréhender, il le fait néanmoins de manière passionnée, résolue, imprégnée d'un espoir donnant sens et horizon à sa propre existence. C'est ce qui ressort du passage suivant :

Toujours est-il que, à notre époque, et dans les fins simultanées de cycles historiques que nous vivons [...], ce retour du féminin dont on parle tant, ne serait-il pas tout simplement l'indice d'une mutation qui nous ferait enfin sortir des conflits perpétuels dans lesquels nous sommes plongés ? C'est, tout du moins, je l'avoue sans discuter, l'espoir qui me fait vivre encore un peu, et c'est pourquoi j'ai tenté d'explorer certains de ces visages en pensant *in petto* que cela aiderait peut-être certains, ou certaines, à assumer ce qui, par rapport à notre héritage, pouvait leur paraître si étrange.¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁷ Cf., pour rappel, la note en bas de page numéro 484.

¹¹⁵⁸ Relevons au passage qu'à considérer la manière dont les « phénomènes » (ou réalités, ou expériences vécues) auxquels renvoient les notions de « sexualité », de « spiritualité » et de « féminité » tendent à se confondre sur les plans de la pensée et des représentations imaginaires, tant dans l'imaginaire cazenavien que — du moins nous semble-t-il — dans l'ensemble de notre héritage épistémique discursif (de fait, culturellement *humain*), peut-être y aurait-il intérêt à réfléchir plus avant les rapports (*efficaces* ?) entre 1) une certaine tendance à penser de manière binaire — et binarisante — (on parle de conjonction ou de coïncidence « des opposés », comme on pense en termes de féminin/masculin, homme/femme, sexualité/spiritualité, humain/divin, etc.), 2) le constat pragmatique d'une part d'*inconnu* inhérente à tout phénomène de connaissance humaine (ou la part de son « être humanité » dont un individu ou une collectivité donné(e) serait inconscient(e), temporairement ou absolument) et 3) le phénomène (psychique ? spirituel ? philosophique ?) qu'est la connaissance *via* voiles et reflets miroitants (rejoignant l'idée de projection, en termes psychologiques, et de catoptrique — ou de science des miroirs — en termes philosophiques).

¹¹⁵⁹ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.9.

Et cependant, alors même que son espoir lui permet d’entrevoir un *autrement* aux dynamiques relationnelles favorisées par notre héritage épistémique d’abord *humain* et androcratique, le vœu pieux de Cazenave — qui se garde d’y croire de trop — serait de voir les hommes n’ayant pas encore entrepris de remise en question profonde, ni de travail sur soi, «évoluer»... un peu, beaucoup, énormément !

Et c’est là où je me demande si, aujourd’hui, nous ne vivons pas un moment [...] un moment où on pourrait se livrer à une réévaluation *non seulement* du féminin en tant que genre, mais aussi – et peut-être surtout – une réévaluation *des femmes* en tant que les femmes (du point de vue de la différenciation sexuelle) sont différentes des hommes. [...] Un moment où on pourrait bâtir une conception du monde différente de celle dans laquelle nous avons été élevés, et qui me semble largement révolue, ce qui supposerait (je ne me fais pas aucune illusion à ce sujet) que les hommes acceptent d’énormément évoluer.¹¹⁶⁰

Après ce bref survol des attitudes comportementales et des aptitudes relationnelles associées aux deux types d’hommes dépeints par le discours cazenavien — survol initiant une mise en relief des dynamiques relationnelles qui les caractérisent et qui précise l’orient nichant l’espoir de Cazenave — développons plus avant notre propos.

Le fils-amant de la Mère

Le discours de Cazenave porte la suggestion onto-anthropologique forte que l’homme est appelé à une identité au-delà de celle qu’il endosse au sein de l’épistémè androcratique. Il serait ainsi appelé à «travailler sur lui-même», au prix de certaines «morts intérieures», de certains renoncements... voire «plus simplement» d’une certaine subversion du regard qui ne manquerait pas de renverser la hiérarchie des valeurs, tant en ce qui a trait aux valeurs sociales qu’en ce qui concerne les facultés cognitives.

Ce processus de subversion s’associe donc le thème de la mort, et plus spécifiquement, au sein de la rencontre sexuelle, de la «petite mort» de l’homme, pour renvoyer immédiatement à la possibilité d’une renaissance : à travers la rencontre amoureuse érotique avec la femme aimée, mais également, et peut-être surtout, avec ce qu’elle manifeste pour lui d’altérité, l’homme développerait en quelque sorte une aptitude à être fécondé, transformé, au point d’embrasser une identité changeante, miroitante, foisonnante, éventuellement protéiforme, ou en tout cas, plus profonde que son identité «de base». On peut ainsi dès ici relever trois traits associés par Cazenave au fils-amant de la Mère, traits que la suite de l’analyse permettra de confirmer : cet homme 1) est marqué par une aptitude à la réceptivité (l’homme lune et la femme soleil) ; 2) reçoit son identité

¹¹⁶⁰ CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Êtres et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.61-62.

(profonde) de la femme ; 3) a pour fonction de rassembler les conditions favorables à l'amour.

Identité profonde, identité sexuelle octroyées par la femme ; genre féminin de l'âme humaine

Les considérations qui suivent portent, en leur fond, sur l'identité de l'homme et sur son identité masculine, soulevant la question de ce qu'il pourrait en être de la « virilité » cazenavienne. D'un côté, elles suggèrent que le fait de rencontrer l'*autre* en tant qu'*autre* (la femme de la RCO, « la femme » de la RPS qui donne son genre à son âme ou la déesse de la RPO structurant sa démarche de vie), et de se rencontrer soi-même comme *autre* à travers cette rencontre, n'aïlle pas de soi pour l'homme. D'autre part, ce dernier ne posséderait pas sa « dimension masculine » d'emblée, ni ne pourrait se la procurer à lui-même¹¹⁶¹ : « Fondamentalement et psychiquement, contrairement aux assertions de Lacan, notre virilité, c'est la femme qui nous la donne, nous ne la possédons pas. »¹¹⁶²

Les énoncés plus poétiques de Cazenave rendent compte d'autant plus explicitement du postulat voulant que l'identité profonde de l'homme passe par un processus de renoncement. Il s'agirait de se perdre soi-même *en l'autre*, et au-delà de la femme aimée—sans entendre par là qu'il s'agisse de l'utiliser ou de pouvoir s'en passer—, de se perdre en cet(te) Autre que cette *autre* (la femme aimée) épiphanise, afin de se retrouver soi-même *autrement*, encore plus soi-même qu'auparavant, grâce à cette voie d'anéantissement que l'on traverse. Rapportons, à titre illustratif, trois courtes citations :

Je n'existe vraiment que de l'Autre qu'elle est : [...] *Je me perds tout en elle : c'est bien dans cette perte que je me trouve tout en elle.* // En me perdant dans ton sein, dénudé de moi-même, j'ai trouvé qui j'étais...¹¹⁶³

¹¹⁶¹ Il arrive au penseur d'évoquer, non sans perplexité, voire avec un franc sarcasme, certains rituels d'initiations masculines. Sa perspective suggère que ces initiations constituent une tentative pour « se débarrasser » du divin. Dans la conférence *Un nouveau masculin, un nouveau féminin*, il évoque un exemple d'initiation masculine ayant lieu entre hommes en Papouasie. À cette occasion, il explique son raisonnement (nous résumons) : les initiations d'homme à homme impliquant le fait d'être initié par fellation serait une stratégie, d'une part, pour affirmer le pouvoir des hommes sur les femmes (les femmes étant dangereuses parce qu'elles ont les secrets de l'univers), et d'autre part, pour se représenter capables d'engendrer par eux-mêmes (manifestant l'idéal d'autonomie et le « fantasme » d'homogenrité). Cette idée suggère que certains hommes soient porteurs d'un désir de réappropriation de deux aptitudes qui, dans l'univers de sens cazenavien, reviennent par nature à la femme et au féminin : une aptitude à la médiation avec l'au-delà de soi (connaissance du divin, du cosmos, de l'univers) et une aptitude à l'engendrement (naissance et nouvelle naissance). CAZENAVE ET QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011.

¹¹⁶² CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.93.

¹¹⁶³ CAZENAVE, *Primavera viva ou La vie absolue*, Arma artis, 2007, p.24. Section intitulée « Printemps vivant 1 ou Le secret des secrets », partie I.

Je m'approche à ses lèvres du secret de ma vie : [...] // *plus moi-même à moi-même*
*que je ne l'étais à moi-même*¹¹⁶⁴

*M'a-néantir tout en elle : // y a-t-il d'autre voie pour pouvoir exister au delà de moi-même ?*¹¹⁶⁵

Afin de parvenir à cette identité plus profonde, un travail sur soi et une rencontre érotique (amoureuse, passionnelle, charnelle) avec la femme se déploieraient de manière solidaire. Ceci étant posé, l'homme serait dès lors amené à vivre deux types de renoncements : sa rencontre avec la femme l'inviterait à renoncer à une certaine identité masculine ainsi qu'à une certaine représentation (typique de l'homme avant qu'il n'ait effectué un travail sur soi) de ce qu'est la sexualité.

Facteurs culturel et structurel

En ce qui concerne les facteurs constitutifs de son identité, deux facteurs viendraient nourrir la difficulté d'un tel processus de transformation : la dimension culturelle inhérente à l'être au monde de l'homme (avant le travail sur soi) et quelque chose relevant de sa *structure spontanée et naturelle* (c'est-à-dire une certaine constitution psycho-physiologique)¹¹⁶⁶ :

[Au sujet du fait que les hommes devraient énormément évoluer pour qu'une reconsidération s'opère de la place des femmes], je suis frappé de voir, quand on nous dit que les choses ont *beaucoup* changé, comme ce n'est très souvent que superficiellement. [Face au phénomène des tables tournantes en France, qui serait perçu comme un comportement "normal" par certains jeunes hommes, je] tire la conclusion que, de ce point de vue-là, on a besoin – et alors je prie les hommes de ne pas m'écouter, parce que je sais qu'ils n'aiment généralement pas beaucoup ce discours – on a donc besoin de remettre en cause une certaine structure spontanée, une structure naturelle des hommes. Ce qui signifie tout aussi bien, et tout d'abord, que les hommes doivent énormément travailler avec eux-mêmes pour dépasser ce qu'ils sont si naturellement.¹¹⁶⁷

La dimension culturelle correspondrait à l'influence d'un héritage (épistémique) patriarcal, c'est-à-dire aux effets d'une tradition de sociétés structurées principalement sur des valeurs « masculines », héritage s'imposant depuis environ quatre millénaires. De cette dimension héritée de l'homme découlerait la nécessité qu'il renonce à une certaine manière de se concevoir lui-même. En bref, on pourrait se représenter « l'identité de base » à

¹¹⁶⁴ CAZENAVE, *Primavera nova; Les los de la merci*, Arma artis, 2008, p.51. Section intitulée « 3. Blasons ».

¹¹⁶⁵ CAZENAVE, *Primavera viva ou La vie absolue*, Arma artis, 2007, p.73. Section intitulée « Printemps vivant 2 ou Les voies du salut »

¹¹⁶⁶ « C'est un phénomène de structure ». Propos tirés de la conférence CAZENAVE ET QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011.

¹¹⁶⁷ CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Êtres et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.62.

laquelle il devrait renoncer par la caricature qu'offre le «petit mâle macho»¹¹⁶⁸ associable au mode d'être au monde du fils-œdipien du Père, cet homme qui se croit supérieur en valeur et en aptitudes (intelligence, force physique), qui tend à cultiver une attitude comportementale au sein de laquelle il s'impose à l'autre devant soi (la femme de la RCO), en soi (la dimension féminine de la RPS), et au-delà de soi (le féminin relevant de la RPO), reproduisant un modèle de dynamique relationnelle de type domino-servile.

En ce qui concerne le facteur plus structurel¹¹⁶⁹, la rencontre de l'homme avec la femme se vivrait, dans l'intimité de ses profondeurs, essentiellement sur le mode de la peur. Ceci s'expliquerait du fait que quelque chose dans la structure masculine soit susceptible de se perdre si l'homme se confie à la femme. Cette peur se manifesterait en lui par la sensation d'un éminent et incontournable danger d'annihilation (régression *ad uterum*, dissolution, destruction de l'ordre, destin de mort).

De manière plus générale, l'homme aurait de la difficulté à rencontrer le mode d'être au monde de la femme (présupposé davantage érotique) du fait qu'étant *autre*, cette rencontre renverrait à une altérité radicale évoquant les «domaines transcendants». L'expérience de Cazenave (*cf.* notre premier chapitre) suggère en ce sens que certains «schèmes ordonnateurs de l'imagination créatrice [se mobilisent] dès qu'on se meut à l'approche des domaines transcendants.»¹¹⁷⁰

En bref, la gynéphobie (ou, plus abstraitement, l'allophobie) de l'homme de base s'expliquerait par deux types de facteurs : l'un structurel ; l'autre culturel. Bien qu'on puisse imaginer que le phénomène de structure (au moins psycho-physiologique) soit antérieur historiquement à l'origine du facteur culturel, les deux sembleraient se confondre et se nourrir mutuellement au sein de notre épistémè *humaine* androcratique. Voyons comment ces postulats se déploient dans le discours cazenavien.

¹¹⁶⁸ On se rappellera certains traits associés à son père par Cazenave, notamment la croyance en la suprématie de l'intelligence et en la supériorité des hommes sur les autres créatures terrestres, dont les femmes.

¹¹⁶⁹ Il évoque régulièrement cette double *cause* du mode d'être au monde propre aux fils-œdipiens. On l'entendra notamment l'évoquer dans la dernière émission de *Les vivants et les dieux* : CAZENAVE, *Les vivants et les dieux ; symboles et religions*, Paris, France Culture, 2009.

¹¹⁷⁰ *Cf.* la postface de Cazenave à BISHOP, *Le sexe et le sacré* Albin Michel, 1997 [Sex and Spirit (1996)], p.172-174. Ces schèmes poseraient « instamment la question du sexe masculin et de son identité profonde, quand la sexualité féminine est tellement assurée, à ce point qu'elle en est une énigme pour l'autre. » Relevons que ce dernier argument, dès que renversé suivant le réflexe d'une logique traditionnelle — c'est-à-dire une logique binaire qui présuppose une symétrie chez l'autre, se maintenant par le fait même dans une dynamique relationnelle unidimensionnelle — perd immédiatement toute consistance. En effet, de dire que ce qui relève de l'autre représente une énigme pour un individu donné pourrait s'appliquer tant à l'un qu'à l'autre des éléments d'une équation mathématique. (À moins — précisément — d'avis contraire.)

En ce qui concerne le premier renoncement, dans *La subversion de l'âme*, Tristan est appelé à se distancier de ce que la psychologie des profondeurs (Jung) évoque en parlant de *persona*¹¹⁷¹, de ce «masque» qui se serait formé à même la rencontre entre l'individu et son environnement social. Dans l'extrait suivant, Cazenave présente cette capacité de renoncement comme ce qui pose Tristan dans le registre d'un héroïsme approprié. Le rôle de Tristan ne sera pas d'imposer à l'aimée la vision qu'il a de lui-même. Une telle attitude reviendrait à se positionner lui-même comme référent, à se mouvoir à partir d'une *fausse* représentation de soi, d'un masque, ou d'une représentation *relativement fausse* puisqu'appelée à se transformer pour révéler une identité plus profonde. Bien plutôt, le rôle du héros tristanien, et ce qui le rend véritablement héroïque, sera de parvenir à rassembler les conditions favorables à l'amour :

Car Tristan n'est héros, du point de vue archétype [RPO]¹¹⁷², que pour aider à réunir les conditions essentielles où l'amour pourra enfin éclore. [...] C'est le premier sacrifice qui s'opère donc ici, le sacrifice du masque, du rôle social obligé dont la force et la vaillance sont la marque essentielle, le sacrifice de ce que nous appelons la *persona*, et qui est d'autant plus intolérable pour une société structurée sur le mode paternel que c'est le sacrifice de la puissance au profit de l'importance intérieure qui signe, si l'on peut dire, ceux qui ont commencé d'évoluer selon la double voie de la Mère bienveillante et du vieux sage attentif.¹¹⁷³

Autrement dit, Tristan est amené à renoncer à une première représentation de lui-même. Ce passage d'une identité à une autre, instaurant *eo ipso* une dynamique relationnelle *autre*, pourra évoquer le passage d'un cercle refermé sur lui-même, et en attente de devenir spirale, à cette ouverture (au demeurant, non-aléatoire) de la spirale. Ainsi, le mode d'être au monde «non-encore ouvert à l'altérité» apparaît immature du point de vue du régime de la Mère, univers de sens qui appelle l'homme, précisément, instamment, à un au-delà de soi. Le héros se trouve ainsi amené à renoncer à cette première identité au profit de la

¹¹⁷¹ «Le mot *persona* vient du latin (du verbe *personare*, per-sonare : parler à travers) où il désignait le masque que portaient les acteurs de théâtre. Ce masque avait pour fonction à la fois de donner à l'acteur l'apparence du personnage qu'il interprétait, mais aussi de permettre à sa voix de porter suffisamment loin pour être audible des spectateurs. Dans sa psychologie analytique, Carl Gustav Jung a repris ce mot pour désigner la part de la personnalité qui organise le rapport de l'individu à la société, la façon dont chacun doit plus ou moins se couler dans un personnage socialement prédéfini afin de tenir son rôle social.» Réf.: https://fr.wikipedia.org/wiki/Persona_%28psychologie_analytique%29 (page consultée le 19/06/2015).

¹¹⁷² C'est-à-dire du point de vue de la Mère archétype qui régit sa trajectoire de vie, mais aussi de la femme qui, contrairement à l'homme qui est d'abord étranger à ce régime, s'engendre elle-même à partir d'«Elle», et ce du même mouvement qu'elle est par «Elle» engendrée. On retrouvera dans le premier chapitre ces idées d'une consubstantialité entre la femme et la Mère, d'une communion entre la nature érotique de la femme et ces régions féminines où règne l'erôs, d'un engendrement direct de la femme à partir de ces régions globalement associées à la RPO. Cf. notamment la sous-section intitulée «Erôs comme lieu: la femme s'engendre dans l'erôs, l'homme doit y naître et s'y affirme».

¹¹⁷³ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.168.

vision que porte de lui Iseut, et à travers celle de son amante, celle que porte de lui (et pour lui ?) la Mère archétype, à la fois cause originelle, motrice, matérielle et finale (pourrait-on dire) du processus d'individuation à deux. L'analyse cazenavienne insiste sur l'aspect dramatique de ce renoncement en employant l'image d'une « aliénation première » dont Tristan serait amené à se déprendre afin de rencontrer une dimension plus profonde de son mode d'être au monde ¹¹⁷⁴.

Renoncement à une certaine représentation de la sexualité (c'est-à-dire du phallus humain)

Le second type de renoncement auquel fait face Tristan dans l'individuation à deux est un renoncement à une certaine représentation du phallus (image de l'organe génital *humain* en érection), la notion étant à lire essentiellement dans le sens d'une manière d'être sexuel issue du mode d'être de l'homme de base (et donc, d'avant le travail sur soi). Deux thèmes ressortant du champ lexical cazenavien retiendront ici notre attention. Ils mettent en lumière deux caractéristiques qui seraient inhérentes à la sexualité tristanienne : la castration et l'inceste symboliques avec la Mère. Les propos qui suivent se proposent de rassembler quelques précisions au sujet de ces thèmes, de manière à méditer leurs liens avec le processus de renoncement chez l'homme à une première représentation de ce qu'est la sexualité.

Castration symbolique

Le thème de la castration symbolique est régulièrement évoqué dans l'analyse de la légende tristanienne que propose Cazenave. Elle vient rendre compte d'un aspect du rapport entre le héros et la Mère d'une part, et entre le héros et le Père d'autre part. À le lire, on pourrait se demander lequel des deux régimes parvient à castrer le plus profondément le héros tristanien. Les deux dynamiques endossent cependant des intentionnalités, des effets et des significations bien différentes dans l'esprit du penseur.

Si la femme et l'érôs féminin ¹¹⁷⁵ appellent incessamment l'homme à la rencontre dans l'intimité d'une union sacrée à travers les corps, de manière globale, la castration symbolique ¹¹⁷⁶ se manifesterait sur le plan physiologique par une frigidité (incapacité

¹¹⁷⁴ Reprenons partiellement la citation évoquée au premier chapitre : « du point de vue du jeune homme, [le conflit s'opère] entre sa réalité à venir et son aliénation première. » *ibid.*, p.145-146.

¹¹⁷⁵ Pour rappel, l'expression conceptuelle « érôs féminin » apparaît dans un article de Cazenave : « ... nous [savons] dès le moment de l'aborder [que le récit] doit être l'histoire d'une individuation qui se fait dans l'Eros féminin ». *Ibid.*, p.54.

¹¹⁷⁶ Cazenave insiste sur le fait que « l'opération » relève d'une expérience symbolique, ce qu'on pourra entendre dans le sens d'un vécu relevant d'abord de l'ordre de la RPS. Cependant, en vertu d'un jeu catoptrique tout organique, cette expérience symbolique vécue sur le plan psychique subjectif serait à comprendre, d'une part, comme *ordonnée* par la RPO (initiée par elle, appelant à elle et ouvrant sur elle), et d'autre part, comme présentant des effets/reflets sur le plan de la RCO (d'où l'absence d'érection physiologique évoquée à la suite).

érectile de l'organe génital) chez l'homme mobilisé par cet amour érotique. Sur le plan psychique, ce phénomène de non-érectilité pourrait découler de deux dynamiques relationnelles. Dans le cadre de sa relation avec la Mère, elle serait liée à des épisodes (passagers) où l'«erôs féminin» menace de trancher, ou encore à des moments de l'histoire d'amour où l'amante est absente, perdue, éloignée.

Dans la relation avec le Père, la castration symbolique s'expliquerait par l'interdit qu'impose le conscient collectif associé à son régime, interdisant une forme de sexualité plus féminine. Autrement dit, en ce qui concerne la castration découlant du Père et de son régime, elle serait à comprendre dans le sens d'une manifestation de l'effet d'un interdit qu'associe un conscient collectif à prédominance patriarcale (Père, pouvoir de la Loi, domination de représentations abstraites sur ce que le déploiement de la vie dans la concrétude organique a d'évident) à une certaine forme d'union d'amour : le *hieros gamos*. Cette forme d'union tristanienne implique donc une dimension sacrée présentant elle-même un aspect *incestueux* puisque, du point de vue intérieur et symbolique, cette union se vit entre le fils-amant (lunaire) et la Mère (aux traits solaires). Dans le récit tristanien, cet interdit *paternel* se manifesterait, selon Cazenave, par ces nombreux épisodes où la présence mutuelle des amants est empêchée¹¹⁷⁷, et plus spécifiquement chaque fois qu'une union sexuelle avec la femme aimée se trouve empêchée par le conscient collectif patriarcal. Le héros lunaire tristanien se retrouverait dès lors comme sexuellement castré, frigide et timide. Cette impuissance est explicitement évoquée à la fin de l'ouvrage : dès que Tristan, contraint de ne plus revoir Iseut la blonde et renvoyé dans le lieu le plus oriental de la trame (en Armorique), épouse Iseut aux Blanches mains, il reste impuissant à l'égard de cette épouse, épouse pourtant légitime aux yeux du régime du Père et de sa Loi.

En ce qui concerne sa relation avec la Mère, il semble que la castration de Tristan découle d'une rencontre de la sexualité phallique d'un homme avec l'erôs féminin. L'apparition du symbole de la castration dans la RPS du tristanien est associée par Cazenave au processus d'émergence de la RPO¹¹⁷⁸. L'intuition derrière ces considérations peut être illustrée par le passage du récit où Iseut s'empporte contre Tristan et s'élance pour le tuer. En effet, lorsque Tristan se trouve une première fois remis à ses soins, Iseut en vient à reconnaître en lui le meurtrier de son oncle, le Morholt. Elle l'identifie par la concordance entre la brèche dans l'épée du héros et le morceau de métal resté imbriqué dans le crâne du géant. Elle réalise qu'il est le meurtrier de cet oncle, s'enrage, s'élance pour le tuer, puis

¹¹⁷⁷ Soulignons que leur régularité scande la trame discursive du récit.

¹¹⁷⁸ La citation évoquée plus haut renforce cette idée : certains «schèmes ordonnateurs de l'imagination créatrice [se mobilisent] dès qu'on se meut à l'approche des domaines transcendants.» Cf. la postface de Cazenave à BISHOP, *Le sexe et le sacré* Albin Michel, 1997 [Sex and Spirit (1996)], p.172-174.

l'épargne et lui pardonne. La passivité corporelle de Tristan et la sincérité de son intention semblent valoir au héros le pardon de la femme :

comme Isis reconstitue dans l'imaginal le phallus d'Osiris, le don qu'exerce Iseut n'est pas, bien entendu, celui du phallus réel [RCO], ni même du phallus symbolique [RPS], mais celui de ce phallus spirituellement assumé [RPO], construit à partir de la castration symbolique [RPS], et à partir duquel va pouvoir se développer ensuite l'érotique.¹¹⁷⁹

La scène est interprétée comme une castration symbolique qui permet aux protagonistes d'investir Tristan d'un nouveau phallus, phallus cette fois choisi, façonné et donné *par* la femme (comme Isis l'eut fait pour Osiris), et donc renvoyant à un au-delà de lui-même, à un phallus spirituel (ou imaginal, ou archétype). Après l'épreuve, Iseut lui rend donc son épée complétée par la brèche manquante, ce que l'on peut interpréter dans le sens d'une renaissance, puisque voilà le héros transformé du fait d'avoir survécu à une série de castrations : symbolique d'abord, par la perte d'une brèche de son épée dans le combat avec le Morholt, spirituelle ensuite, dans la rencontre avec la colère d'Iseut.

Tristan est ainsi établi comme le héros « qui a reçu son phallus de la fille de la Mère. »¹¹⁸⁰ Le fait que l'héroïne épargne, par son pardon, la vie de Tristan et lui rende son épée « transmutée » marque un événement clé dans la légende, événement qui souligne comme l'octroi du « nouveau phallus » dépend des initiatives de la femme aimée : d'abord l'appel (inconscient) à combattre le géant, la colère, puis le pardon — mais peut-être aussi la compassion¹¹⁸¹ — d'Iseut la blonde. Cette analyse renforce de manière cohérente l'idée

¹¹⁷⁹ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.131.

¹¹⁸⁰ Cazenave précise à cet effet : « [Tristan] peut exister maintenant, dans un processus dialectique, de s'être affirmé d'abord comme un fils-*anima* qui a fait surgir l'*animus* (et qui a reçu son phallus de la fille de la Mère)... » *ibid.*, p.167. En ce qui concerne l'expression de fils-*anima*, il semble qu'elle soit à comprendre ainsi : en tant que fils-amant lunaire, dont la conscience (principe actif) est féminine et émerge d'un appel d'Iseut, Tristan est ici dit fils-*anima* dans l'exacte mesure où il a été mobilisé au combat par un appel (inconscient) venant d'Iseut, appel à combattre avec le Morholt. D'ailleurs, ce serait dans la mesure où il a vaincu les deux premières figures syzygiques rattachées à l'individuation d'Iseut (le Morholt, puis le dragon) que Tristan contribue au processus de différenciation de l'*animus* négatif rattaché à la Mère, du moins à la Mère envisagée en tant que *massa confusa* originelle, c'est-à-dire avant qu'une conjonction disjonctive des opposés ne se soit opérée dans l'âme des amants. Cazenave remet à Solié le mérite d'avoir précisé l'expression jungienne « fils-*anima* ». Au sujet de cette notion, il explique dans une entrevue sa manière de distinguer les expressions soliennes de « fils-*anima*-solaire » et de « fils-*anima*-lunaire ». Alors que l'homme s'identifiant au fils-*anima*-lunaire serait « celui qui s'appuie sur l'ordre occidental, traditionnel, c'est-à-dire [celui qui conçoit] que la femme, c'est de l'ordre de la lune » (ici, la psychanalyse traditionnelle et Solié se rejoignent), l'homme s'identifiant à la figure du fils-*anima*-solaire serait plutôt « celui qui affirme que le féminin vient comme *hors du soleil*, autrement dit, que l'intelligence, que la conscience, que l'activité sont féminines... », perspective qui s'avère clairement en affinité avec la démarche cazenavienne. DIOTTE BESNOU ET PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, Paris, 2013, min55.

¹¹⁸¹ On se souviendra du thème tel qu'il est évoqué dans *S'abandonner, dit-elle*, la femme y étant envisagée en tant que « prostituée compatissante », (cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 1073).

que le mouvement qui dynamise le héros tristanien est engendré par la femme aimée, par ses élans, ses appels, ainsi que par ses aptitudes émotionnelles. Notons également comme le thème d'une renaissance à une nouvelle vie qui accompagne ces divers degrés de « petite mort » contribue à rythmer les épisodes. À plusieurs reprises, en effet, Tristan frôle la mort et seule l'intervention d'Iseut (par d'agiles soins de guérison) lui permet de revivre. Le héros s'en trouve ainsi chaque fois en quelque sorte introduit plus avant dans l'univers de sens régi par la femme, par l'amour de la femme et du féminin et, ultimement, par la Mère archétype¹¹⁸².

Inceste imaginal

D'évidence, l'inceste imaginal qui se vit entre le héros et la Mère archétype est un second thème d'importance dans l'économie du processus d'individuation à deux¹¹⁸³ et, par conséquent, dans le phénomène de renoncement aux représentations liées à la sexualité que l'homme est amené à (sur)vivre. Cazenave l'évoque sporadiquement, mais offre peu de matériel textuel explicite en facilitant l'analyse. Dans le passage qui suit, il nous invite tout de même à entrevoir comme ce thème doit être envisagé bien autrement que comme une actualisation concrète (RCO):

...en abandonnant le sens littéral de l'inceste [RCO], Tristan va rechercher un inceste archétype — un *hieros-gamos*, et pour finir, un *inceste imaginal* [RPO] où se croisent et se marient la pulsion biologique et la perception spirituelle, dans un espace de *metanoia*, de mutation intérieure, où l'archétype n'est rien moins qu'une substance de la psyché, mais un *axe recteur*, une *forme dynamique* qui se révèle et se dévoile dans un phénomène de vision.¹¹⁸⁴

¹¹⁸² Notons que dans l'univers de sens cazenavien, l'usage du *de* peut généralement être entendu dans le double sens des cas qu'il intègre en français, c'est-à-dire au sens d'origine (génitif) et d'orient (datif). Ici : l'amour *de* la femme et *du* féminin.

¹¹⁸³ Souvenons-nous des intuitions qu'explore le penseur à travers les pensées de César qui, dans *La putain des dieux*, s'interroge sur « un cauchemar où il s'était vu, dédoublé, faire violence à sa mère et y goûter un plaisir dont la vie, jamais, ne lui en avait donné de semblable » et lie cet événement onirique à son expérience de sodomie avec le roi Nicomède. Cf. la note en bas de page numéro 955.

¹¹⁸⁴ CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Seghers, 1981, p.89. Nous notons au passage comme cette citation semble suggérer (mais ce serait à approfondir) que l'inceste vécu sur le plan de la RPS puisse renvoyer à (en même temps qu'opérer) l'émergence de la RPO (le spirituel et l'imaginal), tout en suggérant que cette émergence dans l'individu s'accompagne d'un phénomène d'union entre le physiologique (RCO) et le spirituel (RPO), ce qui s'accompagnerait à son tour de types de perceptions (« perception spirituelle » et « phénomène visionnaire ») et de dynamismes psychiques (mutation intérieure, archétype recteur) qu'il s'agirait de reconnaître comme tels. Ceci serait de fait éventuellement à lier à l'idée d'aptitudes visionnaires (mobilisant certaines facultés et leurs produits) relevée ailleurs (cf. notamment plus haut dans ce chapitre, ce qu'en évoque l'analyse de *S'abandonner*, dit-elle, ou encore, au troisième chapitre, le traitement de l'*Évangile de Marie*). Par ailleurs, ce genre d'aptitude dite « visionnaire » semblerait transpirer dans la tonalité prophétique que prend le discours de Cazenave par moment, attitude comportementale typique d'un esprit *visionnaire* et à laquelle semble renvoyer la remarque suivante de Solié, concernant les fils-*anima* (dont serait éventuellement Cazenave): « les Fils-*Anima* opposeront l'importance

Cazenave insiste ainsi clairement sur le fait qu'il ne s'agit pas d'accomplir l'inceste sur le plan de la RCO : cet inceste est d'un autre ordre¹¹⁸⁵. Et cependant, on peut supposer que son insistance sur ce thème suggère qu'en tant que phénomène psychique, il puisse y avoir du sens à ce qu'il y ait rencontre, vécue au sein du registre de l'expérience sexuelle (et/ou érotique, en fonction du sens dont on investira cette dernière notion), entre l'homme et ce qui se présente à lui comme quelque chose de maternel, c'est-à-dire comme quelque chose relevant de l'ordre d'un féminin qui le dépasse de toute part.

La féminité de l'âme

L'idée que la femme rencontrée et expérimentée en tant qu'*autre* par l'homme puisse le renvoyer, d'une part, à sa dimension féminine personnelle et, d'autre part, à une dimension féminine de l'Être/du divin revient de fait régulièrement dans le discours cazenavien. Il est intéressant de souligner en cette fin de section ce qui ressort du fait que la féminité soit également attribuée à l'âme de l'homme. Suivant les contextes discursifs, Cazenave renvoie à cette féminité de l'âme suivant diverses appellations : les expressions « dimension féminine intérieure », « femme intérieure » et « déesse » se confondent, du point de vue de l'expérience phénoménologique personnelle (effet et fonction), avec d'autres telles que « *anima* », « Sophia divine » et « Grande-Déesse ». Et cependant, plus spécifiquement, du fait d'être décrite à la fois (et réciproquement) comme féminine et médiatrice, ce à quoi renvoie la notion d'âme semble permettre de positionner ces phénomènes par rapport à notre grille des ordres de réalité : il s'agirait de principes transversaux, ou transformants, ou transcendants, en tant que leur rôle serait de « faire

centripète et clameront — ou chanteront — l'existence d'un Royaume (le leur) qui n'est pas de ce monde.» SOLIE ET EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, 1980, p.44.

¹¹⁸⁵ Autrement dit, il ne suggère pas qu'il y ait une union sexuelle génitale entre un homme et sa mère biologique, ce qu'une attitude apparemment universelle dévalorise en en faisant un tabou. On pourrait peut-être parler de mytheme (au sens de *pattern* symbolique) tant le thème de l'inceste semble présent dans nombre d'univers discursifs. Bien que Cazenave adosse généralement ses conceptions de la femme, de l'amour et de la divinité aux héritages symboliques celte et égyptien (les figures d'Isis et d'Osiris/Horus étant régulièrement mobilisées, notamment dans *La subversion de l'âme*), il souligne lui-même comme le thème de l'inceste (envisagée comme union sexuelle symbolique avec la Mère) est un thème auquel l'imaginaire chrétien n'échappe pas. Dans son texte *Une si douce mère*, Cazenave rapporte : « Cet inceste de feu (c'est-à-dire, si on en lit la figure dans la clarté spirituelle, cette naissance même de l'enfant à partir du corps où s'engendre celui dont on peut dire, s'il est Dieu, qu'il y est pourtant rené *in novam infantiam*), qui le dit mieux, et sans fard, que Philippe de Harvengt, l'Abbé de Bonne Espérance, quand il s'écrit dans le *Commentaire* qu'il développe à propos du *Cantique* : “*Le Christ deviendra l'époux en se joignant à la Vierge comme par un lien nuptial, et en engendrant en elle et par elle des fils spirituels par efficacité spirituelle, de sorte qu'elle et lui jouissent d'une postérité de fils ?*” » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.152-153. (Note : Cazenave ne précise pas davantage la référence. Philippe de Harvengt est un théologien du XII^e siècle connu notamment pour s'être querellé avec Bernard de Clairvaux. Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Philippe_de_Harveng (page consultée le 24/06/2015).)

passage» entre la RPS et la RPO. Déployons le bagage sémantique associé à l'âme de l'homme à l'aide de quelques passages¹¹⁸⁶.

Notons d'abord que la notion d'âme semble à associer à l'analyse que Cazenave propose du rapport entre moi, *anima* et Soi dans la pensée de Jung. Il précise en effet qu'à son sens, Jung insiste sur la nécessité d'un intermédiaire psychique (l'*anima* pour l'homme) dans le cheminement du moi vers le Soi¹¹⁸⁷. Il précise plus avant que ce concept de Soi, Jung le «reprend, en gros, à la *Chāndogya Upanishad* indienne, et disons simplement, pour aller vite que le “Soi” est comme l'image et comme la présence médiatisée du Divin»¹¹⁸⁸.

Cazenave insiste par ailleurs sur l'importance de cette intermédieté qu'elle manifeste. Il constate que nombre d'univers discursifs posent un au-delà non-genré aux catégories genrées sur lesquelles s'appuie la pensée humaine dans ses tentatives pour rendre compte de son expérience d'une certaine forme d'inconnu (dénommée «le divin»). Il insiste du même mouvement sur la nécessité (logique et ontologique) d'une médiation entre l'inconnu sans-genre et l'être humain genré. Ce principe intermédiaire, pour pouvoir faire œuvre de médiation, se voit associé, d'une part, une dimension d'ouverture, et d'autre part, le genre féminin :

D'autres courants [que certains féminismes spirituels, dans la mouvance desquels la théologie féministe chrétienne s'inscrit,] se tournent [...] vers une divinité au-delà des genres et des sexes, une divinité une, unique et inconnaissable dans la découverte de laquelle le féminin tiendrait une place fondamentale: non seulement, d'ailleurs, le féminin de la femme, mais aussi celui de l'homme, son féminin intérieur qui l'ouvrirait à la fois à la perception du mystère et à la gloire de l'union — si ce n'est en bout de course, de l'ultime fusion.¹¹⁸⁹

Ce passage suggère que ce principe d'ouverture, ou cette fonction ouvrante, condition *sine qua non* de toute médiation, soit assurée — en deçà de la ROI (et du sans-genres qu'on lui *attribue* tant faire se peut), et pour ce qui nous intéresse ici, sur les plans de la RPO et de la RPS — par quelque chose qui, en l'homme, relèverait de l'ordre du

¹¹⁸⁶ Ce développement vient donc s'ajouter au traitement du thème de la féminité de l'âme que propose le deuxième chapitre. Cf. la sous-section intitulée «Féminité de l'âme».

¹¹⁸⁷ Il suggère à cet effet: «En effet, on a vite fait de relever chez Jung la découverte de ce qu'il appelle le “Soi” [...], concurremment à ce qu'il appelle l'*anima*, autrement dit la dimension féminine de l'homme qui l'ouvre à l'appréhension de ce “Soi”.» CAZENAVE, «Féminité et êrôs philosophant», dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.48.

¹¹⁸⁸ DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET (éds.), *Femme, Erôs et Philosophie*, préf. de Michel Cazenave, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.48. Note en bas de page numéro 11.

¹¹⁸⁹ Texte d'introduction de *Le féminin spirituel* (2001), repris dans CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.206.

féminin. Outre l'affirmation de l'existence d'un «féminin de la femme» (ce qui peut s'avérer problématique, suivant l'angle d'approche), ce dernier passage permet de relever quelques aptitudes découlant pour l'homme d'une rencontre avec «son féminin intérieur» : il aurait pour effet de l'ouvrir, d'une part, à une perception *autre*, et par le fait-même, de le rendre apte à percevoir le mystère et la gloire de l'union, le préparant potentiellement à une expérience fusionnelle... voire à l'ultime fusion. Dans *Le féminin spirituel*, Cazenave met en lumière de manière explicite l'aspect spécifiquement «postural» qu'imprègne à l'homme (et à la femme ?) cette féminité de l'âme, tout en soulignant le fait qu'il s'agisse d'une condition *sine qua non* dans la rencontre avec une altérité éventuellement radicale :

Nous interrogeons cette position, bien repérée dans l'histoire des religions, où l'âme humaine s'assume elle-même en position féminine pour pouvoir goûter les délices du divin absolu.¹¹⁹⁰

Dans la dernière émission de *Les vivants et les dieux*, son propos renforce encore l'association sémantique entre «féminin de l'homme» et «posture d'ouverture» :

L'homme doit accéder à son ouverture : il y a [en elle] quelque chose, peut-être, je l'espère, de l'ordre de la jouissance, et il ne peut [y accéder] que dans un vrai phénomène amoureux, où il se met lui-même en position d'ouverture totale, d'accueil total, où il accepte de n'être plus que miroir [...]. Où il se met dans cette position où il ne fait plus que réfléchir la lumière qui lui vient d'ailleurs.¹¹⁹¹

Refermant la boucle sémantique reliant «féminité», «ouverture» et «intermédiateté»¹¹⁹², cette posture féminine ouverte et ouvrante (féminine parce qu'ouverte, ouverte parce que féminine) de l'âme-*anima* de l'homme serait ainsi à entendre essentiellement dans le sens d'un moyen terme, d'un médium efficace (au sens d'ayant un *effet*), d'un *outil* favorable à la rencontre avec l'*autre*, et d'autant plus dans la rencontre avec une altérité éventuellement radicale (ce à quoi l'individu tente de renvoyer en évoquant le divin) ; la féminité, l'intermédiateté et l'ouverture de cette âme seraient donc, en tant que postures, conditions de possibilité «matérielles» à ce type de rencontre¹¹⁹³.

Pour résumer, et en adoptant une perspective plus dynamique, la boucle d'interprétation ainsi tissée semble pointer trois postulats : d'abord, ce à quoi renvoient les notions de «féminité», d'«ouverture» et d'«intermédiateté» serait lié organiquement et phénoménologiquement, voire ontologiquement. Ensuite, cette posture d'ouverture

¹¹⁹⁰ CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.9.

¹¹⁹¹ CAZENAVE, *Les vivants et les dieux ; symboles et religions*, Paris, France Culture, 2009, min.10.

¹¹⁹² Cf. la note en bas de page numéro 24 dans les préliminaires pour un rappel sur le choix de la notion «intermédiateté».

¹¹⁹³ On se souviendra de l'association entre intermédiateté, femme et féminin au troisième chapitre. Cf. la sous-section intitulée «Intermédiateté, femme et féminin».

typique de l'âme de l'homme dans sa rencontre avec ce qui évoque pour lui le divin opèrerait à plusieurs égards en tant que principe médiateur (à entendre dans le sens de condition *sine qua non* en tant que cause originelle/finale, conditions de possibilités matérielles et cause motrice) de tout mouvement de transformation susceptible de «faire passage», lui donnant accès à cette forme d'altérité (voire d'altérité radicale). Enfin, et simultanément, cette posture manifesterait elle-même d'emblée quelque chose de l'ordre de la «présence» de cette altérité radicale, une présence médiatisée, donc, s'auto-rendant possible dès que *Cela* commence à se manifester¹¹⁹⁴.

Processus de transformation par amour et salut du divin

«Les hommes sont des enfants qui essaient de grandir. //
Et les femmes, les énigmes qui les forcent à grandir.»¹¹⁹⁵

Avant de passer à la dernière section du chapitre, rassemblons quelques idées rencontrées au fil de l'analyse.

Pour résumer quelques caractéristiques de ce mode d'être au monde que Cazenave manifeste à travers son œuvre, envisagée comme reflet d'une méditation assumée en conscience de son identité existentielle, on retiendra que le fils-amant de la Mère est un homme qui se sent appelé à un *au-delà* et dont la démarche tend à favoriser l'émergence d'un *autrement*. Appelé à un au-delà du connu d'abord, par un renoncement à une identité première au profit d'une identité plus profonde, qui lui serait octroyée par la femme aimée, ainsi qu'à une représentation *aliénée* (patriarcale) de la sexualité au profit de sa féminisation et de sa spiritualisation. Le tout s'opèrerait *via* divers processus de morts-renaissances intérieurs eux-mêmes marqués par les thèmes de la castration et de l'inceste symboliques. Ensuite, il s'agit d'un homme dont la démarche favorise l'émergence d'un *autrement* dans l'exacte mesure où, du point de vue des dynamiques relationnelles, sa quête de sens manifeste à maints égards une posture d'ouverture à la rencontre avec diverses formes d'altérité, le tout se déployant sous le signe de l'amour érotique et s'accompagnant de diverses formes de créativité. En ce sens, une certaine aptitude visionnaire se confond avec la créativité propre à la discursivité poétique pour suggérer la puissance existenciatrice dont se ferait l'ouvrier et le témoin l'homme en tant que co-créateur divino-humain dans le « Grand Œuvre » qu'est le Salut ontologique.

Tout en constatant l'importance du thème du renoncement et de processus de transformation dans le discours cazenavien—processus impliquant «petites» morts

¹¹⁹⁴ Ce type de présence, on pourra éventuellement l'entrevoir comme une aptitude à la médiation *entre deux* et à la rencontre *avec l'autre*.

¹¹⁹⁵ CAZENAVE, *Glanes*, Arma artis, 2005, p.41. Poésie de Cazenave.

intérieures où l'on reçoit au centuple de ce que l'on perd —, on constate comme l'ensemble de sa réflexion témoigne en faveur d'une posture d'ouverture et de réceptivité, voire d'une aptitude émergente à l'abandon à *Cela* qui se manifeste. Elle insiste également fort sur la nécessité d'un exercice continu de discernement réflexif, semblant performer une certaine forme de catoptrique.

C'est la promesse d'un au-delà *autrement* — à la mesure de ses capacités, un autrement de plus en plus amoureux, de plus en plus désirant, de plus en plus significatif, responsable, libre et mature — qui se dessine à l'horizon de l'homme cazenavien, ce que lui révèle l'*autre* aimée.

À même le dynamisme de son déploiement s'inscrivent dans son être la croyance, l'espérance et la conviction profonde d'une conspiration d'amour, en quelque sorte, entre le sens de son existence et la dramaturgie cosmo-onto-divine, son existence terrestre participant d'une dynamique hautement signifiante, précisément parce que, dans la mesure où elle répond à l'appel de l'Étoile *via* la reconnaissance de la Sophia divine incarnée, cette sotériologie se fait créatrice de sens et de *plus* d'amour.

Les deux citations suivantes tissent habilement nombre de thèmes rencontrés jusqu'à présent, permettant notamment de rappeler l'importance de celui du salut. Dans une méditation intitulée *La chute vertigineuse*, alors que l'homme est appelé à la conversion à la sagesse de l'Amour et à l'amour de la Sagesse à travers sa rencontre avec la femme aimée, il se voit révélé son rôle en tant que sauveur de la Sophia au sein de la dramaturgie divine¹¹⁹⁶ :

[L'Amour du Divin] fait de la Sagesse cette Vierge prédicante de l'Ode qu'on attribue à Salomon le Roi: cette Vierge de lumière, à l'acmé des délices, qui appelle l'humain à la conversion. // Car si [Sophia, la Sagesse] trouve ses délices parmi les fils des hommes, c'est que ceux-ci, finalement, sont les sauveurs de la chute, les chirurgiens de Dieu, les thérapeutes de l'âme.¹¹⁹⁷

De la femme conjointe à l'homme, où elle sauve le divin. // De la femme que sauve l'homme, qui sauve ainsi le Sauveur. // De la femme conjointe de l'homme, où elle se conjoint à lui et l'appelle au salut en le saluant de son nom: Homme! // De la femme échappée, disparue et absente, qui en est à jamais la figure du salut — par sa chute niée dans la chute accomplie.¹¹⁹⁸

¹¹⁹⁶ On se souviendra d'autres sections de la thèse mettant en lumière le thème du salut. Cf. notamment celles du deuxième chapitre intitulées *L'être humain et la sexualité humaine: symbole d'union opérant le salut cosmique* et *Le mage et la putain: la rédemption divine par l'amour d'une femme?*; et au troisième, *Rappel de la posture cazenavienne: désir onto-théo-sophique et féminin saltateur*.

¹¹⁹⁷ CAZENAVE, *La Chute Vertigineuse*, Arma Artis, 2001, p.42-43.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p.46. À quelques lignes près, il s'agit des mots de la fin de l'ouvrage.

À condition, d'une part, de voir cette danse amoureuse incontournablelement amarrée simultanément aux trois ordres de réalité—les dimensions corporelle, psychique et imaginaire/spirituelle se faisant reflet(s) l'une des autres, les unes de l'autre—et d'autre part, à condition, de fait, de prendre conscience des divers ordres de réalité *via* les figures de la femme/du féminin qui s'y relèvent (ou *vice versa*), et de cultiver son discernement tant des logiques et des intentionnalités qui leur sont propres que de la manière dont s'articulent leurs relations.

Le fils-œdipien du Père

Sans vouloir caricaturer à outrance, force est d'admettre qu'à certains égards, le discours cazenavien se prête bien à l'articulation de deux représentations contrastées en ce qui a trait à sa conception de l'homme. Nous avons pris le parti de rassembler pour chaque «stéréotype» quelques caractéristiques. Nous continuerons, avec la présentation du second, à porter une attention particulière à l'aspect relationnelle (aptitudes relationnelles, attitudes comportementales) qui ressort du mode d'être au monde.

La peur et la domination

«**Les hommes** ont peur des femmes comme ils ont peur de Dieu : épouvantablement.»¹¹⁹⁹

Dans son introduction à l'ouvrage *Visages du féminin sacré*, Cazenave insiste sur ce qui apparaît à notre étude comme un présupposé récurrent dans son discours : la prise de pouvoir des hommes du point de vue psychologique serait motivée—secrètement et inconsciemment—par une peur panique émergeant en face des femmes, c'est-à-dire par «cette terreur qui habite au plus profond d'eux-mêmes»¹²⁰⁰ :

Avant les religions du père que nous connaissons depuis des siècles (ces religions qui n'éveillent, je le reconnais, aucun écho en moi), et avant que les hommes, dans la panique qu'ils éprouvent devant les femmes, ne “prennent le pouvoir” afin d'affirmer leur domination [...], c'était des grandes déesses qui représentaient en effet la force de la vie aussi bien que la puissance de la mort...¹²⁰¹

¹¹⁹⁹ CAZENAVE, *Petits chants du néant et de la plénitude de Dieu*, Arma artis, 2002, p.10. Le gras est de Cazenave.

¹²⁰⁰ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.7.

¹²⁰¹ *Ibid.*, p.6-7. On remarquera comme cet énoncé s'inscrit en affinité avec la conception de l'histoire reprenant la théorie d'un matriarcat pré-patriarcal. Par ailleurs, au sujet des représentations du divin qui ne résonnent pas en lui, Cazenave précise dans son recueil de pensées *La chute vertigineuse* : «*On l'aura compris, je ne crois pas au Christ. // (Ce qui n'a pas beaucoup d'importance : ma croyance, après tout ne regarde que moi). // Sinon en parabole, figure mythologique que notre âme consume. // De la même façon que, rigoureusement, je ne crois pas en Dieu — comme on en parle d'habitude. // Sinon comme une idole qui*

On pourra abstraire de cette généralisation sur « les hommes » qu'en ce qui concerne « l'homme », il soit porteur d'une peur qu'il n'aurait su exorciser que maladroitement, c'est-à-dire en imposant son mode d'être au monde particulier. Ceci se serait manifesté sur le plan corporel, notamment en imposant son rapport à la sexualité—son mode d'être sexuel—et sa compréhension de ce qu'il en est. Mais également sur le plan de l'esprit—pensons éventuellement à une certaine hiérarchisation des facultés cognitives et de leurs produits—, en imposant sa manière de se représenter le monde, la réalité, la sagesse, prétendant à la supériorité, voire à l'exclusivité du discernement dans les domaines de l'intelligence ou du *Logos*—notamment par une organisation sociale érigée autour d'un mode de transmission écrit, d'une Loi abstraite et de sciences abstraites.

Des différences corporelles (part de faits/part de fantasme) par rapport à la jouissance sexuelle

En précisant d'emblée qu'il ne s'agira pas ici de discerner la part revenant à l'ordre du fantasme d'avec celle relevant de faits objectivement constatables, voyons ce qui ressort comme données discursives concernant la manière dont l'homme de base¹²⁰² se conçoit lui-même et se représente le corps de la femme. Du côté de la différence physiologique, donc, l'homme serait dépourvu de certaines aptitudes physiologiques, aptitudes que la femme aurait¹²⁰³. Tel que l'illustre théâtralement la pièce *S'abandonner*, dit-elle, la différence qui retient essentiellement l'attention du penseur a trait à l'aptitude à la jouissance¹²⁰⁴. Cazenave résume ailleurs son interrogation à ce sujet :

Alors, je me demande si on n'a pas peur, tout simplement, de cette force surhumaine qui nous dépasse de partout, de cette capacité de jouissance qui nous ouvre aussi bien aux abîmes de la Terre qu'aux vertiges du Ciel—et si, dans toute

nous empêche d'aller vers l'abîme sans fond dont nous sommes issus... » CAZENAVE, La Chute Vertigineuse, Arma Artis, 2001, p.33-34.

¹²⁰² Précisons que Cazenave s'identifie occasionnellement, de ce point de vue, au fils-œdipien, en tant qu'héritier d'une culture épistémique patriarcale. Cependant, il atteste se différencier de lui dans la mesure où l'amour de l'*aimée* l'a entraîné « au-delà » de cet aspect identitaire.

¹²⁰³ Le discours de Cazenave laisse ouverte la question de savoir si les aptitudes du corps de l'homme (entendons, la manière dont il vit l'expérience de la jouissance) puissent se développer et se transformer à mesure qu'il effectue un travail sur soi en profondeur et rencontre « le féminin » (à travers sa triple rencontre avec la femme aimée, sa dimension féminine intérieure et la déesse). Autrement dit, il laisse ouverte la question de savoir s'il est envisageable de parler d'une « jouissance féminine propre à l'homme » ; et si oui, à quelles conditions en parler ? Quel sens accorder à une telle affirmation ?

¹²⁰⁴ Comme l'évoque plus haut notre analyse de ce texte, le mode de jouissance de « la femme » se voit associé par le penseur la possibilité d'une ouverture sur l'infini, se posant sur ce point en résonnance avec la pensée d'autres hommes. Cazenave associe lui-même cette idée d'une disparité entre la femme et l'homme quant à leur mode de jouissance propre à la jouissance *autre* évoquée par Lacan, jouissance féminine marquée par une absence de limite que le discours de Freud tendrait lui-même à pointer en postulant une absence de Surmoi chez la femme. La question de la frontière entre la part de fait concret (une manière différente de vivre et de manifester l'expérience de la jouissance chez la femme) et la part de fantasme susceptible d'habiter certaines personnes (« la femme peut jouir de manière infinie et/ou ouvrant sur l'infini ») demeure donc... ouverte.

femme amoureuse, les hommes, à l'habitude, ne sont pas pris de terreur en pensant que s'y donne le mystère infini ? ¹²⁰⁵

Cazenave associe ainsi les thèmes de « capacité de jouissance ouvrant à l'infini » et de « force surhumaine qui dépasse de toute part ». En suivant la piste que constitue ces différences, divers éléments sont évoqués. Dans son mode de jouissance sexuelle (physiologique), la femme manifesterait quelque chose qui dépasse l'homme du point de vue de sa créativité sexuelle organique (insémination v/s fécondité, gestation et accouchement), de son identité (dans le rapport féminin v/s masculin, antériorité du féminin), de ses capacités de jouissance (finitude v/s infinitude)... mais également (et peut-être surtout) du point de vue des capacités de compréhension de l'homme : la jouissance féminine actualise dans l'homme qui lui est présent l'expérience de quelque chose d'imprévisible, d'anarchique ¹²⁰⁶, c'est-à-dire, précisément, quelque chose d'incompréhensible pour son mode d'intelligence habituel, et surtout, d'incontrôlable, quelque chose de particulièrement apte, on l'aura compris, à réveiller d'éventuelles insécurités profondes. Quoi qu'il en soit, face à ces différences, l'homme se sentirait tantôt dépassé, tantôt impuissant, tantôt désarmé (par un excès de tendresse ? ¹²⁰⁷), tantôt en

¹²⁰⁵ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.104. Dans la postface à l'ouvrage *Le sexe et le sacré*, Cazenave résume : « Mais peut-être est-ce aussi que le sexe est si fort, si libre et anarchique, si mystérieusement accordé à une expérience "surhumaine" que les hommes en ont une frayeur spontanée ? // Et bien plus qu'une frayeur : une terreur parfois sans borne. » BISHOP, *Le sexe et le sacré* Albin Michel, 1997 [Sex and Spirit (1996)], p.172. Une stratégie d'évitement de l'altérité parmi d'autres, stratégie de protection du connu et de négation de leur sentiment d'impuissance, consisterait dans le réductionnisme (de valeur, d'importance, voire ontologique) que *les hommes* « opèrent » mentalement à l'égard de la puissance séductrice qu'ils ressentent en présence de *la femme* : « Or, ce qui est curieux, tout de même, c'est que ce refrain nous parvient depuis le fond des âges : comme si partout et toujours, devant l'abîme sans fond de la séduction féminine, les hommes n'avaient eu de défense que d'en dénoncer le mensonge, et se rassurant à bon compte ("*Ce n'est que ça, après tout !*") de pointer dans "la" femme ce qu'elle a d'artifice. » CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.102. D'autres passages suggèrent qu'ils n'en resteraient pas moins désarmés devant le corps d'une femme désirante (*cf. infra* la note en bas de page numéro 1207).

¹²⁰⁶ BISHOP, *Le sexe et le sacré* Albin Michel, 1997 [Sex and Spirit (1996)], p.172-174. Dans *Le féminin spirituel*, Cazenave étend cette peur de l'homme à l'égard de « l'anarchique » — peur qui porterait, tout uniment, sur la femme et sur la sexualité (mystique) que cette dernière manifeste à ses yeux — à la peur de voir la femme « prendre le pouvoir » sur la scène politique : « En rapport avec ce thème de l'infini, si la dimension féminine s'incarnait réellement dans la société, nous pouvons penser que nous nous trouverions alors devant un type de société anarchique dont les hommes, profondément, ne veulent pas. Nous ne voulons pas de ce qui serait une anarchie mystique... » CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Desclée de Brouwer, 2001, p.24.

¹²⁰⁷ Dans le passage suivant, on voit Cazenave se représenter l'homme à partir de la figure d'Achille : « imaginant [...] Achille étendu à côté de ce corps dénudé [de la prêtresse Briséis qu'il a prise], [ce corps] frémissant peut-être de peur, mais de toute façon pantelant quelle qu'en fût d'ailleurs la cause, je ne peux le penser que soudain désarmé, envahi d'une douceur qui modulait son désir — parce qu'on ne fait de telle chose sans une tendresse qui vous prend et l'irrépressible souci du plaisir qu'éprouve l'autre. » CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.104.

danger de mort¹²⁰⁸. Du même mouvement, ces rencontres avec ce que le mode de jouissance de la femme manifeste d'*altérité* s'accompagneraient de réactions variables : fascination, dégoût, terreur, rejet, etc.

Réponse de Cazenave : différents modes d'habitation du monde (mystique, attention)

Face à cet infini (ouvrant sur le divin) que Cazenave subodore et renvoie du côté de la femme — en lui associant, pour récapituler, une capacité de jouissance infinie, un accès à l'abîme sans fond en descendant en elle-même, la sagesse d'un amour engagé, absolu et abandonné et en postulant une consubstantialité ontologique entre la femme, le féminin et le divin —, et tout en restant conscient qu'il puisse y avoir une part de projection, de fantasme dans la façon dont *il* se représente cette réalité, il s'interroge :

ce commerce avec le divin, avec l'au-delà de tout [...] apparemment (je dis bien *apparemment*, je n'affirme rien), le féminin [l']*aurait* en tant que tel...¹²⁰⁹

Supposant ce « commerce » d'un ordre particulier, donc, qu'entreprendraient *consubstantiellement*, comme *naturellement* la femme, le féminin et le divin, le penseur se demande s'il ne trouverait pas son assise dans une différence dans le mode d'être au monde, dans une manière particulière qu'aurait la femme d'être dans le monde, d'habiter la réalité :

D'où la question que je me pose : n'y a-t-il pas une manière d'habiter le monde qui est elle-même mystique ? Et, se trouver dans l'ordre du spirituel, est-ce *réellement* comme on nous l'a trop souvent répété, quelque chose qui relèverait de la fuite du monde ? Si je tente de l'exprimer autrement : dans le *moment*, et dans l'attention que l'on y donne [...], n'y aurait-il pas quelque chose de l'éternité qui se dévoile ? À condition d'entendre "éternité" au vrai sens de ce mot : c'est-à-dire, non pas quelque chose qui dure indéfiniment, mais dans ce sens où l'éternité, c'est ce qui est, précisément, *hors* du temps. Je vais le dire d'une manière abrupte : le *hors-temps* ne se dévoilerait-il pas dans le temps et dans une certaine

¹²⁰⁸ L'expression de « petite mort », évoquée par certains pour rendre compte de ce que vivraient parfois certains hommes dans leur rencontre sexuelle avec un corps de femme, renverrait notamment à la peur d'être anéanti par une régression *ad uterum*, représentation imaginaire si profondément *engrammée* dans la mémoire psycho-cellulaire *humaine* qu'elle pourrait éventuellement expliquer, à l'échelle d'une collectivité comme la civilisation patriarcale, la puissance (violente) de l'élan à se différencier de tout ce qu'évoque l'*autre*. De manière complémentaire, cette représentation pourrait expliquer (en partie) un réflexe d'auto-conservation (niant l'*autre* pour réitérer le même, suivant le mode d'une logique de type « ou A, ou B ») se manifestant par de la peur et de l'agressivité à l'égard de tout ce qui réveille le souvenir d'une expérience de l'altérité, réflexe d'auto-conservation réveillé aussi longtemps qu'*altérité* et *danger* sont inconsciemment confondus, physiquement et psychiquement.

¹²⁰⁹ Propos de Cazenave dans sa contribution intitulée « Féminité et êtres philosophant » dans CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Êtres et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET CUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.63.

habitation de ce temps dont j'ai la faiblesse de penser que c'est une habitation de style féminin ? ¹²¹⁰

On voit ainsi la pensée cazenavienne associer d'un trait les catégories suivantes : femme, féminin, divin, mode d'habitation du monde de type mystique, manière d'être attentionné(e) (ou attentif(tive)) et aptitude à être présent(e) dans le moment d'une manière relié(e) à (et dévoilant) un *hors-temps*.

Des différences dans le rapport à la connaissance (part de faits/part de fantasme) par rapport à la sagesse

Connaissances des mystères

Alors que l'homme est représenté comme terrorisé par le mode d'être au monde de la femme — ce qui s'expliquerait notamment par l'expérience, dans la rencontre avec ce *corps sexuel autre*, de quelque chose de « plus qu'humain », ou qu'il ressent comme relevant d'une force surhumaine —, la femme lui renverrait de lui-même l'image d'une autre *faiblesse* : elle aurait accès à des mystères en lien avec le fondement de la vie et l'ordre du cosmos ¹²¹¹, savoirs secrets et sens cachés des choses qui lui seraient, à lui, inaccessibles.

Un passage de la contribution de Cazenave aux actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie* évoque une étude effectuée par Maurice Godelier ¹²¹² sur les Baruyas. Le penseur en retient l'idée que l'homme tend à dominer la femme parce qu'il suppose qu'elle possède des *savoirs* qui le dépassent, c'est-à-dire des savoirs qui dépassent les capacités d'appréhension — et de maîtrise — de son mode d'intelligence ¹²¹³, savoirs, donc, qu'il n'aurait pas d'emblée et qui porteraient, semble-t-il, sur ces grands *Mystères* liés à l'engendrement de la vie et au fonctionnement du cosmos :

¹²¹⁰ DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET (éds.), *Femme, Erôs et Philosophie*, préf. de Michel Cazenave, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.63-64. Cazenave rebondit ici sur le témoignage de sainte Thérèse qui déclare « qu'elle est tout autant mystique lorsqu'elle est en train d'éplucher les légumes dans la cuisine ». *Ibid.*, p.63. Il précise en bas de page : « Je sais que je suis ici très proche du bouddhisme, même si je ne suis pas bouddhiste par ailleurs ».

¹²¹¹ Rappelons au passage la remarque que Cazenave propose ailleurs au sujet de ce *cosmos* : « Or, [la] ceinture [d'Aphrodite, sous ses traits d'âme du Monde, dans le ciel] porte en grec le beau nom de *cosmos*. Est-ce le fait du hasard ? Il serait trop bienvenu... » CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Entrelacs, 2005, p.44.

¹²¹² MAURICE GODELIER, *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982. Maurice Godelier (1934 - ...) est un anthropologue français d'influence. Réf. : https://fr.wikipedia.org/wiki/Maurice_Godelier (page consultée le 04/04/2016). Transcription libre.

¹²¹³ On se souviendra de ce que suggère notre traitement, au troisième chapitre, autour de l'*Évangile de Marie*, analyse mettant également en lumière l'idée qu'une différence (ressentie comme un décalage ?) puisse exister entre les modes d'appréhension de la sagesse (ou d'enseignements spirituels... plus élevés ?) de la femme et de l'homme.

Ici, [...] je pense aux études qui ont été menées par [...] Maurice Godelier. Il a travaillé sur les Baruyas, des populations de Papouasie—études à partir desquelles on a vite fait de retenir que, là-bas, les femmes sont supposées détenir par nature ce qu'on appelle les *grands secrets*—c'est-à-dire que, pour ce qu'il en est de l'organisation du monde, elles la connaissent d'office. Et si les femmes détiennent les *grands secrets*, il faut particulièrement se méfier d'elles parce que, de fait, elles en savent plus que les hommes (à nouveau, est-ce de l'ordre du fantasme ou non? Je ne veux pas me prononcer), et il "faut" donc, pour ces derniers, affirmer d'autant plus leur pouvoir pour asseoir une domination propre à les rassurer. D'où, toute la structuration ultra-masculine qui est celle de ces tribus de Papouasie.¹²¹⁴

Réponses de Cazenave : des mystères accessibles à l'homme et le(s) pouvoir(s) de la femme relève(nt) d'un ordre autre (non-mutuellement excluant)

Certains énoncés cazenaviens suggèrent cependant que, d'une certaine façon, ces mystères ne sont pas complètement inaccessibles à l'homme. Cette idée se décline d'abord par la négative dans un passage où Cazenave suggère qu'en évitant la rencontre avec, d'une part, la femme dans sa sexualité et, d'autre part, sa propre dimension féminine—rencontres susceptibles, précisément, de le mettre en relation avec une dimension féminine primordiale—l'homme tendrait à se détourner d'eux :

[À] travers presque toutes les civilisations que nous pouvons connaître, les hommes (je parle bien des hommes au masculin, et non point de l'humanité qu'on désigne parfois par ce neutre pluriel), les hommes se sont donc détournés de "mystères" qui provoquaient une telle peur en eux, et ont tenté d'oublier cette dimension primordiale du féminin.¹²¹⁵

Ensuite, de manière cohérente, dans la mesure où l'homme posséderait en lui-même une puissance de vie initiatrice qu'il s'agirait de découvrir—ce qui pourrait se vivre à même sa rencontre avec la femme aimée devant lui, pour peu qu'il accepte de traverser le voile que représente l'aspect « mortel » de cette rencontre, acquiesçant du même mouvement à une certaine subversion de son regard—, il serait susceptible de se positionner en reliance avec ces savoirs et aptitudes :

Une fois le Morholt tué, le dragon vaincu, Tristan peut découvrir la femme en elle-même, dans son aspect d'initiatrice à la vie, et donc la femme en même temps qui vit au fond de lui.¹²¹⁶

¹²¹⁴ CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Êtres et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET CUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.48.

¹²¹⁵ CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.7.

¹²¹⁶ CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p.92. Ces deux derniers extraits rendent nouvellement manifestes les rapports intimes que laisse entendre le discours cazenavien entre les divers ordres de réalité et leur point d'amarrage respectif (le féminin primordial pour la RPO, le féminin intérieur

Par ailleurs, si l'homme craint la femme pour ce qu'elle semble avoir accès à certains savoirs qui lui semblent inaccessibles et à *contrôler*, le discours cazenavien insinue que les dons féminins auraient davantage à voir avec des aptitudes relationnelles (initiations à la vie, guérison, co-créativité poético-symbolique) qu'avec des savoirs — et des pouvoirs — tendant à s'imposer.

L'affirmation suivante de Cazenave renforce cette piste d'analyse : sans perdre de vue qu'elle soit également porteuse de mort, mais d'une mort aspirée par l'horizon d'une renaissance, «la déesse a le pouvoir biologique de la vie mais elle en a aussi le pouvoir symbolique»¹²¹⁷. Un autre passage permet d'éclairer la manière dont le mode de relationalité de la femme se différencie d'un mode de type domino-servile. L'une des aptitudes dont la femme (ici représentée par Iseut) serait détentrice relèverait d'une capacité de reconnaissance mutuelle, aptitude qui aurait pour effet de libérer *et l'homme et la femme* :

C'est l'affirmation qu'il existe un royaume ("*autre part*" dans la légende, c'est-à-dire, traduit dans nos termes, dans une "*autre société*") où les femmes sont reines — et où on s'aperçoit dès lors que la royauté de la femme, c'est la liberté de l'homme et de la femme, parce que son pouvoir n'est justement pas une puissance, mais la capacité d'une reconnaissance mutuelle.¹²¹⁸

En bref, au sujet de ces savoirs, une analyse psychologique pourrait proposer que leur inaccessibilité relative vienne réveiller une insécurité profonde chez l'homme (peur de l'*autre*), en plus de mettre en lumière une faible estime de soi (jalousie à l'égard de la femme). En ce sens, on aurait intérêt à envisager les aptitudes féminines comme relevant davantage de la relationalité, et d'une relationalité émanant d'une logique débordant le réflexe «auto-conservant» d'un «ou A, ou B» où les termes sont mutuellement excluants. De plus, l'incompréhension éveillée par ce mode d'être au monde, relevant, de fait, d'une logique relationnelle *autre* («et A, et B», «A et non-B», «non-A et non-B», etc.), pourrait s'avérer intimement (organiquement) liée à une attitude comportementale imprégnée de méfiance (insécurité), dévalorisante *envers* l'*autre* (faible estime de soi) et tendant à s'imposer *sur* l'*autre* (compensation d'un ressenti d'impuissance... lié à un «complexe» d'infériorité).

pour la RPS et la femme pour la RCO). On visualisera éventuellement ces rapports comme l'établissement de ponts de passage, d'influence, d'interreliance, d'interdépendance et d'interfécondité entre eux ; ou encore (mieux ?), comme si un panier d'osier se tissait à même ces liens se tissant entre eux, constituant un vase alchimique d'un genre particulier, devenant d'abord plus fiable, puis plus résilient à mesure qu'il s'assouplit.

¹²¹⁷ *Ibid.*

¹²¹⁸ *Ibid.*, p.101. Cazenave ne précise pas le sens qu'il donne à l'expression «capacité d'une reconnaissance mutuelle».

Prétention à l'exclusivité de l'intelligence (logos abstrait)

Le discours cazenavien associe à l'ordre de l'intelligence de l'homme une certaine capacité d'analyse, l'intelligence abstraite (dont mathématique) et un certain *logos* (tantôt bavardant vainement alors qu'il tente de se rassurer, tantôt silencieux parce que méditatif). Cette perspective amène Cazenave à penser que l'une des stratégies (toujours inconscientes) de l'homme pour dominer la réalité est de la rendre abstraite, s'évitant ainsi une rencontre avec elle dans sa chair¹²¹⁹. Il s'agirait là d'une tendance inhérente au «phénomène naturel» que serait la «structure de base» de l'homme. Les hommes auraient donc créé un univers de sens dont le critère de réalité et le mode effectif d'engendrement relèveraient d'un mode d'être au monde relativement dissocié de la dimension corporelle de la RCO, plus à l'aise avec une idée de la femme et de la sexualité qu'avec la femme concrète et de sa manière d'être... sexuelle :

*Qu'y a-t-il de plus beau qu'une femme en ce monde? // [...] Pourtant, comme les hommes, durant les siècles, ont voulu se défaire de ce sortilège enchanteur! En opposant à ces femmes qui leur étaient trop réelles, une idée de la femme à la mesure de leurs fantasmes.*¹²²⁰

Ainsi, une tendance à l'homogénéité est suggérée par le discours cazenavien : en rencontrant une femme à travers l'idée qu'il s'en fait, et plus collectivement, en se faisant une idée de «la femme», l'homme produirait un objet à la mesure de ses fantasmes, objet abstrait plus ou moins éloigné de la femme qui se trouve *là-devant-lui*¹²²¹.

Alors qu'il réfléchit le mode d'intelligence *homain* (lequel serait donc marqué par «le rationnel» et l'abstraction, notamment mathématique) et cette manière qu'ont «les hommes» de se rassurer en préférant le fruit de leur activité mentale («la femme») à la réalité concrète et charnelle (une femme particulière *là-devant-eux*), Cazenave constate que ces derniers tendent parfois à se croire seuls pourvus d'intelligence rationnelle, s'auto-proclamant en quelque sorte unilatéralement, vis-à-vis de leur communauté humaine, à la fois critère et référence de ce qu'est l'intelligence, la logique, la raison, etc. La question disputée par certains scholastiques médiévaux quant à l'existence de l'âme de la femme lui

¹²¹⁹ Propos tirés de la conférence CAZENAVE ET QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011, section 5.1, min. 17 à 20.

¹²²⁰ CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Crépuscules, 2011, p.101. S'en suit l'exemple de l'Ève future de Villiers.

¹²²¹ Notons que le penseur ne manque pas de suggérer que certaines femmes se pensent elles-mêmes à travers et à partir de ces catégories abstraites/fantasmées créées par les hommes : «Il y a aussi les femmes qui se pensent elles-mêmes selon les catégories que les hommes ont bâties à leur propos.» CAZENAVE ET QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain*, Bruxelles, Tetra, 2011, Section 5.2, min. 11.

sert occasionnellement d'appui pour illustrer ce que pointe son propos comme stratégie de dévalorisation de l'homme à l'égard de la femme :

“Est-ce que les femmes ont une âme ?” Après tout — et en adoptant le point de vue classique — cela ne va pas de soi, puisqu'on doit bien se poser la question : peuvent-elles réellement entretenir un commerce avec Dieu qui soit de l'ordre du rationnel ? Mais la question se pose alors immédiatement : le commerce avec Dieu *ne* doit-il donc être *que* de l'ordre de ce que *nous* appelons le rationnel ? Et de ce point de vue-là, n'y a-t-il pas une mainmise sur la position féminine (du point de vue historique, et à l'intérieur de notre culture [...]), une mainmise de l'homme sur les femmes à travers la façon dont il les sous-estime “volontairement” pour asseoir d'autant mieux sa prétendue supériorité ?¹²²²

Cazenave s'appuie ainsi sur cette idée voulant que certains docteurs aient historiquement défendu l'hypothèse que « la femme » n'ait pas d'âme, tentés qu'ils étaient de lui refuser la reconnaissance du statut d'être spirituel/rationnel — autrement dit, dans le besoin qu'ils étaient de ne pas reconnaître à l'idée qu'ils se faisaient d'elle, d'une part, l'aptitude à une rencontre non-médiatisée par un tiers externe avec « Dieu » et, d'autre part, qu'elle puisse aussi participer de plans ontologiques « plus nobles » — pour souligner l'existence, chez certains hommes, d'une tendance à la dévalorisation abstraite sustentée par un complexe d'infériorité.

Réponse de Cazenave : relecture des mythes grecs ; intelligences féminine et masculine

En guise de réponse à certains excès marquant l'histoire occidentale patriarcale, excès ayant amené certains hommes à prétendre à l'exclusivité notamment en ce qui concerne les thèmes de l'âme, de l'intelligence et du *Logos*, le discours cazenavien déploie diverses stratégies argumentatives.

Dans un premier temps, tel que l'illustre le propos précédent, il en appelle à certains « compléments éducatifs » face à une attitude ayant œuvré historiquement (tout au moins en Occident) dans le sens d'un voilement de la valeur de la femme *via* des phénomènes de dévalorisation abstraite supportés par des « oublis » (plus ou moins volontaires et conscients) dans la transmission des récits fondateurs d'identité collective. En effet, Cazenave remet en question la rigueur de la transmission académique quant aux représentations des mythes servant (encore aujourd'hui) de référence historique dans l'imaginaire occidental¹²²³. Fidèle à sa préoccupation, il réintroduit du féminin en le remettant en lumière là où il semble, à ses yeux, avoir toujours été :

¹²²² CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Êtres et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.53.

¹²²³ On se souviendra de ce que nous rapportons du traitement *féminisant* de Cazenave à partir du thème des quatre bonnes folies, et plus particulièrement de l'importance de la figure d'Aphrodite sous le chef de laquelle

chez les anciens Grecs, avant que n'apparaisse (tardivement) la toute-puissance du *logos*, c'était la *déesse* Métis qui gouvernait la réflexion—la déesse d'une "intelligence sensible", sachant évaluer les situations réelles et s'y adapter; autrement dit, un pouvoir qui ne prétendait pas dominer le monde en le pliant à nos catégories inventées, mais qui nous permettait de nous y épanouir et de l'habiter au mieux de ce que nous sommes en toute vérité?¹²²⁴

On le voit ainsi non seulement remettre en lumière des informations voilées par le regard d'une épistémè ressentie comme imposante et réductrice, mais également ne pas hésiter à réinvestir de sens (suivant ses affinités) les catégories de pensées qu'il réintroduit: Métis devient dès lors la représentante d'un mode d'intelligence *autre*, mais également d'une attitude comportementale non-imposante promettant l'épanouissement et favorisant le déploiement de la vérité vivante de chaque être.

Voyons plus avant comment Cazenave développe ce thème d'une différenciation des types d'intelligence en s'appuyant sur la mythologie grecque. Face à cette attitude comportementale d'une épistémè androcratique qui tend, selon lui, à s'imposer, le discours cazenavien reprend à la tradition l'idée qu'il existe deux types d'intelligence: l'une relèverait de l'ordre du sensible; l'autre, de l'ordre de l'abstrait. La première serait associée à la femme, et la seconde, à l'homme. L'intelligence sensible, plus proche de l'organicité des circonstances, et plus susceptible de profondeur aux yeux de Cazenave, rendrait la femme plus apte à ordonner la vie que l'homme:

je suis étonné de devoir me rappeler que, lorsqu'on m'a appris qu'Athéna, la déesse de l'intelligence, était née de la tête de Zeus, on avait bien oublié de me signaler que, pour concevoir Athéna, et à la suite de circonstances sur lesquelles je ne m'appesantirai pas, il avait fallu que Zeus avale la déesse Métis, qui était *aussi* la patronne de l'intelligence. Mais pas de la même intelligence. Autrement dit, la déesse de l'intelligence, celle qui va être la déesse de l'intelligence abstraite—ce que j'ai la faiblesse, à tort ou à raison, d'appeler l'intelligence de type masculin—elle est tout de même conçue au départ par la puissance de ce que j'appellerai l'intelligence sensible, c'est-à-dire une intelligence qui ne catégorise pas, une intelligence qui veut évaluer les situations comme elles sont réellement. Et c'est là que je me demande si, d'une certaine manière, nous ne sommes pas affrontés à une intelligence beaucoup plus profonde, [...] dont les hommes se plaignent tout le temps de ne pas en avoir le privilège—et dont il

est placée la folie érotique, ainsi que ce que le penseur déploie autour de la figure de celle qui transmet cet enseignement dans le *Banquet* de Platon, Diotime (cf. la note en bas de page numéro 1155).

¹²²⁴ Cf. la préface de Cazenave dans DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET (éds.), *Femme, Erôs et Philosophie*, préf. de Michel Cazenave, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.8. Cf. la même note en bas de page (numéro 1155) pour une lecture qui associe à Métis d'autres thèmes. Cazenave l'y décrit en effet comme «la semence illustre des dieux», l'identifiant à la pensée divine en son principe, sans fond, créant parce que désirant à être connue.

s'agit du coup de la contraindre et de la faire entrer dans les canons que nous avons établis.¹²²⁵

Dans le même ordre d'idées, Cazenave rappelle sous forme d'anecdote cette traduction qu'a faite la marquise du Chastellet des *Principes Mathématiques* de Newton. C'est pour lui l'occasion de souligner un présupposé *homain* ayant trait à l'activité rationnelle et véhiculée par la modernité : il s'agit du présupposé voulant que la pensée soit par définition une activité qui requière de la dureté, et que l'aptitude à la dureté soit un privilège exclusivement masculin. De ce point de vue, l'exemple de cette intellectuelle cultivée (qui se l'approprie pour s'excuser, ou pour mieux s'en dégager?) semble représenter un oxymore vivant :

Et je rappelle là-dessus l'introduction qu'écrit la marquise du Chastellet, lorsqu'elle traduit les *Principia Mathematica* de Newton¹²²⁶. [...] Or, dans son introduction, la marquise du Chastellet écrit entre autres que l'on pourrait s'étonner que ce fût elle qui eût fait cette traduction puisque, en tant que femme, elle sait bien qu'elle a "la fibre du cerveau un peu molle."¹²²⁷ [...] Ceci suggère que] la femme, par définition, si elle a la fibre du cerveau molle, elle ne peut pas vraiment réfléchir. Il y a là un accaparement du *logos* et de l'intelligence (et je rappelle qu'"intelligence" et "logos" sont deux mots qui proviennent de la même racine indo-européenne : **leg*), par la pure prétention masculine. Tout en remarquant qu'on en retrouve des traces absolument partout.¹²²⁸

¹²²⁵ *Ibid.*, p.59-60. Cf. sa contribution intitulée « Féminitude et erôs philosophant ».

¹²²⁶ Isaac NEWTON, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. par la marquise du CHASTELLET, 2 vols, Paris, Desaint et Saillant, 1759. Notons que Newton n'était pas vraiment accepté, à la suite des théories de Descartes, dans les cercles scientifiques de l'Europe continentale.

¹²²⁷ Cité de mémoire. Relevons au passage ce que Cazenave énonce lui-même au sujet de ces citations qu'il rapporte, à l'occasion, de mémoire. Ici, au sujet d'un propos de Jung affirmant qu'au sujet de l'Amour, « rien, jamais, ne pourrait en rendre compte, et qu'on en parlait à l'extrême pointe du langage qu'en désignant *per ignotius ignotum* », il précise entre parenthèse : « je fais la citation de mémoire : j'espère donc qu'elle est juste — mais je suis sûr de son sens ». CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Oxus, 2011, p.78. Plus loin, dans le même ouvrage, s'appuyant sur une citation de Nietzsche (« Je suis d'hier et d'aujourd'hui — mais une partie de moi appartient aussi à demain, à après-demain, et à toujours. ») pour réfléchir l'idée d'un temps transhistorique (hors-temps présent *de tout temps*), il précise à nouveau entre parenthèse : « Je cite encore de mémoire, mais des années et des années plus tard, je pense que l'empreinte a été assez forte pour que je n'éprouve pas le besoin d'aller contrôler, et je suis à peu près certain que la citation est quasiment exacte au mot près ». *Ibid.*, p.98. Ainsi, l'insistance de Cazenave se fait sur le sens que peut avoir un propos pour lui plutôt que sur la littéralité du texte original dont il s'inspire. On y verra, suivant le point de regard, tantôt un manque de rigueur académique, tantôt une capacité de distanciation permettant un espace de jeu au sein duquel émerge une certaine créativité de la pensée. Note : nous n'avons pu retrouver la citation exacte dans les ouvrages retracés. Cf. éventuellement : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1040149v> (document consulté le 12/06/2015).

¹²²⁸ CAZENAVE, « Féminitude et erôs philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.52. Cf. sa contribution intitulée « Féminitude et erôs philosophant ».

En résumé, davantage (dé)limité que la femme, et par conséquent dépassé de toute part, non plus seulement dans son corps (capacité de jouissance limitée), mais également dans son esprit (compréhension limitée face aux *Mystères*, intelligence abstraite limitée dans sa capacité à appréhender l'organicité circonstancielle de la RCO), l'homme expérimenterait, à travers sa rencontre avec elle, le réveil d'une terreur primordiale que diverses stratégies tenteraient de pallier : s'imaginer être seul possesseur de toute « réelle » intelligence et seul garant adéquat — par la peur que réveille une force qui s'impose — de l'ordre civil ; manifester et engendrer une attitude comportementale de *pouvoir sur l'autre* se manifestant notamment par l'imposition d'une « culture » ancrée dans les produits de facultés d'abstraction (savoirs abstraits, Loi civile, transmission écrite) ; etc.

Résumé des deux types humains

Résumons ce qui ressort des deux types *humains* qu'une analyse du discours cazenavien tend à articuler au sujet de « l'homme ». De manière générale, l'homme — en tant qu'être structurellement délimité — serait saisi de terreur dans sa rencontre avec la femme — ressentie comme ouverte/ouvrante sur l'infini —, et ce, qu'il soit fils-œdipien du Père ou fils-amant de la Mère. Le fils-amant tristanien s'engagerait pour sa part dans un processus d'individuation à deux impliquant un travail sur soi en profondeur et ayant notamment pour effets le renoncement à certaines représentations qu'il a de lui-même et de ce qu'est la sexualité : mû par un amour passionné lui-même endossé par son référent (la Mère associable à la RPO), son mode d'être au monde se structurerait à même une dynamique relationnelle de type conjunctivo-disjonctive. Le fils-œdipien, retenu par ce que la rencontre avec la femme réveille en lui comme insécurité (du fait d'une confusion psychique entre altérité et danger ?), donnerait la priorité à l'auto-affirmation unilatérale (imposition) et à l'auto-conservation (protection) de son mode d'être au monde, tendant à entretenir le réflexe d'un double isolement (cécité et repli sur soi associables à l'idée d'un narcissisme œdipien) qui, du point de vue relationnel (homogenrité *mentale*), se manifesterait à travers une dynamique existentielle de type domino-servile. Le type de dynamique relationnelle (conjunctivo-disjonctive ou domino-servile) se manifesterait chez l'un comme chez l'autre homme de manière paradigmatique dans la rencontre sexuelle avec la femme, de par la difficulté que représente pour chacun une rencontre avec un mode de désir différent du sien, mode de désir différant tant en nature qu'en substance : l'erôs féminin.

Différences entre les modes d'être au monde de la femme et de l'homme quant au rapport à l'altérité (Réel, Sophia, erôs, etc.)

Se positionnant dans l'ouverture et le mouvement de sa propre réflexion, tout en tentant de conclure sa contribution aux actes du colloque *Femme, Erôs et Philosophie*, le fils-amant de la Mère qu'est Cazenave s'interroge à savoir si le mode d'appréhension de la

réalité par la pensée—envisagée comme d’abord rationnelle et principalement abstraite—ne serait pas un exercice typiquement *homain* (c’est-à-dire également présent chez les deux types de fils):

[E]st-ce que, finalement, un certain exercice de la raison, et de la raison abstraite (et c’est bien pour ça que j’ai commencé en déclarant: “C’est un homme qui parle.”), n’est quand même pas un exercice extrêmement masculin? [...] Simplement, est-ce que notre rapport au monde, selon que l’on est un homme ou une femme, n’est pas d’un ordre différent? Autrement dit encore, vouloir absolument se saisir du monde, et s’en saisir selon les canons d’une pensée rationnelle, ne serait-ce pas de l’ordre du fantasme masculin? ¹²²⁹

Comme ce mode d’intelligence pour saisir ce qu’il en est de la réalité relevant pour Cazenave probablement d’un fantasme d’homme, il soulève la question de la pertinence de l’exercice philosophique tel que le déploie le contexte académique pour «les femmes»:

je me demande si les femmes ont vraiment besoin de faire de la philosophie—tout du moins comme nous avons d’habitude entendu ce terme? Et comprenez qu’il n’y a aucun mépris dans ce que je dis. [...] Je veux dire par là que la philosophie, au fond, si elle est poussée jusqu’à son bout, ne devrait-elle pas plutôt relever des *Exercices spirituels*, comme le disait Pierre Hadot. ¹²³⁰

Ainsi, sans aller jusqu’à suggérer qu’elle soit inapte (ou moins apte?) à l’intelligence abstraite ¹²³¹, le penseur semble tendre à penser que «la femme» n’a pas vraiment besoin de ce dernier type d’intelligence—surdéveloppé par «l’homme»—ou d’exercice—survalorisé par «l’homme»—pour «faire ce qu’elle a à faire».

Pour résumé, au sujet de «l’homme» de base, la réflexion cazenavienne suggère qu’en faisant un certain usage de son mode d’intelligence (essentiellement abstraite) et de son aptitude à la *dureté* physique (transposée à l’activité de la pensée), il en serait venu à s’imaginer être seul possesseur de toute «réelle» intelligence, attitude comportementale qu’accompagneraient une relative immaturité psychique, de l’insécurité affective et corporelle, un sentiment de solitude existentiel et une obsession pour la connaissance de l’*autre* (ou pour les conditions de possibilités d’une telle connaissance).

Sur le plan d’une civilisation, le discours cazenavien semble suggérer qu’une telle attitude comportementale de *pouvoir sur l’autre* se manifeste par l’être au monde de fils-œdipiens du Père se représentant (à) eux-mêmes comme seuls garants compétents de l’ordre civil *via* le pouvoir de la Loi—contrôle de l’anarchie, ordonnance du chaos,

¹²²⁹ DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET (éds.), *Femme, Erôs et Philosophie*, préf. de Michel Cazenave, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.63.

¹²³⁰ *Ibid.* Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, 1981.

¹²³¹ Cazenave se dégage explicitement d’une attitude que l’on pourrait qualifier de *macho*.

maîtrise et possession de la nature/femme/enfants/esclaves... «en bon père de famille»¹²³² —, *via* les savoirs abstraits — sciences théoriques comme la physique et les mathématiques — et éventuellement (la suggestion pointe, à travers les critiques de Cazenave) *via* un certain contrôle épistémique assumé sur les corps et les esprits d'un grand nombre de personnes par les institutions responsables de la transmission (institution académique, récits fondateurs des disciplines, écriture d'une *His-story*, dévaluation d'autres modes de transmission, etc.).

4.3 Conclusion du quatrième chapitre

Proposons à nouveau frais, en guise de conclusion à ce quatrième et dernier chapitre, un résumé de quelques traits de la femme et de l'homme tels que rencontrés dans cette étude où nous nous sommes principalement appuyés sur trois catégories de productions discursives cazenaviennes¹²³³ : des textes à dévoilement (*S'abandonner, dit-il* ; *S'abandonner, dit-elle*), des romans (*Le cœur en bandoulière*, *Les amants de Teruel*, *Le rêve d'Ossian*, *La putain des dieux* et *La légende d'Aragor*) et des textes poétiques.

4.3.1 De la femme

En ce qui concerne la femme, nous nous sommes efforcés de partir du plus concret (RCO), en l'occurrence de ses représentations de sa mère et de sa femme, pour aborder ensuite celles que son discours présente comme émergeant de la dimension imaginaire de son vécu, représentations que notre grille de lecture des ordres de réalité pourra tantôt plutôt associer à la RPS, tantôt davantage à la RPO, suivant l'angle d'approche. De ce travail, une grande variété de représentations de la femme ressort¹²³⁴. Tentons de résumer les traits les plus marquants émergeant de ces représentations concrètes (RCO) et imaginaires (RPS et RPO) de manière à mieux voir émerger quelques thèmes récurrents.

¹²³² «En bon père de famille» est une expression typique de l'univers discursif de la Belgique francophone. On s'engagera, par exemple, à prendre soin d'un bien immobilier «en bon père de famille», dans le cadre d'une signature de bail de location.

¹²³³ Cf. la section intitulée «Catégorisation des productions discursives cazenaviennes» de notre introduction. Notons qu'on parle ici de «catégories de productions discursives» alors même qu'il s'agit de se représenter un matériau textuel tendant à défier tout effort de catégorisation abstraite qui serait par trop rigide. De fait, les productions discursives de Cazenave font de ces catégories des catégories plus ou moins poreuses entre elles. Verra-t-on, par exemple, la Cléopâtre de *La putain des dieux* comme un personnage seulement fictif (ou seulement historique)? Ou la Sylvie du roman *Le cœur en bandoulière* comme sans rapports (intimes) avec l'épouse du penseur?

¹²³⁴ En guise de survol non-exhaustif de «noms» évoqués au fil de l'analyse : Kali, *She-who-must-be-obeyed*, Iseut l'Irlandaise, Aphrodite, Ayesha, Eva Marie-Saint, Ava Gardner, Isis, Sylvie, Camilla, Grainne, Mairi, Cléopâtre; ou encore en ce qui trait à la représentation émergeant de ce que Cazenave se représente à lui-même comme étant sa «dimension féminine» (ou «genre psychique», ou «féminin intérieur», ou *anima*, etc.): *damsel bright*, la *Elle* de *S'abandonner, dit-elle*, etc.

Les femmes concrètes (RCO)

Alors qu'à la femme que fut sa mère est associé l'aspect mélancolique du mode d'être au monde cazenavien, à celle que fut son épouse est (notamment) associé le fait d'être la porte du destin ouvrant sur un amour érotique initiateur, exigeant davantage de maturité, multidimensionnel, médiateur d'une rencontre avec (de) l'*altérité* (espace au-delà ou ailleurs, temps hors-temps, déesse(s) et altérité radicale, etc.), fécond en processus de transformation (individuation à deux) et existenciateur (co-créativité symbolico-ontologique divino-humaine).

Les femmes intérieures et imaginaires (RPS/RPO)

Textes à dévoilement

En ce qui concerne les textes que l'on pourrait qualifier de «textes à dévoilement», dans *S'abandonner, dit-il*, en tant que possesseuse de l'âme, sa femme intérieure (ou du moins l'expérience polyforme qu'a Cazenave de sa dimension psychique féminine) manifeste une série d'aptitudes à agir ou à faire pâtir : la parole, l'écriture, la jouissance (reliée à un état de possession s'accompagnant de créativité discursive) et la souffrance (reliée à l'expérience de l'abandon).

Dans la pièce *S'abandonner, dit-elle*, du point de vue des apparences, la femme qui, au quotidien, peut avoir un air d'innocence, de bourgeoise élevée au couvent, de « Sainte-N'y-touche », lorsqu'elle sort en soirée, porte des talons hauts et des collants, une robe de cocktail, un manteau de fourrure, des jarretelles noires. Elle a une peau blanche, des cheveux qui lui retombent sur le cou et sur le nez. Dans l'intimité, elle est essentiellement une prostituée compatissante. Corporellement, la femme est un corps capable de s'abandonner et d'être abandonné. Elle est pourvue d'une génitalité ouverte susceptible de s'ouvrir à l'infini et d'ouvrir sur l'infini, manifestant alors « le visage de Dieu ». Sexuellement, la femme est un espace corporel désirant ouvert à *toujours plus* : apte à désirer toujours davantage, elle est capable de jouir sexuellement de manière renouvelable (le désir du désir s'auto-relance), intense (sensations *brûlantes* et affects indicibles), expansive (mouvement ascendant/descendant), vibratoire (amplification des tremblements, accélération du rythme), et ce, sans se dissoudre de manière potentiellement infinie.

Les romans

Résumons maintenant les traits de la femme ressortant des romans abordés. Dans *Le cœur en bandoulière*, la femme (Sylvie) est représentée comme physiquement imparfaite, en avance en maturité, capable d'amour et d'abandon corporel total. Elle est, d'une part, porteuse du secret du cosmos, et d'autre part, porte du destin qui, dans la

rencontre, ouvre sur l'abîme du divin. Dans *Les amants de Teruel*, la femme (Camilla) est sensuelle simplement en étant (être-là), ce que son amour pour les robes, les beaux tissus, les maquillages n'encombre pas. Elle est changeante d'humeurs comme d'états, intense, psychiquement complexe et particulièrement exigeante; elle évoque une extrême force unie à une extrême fragilité et est capable d'attitudes de refus, de mensonge et de négligence. Elle est la porte, le seuil, le vestibule obligé vers un *ailleurs*, étant elle-même *ailleurs*, absente d'une absence subtile, involontaire, d'une absence intérieure... La nudité de son corps peut réveiller la sensation d'aller au-devant de quelque chose qui dépasse de toute-part, quelque chose susceptible d'anéantir.

Dans le roman *Le rêve d'Ossian*, la femme (Grainne) est ardemment désirante d'union avec l' élu de son cœur, élu reconnu par son corps (feu inextinguible depuis l'enfance, choix exclusif). Dans la rencontre sexuelle, elle est tantôt intense, agressive (voire violente) et sauvage, tantôt tendre comme une mère, variabilité qui s'accompagne d'états de béatitude et de joies enfantines (communion avec la nature). Dans *La putain des dieux*, la femme (Cléopâtre) est apte à régner (à la fois reine, stratège et sage), porteuse de grands savoirs (cultivée, polyglotte, savoirs «occultes», intelligente, méditante, sexuelle et spirituelle). Belle, sensuelle et séductrice à dessein (au besoin), elle est érotique dans un sens qui déborde l'ordre du foutre pour rejoindre celui du divin. Elle s'offre toute entière au service d'un destin inscrit dans les étoiles et aligné aux intérêts du peuple. À la fois Mère et Vierge, aqueduc de la Grâce et reflet de la lumière astrale, elle se donne sans retenue, sans tricher dans la rencontre sexuelle, manifestant tant les attitudes comportementales de la mère (envers son fils) que de la fille (envers son père). *La légende d'Aragor* offre à voir la femme (Mairi) comme étant à la fois *bien humaine* et *céleste* : amoureuse, elle est traversée d'émotions (fièvre d'amour) et d'attitudes contradictoires (elle déteste et recherche l'autre, le blesse parfois). Visionnaire, prise par des états extatiques, elle «transmet» des messages à son entourage sous forme de paroles et de chants. C'est elle qui initie le mouvement (prise de décision). Vase porteur d'une filiation corporelle, ou corps porteur d'une filiation céleste, elle est associée à l'Étoile blessée et obscurcie dans sa chute.

La poésie

Dans les textes explicitement poétiques de Cazenave, la fécondité discursive imaginaire du philosophe s'essouffle et échoue auprès de la corporéité de la femme comme une vague sur une plage trop large, alors qu'il tente de témoigner de ce qu'elle est pour lui comme symbole d'absolu. La femme est ici un corps aimé passionnément, simultanément sexué et sexuel, érotique et érotisant. Elle est multi-facette, variant autant dans ce qu'elle manifeste que ce que donne à voir le miroitement à la surface d'une eau. Le corps de la femme aimée follement est source sacrée, espace de salut, expérience de mort(s), de

rencontre avec une altérité renvoyant à une altérité plus ou moins radicale (déesse, déité, inconnu inconnaissable en son fond), ouvrant à un autre type de savoir, à une connaissance *autre*, à une modalité de la sagesse qui ne peut que se voiler en se dévoilant, que se dévoiler en se voilant... et que les mots manquent—comme on manque une cible—alors même qu'ils tentent de s'en faire témoignage. Dans la déhiscence de son creux génital se cache le secret des secrets, où se révèle le vrai nom de l'innommable, le nom du Dieu inconnu. Son corps est ainsi une conjonction disjonctive entre l'âme et la chair, la vie et la mort, la Lumière et la ténèbre, sur laquelle on peut au mieux faire oraison.

4.3.2 De l'homme

En ce qui concerne l'homme, nous sommes également partis du plus concret (RCO), en nous attardant cette fois sur la représentation de l'homme que Cazenave offre à voir en le considérant lui-même comme un « personnage » de son propre univers discursif. Après avoir repris quelques traits d'ensemble le concernant, nous avons rassemblé quelques représentations que notre grille des ordres de réalité permet d'associer à la dimension imaginaire du vécu du penseur (RPS). Étant donné, d'une part, la résistance du penseur à admettre une représentation masculine au sein de la RPO¹²³⁵, et d'autre part, le peu de matériaux discursifs qui le permettraient, nous avons ici renoncé à tracer les contours d'une représentation de l'homme associable à cet ordre de réalité. Cependant, l'exercice a été l'occasion de récapituler les traits associables aux deux types *homains* induits de son discours.

L'homme qu'est Cazenave (RCO)

Textes à dévoilement

Les récits biographiques de Cazenave donnent à se représenter l'homme comme passionné de la femme et des livres. Il est complexe en tant qu'être humain : à la fois *un* et multiples, c'est un grand mélancolique dont le rapport au temps suggère diverses manières de l'expérimenter (étirement à l'infini, accélération soudaine), voire la possibilité d'un *hors-temps*.

Amoureux passionné vivant l'amour sur le mode lunaire (au sens où *le* lune miroite la lumière de *sa* soleil féminine), tout en lui manifeste un état de passivité réflexive prenant notamment la forme d'un don de soi *total*. Il est imprégné d'une nostalgie désirante envers l'*autre* qui l'instaure en « être ouvert à », le marquant d'un mouvement *vers* et d'une ouverture à un *au-delà*, un *ailleurs* et un *autrement*. L'homme se pose du même mouvement en tant qu'être érotique (tout au moins au sens courant) : témoignant de l'intensité viscérale inhérente à tout amour-passion, la dimension charnelle de la rencontre

¹²³⁵ Cf. à ce propos la note en bas de page numéro 1101.

amoureuse (désir envers le corps de la femme aimée) vient servir de point d'ancrage et d'horizon (connaissance *du* divin, co-crédation ontogénétique, salut cosmique) structurant son mouvement (oscillation, transformation perpétuelle, incertitude ontologique), l'ordre hiérarchique de ses valeurs (l'érôs comme centre et fondement) et sa conscience (discernement des identités et des ordres de réalités).

L'homme est par ailleurs marqué par une dynamique relationnelle vécue sur le mode de la conjonction disjonctive, une certaine forme de créativité discursive (*logos* poétique) carburant à même l'intensité de la tension entre opposés (elle/moi, vie/mort, sexualité/spiritualité, défini/infini), tension à degré variable qui se renouvelle perpétuellement. À cette dynamique relationnelle marquée par l'oscillation et la tension est intimement liée son aptitude à la souffrance.

À cet égard, son mode d'être au monde intègre de manière audacieuse l'expérience de la souffrance psychique : l'homme ne craint pas de fréquenter les abords de l'aliénation mentale qu'est la « folie d'asile », d'expérimenter le démembrement du noyau identitaire qu'est la psychose ou le *pathos* de la dépression mélancolique. Pour peu que la reconnaissance par l'autre soit au rendez-vous, ces dangers de mort ouvrent de manière féconde sur un renouvellement — subversion du regard envers la vie, l'amour, son identité, la sexualité, et transformation du mode de connaissance et de la hiérarchie des valeurs —, transformant le risque de folie pathologique en « bonne folie », en folie *co-crédante*.

Par ailleurs, en s'intensifiant et en se creusant, le désir inhérent à cette dynamique relationnelle rend l'homme capable de désirer *d'avantage*, faisant du couple que sont ses élus mutuels un réceptacle fécond appelant à un phénomène d'existenciation. Enfin, l'homme est un être tendant à l'émerveillement. Il s'émerveille devant cette beauté émouvante que lui dévoile sa rencontre avec le corps de l'autre. Il s'émerveille du fait que, dans sa liberté absolue, l'autre lui offre sa reconnaissance et fasse de lui « l'élu de son cœur », et ce, d'une manière qui se réaffirme perpétuellement.

Les hommes imaginaires cazenaviens (RPS)

Textes à dévoilement

Dans *S'abandonner*, dit-elle, au-delà d'airs de conquérant, de brute et la violence de ses attitudes comportementales, l'homme est un être fragile, angoissé et démun, dont la vulnérabilité physique et émotionnelle réveille la tendresse et la compassion de l'autre. Les mots demeurent pour lui insatisfaisants : l'homme veut comprendre, interroge l'autre, qui répond par des gestes, des silences, incapable de dire la part d'indicible inhérente à l'expérience vécue au plus fort de sa jouissance. L'homme, sans identité propre, anonyme, est fumeur, plus grand que l'autre ; il a les cheveux drus, noirs et épais, bouclés, fournis,

des mains de lutteurs aux doigts durs, carrés et forts, une figure de boxeur, une voiture de sport (manuelle) et une petite croix d'or lui pendant au cou. Son plus grand fantasme est celui de la femme pute qui s'abandonne à la violence de son désir sexuel. Expérimentant un état d'insécurité grandissante (comme entraîné dans un abîme annihilant) dès lors que son désir à lui est orchestré par le désir (comme *branché* sur l'infini) de l'autre—folie, expérience visionnaire, témoin d'un mode de jouissance *autre*, extatique—, il est capable de fuite face à ce que la rencontre sexuelle réveille en lui comme vulnérabilité (terreur, folie, incompréhension). Tant qu'il reste présent, sa nature délimitée (dans son corps et dans sa capacité de jouissance) le rend apte à être un point de repère pour la femme devant l'infini qui se déploie en elle (lorsque sa jouissance ouverte sur l'infini l'entraîne). Il est le miroir nécessaire à la femme qui contemple en lui la ténèbre de son propre «cœur noir de lumière». Si elle peut jouir «à l'infini» sans mourir, il n'en expérimente pas moins en lui-même une certaine forme de mort.

Les romans

Du côté des romans, dans *Le cœur en bandoulière*, l'homme est sensible à sensualité de la femme; elle réveille sa propre sensualité, ce qu'il souffre comme une expérience de perte dans l'abîme du divin. Dans la relation, l'homme en tant que «macho supérieur» tente d'abord d'impressionner l'autre en discourant à partir de savoirs intelligents qui le remplissent de fierté, puis il teste ses réactions en lui dévoilant des discours ténébreux. Il est par ailleurs capable de rompre la relation dès qu'un amour l'émeut de trop, mais tend alors à sombrer dans la folie (c'est-à-dire dans sa manifestation pathologique).

Le roman *Les amants de Teruel* dépeint pour sa part un homme particulier (Diégo de Lara, un jeune espagnol de vingt-sept ans) dont les fascinations oscillent entre la prière à l'ombre des piliers dans une église et la prosternation de douleur devant le Christ domestique. Il est un être recherchant l'exaltation dans des jeux (frôler la mort en voiture, dilapider des avoirs aux jeux de hasard), tentant ainsi de se mesurer à l'insaisissable. L'amour avec les femmes se limite habituellement à une visite annuelle à sa mère, aux femmes «dans sa tête», à des rencontres avec des maîtresses et des prostituées, jusqu'à ce qu'il fasse une rencontre *autre*. Devant la nudité du corps de la femme, l'homme a la sensation d'aller au-devant de quelque chose qui le dépasse, susceptible de l'anéantir, de le faire mourir, ce qu'il associe à une expérience du divin. Il vit la rencontre sexuelle de manière intense, violente. Il est obsédé par l'idée de connaître la femme aimée, jusqu'à devenir *elle*. Pour lui, les mots sont suspects, mensongers. Enfin, l'homme réagit au rejet de la femme par un repli sur soi, jusqu'à sombrer dans la dépression et à en mourir.

Dans *Le rêve d'Ossian*, plusieurs représentations de l'homme se côtoient. L'homme (Ossian et Cailté) est dépeint comme porteur des histoires d'un autre temps, d'un autre

monde, d'autres sagesses, se faisant une joie de raconter. En tant qu'homme vivant en clan, il s'agit d'un guerrier-chasseur fier et fidèle à l'honneur qui, dès qu'il répond à l'élection de l'amour fulgurant d'une femme (immortelle), devient un amoureux fou dont l'honneur consistera désormais à protéger la vie de son amante et à se réchauffer chaque matin à la chaleur de son corps. Cet amour lui offre une part d'immortalité. Dans *La putain des dieux*, l'homme est un empereur. En tant qu'empereur visionnaire et magnanime envers son peuple (César), il vit une sexualité spirituelle avec la reine qui reconnaît en lui un reflet du divin. En tant qu'empereur physiquement imposant, émotionnellement instable, vulnérable et généreux, il vit une sexualité bestiale avec la reine qui le materne (Marc-Antoine), ce dernier ne parvenant pas à se laisser entraîner par la femme jusqu'à l'ordre du divin. Et dans *La légende d'Aragor*, une représentation de l'homme en fait le porteur et gardien de la mémoire du temps (les histoires de Marban, fils de Sin). Une autre le présente comme un étranger venu d'ailleurs dans l'espace (Éomir), profondément touché par la souffrance d'une Étoile. Ici, l'homme aime l'autre d'une présence entière et disponible à chaque instant, comme s'il était venu pour se trouver être auprès d'elle. La femme initie le mouvement; l'homme lui enjambe le rythme, à l'image du rapport entre le solaire (la Vieille Femme du Soleil) et le lunaire (le Vieil Homme de la Lune).

La poésie

En ce qui concerne ses textes poétiques, l'homme en tant qu'écrivain se dépeint passivement réceptif à l'insistante parole de la femme qui habite son âme. L'homme se voit ainsi inspiré la fabrication d'une vérité vivante toute personnelle. Sa puissance discursive existenciatrice *prend corps* quand sa fécondité imaginaire rencontre le corps de la femme aimée, dès lors vécu comme «son autre corps». Son rapport aux mots est paradoxal : si ce que pointe la vérité vivante dont il témoigne par ses mots se trouve au-delà de ce qu'ils parviennent à exprimer, l'homme ne se positionne pas moins, à travers la poésie, en «fabricateur» responsable de l'amour qu'il vit, en co-existenciateur de l'univers de sens qu'il manifeste à la face du monde.

Deux types humains

Des deux types *humains* qu'une analyse du discours cazenavien tend à articuler ressort l'idée que le type de dynamique relationnelle (conjunctivo-disjonctive ou domino-servile) se manifeste chez le fils-œdipien du Père comme chez le fils-amant de la Mère de manière paradigmatique dans la rencontre sexuelle avec la femme. L'homme est un être structurellement délimité saisi de terreur dans sa rencontre avec la femme de par la difficulté que représente pour lui la rencontre avec un mode de désir différent du sien, l'érôs féminin en différant tant en nature qu'en substance.

Le fils-amant réagit au désir que réveille en lui la rencontre avec la femme aimée en s'engageant dans un processus d'individuation à deux impliquant un travail sur soi en profondeur. Ceci a notamment pour effets le renoncement à certaines représentations qu'il a de lui-même et de ce qu'est la sexualité. Mû par un amour passionné lui-même endossé par son référent féminin (la Mère associable à la RPO), son mode d'être au monde se structure à même une dynamique relationnelle ouverte de type conjunctivo-disjonctive.

Le fils-œdipien réagit à l'insécurité réveillée par (son désir de) la rencontre avec la femme par une auto-affirmation unilatérale (imposition) et un réflexe d'auto-conservation (protection et reproduction) de son mode d'être au monde. En faisant de la figure du Père (tendancieusement dévalorisante à l'égard de la femme et du féminin) le référent imaginaire instauré relativement abstraitement (de la maternité de la mère, on ne peut douter; de la paternité du père...), cette dynamique existentielle de type domino-servile favorise l'entretien d'un double isolement relationnel (cécité et repli sur soi ou narcissisme œdipien).

Conclusion) Rappel des intentions et hypothèses, récapitulation des chapitres, remarques et pistes d'approfondissement

« je me demande si les femmes
ont vraiment besoin de faire de la philosophie »¹²³⁶

Rappel des intentions et hypothèses

À partir d'une question s'imposant à la chercheuse de sagesse depuis le début de son parcours académique (« *Qu'est-ce qu'une femme philosophe ?* »), nous nous sommes appuyés sur la supposition que le rapport de la femme à la sagesse différerait de celui de l'homme pour ouvrir une piste réflexive vers une éventuelle forme d'amour de la sagesse plus féminine, interrogeant au passage le fait que la sagesse philosophique académique se réclame imaginairement (mythes fondateurs) et se performe traditionnellement à partir de pensées d'hommes.

À l'hypothèse de départ voulant *qu'une analyse de la conception de la femme et du féminin dans le discours cazenavien puisse contribuer à réfléchir l'articulation d'une telle forme d'amour de la sagesse plus féminine* est venue s'adjoindre, en guise d'hypothèse de travail, l'idée *qu'un mythe du féminin érotique (erôtique) puisse être à l'œuvre dans la pensée de Michel Cazenave*. Les quatre chapitres qui sont venus servir d'espace de démonstration à cette hypothèse de travail ont permis de mettre en lumière certains aspects de la conception de la femme et du féminin dans cette pensée.

Pour le résumer autrement, à la question de départ (« *Qu'est-ce qu'une femme philosophe ?* ») fut proposée une question ciblée susceptible d'être traitée dans le cadre du projet de la thèse : « *Quelle est la conception de la femme et du féminin qui ressort de la pensée de Michel Cazenave ?* » Cette quête d'une forme d'amour de la sagesse plus féminine s'est dotée d'une notion susceptible de servir d'horizon imaginaire : *erôsophie*. Une éventuelle *erôsophie* fut ainsi évoquée afin de servir d'espace d'élaboration, toujours intermédiaire et prospectif, à l'ensemble de la démarche.

Cela étant posé, de manière globale, étant donnée la nouveauté de l'objet de recherche (la pensée cazenavienne) dans l'univers discursif de la philosophie académique, l'objectif technique de la thèse a dû se restreindre à présenter un certain nombre d'éléments

¹²³⁶ Propos de Michel Cazenave dans CAZENAVE, « Féminité et erôs philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016, p.63. Ce qu'il complète en précisant : « ...tout du moins comme nous avons d'habitude entendu ce terme ? Et comprenez qu'il n'y a aucun mépris dans ce que je dis. » Citation évoquée en fin de quatrième chapitre (cf. la citation associée à la note en bas de page numéro 1230).

discursifs pertinents à la thématique ciblée, renonçant à effectuer le travail d'analyse auquel invitent nombre de questions soulevées au fil de la démarche.

Récapitulation des objectifs des chapitres

L'introduction a permis d'articuler les divers aspects du questionnement ayant mené à la question ciblée par l'exercice de thèse (« *Quelle est la conception de la femme et du féminin qui ressort de la pensée de Michel Cazenave ?* »), de préciser l'hypothèse de départ (« *Une analyse de la conception de la femme et du féminin qui ressort de la pensée de Cazenave peut contribuer à réfléchir l'articulation d'une forme d'amour de la sagesse plus féminine.* »), de proposer une hypothèse de travail (« *Un mythe du féminin érotique (erôtique) est à l'œuvre dans la pensée cazenaviennne.* ») et d'offrir quelques précisions méthodologiques (quatre argumentaires démontrant l'hypothèse de travail en s'appuyant sur un exercice de présentation de données discursives issues de la pensée cazenaviennne, le tout s'adossant à une performance symbolique). Une présentation de traits exotériques et ésotériques puisés dans la biographie du penseur a permis de tracer un portrait de cet étant humain qui fut le point d'ancrage de l'étude. Quelques considérations générales concernant les concepts ciblés (femme et féminin) ont ensuite permis de situer l'ambiance réflexive (épistémè androcratique) à partir de laquelle la pensée cazenaviennne émerge, précisant au passage la manière dont sa conception de la femme et du féminin (corps jouissant autrement et marqué par une déhiscence) s'adosse à celles d'autres penseurs (Lacan, Freud et Jung). Enfin, l'introduction a été l'occasion d'insister sur l'ancrage personnel caractérisant cette pensée et le fait que le penseur l'assume en tant que tel. En soulignant l'aspect passionnément amoureux de sa posture discursive, cette précision a permis d'appréhender de manière ajustée « l'humble démesure » dont transpire globalement son œuvre.

Dans le premier chapitre, une première forme d'argumentaire (l'argumentaire psychologique) a permis d'asoir l'hypothèse de travail. Une œuvre de milieu de vie, *La subversion de l'âme*, a permis de démontrer cette hypothèse de travail voulant qu'un mythe du féminin érotique (erôtique) constitue l'archétype fondateur, recteur et ordonnateur de sa démarche réflexive. Une analyse minutieuse a permis de dégager, en même temps que la manière dont les genres féminin et masculin sont investis sémantiquement, certaines implications ontologiques (ontogénèse divino-humaine), épistémologiques (diversité des modes d'appréhension de la réalité) et éthiques (maturité psychique, responsabilité relationnelle et efficacité créatrice des symboles engendrés par la RPO) inhérentes au discours cazenavien. L'articulation d'une grille est venue faciliter l'appréhension du foisonnement symbolique propre à cette œuvre en organisant les propositions discursives cazenaviennes suivant quatre ordres de réalité : la réalité concrète objective (RCO), la

réalité psychique subjective (RPS), la réalité psychique objective (RPO) et la réalité inconnaissable en soi (ROI).

Dans le second chapitre, le propos fut de démontrer l'hypothèse de travail en articulant l'ontologie féminisée émanant du discours cazenavien (argumentaire ontologique). Un survol des traditions discursives auxquelles s'adosse son ontogénèse a mis en lumière le postulat d'un féminin en excès inhérent à son œuvre. À cette occasion, la manière dont certains développements de pensée (anciens physiciens, pensées néo-platonisantes et auteurs associés au gnosticisme) viennent abreuver son mouvement réflexif fut dégagée. On a également pu constater combien le penseur n'hésite pas à se réapproprier certains propos à même son processus d'élaboration : face à ces pensées avec lesquelles il se trouve en résonance et dans lesquelles il semble se contempler comme dans des reflets féconds, la « fabrication » poétique d'une vérité vivante prime, dans son mouvement discursif, sur des critères de validité plus académiques.

Pour sa part, l'objectif du troisième chapitre a été d'articuler la hiérophistoire des épiphanies de la déité qui émane du discours cazenavien (argumentaire historique). Nous positionnant à l'intérieur du regard cazenavien—au sein duquel s'entrelacent *ontos*, féminité et sacralité—, l'approche a consisté en l'articulation d'une lecture de l'histoire mettant l'emphasis sur des manifestations—suivant des configurations d'appréhension infiniment variables et chaque fois uniques—d'un éventuel féminin de l'Être.

Le dernier chapitre s'est décliné comme une démarche permettant de consolider l'hypothèse de travail à partir d'un quatrième éclairage : en mettant en lumière l'importance du symbole opérant que représente la différence physiologique dans le rapport de Cazenave à la femme et au féminin, un argumentaire physiologique a pris forme. Y fut synthétisé ce que le discours cazenavien associe à ces concepts—ainsi qu'à celui d'« homme »—en amarrant cette fois l'analyse à la réalité concrète objective que représente l'expérience subjective de cet énonciateur situé qu'est Michel Cazenave. Un exercice de visualisation a servi d'appui symbolique abstrait pour organiser des traits corporels, psychiques et « spirituels » associés à la femme et au féminin, et ce, suivant trois types de représentations (ou « visages »). Envisagées à la fois comme épiphanies d'un éventuel féminin ontologique et comme émanations de l'expérience humaine multidimensionnelle de cet homme singulier, cette catégorisation est venue compléter l'exercice de présentation en renforçant l'outil d'analyse dont s'était doté le premier chapitre avec la grille de départ (les trois ordres de réalité *plus* « un »). Ce dernier mouvement de présentation a achevé d'affermir l'assise de l'hypothèse de travail suggérant l'efficacité d'un mythe du féminin érotique (*erôtique*) dans la pensée cazenavienne.

Pistes de dialogue

Au sortir de cet exercice de présentation du discours cazenavien en ce qui a trait à sa conception de la femme et du féminin, on constate combien les questionnements ayant initié l'étude demeurent ouverts à ce que d'autres univers de sens ont pu ou pourraient encore proposer.

Qu'en est-il de la femme, du féminin, de l'amour, de la sagesse? Quelle pertinence peuvent avoir de telles questions pour la discipline académique philosophique, pour d'autres univers de sens, pour certains étants humains d'aujourd'hui? Est-ce que l'idée d'un mythe du féminin érotique (*erôtique*) œuvrant au sein d'une pensée peut avoir quelque pertinence pour d'autres personnes en dehors de l'exercice de thèse? Est-ce que la piste que représente l'idée d'une *erôsophie* peut s'avérer significative pour nous, aujourd'hui? Que pourrait-il en être de sa nature et quels critères permettraient de reconnaître ses effets?

Des préoccupations partagées

Au moment de conclure cette thèse qui se représente et s'opère à maints égards en décalage par rapport à la tradition dont se réclame son contexte d'émergence, il semble opportun de souligner comme ses préoccupations se trouvent en affinité avec d'autres au sein même de la communauté académique. De fait, et en ceci semblable à la lune, une réflexion «en miroir» ne peut briller qu'à la mesure de ce qui lui est offert à refléter comme lumière, et ce travail n'aurait pu prendre la forme qu'il a sans que ne lui soit donnée de rencontrer, dans la réalité concrète objective, une communauté de penseurs et de penseuses en résonnance avec ses questionnements. Quelques pistes réflexives dégagées par les intervenant-e-s au *Colloque Femme, Erôs et Philosophie* serviront ici d'appui pour souligner la qualité de contributions que le texte de la thèse n'aura pu mettre en lumière que *via* quelques notes en bas de page.

Survolons d'abord, afin de rappeler la richesse des horizons qu'elles déploient chacune dans leur contexte discursif propre, les interventions que rassemblent les actes issus de l'évènement. À la question «*Quid* du féminin en soi?» les contributions Natalie Depraz et Frédéric Mauriac, de Mylène Botbol-Baum et d'Isabelle Raviolo y offrent un riche mélange entre regard historique critique, réflexion philosophique et créativité phénoménologique. À la question «*Quid* des visages de la femme en philosophie?», les textes de Jean Leclercq et de José. M. Zamora y introduisent de manière audacieuse à des visages du féminin présents dans l'histoire de la philosophie académique occidentale. Les contributions de Baudouin Decharneux, d'Irini Fotini Viltanioti, de Fleur Courtois-L'Heureux et de Daniel Proulx y adressent pour leur part la question «Quelle conception de la sagesse sont suggérées au contact des visages de la femme en philosophie?», offrant

à méditer, au-delà de la qualité discursive de leur réflexion, les effets d'un engagement jusque dans la dimension corporelle. Enfin, les contributions de Valentina Tirloni et de Bernedette Muthien y apportent un éclairage « au présent » en adressant la question : « *Quid du féminin dans le sociopolitique et quels sont les effets des voix féminines qui s'élèvent avec insatisfaction ?* » Ce faisant, elles mettent en lumière le défi que constitue la rencontre entre pensée et changement social, entre idéal et concrétude du quotidien, malgré et grâce aux différences.

Sans qu'il soit lieu de résumer les perspectives de chacune de ces interventions, rappelons quelques aspects de certaines d'entre elles.

La contribution de Natalie Depraz et de Frédéric Mauriac (*Phénoménologie de l'erôs féminin*¹²³⁷), après avoir fait retour sur la contribution de penseurs de la tradition académique philosophique au thème de l'erôs, dévoilent une description phénoménologique en première personne de l'expérience érotique au féminin. Le geste de ce discours suggère la possibilité de penser un autre mode d'existence au monde que celui traditionnellement véhiculé par la discipline. Il l'articule en s'appuyant, d'une part, sur la binarité des concepts féminin-masculin pour faire ressortir le dynamisme et la dialectique qu'ils supposent et, d'autre part, sur une phénoménologie de l'expérience érotique où s'opère une rencontre entre regard et vision, solitude et compassion, espace-temps et ambiance, toucher et densité, etc. Rencontre, peut-être, où *erôs* sexuel et *erôs* spirituel s'interfécondent pour nous élever et nous approfondir dans un type d'amour qui ne fait que transcender.

Le texte de Mylène Botbol-Baum (*Lévinas, une philosophie du féminin, ou la sur-nature du sujet*¹²³⁸) invite à penser en compagnie de Lévinas. En suggérant que le concept du féminin *opéré* par Lévinas permette de sortir la philosophie—envisagée comme une institution sociale héritière d'une vision de l'Être et d'un mode de performativité masculinistes—de la pensée du *même*, ce concept serait à appréhender comme une métaphore polysémique évoquant un mode d'être permettant, d'une part, d'autres possibilités de postures philosophiques qu'« une forme d'assimilation à un universel » et, d'autre part, un mode relationnel vécu autrement que dans une dynamique d'allergie à la diachronie et à l'asymétrie, de confrontation des contraires (opposés) et de hiérarchisation dévalorisante. Le geste discursif de ce texte incite donc à postuler ce féminin comme « condition de l'ouverture à l'altérité et à l'éthicité »¹²³⁹ afin de se donner les moyens de

¹²³⁷ DEPRAZ ET MAURIAC, « Phénoménologie de l'erôs féminin », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016.

¹²³⁸ BOTBOL-BAUM, « Lévinas, une philosophie du féminin, ou la sur-nature du sujet », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016.

¹²³⁹ *Ibid.*, p.118.

«penser une libération possible de l'arbitraire de l'ego impérialiste qui habite chacun de nous.»¹²⁴⁰ De ce point de vue, on pourrait reconnaître dans la notion d'erôsophie une métaphore polysémique s'offrant à méditer comme figure d'altérité en face d'une philosophie académique invitée à se sortir du solipsisme du *même*.

La thèse articulée par la contribution d'Isabelle Raviolo («*Éternel féminin*» ? *Une phénoménologie de la chair*¹²⁴¹) suggère que le régime de discours (et d'expérience?) oxymorique est la manifestation propre, à travers une chair féminine, du féminin de l'être. Elle invite ainsi à penser le féminin sous l'angle de cette chair en l'envisageant comme altérité à la fois en soi et au-delà de soi dont l'épreuve de la rencontre engendrerait une capacité d'ouverture à l'infini de la vie. Cette Présence en épaisseur d'une vie plus intime à la chair féminine que la femme ne l'est à elle-même porterait conséquemment en soi l'exigence d'un dépassement de soi. L'Éternel féminin (consubstantiel de la Vie elle-même, de Dieu, et du désir de l'*Autre*) serait donc la trace d'une tendance orientée à faire l'épreuve de l'altérité. Dansant ainsi entre le registre discursif philosophique et celui, théologique et mystique, de Mme Guyon, le discours de Raviolo permet d'entrevoir «une configuration paradoxale du désir qui ouvre la voie à un autre rapport au monde, à un autre ordre de connaissance»¹²⁴². À constater qu'ici, l'homme n'apparaît pas comme l'*alter* évident de la femme (son désir visant plus volontiers, tout en s'y engendrant, «Dieu» ou l'«éternel féminin»), on pourra se demander si le regard de la femme, ou plus précisément l'horizon du désir de vie, qui serait inscrit encore plus immédiatement dans sa chair que dans celle de son compagnon, ne porte pas à la fois sur cet homme et bien au-delà de cet homme qu'elle aime? On se demandera également si, ainsi pourvu d'une double «vision» qui engendre le Verbe qui libère, son corps et le mouvement qu'il assume ne sont pas nourris par une capacité d'insatisfaction (au sens étymologique) qui les dépasse et les mobilise tous deux? Peut-être lui à la suite d'elle, certes, mais à s'inscrire dans cette optique, chacun ne s'en trouve pas moins invité à la rencontre avec une forme d'altérité radicale et, pourquoi pas?, au pâtir d'un tremblement qui transforme d'étonnement.

La contribution de Baudouin Decharneux (*Le mythe d'Erôs et Psychè dans l'Âne d'Or d'Apulée: la femme entre Erôs et philosophie*¹²⁴³) propose un regard attentif sur différentes figures féminines portées par ce texte philosophique qu'est l'*Âne d'Or* d'Apulée. Alors que le mythe d'Erôs et Psychè s'y présente comme un «récit [...] construit

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p.119.

¹²⁴¹ RAVIOLO, « « Éternel féminin » ? Une phénoménologie de la chair », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016.

¹²⁴² *Ibid.*, p.131.

¹²⁴³ DECHARNEUX, « Le mythe d'Erôs et Psychè dans l'Âne d'Or d'Apulée : la femme entre Erôs et philosophie », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016.

à la manière d'un jeu de miroir avec la narration qui l'encadre»¹²⁴⁴ au cœur d'une «littérature d'hommes, écrite pour des hommes et lue par des hommes»¹²⁴⁵, la trame suggère que ce mythe, à la fois *visionnaire* et thérapeutique, est né du cœur d'une vieille femme compatissante à l'adresse d'une jeune femme désespérée, telle une initiation féminine à l'amour et à la vie incarnée. Si ce texte d'Apulée laisse transparaître ce que peut représenter la femme pour des hommes héritiers de l'antiquité grecque¹²⁴⁶, l'audace de Decharneux — à la lumière d'une conception platonisante du rôle des diverses formes de l'amour dans la démarche philosophique — consiste à affirmer à travers lui «ce qu'aucun homme n'ignore: la femme et l'origine se confondent, la destinée est féminine»¹²⁴⁷. Un tel acte discursif ose mettre en lumière cette tendance de notre épistémè à voir dans le féminin et dans la femme, comme dans la sexualité et la spiritualité, quelque chose de l'ordre d'un intermédiaire entre l'homme et une dimension l'ouvrant vers d'autres possibles. Le *pharmakon* en devient incontournable, tant pour la femme que pour l'homme: «Le récit nous enseigne qu'il n'est aucun amour authentique sans incarnation et [qu']il n'est aucune vie terrestre sans souffrance et douleur.»¹²⁴⁸ À suivre cette proposition, il semble bien qu'être «initié à l'amour et à la philosophie ne [soit] guère choses si éloignées»¹²⁴⁹ et que la philosophie soit à envisager comme un exercice *conjonctivement* incarné et spirituel.

Enfin, la contribution de Jean-Michel Counet (*La dialectique Homme-Femme de Fessard: implications pour une philosophie au féminin*¹²⁵⁰) réfléchit à partir d'une conception de l'histoire humaine et de l'être humain donnée — celle du Père Gaston Fessard — en développant la «grille catégorielle concrète»¹²⁵¹ que ce dernier dégage à partir du mouvement hégélien. Trois grandes dialectiques constituent pour lui le tissu à la fois conceptuel et charnel de l'histoire humaine: la dialectique Maître-Esclave, celle Homme-Femme et celle Juif-Païen. Cette grille de Fessard donne forme à sa critique de l'insuffisance du modèle partial, unilatéral et repliant sur lui-même qu'est la dialectique Maître-Esclave, réductionnisme pourtant retenu tant par Hegel que par l'histoire de la

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p.210.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p.221.

¹²⁴⁶ Decharneux avance ici qu'il «est quelque chose de protéiforme dans la nature féminine qui frappait les Anciens de stupeur et d'effroi» et suggère que «si les femmes sont la cause d'une grande peur, elles peuvent aussi mener au salut.» *ibid.*, p.220-221.

¹²⁴⁷ *Ibid.*, p.216.

¹²⁴⁸ *Ibid.*, p.220.

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p.222.

¹²⁵⁰ COUNET, « La dialectique Homme-Femme de Fessard : implications pour une philosophie au féminin », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de DIOTTE BESNOU, PROULX ET COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., 2016.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p.363.

philosophie¹²⁵². Cette contribution souligne par ailleurs les défis que posent une logique d'exclusion qui asservit en dévalorisant; pour faire pan aux rapports *domino-serviles* davantage retenus par l'histoire de la pensée, elle invite à imaginer un type de savoir *androgynique* et les rapports qui découleraient d'une dialectique *positive* entre les êtres humains, soit une dialectique «qui porte l'altérité qui la travaille et la pose dans l'existence avec une sollicitude de tous les instants»¹²⁵³. Le texte met ainsi globalement en lumière quelques outils conceptuels susceptibles d'alimenter des réflexions dont pourrait se préoccuper la philosophie d'aujourd'hui (rapports entre genre et technosciences, entre économie et politique, entre homme et divin).

Rencontre possible avec cinq univers de discours

Plus largement, cette reprise des questionnements de départ de la thèse pourrait appeler à des approfondissements de la réflexion à travers une rencontre entre le discours cazenavien et d'autres univers de sens. Cinq espaces de réflexion avec lesquels le discours cazenavien pourrait éventuellement entrer en dialogue se dégagent des univers de discours croisés pendant l'exercice doctoral.

Éthique socio-politique

D'abord, la question du rapport entre Discours et Être pourrait offrir des passerelles de compréhension et des outils de regards critiques entre des communautés qui, bien que cohabitant sur un même espace géographique, sont porteuses de conceptions différentes de ce rapport, ainsi que des effets souhaitables de la parole sur les étants concernés (ex.: les communautés autochtones d'Amérique du Nord¹²⁵⁴, les intervenant(e)s raisonnant

¹²⁵² À partir de Fessard, Counet explique que «la cécité générale (mais marxiste en particulier) à l'égard de la dialectique Homme-Femme au profit de la prise en compte exclusive de la dialectique Maître-Esclave dans l'explication des processus historiques (...) procéderait de cette tendance lourde à minimiser le féminin et contribuerait à l'écarter.» *ibid.*, p.379. Il relève ainsi l'attitude de Marx, qui «semble avoir jugé dans la suite que l'amour n'avait pas de réelle pertinence pour la philosophie de l'histoire.» *Ibid.*, p.374. Cette attitude de «minimisation» simultanément à l'égard du féminin et de l'amour semblerait de fait trouver écho dans les développements des philosophies politiques: «Il n'est pas anodin que la devise de la République Française (...) culmine dans le terme de "fraternité" (que les philosophies politiques jusqu'à aujourd'hui ont plutôt eu tendance à négliger au profit des deux premiers éléments de la devise, "liberté" et "égalité".» *ibid.*, p.371.

¹²⁵³ *Ibid.*, p.382.

¹²⁵⁴ Cf. notre article co-rédigé avec Claude Gélinas *Internet et le concept de religion chez les Autochtones du Québec* dans Alain BEAULIEU et Stéphanie CHAFFRAY, *Représentation, métissage et pouvoir; La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVIe-XXe siècle)*, Québec (Québec), Université Laval, 2012, p.401-424. Barbara Alice MANN, *Daughters of Mother Earth; the Wisdom of Native American Women*, États-Unis, Praeger, 2006.

l'éthique du *care*¹²⁵⁵, les « surdoués »¹²⁵⁶). Autrement encore, la question d'une bisexualité psychique (nous parlerions de *bigenrité*) et le postulat d'une tendance à l'individuation (impliquant un phénomène de transcendance) au sein de l'étant humain pourraient permettre l'élaboration d'outils pour réfléchir des phénomènes sociaux d'actualité, notamment pour aborder constructivement certaines sensibilités exprimées par les revendications transidentitaires (LGBTQI)¹²⁵⁷.

Éthique socio-spirituelle

Ensuite, l'analyse d'une pensée où une représentation revalorisée de la femme et de la dimension féminine de l'homme sont au cœur du processus de créativité pourrait permettre l'élaboration d'outils conceptuels permettant d'entrer en dialogue avec certains discours liés au phénomène des « nouvelles » « croyances » « religieuses »¹²⁵⁸. Plus spécifiquement, l'hypothèse de travail ayant servi de support au déploiement de la thèse (c'est-à-dire l'idée qu'un mythe du féminin érotique (*erôtique*) puisse être à l'œuvre dans le discours) pourrait constituer une clé d'interprétation d'intérêt. Soit en offrant une perspective critique à l'égard de certains phénomènes ou mouvements sociaux; soit en

¹²⁵⁵ Cf. la contribution de Valentina Tirloni dans Valentina TIRLONI, « Les valeurs de la féminité dans l'éthique du care et la critique des pouvoirs techno-politiques », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E.

¹²⁵⁶ Cf. Jeanne SIAUD-FACCHIN, *Trop intelligent pour être heureux? L'adulte surdoué*, Paris, Jacob, 2008.

¹²⁵⁷ Pour une démarche académique autour du thème de la fluidité de certaines identités de genres, cf. Lisa DIAMOND, « A new view of lesbian subtypes: stable versus fluid identity trajectories over an 8-year period », dans *Psychology of Women Quarterly*, vol. 29, 2005. Pour les études de genres : , *Savoir de genre: quel genre de savoir? État des lieux des études de genre*, Bruxelles, Sophia Asbl, 2009. Cf. également Myriam SIMONET, *Exploration de l'identité de genre des personnes transgenres; deux récits de vie*, sous la direction de Nathalie FROGNEUX, Master, Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, UCL, Louvain-la-Neuve, 2011. À titre informatif, « LGBTQI » est l'acronyme des termes *Lesbienne*, *Gay*, *Bisexuel*, *Transsexuel*, *Queer* ou (en) *Questionnement* et *Intersexe*. Cet acronyme est en usage depuis les années 1990 (<http://www.uakron.edu/groups/lgbtu/Transgenderhome.php> Page consultée le 19/11/2013). On pourra se familiariser avec l'effort de théorisation et les perspectives critiques sociales et juridiques proposés par l'organisme belge Genres Pluriels Asbl, cf. <http://www.genrespluriels.be> (page consultée le 14/06/2015).

¹²⁵⁸ Pour une perspective académique sur la manière dont se joue le rapport entre sexualité et spiritualité dans l'enseignement « ésotérique » de certains univers discursifs, cf. Wouter J. HANEGRAFF et Jeffrey J. KRIPAL, *Hidden intercourse eros and sexuality in the history of Western esotericism*, Leiden, Brill, 2008. Pour une vue d'ensemble sur l'amplitude du phénomène de ce qu'il est convenu d'appeler les « nouveaux mouvements religieux » au Québec et au Canada, cf. http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/mouvements-religieux-nouveaux/#h3_jump_5 (page consultée le 28/03/2016). Pour la France, Jean VERNETTE, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, Paris, PUF, 2001. Pour une étude sur les communautés contemporaines s'identifiant au matriarcat, cf. GOETTNER-ABENDROTH, *Matriarchal Societies; Indigenous Cultures across the Globe*, Peter Lang, 2012.

mettant à disposition des clés de compréhension dans l'abordage de certains enseignements spirituels actuels ¹²⁵⁹.

Éthique socio-historique

Par ailleurs, le fait que Cazenave réclame la reconnaissance et le respect d'un autre mode d'être au monde que celui que propose, en le reflétant, la théorie freudienne (fils-amant de la Mère v/s fils œdipien du Père) et ce que pointe son discours comme *autre* forme de dynamique relationnelle (conjonctivo-disjonctive par rapport à domino-servile) semblent permettre de rapprocher son mouvement réflexif de celui d'héritiers d'épistémologies non-coloniales. Il semble en effet que les discours proposant un « tournant décolonial », ou une *rematriation* des anciennes sagesses pratiques et spirituelles énoncent explicitement la critique que le discours de Cazenave suggère de manière plus discrète, voire indirectement (binarisme à outrance, hiérarchisation habitée par une attitude comportementale dominante, dévalorisation de diverses formes d'altérité) ¹²⁶⁰.

Éthique socio-environnementale

Dans un autre domaine réflexif encore, l'intensification de l'intérêt public et politique pour les thèmes environnementaux a amené nombre de théoricien(ne)s à articuler des pensées inspirées ou en affinité de fond avec des discours « matriciels ». Le fait que s'y exprime l'« espoir nostalgique » d'un monde différent qui aurait existé avant l'ère patriarcale et/ou qui émergerait à l'horizon de son effondrement, et le fait qu'y sont mis en

¹²⁵⁹ Pour une approche académique suggérant une perspective critique sur un certain féminisme spirituel, cf. VAN DEN DORPE, *Inanna; analyse de l'efficacité symbolique du mythe*, sous la direction de FLORENCE, Ph.D., Psychologie et sciences de l'éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2010. Et RADFORD RUETHER, *Goddesses and the divine feminine; A Western religious history*, University of California Press, 2005. Pour les classiques : Jalaja BONHEIM, *Aphrodite's daughters; Women's sexual stories and the journey of the soul*, New York, Fireside, 1997. Ou encore : Clarissa PINKOLA ESTÉS, *Femmes qui courent avec les loups; histoires et mythes de l'archétype de la femme sauvage*, trad. par Marie-France GIROD, Paris, Grasset, 2011 [1992]. Force est d'admettre que la littérature non-académique revalorisant « le féminin » foisonne. À titre d'exemples d'univers discursifs déployant plus explicitement ce que nous pourrions appeler un mythe du féminin érotique (erôtique), cf. Llewellyn VAUGHAN-LEE, *The return of the feminine & the world soul; A collection of writings and transcribed talks*, Inverness, California, Golden Sufi Center, 2009. Et Anton PARKS et Nora PARKS, *Le réveil du phénix*, Lopérec, Nouvelle terre, 2010. Ou encore Drunvalo MELCHIZÉDEK, *Le serpent de lumière; au-delà de 2012*, Outremont (Québec), Ariane, 2008. Pour un abordage du thème du tantrisme à partir d'une perspective « populaire » : cf. Daniel ODIER, *Tantra; l'initiation d'un occidental à l'amour absolu*, Paris, J. C. Lattès, 1996. Et BLOFELD, *Le bouddhisme tantrique du Tibet; Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*, Seuil, 1976.

¹²⁶⁰ Cf. Barbara Alice MANN, *Spirits of Blood, Spirits of Breath; The Twinned Cosmos of Indigenous America*, New York, Oxford University Press, 2016. Cf. également MIGNOLO ET TLOSTANOVA, *Learning to unlearn; decolonial reflections from Eurasia and the Americas*, Ohio State University Press, 2012. Rolando VÁZQUEZ et Daniel BRITTANY CHÁVEZ, « Precedence, trans* and the decolonial », dans *Angelaki*, vol. 22, no. 2, 2017. Et Bernedette MUTHIEN, *Egalitarianism and Nonviolence; Gifts of the Khoe-San*, publié sur <http://www.engender.org.za/publications/egalitarianism.pdf>, 2009.

avant-plan des représentations féminines associées à des mythes d'engendrement, de salut et de renaissance font de la pensée de Cazenave une production discursive en résonnance avec les sensibilités du temps. À titre d'exemple, on pourrait repérer dans le thème de la « Terre Mère » (Gaïa, Pacha Mama, Tonantzin, etc.) les traits d'un mythe efficient à l'œuvre dans nombre de discours d'environnementalistes et d'activistes¹²⁶¹. Cependant, le discours cazenavien offre une perspective critique d'intérêt sur la frontière à méditer et à respecter entre connaissance et croyance lorsqu'un discours « scientifique » se propose de s'adosser à un discours mythologique ou symbolique.

Éthique philosophique

Tel que se propose de le méditer le texte doctoral, qui part d'une réflexion sur le sens que peuvent avoir pour nous aujourd'hui des concepts comme « femme », « féminin », « amour » et « sagesse », une rencontre entre la pensée cazenavienne (*éprise* de la femme et du féminin) et l'institution académique philosophique semble favoriser une réflexion sur les implications éthiques et épistémologiques d'une rencontre véritable entre des représentants issus de la philosophie académique et des porteurs, soit d'autres formes de pensées « philosophiques », soit de formes de sagesse *autres*.

Quelques remarques de fin de parcours

Après avoir tracé quelques contours à la conception de la femme et du féminin dans le but de réfléchir les traits d'une éventuelle forme d'amour de la sagesse plus féminine, quelques remarques sont de mise.

Bien que, chemin faisant, les traits associés par le discours cazenavien aux concepts de « femme » et de « féminin » se soient clarifiés, malgré la minutie du travail de présentation, le travail d'analyse et de synthèse qu'appelle ce travail semble demeurer pour bonne part en chantier.

Plus encore, malgré l'intérêt des intuitions philosophiques qui s'y dessinent, le fait que cet exercice de présentation ne permette pas d'articuler l'idée d'une forme d'amour de la sagesse plus féminine de manière systématique — ou *simplement* une forme de sagesse *autre* — peut laisser une sensation d'insatisfaction. À cet égard, on se souviendra de la question posée dans le titre de la thèse et on se satisfera d'y reconnaître davantage l'annonce d'un effort de méditation relevant d'une éthique relationnelle et le reflet d'une démarche existentielle qu'un projet à accomplir. Autrement dit, pour l'heure, cette thèse se

¹²⁶¹ Pour une perspective académique, cf. Dominique BOURG et Alain PAPAUX, *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF, 2015. Et plus particulièrement la contribution de Charlotte Luyckx intitulée « Écoféminisme ». Cf. également Maria MIES et Vandana SHIVA, *Ecofeminism*, Halifax, London Fernwood Publications, 1993.

contentera d'être envisagée comme une réflexion en miroir qui, en revêtant la forme d'une performance symbolique—et plus précisément, d'un acte discursif au sein duquel s'unissent performance corporelle sexuée, exercice catoptrique et fabrication poétique¹²⁶²—, creuse un espace de médiation susceptible d'accueillir une réflexion en commun sur ce à quoi pourrait éventuellement ressembler une forme d'amour de la sagesse *autre...* voire, pourquoi pas?, une erôsophie.

¹²⁶² Pour une description détaillée de chacun des aspects de l'approche méthodologique, *cf.*, dans les préliminaires, les notes en bas de page numéros 30, 35, 37 et 38.

Postliminaires

Comme certain(e)s disent qu'on n'en a jamais fini d'aimer, on pourrait s'octroyer le plaisir de quelques postliminaires... Quoi de plus naturel, pourrait-on dire, que d'offrir en effet aux préliminaires précédant l'introduction une contre-partie tentant, tant faire se peut, de répondre aux préoccupations qu'ils annoncent. Nous opterons donc ici pour cette marge de jeu, afin d'équilibrer cette manœuvre oscillante, oscillation marquant par ailleurs la démarche de tout funambule des frontières.

Cet excès de zèle, typique de l'état amoureux, consistera en un effort de synthèse de quelques traits ressortant de l'exercice de présentation constituant l'étude, traits susceptibles d'alimenter une réflexion quant au sens dont on pourrait éventuellement investir la notion d'«erôsophie». Bien que subtile en son essence, cette initiative n'en complètera pas moins le document doctoral en lui offrant l'éclairage global que son effort d'articulation réflexive appelle.

Quelques thématiques gravitant autour de l'idée d'erôsophie

On comprendra qu'une initiative de relecture du document, en se montrant tout aussi disponible et attentionnée que la première, permettrait — en se proposant de méditer les liens de sens qu'invitent à tisser certains détails «étonnants»¹²⁶³ — de saisir plus distinctement le rôle et l'importance de nombre de thèmes apparaissant comme «secondaires» dans le cadre de la proposition de base de la thèse¹²⁶⁴. Une telle relecture laisserait de fait plus distinctement apparaître les traits de la «troisième dimension» que tente de pointer la performance symbolique intégrée en guise de méthodologie¹²⁶⁵.

Sans pouvoir prétendre au degré de *methodicité* qu'un projet de conceptualisation requerrait pour être satisfaisant, dans le cadre de ces postliminaires, nous nous proposons d'entamer l'articulation d'une synthèse de quelques-uns de ces thèmes secondaires disséminés à travers l'exercice de thèse. Cet effort de dégagement conceptuel réflexif devrait offrir à l'ensemble de l'exercice doctoral un éclairage contribuant à en appréhender

¹²⁶³ On pense ici à ce que peuvent réveiller comme sensation de *surprenance* (néologisme introduit par Jean-François Malherbe, cf. Daniel PROULX, « Le tiers inclus comme dynamique fondamentale des phénomènes spirituels », dans *Scriptura, Nouvelles séries : La religion en train de se faire*, vol. 12, no. 2, 2012, p.56-57.), d'étrangeté, voire éventuellement de malaise certains éléments discursifs apparaissant dans les notes en bas de page, dans les citations mises en exergue, ou encore le choix de certaines expressions et les renversements (ou décalages) de postures discursives qu'elles permettent et manifestent.

¹²⁶⁴ Pour rappel : présenter la conception de la femme et du féminin telle qu'elle ressort dans la pensée de Cazenave en s'appuyant sur une démonstration de l'hypothèse de travail voulant qu'un mythe du féminin érotique (*erôtique*) y soit à l'œuvre

¹²⁶⁵ Et en ce sens, on pourrait éventuellement décrire cette dimension comme marquée par l'intermédiateté, le dynamisme, le vibratoirement vivant et le personnel.

plus distinctement la cohérence, et ce, en unifiant la vision qui le modèle et le traverse. Plus précisément, l'intention est ici de rassembler certains thèmes satellisés par cette méditation sur ce que sont la femme et le féminin — et plus profondément, sur ce que sont l'amour, la sagesse et l'amour de la sagesse — de manière à entamer un processus de conceptualisation autour de l'idée *visionnaire* qu'offre à désirer et à imaginer la notion d'erôsophie.

Trois registres d'expériences humaines émanant de la thèse et susceptibles de contribuer à l'élaboration d'une conception de ce que pourrait être « une erôsophie »

Tel qu'évoqué ailleurs¹²⁶⁶, d'autres vocables pourraient découler du néologisme « erôsophie » (*erôs* + *sophia*). Pensons aux formes d'adjectifs qualificatifs que représentent les mots « erôsophique » (dérivé d'erôsophie) et « erôtique » (dérivé d'*erôs*). Par ailleurs, on pourrait parler d'une erôsophie comme d'une certaine manière d'être mu(e) par un amour de la sagesse, ou encore de l'erôsophie comme d'un système de pensée philosophique parmi d'autres¹²⁶⁷. On pourrait, de manière dérivée, envisager l'existence d'une présence humaine spécifiquement erôsophique, d'un mode d'être au monde qu'il serait à propos de qualifier d'erôtique, ou encore d'une réflexion ou d'une forme d'amour de la sagesse erôtique(s).

La suite du texte s'appuiera sur ce qui émerge de la thèse autour de ces trois vocables (erôsophie, erôsophique et erôtique) pour synthétiser quelques traits de ce que pourrait être cet *alter* plein de mystère qu'offre à désirer l'intitulé de l'étude¹²⁶⁸. Trois registres d'expériences humaines contribueront à l'élaboration de cet effort de conceptualisation : des expériences corporelles, imaginaires et émotionnelles. Les postulats qu'ils recèlent constituent un tissage entre, d'une part, les attitudes, les sensibilités et les traits de logique discursive innervant la thèse et, d'autre part, les traits qu'une lecture de cet exercice doctoral pourrait associer à une présence humaine erôsophique. De plus, certaines caractéristiques susceptibles d'être associées à un mode d'être au monde erôtique — mode s'inspirant ici du discours de Michel Cazenave envisagé en tant que témoignage — alimenteront cette synthèse.

¹²⁶⁶ Cf. la section « Questionnement de départ » de l'introduction.

¹²⁶⁷ En effet, cet exercice devrait permettre d'éclairer prospectivement ce qu'il peut en être d'une erôsophie, qu'on l'envisage comme une *autre* manière d'aimer la sagesse (suggérant une manière d'être) ou comme une manière *autre* de concevoir l'amour de la sagesse (renvoyant à un mode de penser).

¹²⁶⁸ Pour rappel : « Erôsophie? Étude sur les conditions de possibilités d'une rencontre véritable; réflexion en miroir sur les concepts de "femme" et de "féminin" à partir de l'œuvre de Michel Cazenave ».

Une corporéité multidimensionnelle marquée par la centralité, l'ouverture et le présent

L'idée de corporéité multidimensionnelle pourrait servir de point de départ à un tel exercice de conceptualisation. Cette conception mettant l'accent sur l'aspect multidimensionnel du corps physique et charnel (c'est-à-dire du corps d'abord envisagé en tant que masse d'énergie suffisamment densifiée pour être communément mesurable et, pour bonne part, palpable) pourrait s'approfondir en lui adjoignant des thèmes comme la centralité, l'ouverture et le présent.

Centralité corporelle et reconfiguration du discernement de la valeur

Dès qu'on s'inscrit dans cette ligne de pensée, l'aspect multidimensionnel du corps peut être envisagé comme ancré dans le centre du corps physique (viscères et région génitale), sans exclure la possibilité d'un déplacement (ou d'un élargissement) de l'attention vers la région cardiaque¹²⁶⁹. Que le centre soit associé à la région du cœur, aux viscères ou les organes d'engendrement, l'attention d'une éventuelle érôsophie porte sur le centre de l'étant humain, où le centre de l'être et du corps s'identifient. En ce sens, cette dernière se propose de trouver son point d'ancrage et son inspiration dans ce centre.

Du point de vue du sens et de la signification, et de l'expérience affective qui s'y associe (*via* le thème de la *préférence*), la valeur centrale devient ici la Valeur au sens d'une expérience de la signification enracinée dans l'expérience de l'importance et de la beauté : autrement dit, les sentiments et sensations évoquant le « c'est important ! » et le « c'est beau ! », lorsqu'ils se manifestent, deviennent proactivement critères d'investissement de valeur, informant de sens les expériences qui se jouent dans l'instant. En faisant de son type de sensibilité affective (attachement à/croyance en l'amour, tendance à une dynamique d'union/désunion) son propre point d'Archimède, la puissance créatrice de la région associée à cette « centralité » engendre en quelque sorte une reconfiguration du système d'attribution de valeurs qui le précède (univers de sens, points de repère, critères de valeur). En ce sens, on comprendra qu'une volonté individuelle centrée « ailleurs » (dans la région cérébrale, par exemple) et davantage alignée *par* et *vers* d'autres critères de valeurs tendra à expérimenter cette puissance transformante comme quelque chose

¹²⁶⁹ On pourrait effectivement associer à la région du cœur une forme de centralité du corps, à constater l'intensité avec laquelle la puissance amoureuse, mis à part la tendance à unir les organes génitaux, mobilise parfois l'affectivité (*cf. infra* la section intitulée « Intensité de l'énergie émotionnelle »). Un approfondissement de la question de la région du corps à laquelle on associe (symboliquement) le thème de la centralité pourrait également s'avérer d'intérêt. On se souviendra en effet du fait que le discours cazenavien s'assume en tant que parole d'homme, et qu'il semble mettre davantage l'accent — lorsqu'on en vient aux mots énoncés, et bien que loin de manifester une attitude exclusive à cet égard — sur la région génitale de la femme aimée. Cette question pourrait donc s'avérer féconde pour une réflexion qui prendrait pour hypothèse de départ l'idée ressortant d'une blague populaire, blague suggérant que les hommes désirants « pensent » (d'abord ou davantage ?) avec leur pénis, et les femmes (d'abord ou davantage ?), avec leur cœur.

d'incontournable, voire comme un principe imposant dramatiquement une révolution («subversion») de l'univers de sens initial. Que l'étant humain mobilisé renonce au connu, acquiesce et s'abandonne à cette «invitation» (expérience associée au thème de la mort-rennaissance dans le discours cazenavien) ou qu'il résiste à son mouvement (expérience évoquant les écueils de certains états psychotiques évoqués par Cazenave), on peut imaginer que la manière dont cette puissance transforme s'accompagne proactivement d'un renouvellement du regard envers l'*aaAAutre*¹²⁷⁰ (amoureux, sensible, compatissant), engendrant de nouveaux réflexes d'interprétation à son égard (tendant vers de la plus-valeur).

Ouverture et intermédieté

De plus, le corps est ici envisagé comme espace ouvert à l'*aaAAutre*, troué du fait qu'il est autant constitué de matière que de vide (orifices, canaux, vaisseaux, porosité, etc.). Ce que pointent les concepts «matière» et «vide» comme dynamique relationnelle suggère des rapports complémentaires d'alternance et des espaces intermédiaires dont les frontières des surfaces deviennent plus difficiles à discerner à mesure que l'on réduit l'échelle de l'expérience perceptive (au moins visuelle, éventuellement tactile). Cette difficulté de discernement est amplifiée par le fait que le rapport au temps se modifie également (rythmes).

En ce sens, on évoquera l'image de la déhiscence végétale (où les membranes émergent les unes des autres dans un apparent *continuum*) ou encore la métaphore du vestibule («lieu» intermédiaire, espace-temps de passage nécessaire pour passer dans un espace-temps *autre*) pour tenter de rendre compte de ces expériences. Une pensée associant au corps — partiellement imaginé, partiellement palpé — ces images d'espace vestibulaire et de déhiscence tendra davantage à se le représenter comme un espace de passage, tout en s'appuyant sur l'expérience sensible de sa limite pour s'assurer (et se rassurer?), dans la rencontre, de l'aspect différencié de cet *autre*. Le corps ainsi pensé est dès lors davantage susceptible d'être expérimenté, en tant qu'espace de manifestation d'un organisme, de manière plus inclusive, au sens où, en tant que processus vivant, il est rencontré à la fois comme un étant défini et indéfini, un étant continu et continuellement capable d'interaction différencié avec son environnement. Il est par ailleurs «compris» comme contenant en lui-même simultanément la possibilité de rapports mutuels — à se représenter comme intimes, organiques, complémentaires et solidaires — et la possibilité de rapports d'interinfluence, d'interreliance, d'interdépendance et d'interfécondité entre éléments, et ce non seulement en ce qui a trait aux rapports entre les éléments qui le constituent, mais également aux rapports avec ceux avec lesquels il entre en relation, les deux types d'éléments pouvant se

¹²⁷⁰ Cf. la note en bas de page numéro 22 dans les préliminaires pour un rappel du sens dont est investie cette notion.

confondre conceptuellement, ou pas, suivant le degré de la perspective adoptée dans l'instant¹²⁷¹.

Corporéité et présence, matérialité et présent

L'idée de la « corporéité » permet d'insister davantage sur la question du rapport au temps effleurée plus haut : qu'est-ce qu'une attention particulière donnée au corps — à ce qui, en lui, est central, à ce qu'il y a d'ouverture dans la manière dont sa matière se constitue en continu — peut offrir à méditer comme type de temporalité, comme forme de présence dans le temps, comme expérience du temps ? Est-ce qu'une telle attention n'est pas susceptible d'ouvrir à l'expérience d'un temps d'une qualité particulière, une qualité de présence sensible suggérant un type d'attention particulier à l'*aaAAutre*¹²⁷² ?

Cette considération attentive émanant d'une certaine manière d'être *présence* au monde, adjointe aux thèmes que sont la multidimensionnalité et l'intermédiateté, semblent inviter la réflexion à envisager le moment que représente le présent suivant les deux sens qu'il revêt tant en français qu'en anglais, c'est-à-dire à la fois comme un temps-présent (le « moment » se distinguant, dans la perspective du temps *chronos*, des moments « temps-passé » et « temps-futur ») et comme un présent-cadeau (dans un sens unissant l'idée du précieux à celle de la gratuité, et éveillant la gratitude, si bien qu'on tendra à se le représenter comme matérialisant — potentiellement et, littéralement-corporellement, en creux — un trésor à rencontrer). En bref, l'expérience corporelle investie de conscience semble inviter à une manière d'être *présence* engendrant un approfondissement de l'ancrage dans l'ici et le maintenant.

Une faculté imaginaire marquée par l'intermédiateté et pointant une puissance d'existenciation

Tel qu'évoqué plus haut, dans le cadre de cet exercice de synthèse postliminaire, nous en sommes venu(e)s à articuler les divers ordres d'expériences humaines suivant trois registres¹²⁷³ : des expériences corporelles, émotionnelles et imaginaires. Alors que l'exercice fait ressortir combien tous trois partagent nombre de caractéristiques (les rendant solidaires tant du point de vue théorique qu'organique¹²⁷⁴), insistons un instant sur le thème

¹²⁷¹ De telles considérations suggèrent que ces rapports soient susceptibles d'être étendus à divers ordres de réalité, c'est-à-dire à la multiplicité des dimensions constituant l'expérience phénoménologique humaine.

¹²⁷² On pourrait ici penser à l'attitude soignante « de tous les instants » du parent envers le nouveau-né, ou à celle, compatissante, associée à l'image de la Vierge mère en contexte symbolique chrétien, au bouddha dans le bouddhisme ou encore à celle de la prostituée dans le discours cazenavien.

¹²⁷³ Ceci rappellera la tendance à articuler l'existence de trois — plus un(e) — dimensions ou ordres de réalité afin qu'en les différenciant conceptuellement on puisse davantage penser la manière dont se joue leurs rapports et les qualités de l'ambiance qui rendent possible ce jeu.

¹²⁷⁴ Insistons au passage sur le fait que ces trois registres sont ici comme ailleurs postulés comme se faisant mutuellement reflet, leurs référents représentant les uns pour les autres des formes d'altérités considérées,

de l'intermédiateté («au-delà» et «entre-deux» confondus) mis en lumière par la conception de l'imagination mobilisée par notre démarche réflexive.

En effet, une réflexion qui se propose, à partir de ce qui émerge dans le présent exercice de thèse, d'articuler certains traits de ce que pourrait être une *erôsophie* se doit de postuler une conception de l'imagination marquée par le thème de l'intermédiateté. À cet égard, cette conception s'imprègne passablement de ce que propose la pensée corbinienne comme réinvestissement ontologique de cette faculté et de ses produits, inséminant son aspect d'«entre-deux» de puissance créatrice¹²⁷⁵. La présente section se propose d'envisager le thème de l'intermédiateté à la lumière de notre préoccupation philosophique portant sur les conditions de possibilités d'une rencontre véritable avec l'*aaAAutre*.

Rôle ouvert/ouvrant de l'imagination dans la rencontre avec l'aaAAutre

La perspective d'une *erôsophie* mobilise donc un questionnement entourant le rapport entre la faculté imaginaire, ses produits, son espace-temps propre, et son rôle dans la rencontre véritable avec l'*aaAAutre*¹²⁷⁶. Cette perspective postule que certaines de ses images, plus que de simples réagencements ou reproductions, constituent des productions, des fabrications, des créations nouvelles (rejoignant ce que suggère le sens étymologique de *poésie* souligné par la réflexion cazenavienne). Elle postule que de manière semblable, ces phénomènes (vécus et ressentis, réels de par leur efficence) peuvent évoquer certaines images (par exemples : une brèche, une faille, une fente, un espace de jaillissement) susceptibles de constituer à la fois une ouverture et un mouvement (pulsion, élan, etc.) vers cet *aaAAutre*.

En postulant que cette part des produits de l'imagination manifeste une forme de puissance créatrice (potentiel d'existenciation associable à l'Être ou au divin), cette perspective revalorise cette faculté. Plus précisément, elle engendre discursivement une condition de possibilité logique et efficiente à la rencontre véritable en faisant de la

d'une part, comme des intermédiaires d'intérêt dans une dynamique de rencontre, et d'autre part, comme des intermédiaires efficaces (au sens de «engendrant des effets») en relation d'interinfluence, d'interreliance, d'interdépendance et d'interfécondité.

¹²⁷⁵ À titre de rappel, entre le monde de la chair (*sarx*) et le monde de l'intelligible (*psychê*), il y aurait le monde de l'âme, c'est-à-dire l'imaginal ou le *mundus imaginalis*. Il s'agirait d'un «lieu» approprié pour qu'*ait lieu*, littéralement, une rencontre entre les deux autres mondes. En ce sens, il s'agirait d'un espace d'expérience et de manifestation phénoménologiques simultanément lieu et organe de sécrétion de l'ordre de réalité qu'il est/engendre. Pour une emphase sur l'aspect médiateur et intermédiaire de l'imaginal, cf. CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Buchet-Chastel, 1985. Cf. également la section «Parenthèse sur l'imaginal» du premier chapitre de notre exercice de thèse.

¹²⁷⁶ En guise de rappel, la notion renvoie simultanément et solidairement à la part d'inconnu en soi (*a*), la part d'altérité inhérente aux personnes aimées dans le cadre d'une rencontre imprégnée d'intimité (*a*), celle inhérente aux étants humains ou non-humains (*A*) et celle associable à un éventuel Inconnu inconnaissable en son fond (*A*, c'est-à-dire l'Inconnu de la vie, Dieu, l'Absolu, etc.). (Cf. la note en bas de page numéro 22.)

manifestation de ces produits des principes « ouverts/ouvrant ». Tout en s'appuyant sur l'aspect « défini » inhérent à l'être de l'étant humain, une telle conception rappelle combien le fait d'être en interaction et en interreliance constante avec son environnement fait de lui un être également poreux. Elle tend par là à se différencier d'une conception de l'imagination laissant l'étant humain courir le risque du solipsisme (ou du repli sur soi), risque que pourrait signaler l'expérience de sensations comme l'isolement, la déception et la tristesse.

Puissance poétique d'existenciation (le réel est l'efficient)

L'idée d'une *erôsophie* endosse donc une attitude tendant à revaloriser la dimension imaginaire en la réinvestissant sémantiquement de potentiel créateur, c'est-à-dire en en faisant une faculté capable d'existenciation ontologique. Et cependant, elle insiste sur la nécessité de sa reliance avec les autres dimensions. Autrement dit, dans une perspective *erôsophique*, la dimension imaginaire de l'expérience humaine porte un potentiel créateur au sens fort (imagination créatrice, lieu et organe imaginal, symbole efficient, principe existenciateur, etc.), si bien qu'une aptitude créatrice la marque, à condition de souligner que cette créativité au sens fort s'opère comme une co-crédation (conscience-Inconscient, moi-toi, humano-nature, onto- ou divino-humaine, corps-cœur-esprit, etc.). Par ailleurs, cette forme de créativité semble pouvoir se manifester à travers un type de conscience propre au fait d'être un étant humain (la signification, le sens).

En ce sens — et bien que loin d'en postuler la nécessité ou de l'affirmer de manière restrictive, tant l'intention de la suggestion ne saurait être normative —, cette créativité est susceptible de se manifester suivant diverses formes discursives (énonciation, dénomination, articulation, poème, récit historico-mythique, etc.). En partant de ce que laisse à méditer l'œuvre de Cazenave comme foisonnement discursif porté par une fécondité de signification, on pourrait se proposer d'entrevoir dans la puissance d'engendrement discursif qu'elle offre à voir, et plus encore, dans l'intérêt que suscitent certaines des images symboliques dont son discours se fait porteur, une manifestation de cette puissance créatrice de sens et d'être.

Alors que l'aspect *existenciateur* associé à ce type de créativité évoque l'art poétique (dans le sens d'une fabrication d'une vérité vivante et d'un univers de sens co-personnel)¹²⁷⁷, on pourrait aller jusqu'à se proposer de parler de potentiel poétique

¹²⁷⁷ On se souviendra de ce que Cazenave affirme au sujet de l'imagination créatrice : en en faisant le domaine où les Déesses sont souveraines, et en renvoyant constamment à cet *au-delà* de l'ici-maintenant, son œuvre débouche sur une terre de poésie où se déploie une imagination créatrice prenant part à l'ontogénèse. Pour rappel : « Parce qu'elles sont, sous les pouvoirs de l'imagination, les créatrices de l'univers et du flux d'amour qui le transporte. » CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Entrelacs, 2012, p.6. Citation évoquée au troisième chapitre, cf. la note en bas de page numéro 923.

d'existenciation¹²⁷⁸, ouvrant la voie (conceptuellement et organiquement) au fait de postuler l'existence et l'efficience (multidimensionnelle(s) et mutuelle(s)) de quelque chose comme une réalité psychique objective (RPO), un ordre du symbolique ou un monde imaginal. À condition qu'en opérant une revalorisation sémantique de la faculté imaginaire (ou, suivant le point de vue adopté, son réinvestissement ontologique), on s'assure de respecter les logiques propres à chaque aspect de l'expérience humaine (corporel, émotionnel, imaginatif, spirituel ou imaginal) auxquels renvoient les diverses catégories d'ordre de réalité conceptualisées (en l'occurrence, dans le cadre de notre exercice, il s'agit de la RCO, de la RPS, de la RPO et de la ROI).

Remarquons au passage combien ces éléments d'analyse présupposent le thème de l'intensité, suggérant que cette puissance d'engendrement soit solidaire d'un phénomène d'investissement psychique, affectif et physiologique d'une rare intensité. Ainsi, certains étants humains seraient susceptibles de manifester une aptitude profonde à la transformation résiliente (vie-mort-renaissance) et/ou à se faire vecteur (passage) d'une densité d'énergie inhabituelle, à l'occasion de leur rencontre avec diverses formes d'altérité. Nous mettrons davantage l'emphasis sur le thème de l'intensité dans la section qui suit, c'est-à-dire au moment d'aborder ce que la dimension émotionnelle de l'étant humain peut informer comme traits à une éventuelle erôsophie.

Un art catoptrique (appréhension mécanique du mystère)

Enfin, à considérer la manière dont notre méthodologie a émergé et ce qu'elle invite d'investissement interpersonnel, constatons combien l'idée d'un art catoptrique met également en lumière l'importance du rôle accordé à la faculté imaginaire. Sans qu'il soit ici envisageable de déployer toutes les précisions qu'une telle suggestion appelle, rappelons que la préoccupation existentielle constituant le motif de l'ensemble de l'exercice doctoral est la recherche des conditions de possibilités d'une rencontre véritable avec l'*aaAAutre*. En résumant ici (tant faire se peut, avec les outils conceptuels de la langue française) les modalités de cet éventuel art catoptrique, on pourrait dire que la rencontre

¹²⁷⁸ Notons que le sens de l'expression « potentiel d'existenciation poétique » rejoint en intention la définition du « genre entier » associé par le discours de Diotime à la notion « poésie » dans *Le Banquet* de Platon. Diotime mobilise ici l'exemple du rapport entre une définition générale (étymologique et symbolique) attribuée à « poésie » et les multiples dénominations que ce mouvement d'existenciation revêt dans le langage courant: « En général on appelle poésie la cause qui fait passer quelque chose du non-être à l'existence, de sorte que les créations dans tous les arts sont des poésies, et que les artisans qui les font sont tous des poètes. [...] Cependant [...], tu vois [que dans le langage courant,] on ne les appelle pas poètes et qu'ils ont d'autres noms, [et que seule la portion] qui est relative à la musique et aux mètres, est appelée du nom du genre entier ». PLATON, *Le Banquet*, Garnier-Flammarion, 2001, 204e-205d. Précisons au passage que Diotime semble trouver quelque pertinence à associer les thèmes de l'amour de la sagesse et de la poésie. En effet, c'est le thème de la poésie qu'elle choisit de mobiliser alors même que son propos est d'aider Socrate à comprendre le rapport entre le « genre entier » que représente (à son sens) cet amour particulier — qui engendrerait dans la beauté — et les « espèces » qui lui sont associables.

soit à vivre *avec, par, pour, à travers* et à même l'*aaAAutre*. Comme s'il s'agissait d'une dimension particulièrement mobilisée, à situer au cœur de l'événement «rencontre véritable», l'activité imaginaire (en tant que faculté *engendrante*) jouerait l'un des rôles centraux (tout comme le désir dans le corps, la reliance amoureuse, etc.) en ouvrant-*ouvrant* cet espace de rencontre entre deux étant représentant mutuellement une forme d'altérité, espace au cœur duquel des expériences de réflexions mutuelles stimuleraient un processus d'élaboration du sens à deux. Ses *engendrés*, des images chargées d'énergie émotionnelle (ou d'affection), seraient dès lors envisagé(e)s comme autant de reflets susceptibles de «parler» *de* et de «faire parler» (révéler, dévoiler, conscientiser, etc.) les multiples aspects des étants concernés ¹²⁷⁹.

Une aptitude émotionnelle marquée par l'intensité et ouvrant sur une puissance de rayonnance vibratoire et transformante (voire expansante)

Revenons à présent sur le thème de l'intensité évoqué plus haut ¹²⁸⁰. À travers l'exercice de thèse, le mot «intensité» signale une manière de ressentir, d'être en relation, d'être (é)mu, voire transformé(e) par la rencontre. Ce qu'il pointe se manifeste par des jeux de désir, de voilement/dévoilement, par des processus de rencontre scandés d'unions conjunctivo-disjonctives.

En ce sens, une réflexion sur ce que pourrait être une éventuelle *erôsophie* envisage l'intensité comme la marque d'un principe efficient, et en tant qu'influent et transformant, un principe porteur d'une aptitude créatrice. Cette dernière transpire à travers les dimensions que sont la corporéité (vibration), l'affectivité (intensité de l'amour et du désir de rencontre) et l'imaginaire (vécus psychiques où le corporel et l'affectif sont unis de manière à ouvrir *sur* et à engendrer *de* l'imaginal). Certains étants humains seraient particulièrement aptes à expérimenter cette intensité et les transformations qui en découlent. Notons que cette piste de réflexion débouche sur des thèmes comme la dimension énergétique (ici, le corps, «matériel» parce que palpable, est envisagé comme une forme d'énergie densifiée), le potentiel de rayonnement (ou de *rayonnance* associé au champ magnétique émanant de toute masse de matière) et l'aptitude à *s'expanser* (amplitude, dilatation) ¹²⁸¹.

¹²⁷⁹ Ces considérations rappellent le thème de l'individuation à deux abordé au premier chapitre, autour de l'histoire d'amour entre Iseut et Tristan.

¹²⁸⁰ Cf. la sous-section *Corps jouissant à l'infini et porteur du visage de Dieu* du quatrième chapitre, pour l'aspect vibratoire associé au corps de la femme.

¹²⁸¹ Encore ici, ce dernier thème pourrait être à rapprocher de celui de la dilatation évoqué par le discours associé à Diotime, dans *Le Banquet* de Platon. Dans ce discours, la penseuse postule que le nom d'amour s'appliquera «à la passion et à l'ardeur de ceux qui poursuivent la possession du bien» dès que l'action spécifique qu'est «l'engendrement dans la beauté» se manifeste. Ainsi, on parlera d'amour lorsque se manifeste «l'enfantement dans la beauté, selon le corps et selon l'esprit. [...] La Beauté est donc une Moire

Ces trois dimensions de l'expérience humaine que sont la corporéité (les mouvements dans le corps), l'affectivité (par les fluctuations des émotions) et l'imagination (par ses produits) semblent ainsi solidairement se faire reflets réciproques. Cela étant posé, portons maintenant notre attention sur la dimension émotionnelle, dimension évoquant aisément chez la plupart une certaine compréhension de ce qui est en jeu lorsqu'on parle d'expérience amoureuse—le désir (harmonie, union, communion), la passion (amour fou)—et ce tant pour son aspect agréable (être passionné(e)) qu'inconfortable (être pâtissant, au sens d'être affecté par un état de souffrance¹²⁸²).

Intensité de l'énergie émotionnelle

Il semble en effet que, tout autrement que l'effet convainquant d'une argumentation rationnelle, l'intensité émotionnelle susceptible d'être expérimentée dans le cadre de l'expérience amoureuse marque le corps, le cœur et l'esprit, allant jusqu'à transformer de manière durable les étants humains impliqués en modifiant leur regard et leur mode de sensibilité. La manière dont les désirs s'alimentent à même les jeux qu'ils élaborent engendre une dynamique relationnelle se co-crétant à même la configuration—unique absolument—qui marque chaque instant, favorisant et cultivant une posture relationnelle ouverte à l'*autre* marquée par la fécondité. D'aucuns vont jusqu'à imaginer que cette dynamique se renouvelle «à l'infini», pour peu que l'élan amoureux s'enracine dans cette variabilité, que l'intensité de l'expérience amoureuse passionnée et l'aptitude émotionnelle qui s'y associe suffisent à supporter les processus de transformation (pouvant évoquer le thème de la mort et de la renaissance, bref, d'un passage à un *autre* soi-même ou à un soi-même *autrement*). Le tout fait de la rencontre intime un espace privilégié pour l'existenciation (individuation) des étants humains ainsi mobilisés mutuellement et solidairement.

Tout en s'accompagnant d'une ambiance d'absolu où l'élue(e) est unique, incommensurable et non-interchangeable, une telle expérience de décentrage du centre initial (un certain égo, «la pensée», etc.) transforme la sensibilité en amplifiant ce centre, en l'*expansionnant*, en le multipliant, en le relativisant. L'aspect involontaire du processus—à entendre ici en tant que puissance dépassant la volonté individuelle susceptible d'être endossée par une «première identité»—peut être ressenti et signifié comme une expérience du divin, comme la manifestation d'un destin (*fatum*). Il peut également évoquer un phénomène de transcendance, s'il n'est pas simplement «refusé».

et une Eileithyie. Aussi quand l'être pressé d'enfanter s'approche du beau, il devient joyeux, et, dans son allégresse, il se dilate et enfante et produit ; quand, au contraire, il s'approche du laid, renfrogné et chagrin, il se resserre sur lui-même, se détourne, se replie et n'engendre pas ; il garde son germe et il souffre. » PLATON, *Le Banquet*, trad. par Emile CHAMBRY, Paris, GF, 1992, p.67-68, 205d-207c.

¹²⁸² Cazenave évoque à cet égard l'expérience des profondeurs de la mélancolie.

Signes manifestes de transformation

Les «symptômes» ou critères observables les plus manifestes de la présence opérante d'une érôsophie relèvent d'une transformation d'une personne, transformation à penser en relation avec un certain potentiel poétique d'existenciation. On pourrait évoquer à cet égard la réorganisation des dimensions de son étant et la «subversion» d'une hiérarchie de valeurs de départ. On pourrait également évoquer l'émergence de nouvelles aptitudes relationnelles, de nouvelles attitudes comportementales ou de nouveaux aspects de personnalité. Quoi qu'il en soit, le tout serait à se représenter comme s'accompagnant d'un type de fécondité symbolique susceptible de se renouveler à l'infini, s'alimentant de l'infini diversité des éléments configurés par les circonstances à chaque instant pour manifester sa capacité d'engendrement de sens ou de signification. En ce sens, on peut imaginer qu'une attitude relationnelle tendant à valoriser les épiphanies de l'*aaAAutre* puisse constituer un trait constitutif de cette posture existentielle et/ou philosophique.

Quid du thème de l'intermédiateté associé à une érôsophie ?

Dans le cadre de la thèse en général, et de cette tentative d'exercice de conceptualisation de ce que pourrait être une érôsophie en particulier, le thème qu'est l'intermédiateté ressort comme d'importance. Ainsi, pour donner suite aux trois registres d'expériences humaines développés ci-dessus dans l'intention de décrire ce qu'il pourrait en être d'une érôsophie, terminons ces postliminaires en articulant quelques remarques ciblant davantage ce à quoi le thème de l'intermédiateté tente de renvoyer.

Aspect spatio-temporel illustré par une géométrie de l'entre-deux et de l'englobant

Du point de vue d'une représentation spatiale et temporelle (ou géométrique), la notion d'intermédiateté renvoie à l'idée d'un élément jouant le rôle de l'entre-deux, lequel permet qu'il y ait «espace de relationalité» entre deux formes d'altérités. Elle évoque la présence efficiente d'un tiers inclus englobant qui octroie et assure au processus de rencontre un contenant, une frontière, condition *sine qua non* pour qu'il ait (son) lieu.

Aspects nécessaire et intermédiaire illustrés par l'image du vestibule et de la vulve-vagin-utérus

À la métaphore du vestibule évoquée plus haut, on pourrait aboutir celle que peut représenter les multiples sections constitutives de la génitalité féminine dans l'imaginaire humain, génitalité à entendre ici dans le sens de cet ensemble que forment la vulve, le vagin

et l'utérus¹²⁸³. Ici, il semble en effet que la rencontre avec l'*autre*¹²⁸⁴, de par la différence et la spécificité de sa configuration anatomique génitale, soit connotée par les thèmes de l'intermédiaire et de l'espace qu'il manifeste.

Autrement dit, la rencontre avec l'aimée et son corps de femme implique—du moins pour l'homme qu'un désir mobilise à fantasmer et/ou à agir des attitudes comportementales hétérosexuelles—un espace-temps expérimenté comme lieu intermédiaire et « passage obligé » vers un au-delà. Cet au-delà serait par ailleurs susceptible, simultanément, de déboucher *sur* et d'engendrer *de* l'*autrement*, qu'on entende cet *autrement* comme une manière *autre* d'exister—tel le mode d'être au monde tristanien associé au fils-amant de la Mère par le discours cazenavien—ou comme un renouvellement du regard à l'égard de l'existence et du sens qui en jaillit... soit encore comme une conjonction des deux, *ontos* et *logos* s'interconstituant—perspective inclusive (sans confusion des plans) qu'il pourrait être à propos d'associer à un mode d'être au monde érôtique.

Quelques métaphores évoquant l'aspect flou de l'idée d'intermédiateté (la déhiscence, le crépuscule, l'aurore, l'aube)

Nombre de métaphores évoquées à travers la thèse rappellent la difficulté que représente la rencontre entre une pensée conceptuelle s'appuyant à *la Descartes* sur un désir de discerner « clairement et distinctement » et les phénomènes naturels, *naturellement* marqués par une part de « non-clair » et de « non-distinct ».

On se souviendra de l'idée de déhiscence évoquée par le discours cazenavien¹²⁸⁵. D'autres métaphores inspirées des phénomènes de la nature sont passablement évoquées par ce discours, notamment dans ses ouvrages plus spécifiquement poétiques. Ainsi, à la déhiscence puisée dans l'étude de l'organicité végétale, des phénomènes naturels comme le crépuscule, l'aurore et l'aube pourraient rappeler, à grande échelle, l'importance de cette zone d'intermédiaire inhérente à toute expérience phénoménologique, espèce de « zone de flou » marquant la rencontre entre deux étants humains, tant dans la rencontre corporelle que dans celles émotionnelle, imaginaire et/ou imaginaire.

¹²⁸³ Pour deux citations d'intérêt, au troisième chapitre, cf. celles associées aux notes en bas de page numéro 675 et numéro 678. Telle que mentionnée plus haut, la génitalité de la femme est également évoquée au quatrième chapitre, dans la sous-section *Corps jouissant à l'infini et porteur du visage de Dieu*.

¹²⁸⁴ On se souviendra que l'ensemble de la thèse réfléchit (tout en jouant avec des décalages de perspective) un point de vue situé, celui d'un homme dont l'aimée (ou l'aimant(e)) rencontrée dans l'intimité du corps se trouve être une femme.

¹²⁸⁵ Cf. notamment, au deuxième chapitre, les citations associées aux notes en bas de page numéro 514 et numéro 585.

Erôsophie: une logique de trois-quatre logiques OU Parenthèse sur trois modes d'appréhension de la réalité (c'est-à-dire trois logiques de pensée et trois dynamiques relationnelles)

Par ailleurs, la diversité des modalités d'appréhension logiques associées dans le discours cazenavien à divers enseignements de sagesse rappelle la coexistence possible, d'une part, de divers modes d'appréhension de la réalité au sein d'un même étant humain, et d'autre part, d'étants humains différant entre eux de par les modes d'appréhensions qu'ils privilégient. Chez un étant humain donné, on peut imaginer que le type de logique de pensée (la manière de concevoir) à partir duquel et à travers lequel il opère variera corrélativement avec le type de dynamique réflexive (la manière de manœuvrer) caractérisant son mode d'être au monde. Pour l'expliquer, on pourra considérer que, suivant que l'on aborde conceptuellement un phénomène ou un étant à partir de la logique du « Ou A, ou B »—typique d'une forme de pensée binaire, que la relation entre A et B soit entendue sur le mode d'une dynamique relationnelle au sein de laquelle les deux éléments s'excluent mutuellement ou pas—ou de formes de logique comme le sont le « À la fois A, et B » et le « À la fois non-A, et non-B », les qualités associées au rapport entre deux concepts réciproquement disposés comme des « opposés logiques » varieront considérablement¹²⁸⁶.

Intermédiateté émanant de la méthodologie « performance symbolique »

La méthodologie de la thèse, en tant qu'elle offre à expérimenter et à méditer une performance symbolique (c'est-à-dire, rappelons-le, un exercice réflexif unissant un art corporel, une réflexivité catoptrique et une fabrication poétique) pourrait également retenir l'attention en ce qui concerne le thème de l'intermédiateté. En effet, le fait que la performance symbolique qui constitue son support méthodologique se présente avec une multiplicité de couches—pouvant rappeler la sagesse des poupées russes, où s'enchaînent plusieurs couches de questionnements, d'identités, d'intentions, de perspectives, etc.—rejoue l'idée d'intermédiateté en infusant un aspect multidimensionnel et dynamique à une intention qui aurait pu se limiter à un *simple* exercice de présentation et d'analyse de la pensée cazenavienne.

La dimension performative, en tant que partiellement inspirée de cette démonstration, prend des airs de témoignage incarné se voulant assumé personnellement, c'est-à-dire celui d'une personne mobilisée par une inquiétude existentielle quant à son

¹²⁸⁶ On peut ici penser des « couples » de concepts tels que « homme-femme », « masculin-féminin », « sexualité-spiritualité », « *erôs-logos* », « humanité-divinité ». Cf. le schéma B de la planche de dessins 2 proposée en annexe.

identité de genre (éventuellement peu-binaire) et quant au sens *autre* que pourrait avoir l'amour de la sagesse par rapport à ce que la tradition académique philosophique propose.

En ce sens, en revêtant l'identité professionnelle de chercheuse et l'identité de genre de femme qu'on lui présuppose, cet étant humain qui *réfléchit* opère une forme d'intermédiation; il s'offre comme interlocuteur, comme personne présentant une manière *autre* d'être présence au monde, comme forme d'altérité donc, au lecteur et à la lectrice du texte. Elle endosse également le rôle de principe intermédiaire entre ces derniers et la pensée cazenavienne, entre sa propre pensée et celle du penseur... Mais encore, elle crée un espace de rencontre entre eux et le fruit de la rencontre entre sa propre pensée en processus d'élaboration et celle de Michel Cazenave.

Par ailleurs, la méthodologie (se résumant dans l'idée de performance symbolique) se propose à la fois d'opérer et de méditer la dimension performative de l'exercice d'écriture, en prenant soin de jouer d'un phénomène double de dévoilement/voilement : elle révèle des enjeux épistémiques, éthiques et ontologiques en dévoilant certains aspects mécaniques inhérents à des langages émanés d'une épistémè accordant beaucoup d'importance au genre, et, qui plus est, à un genre pensé binairement et d'une manière qui associe «mutualité» et «exclusion». En ne s'associant pas clairement à une identité de genre pensée binairement, la démarche de cette «personne» «gomme» les réflexes de pensée pour laisser se dévoiler certaines des dynamiques relationnelles historiquement voilées par de telles formulations langagières, dégageant au passage les aptitudes relationnelles vers lesquelles une réflexion s'expansant afin de mieux inclure pourrait désirer cheminer.

En ce sens, s'il peut y avoir du sens à s'en remettre à la poésie, et l'inviter à s'appropriier le mot d'une fin qui ne peut être que relative, on comprendra la cohérence qu'il peut y avoir—du moins pour un étant humain multidimensionnel en quête d'une identité marquée par l'ouverture et occupé à méditer les conditions de possibilités d'une rencontre appelant perpétuellement à *encore* plus d'amour—à maintenir l'idée d'une éventuelle *erôsophie* en guise d'horizon prospectif imaginaire. Ce type de posture dynamique—pouvant rappeler celle d'un arlequin, ou d'un funambule des frontières—nous a tout du moins semblé soigner de la manière la plus adéquate la promesse d'un *autrement*, portant en son creux le potentiel de créativité d'un Cœur où (se) miroitent des reflets d'humeurs marines et de fluides lumières d'étoiles célestes. À tout le moins, en se performant ainsi, la danse de ce Cœur travaillé par une nostalgie *sophique* (ayant ici pris l'air d'une quête *erôsophique*) aura permis à son désir de devenir un peu plus terrestre... de se manifester... un instant... le temps d'une méditation philosophique... dans un cadre... académique.

Bibliographie

Partie I

Enregistrements audio

1. Michel CAZENAVE, *Au sujet de l'Eros cosmogonique*, colloque international « Oser la transformation » (mp3), CEFRI C.G. Jung de Belgique, Louvain-la-Neuve, 23 octobre 2009, 47 minutes.
2. Michel CAZENAVE, *Féminité et sacralité* (mp3), CEFRI C.G. Jung de Belgique, Louvain-la-Neuve, 19 mai 2011, 78 minutes.
3. Michel CAZENAVE, *Les vivants et les dieux ; symboles et religions*, émission consacrée à Michel Cazenave (mp3), avec les invités Willie BARAL, Florence MARBILLIER, Monique SCHNEIDER, Florence QUENTIN, François ROY et Basarab NICOLESCU, France Culture, Paris, 25 juillet 2009, 58 minutes.
4. Michel CAZENAVE et Florence QUENTIN, *Un nouveau masculin, un nouveau féminin ; les visages de l'amour pour demain* (mp3), Tetra, Bruxelles, 16 janvier 2011, 300 minutes.
5. Elen Dania DIOTTE BESNOU et Daniel PROULX, *Rencontre avec Michel Cazenave*, entrevue effectuée chez Michel Cazenave (mp3), Paris, 29 avril 2013, 255 minutes.

Livres

1. Michel CAZENAVE, *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Escalquens, Oxus, coll. « À la rencontre de », 2011, 127 p.
2. Michel CAZENAVE, *Angèle de Foligno*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes » no. 226, 2006, 352 p.
3. Michel CAZENAVE, *Angèle de Foligno*, Paris, Pygmalion/Gérard Watelet, coll. « Chemins d'éternité », 1998, 312 p.
4. Michel CAZENAVE, *Éclats de la lumière*, Paris, Crépuscules, 2011, 181 p.
5. Michel CAZENAVE, *Glanes*, La Bégude-de-Mazenc, Arma artis, 2005, 41 p.
6. Michel CAZENAVE, *Histoire de la passion amoureuse*, avec la coll. de Jacqueline Kelen, Florence Marguier, Catherine Pont-Humbert, Paris, Oxus, 2005, 314 p.
7. Michel CAZENAVE, *Jung revisité (tome 1) ; la réalité de l'âme*, Paris, Entrelacs, 2011, 208 p.
8. Michel CAZENAVE, *Jung revisité (tome 2) ; Jung et le religieux*, Paris, Entrelacs, 2012, 194 p.
9. Michel CAZENAVE, *La Chute Vertigineuse*, Mayenne, Arma Artis, 2001, 46 p.
10. Michel CAZENAVE, *La face féminine de Dieu*, Paris, Noësis, coll. « L'Instant nécessaire », 1998, 167 p.
11. Michel CAZENAVE, *La flamme mouillée; journal du 9 juin au 9 décembre 1989*, Paris, Criterion, 1991, 156 p.
12. Michel CAZENAVE, *La légende d'Aragor*, Paris, Table ronde, 1988, 277 p.
13. Michel CAZENAVE, *La merveille des symboles*, Bourg de Thizy, Arma Artis, 2012 [Tirage limité], 103 p.
14. Michel CAZENAVE, *La naissance de l'aurore*, Cordes-sur-Ciel, R. de Surtis, coll. « Pour une terre interdite » no. 91, 2008, non paginé, 46 p.

15. Michel CAZENAVE, *La putain des dieux*, Monaco, du Rocher, 1994, 411 p.
16. Michel CAZENAVE, *La science et l'âme du monde*, Paris, Imago, coll. « Poiesis », 1983, 197 p.
17. Michel CAZENAVE, *La subversion de l'âme: mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Paris, Seghers, coll. « L'Esprit jungien », 1981, 287 p.
18. Michel CAZENAVE, *L'art d'aimer au Moyen Âge*, Paris, Lebaud, 1997, 262 p.
19. Michel CAZENAVE, *Le Cœur en bandoulière*, Paris, Table Ronde, 1990, 219 p.
20. Michel CAZENAVE, *Le féminin spirituel*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les Vivants et les Dieux », 2001, 117 p.
21. Michel CAZENAVE, *Le pas de la colombe*, Encres vives, 2012.
22. Michel CAZENAVE, *Le philtre et l'amour; la légende de Tristan et Iseut*, Paris, J. Corti, 1969, 172 p.
23. Michel CAZENAVE, *Le Retour du Templier*, Paris, Albin Michel, 1981, 253 p.
24. Michel CAZENAVE, *Le rêve d'Ossian; Dieux et guerriers d'Irlande*, Fouesnant, Yoran embanner, 2012, 252 p.
25. Michel CAZENAVE, *Les Amants de Teruel roman*, Paris, Albin Michel, 1978, 220 p.
26. Michel CAZENAVE, *Louanges à la Vierge; hymnes latines à Marie IVe-XVIe siècles*, Paris, Imprimerie nationale, coll. « La Salamandre », 1996, 278 p.
27. Michel CAZENAVE, *Malraux*, Paris, Balland, coll. « Phares », 1985, 335 p.
28. Michel CAZENAVE, *Malraux; le chant du monde*, Paris, Bartillat, 2006, 183 p.
29. Michel CAZENAVE, *Mines de rien*, Saintes, Atlantique, coll. « Athéna », 2008, 38 p.
30. Michel CAZENAVE, *Petit dictionnaire de l'amour fou*, Paris, Entrelacs, 2005, 145 p.
31. Michel CAZENAVE, *Petits chants du néant et de la plénitude de Dieu*, La Bégude-de-Mazenc, Arma artis, coll. « Étincelles », 2002, 45 p.
32. Michel CAZENAVE, *Primavera nova; Les los de la merci*, La Bégude-de-Mazenc, Arma artis, 2008, 53 p.
33. Michel CAZENAVE, *Primavera ou Le triomphe de l'amour*, La Bégude-de-Mazenc, Arma artis, 2007, 115 p.
34. Michel CAZENAVE, *Primavera viva ou La vie absolue*, La Bégude-de-Mazenc, Arma artis, 2007, 78 p.
35. Michel CAZENAVE, *S'abandonner, dit-elle*, Rochebaudin, Arma artis, 2005, 37 p.
36. Michel CAZENAVE, *Unité du monde, unité de l'être?*, Paris, Dervy, 2005, 315 p.
37. Michel CAZENAVE, *Visages du féminin sacré*, Paris, Entrelacs, 2012, 236 p.
38. Michel CAZENAVE et Roland AUGUET, *Les empereurs fous : essai de mythanalyse historique*, Paris, Imago, 1981, 256 p.
39. Michel CAZENAVE et C. G. JUNG, *Carl Gustav Jung*, Paris, de l'Herne, coll. « L'Herne » no. 46, 1984, 515 p.
40. Michel CAZENAVE et Marie-Noëlle LEFAY-TOURY, *Le mythe de Tristan et Iseut*, Paris, Flammarion, 2000 [1985], 318 p.
41. Michel CAZENAVE et Pierre SOLIÉ, *Figures de l'éros*, Paris, Poiesis France-Culture, 1987, 147 p.
42. Michel CAZENAVE et Pierre SOLIÉ, *Moi, de Gaulle ; du héros au vieux roi*, Paris, Imago, 1984, 246 p.

43. Michel CAZENAVE, Université de TSUKUBA et FRANCE-CULTURE, *Sciences et symboles; les voies de la connaissance, Colloque de Tsukuba* Paris, Albin Michel, 1986, 453 p.
44. Michel CAZENAVE et Aimé AGNEL, *Le vocabulaire de Jung*, Paris, Ellipses, 2011 [2005], 144 p.

Sections d'ouvrage et articles

1. Michel CAZENAVE, « Féminité et êtres philosophant », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, p. 41-65.
2. Michel CAZENAVE, « L'amour cet inconnu ; Tristan et Iseult, le défi à la loi », dans *Racines. Pensées. Sciences éclairées.*, vol. 37, France, Tarots vécus-Femme Essentielle, 1980, p. 91-102.
3. Michel CAZENAVE, « Les racines du temps physique », dans *Temps et hiérophistoire; colloque tenu à Paris les 22, 23 24 mai 1987* édité par Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 14, 1988, p. 33-46.
4. Michel CAZENAVE, « Nature et silence », dans *L'arbre*, no. 12/13, déc. 2008.
5. Michel CAZENAVE et Pierre SOLIÉ, « Qu'est-ce que la mythanalyse ? », dans *Cahiers jungiens de psychanalyse*, vol. 85, 1996, p. 28.

Partie II

Livres

1. *La Bible de Jérusalem*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 2172 p.
2. APULÉE, *Les Métamorphoses, ou l'Âne d'or d'Apulée*, trad. par Compain de SAINT-MARTIN, 2 vols, Paris, J.-F. Bastien, 1787, 468 + 436 p.
3. AUGUSTIN, *La Trinité*, 2 vols, Turhout, Brepol, 1997, CII-766 p.
4. Shrî AUROBINDO, *Aperçus et pensées*, 3^e, Paris, A. Maisonneuve Neuchâtel, Delachaux et Niestlé Fraternités, Union des imprimeries, 1938, 56 p.
5. Sylvain AUROUX, *Les notions philosophiques dictionnaire*, 2 vols, Paris, PUF, coll. « Encyclopédie philosophique universelle » no. 2, 1990, XXXII-1517 + 1520-3297 p.
6. Thérèse d'AVILA, *Vie écrite par elle-même*, avec une postf. de Gabrielle Althen, 2 vols, Paris, Stock, coll. « Stock Plus », 1981, 254 + 335 p.
7. Hoffmann BANESH, *L'étrange histoire des quanta*, trad. par C. de RICHEMONT, nouv. éd. par Michel Paty, Paris, Seuil, 1981, 283 p.
8. Françoise BARTEAU, *Les Romans de Tristan et Iseut; introduction à une lecture plurielle*, Paris, Larousse, coll. « L », 1972, 319 p.
9. Georges BATAILLE, *Romans et récits*, Paris, Gallimard no. Œuvres littéraires, 2004, 565 p.
10. Joseph BÉDIER, *Les deux poèmes de la Folie Tristan*, Paris, Firmin-Didot coll. « Société des anciens textes français », 1907, VII-126 p.
11. Clifford BISHOP, *Le sexe et le sacré* trad. par de l'anglais par Philippe CORNU, Paris, Albin Michel, coll. « Sagesse du monde », 1997 [Sex and Spirit (1996)], 184 p.
12. Serge BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu*, trad. par Constantin ANDRONIKOF, Lausanne, L'Âge d'Homme,

- coll. « Sophia », 1983, 96 p.
13. André BRETON, *L'amour fou*, Paris, Gallimard, 1966, 139 p.
 14. CATULLE, *Poésies*, trad. par Georges LAFAYE, 3^e rev. et corr., Paris, Belles Lettres, 1949, XXXVIII-127 p.
 15. Thomas de CELANO, *Vie de saint François*, Paris, Franciscaines, 1952, 462 p.
 16. Dominique CERBELAUD, *Marie; un parcours dogmatique*, Paris, Cerf, 2003.
 17. Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. 1 A-K, Paris, Klincksieck, 1970.
 18. Paul CLAUDEL, *Le soulier de satin* vol. 2, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1965.
 19. Françoise COLLIN, Évelyne PISIER et Éléni VARIKAS, *Les femmes, de Platon à Derrida (anthologie critique)*, Paris, Plon, 2000, 830 p.
 20. Henry CORBIN, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques. Les Fidèles d'amour, shi'isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, coll. « Tel » no. 191, 1972, 358 p.
 21. Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, 398 p.
 22. Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2^e éd., Paris, Flammarion, 1976, 328 p.
 23. Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, coll. « Bibliothèque des mythes et des religions », 1981, 257 p.
 24. Henry CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet-Chastel, 1985, 154 p.
 25. Franz CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Leroux, 1906, 333 p.
 26. Alain DIERKENS, *Mystique; la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, ULB, 2005, 244 p.
 27. Jean DORESSE, *L'Évangile de Thomas*, 2^e éd. revue et augm., Monaco, le Rocher, 1988, 220 p.
 28. George DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2000, 700 p.
 29. Gilbert DURAND et Michel CAZENAVE, *Introduction à la mythodologie : mythes et sociétés* Paris, Librairie générale française, coll. « Biblio essais » no. 4300, 2000, 253 p.
 30. Johannes ECKHART, *Les Sermons T3 60-86* trad. par et présenté par Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Paris, du Seuil, 1979, 213 p.
 31. Johannes ECKHART, *Sermons T2 31-59* trad. par présentation et traduction de Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Paris, du Seuil, 1978, 195 p.
 32. Umberto ECO, *Les limites de l'interprétation*, 406 vols, Paris, Grasset, 1992.
 33. Benoît; DALLE, Yves; EDEL et Alejandro FERNANDEZ, *Bien que mon amour soit fou - érotomanie: du regard à une écoute*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1997, 368 p.
 34. Maya DEREN, *Divine horsemen; the living gods of Haiti*, New Paltz, NY, McPherson, 1983, 350 p.
 35. Julius EVOLA, *La métaphysique du sexe*, Paris, Payot, 1968, 381 p.
 36. Jacques FERRAND, *De la maladie d'amour, ou mélancolie érotique*, Paris, Denis Moreau, 1623 [1612, repris par Denis Moreau en 1623], 281 p.
 37. Angèle de FOLIGNO, *Le livre d'Angèle de Foligno, d'après les textes originaux (1285-1298)*, trad. par Jean-François GODET, vol. Jérôme Millon, Grenoble, 1995, 213 p.
 38. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, 3 vols, Paris, Gallimard, 1976-1984.

39. Sigmund FREUD, *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, (année non-précisée).
40. Sigmund FREUD, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 263 p.
41. Sigmund FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962, 189 p.
42. Françoise GANGE, *Avant les Dieux, la Mère universelle*, Alphée, 2006.
43. Françoise GANGE, *Jésus et les femmes*, Tournai (Belgique), La renaissance du livre, 2001, 437 p.
44. Maurice GODELIER, *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982, 370 p.
45. Pierre GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 2002 [1951], 576 p.
46. Robert GRINNELL, *Alchemy in a modern woman; a study in the contrasexual archetype*, Zurich, Spring, 1973, 181 p.
47. Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, 206 p.
48. Esther HARDING et Evelyne MAHYÈRE, *Les Mystères de la femme interprétation psychologique de l'âme féminine d'après les mythes, les légendes et les rêves [traduit par Evelyne Mahyère]*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot » no. 288, 1976, 250 p.
49. Wolf-Dieter HAUSCHILD et Volker HENNING DRECOLL, *Le Saint-Esprit dans l'Église chrétienne*, 12 vols, Berne, Peter Lang, 2004, 371 p.
50. Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. par Henry CORBIN, France, Gallimard, 1951, 255 p.
51. James HILLMAN, *Le mythe de la psychanalyse*, trad. par de l'américain par Philippe MIKRIAMMOS, Paris, Imago, 1977, 260 p.
52. James HILLMAN, *pères et mères* trad. par Micheline LAGUILHOMIE, Paris, Imago, 1978 [1973], 130 p.
53. James HILLMAN et Emma JUNG, *Anima et animus* Paris, Seghers, 1981, 220 p.
54. Thomas HOBBS, *Leviathan*, édité par Richard TUCK, Cambridge, Cambridge university press, coll. « Cambridge texts in the history of political thought », 1991, 519 p.
55. Françoise HUDRY, *Le livre des XXIV philosophes*, trad. par Françoise HUDRY, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1989, 221 p.
56. Clément I, *Les homélies chrétiennes*, France, Lagrasse-Verdier, 1991, 416 p.
57. IBN'ARABI, *L'interprète des désirs*, trad. par Maurice GLOTON, Paris, Albin Michel, 1996, 532 p.
58. Yvonne JANSSENS, *La Protennoia trimorphe (NHL, XIII, 1)*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi » no. 4, 1978, 99 p.
59. Elizabeth JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, vol. 214, Paris, Cerf, 1999, 438 p.
60. Elizabeth JOHNSON, *She Who is; The Mystery of God in Feminist Theology Discourse*, New York, Crossroads, 1992.
61. Carl Gustav JUNG, *Les sept sermons aux morts*, L'herne, Paris, 2006, 150 p.
62. Carl Gustav JUNG, *Ma vie; souvenirs, rêves et pensées* trad. par Roland CAHEN, Yves LE LAY et Salomé BURCKHARDT, recueillis et publiés par Aniela Jaffé, nouv. éd. rev. et augm. d'un index, Paris, Gallimard, coll. « Témoins », 1992, 24 pl., 528 p.
63. Carl Gustav JUNG, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles; analyse des prodromes d'une schizophrénie*, Genève, Georg, 1953 (1993), 772 p.

64. Carl Gustav JUNG, *Psychologie de l'inconscient*, trad. par Roland CAHEN, Genève, Georg et cie, 1952, 239 p.
65. C. G. JUNG et Marie-Luise von FRANZ, *Mysterium conjunctionis; études sur la séparation et la réunion des opposés psychiques dans l'alchimie*, 2 vols, Paris, Albin Michel, 316, 429 p.
66. Melanie KLEIN, *La psychanalyse des enfants*, trad. par Jean Batiste BOULANGER, nouvelle éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, 318 p.
67. Jacques LACAN, *Encore; Séminaire XX*, Paris, Seuil, 1973, 186 p.
68. George LAHY, *Sépher Yetsirah, ou Livre kabbalistique de la formation*, Roquevaire, Lahy, 1995, 183 p.
69. Isabelle LEFÈVRE-YHUEL, *Quand les femmes rompent*, Paris, Lattès, 1999, 253 p.
70. Hans LEISEGANG, *La gnose*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque historique », 1951, 264 p.
71. Clara LEJEUNE, *Histoires de femmes et autres simples bonheurs*, Paris, Lattès, 1999, 143 p.
72. Jean-Yves LELOUP, *L'Évangile de Marie; évangile copte du IIe siècle*, trad. par Jean-Yves LELOUP, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1997, 224 p.
73. Emmanuel LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme* Toronto, du Gref, 1991(?), 183 p.
74. Roberto LIONETTI, *Le lait du père*, Paris, Imago, 1988, 167 p.
75. René LOUIS, *Tristan et Iseult*, Paris, Librairie Générale de France no. Les Classiques de poche, 1972, 252 p.
76. Michel MAFFESOLI, *La Galaxie de l'imaginaire—Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand*, Paris, Berg, 1980, 260 p.
77. Christine MAILLARD, *Du plérôme à l'étoile ; les "Sept sermons aux morts" de Carl Gustav Jung*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, coll. « Germaniques », 1993, 288 p.
78. Jean-François MALHERBE, *Souffrir Dieu; la prédication de Maître Eckhart*, Paris, Cerf, coll. « Théologies », 1992, 119 p.
79. Jean MARKALE, *La Femme celte; mythe et sociologie*, Paris, Payot, coll. « Le Regard de l'histoire », 1972, 412 p.
80. MOEBIUS, « *Geschlecht und Kopfgröße* »; *Beiträge zur Lehre von den Geschlechts-Unterschieden*, vol. 5, Halle, 1903.
81. Charles MOPSIK, *Cabale et Cabalistes*, Paris, Bayard, 1997, 282 p.
82. Charles MOPSIK, *Moïse Cordovero; la Douce lumière*, Verdier, Lagrasse, 1997, 224 p.
83. Charles MOPSIK et Bernard MARUANI, *Le Zohar*, 7 vols, Lagrasse, Verdier, 1981.
84. Henri MORF, *La Folie-Tristan du manuscrit de Berne*, vol. XV, Romania, 1886.
85. Ernest MURET, *Bérout; Le Roman de Tristan*, édité par revue par L.M. DEFOURQUES, Paris, Champion, 1974, 171 p.
86. Isaac NEWTON, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. par la marquise du CHASTELLET, 2 vols, Paris, Desaint et Saillant, 1759.
87. Reynold NICHOLSON, *Rumi : Mathnawi-i ma 'nawi*, 8 vols, Londres, Messrs Luzac et Co., 1925.
88. Julienne de NORWICH, *Le livre des révélations*, trad. par Roland MAISONNEUVE, Paris, Cerf, coll. « Sagesse chrétiennes », 1992, 303 p.
89. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean, II, 12, 87*, vol. 120, Paris, Cerf no. Sources chrétiennes, 1966.

90. Rudolf OTTO, *Le Sacré; l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1995 [Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (Du sacré - Sur l'irrationnel des idées du divin et de leur relation au rationnel (1917))], 238 p.
91. Élisabeth PARMENTIER, *Les Filles prodigues; défis des théologies féministes*, Genève, Labor et Fides, 2001, 279p.
92. Anne PASQUIER, *L'évangile selon Marie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1983.
93. Jean-Charles PAYEN, *Tristan et Yseut*, Paris, Garnier, 1988(?), 350 p.
94. PLATON, *Le Banquet*, trad. par Luc BRISSON, 2^e éd., Paris, Garnier-Flammarion, 2001, 266 p.
95. PLATON, *Œuvres de Platon*, trad. par Victor COUSIN, 13 vols, Paris, Rey et Gravier, 1834.
96. PLATON, *Phèdre*, trad. par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 2012.
97. PLATON, *Timée*, trad. par Albert RIVAUD, vol. tome 10, Belles Lettres, 1970, 274 p.
98. Maria Teresa PORCILE SANTISO, *La Femme, espace de salut*, Paris, Cerf, 1999, 417 p.
99. PROCLUS, *Hymnes et prières*, trad. par Henri-Dominique SAFFREY, Paris, Arfuyen, 1994, 95 p.
100. Jean PRZYLUKSI, *La Grande déesse; introduction à l'étude comparative des religions*, Paris, Payot, 1950, 219 p.
101. PSEUDO-DENYS, *Les œuvres complètes*, trad. par Maurice de GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943, 392 p.
102. Rosemary RADFORD RUETHER, *Goddesses and the divine feminine; A Western religious history*, Berkeley, University of California Press, 2005, 381 p.
103. Rosemary RADFORD RUETHER, *Woman Guide*, Boston, 1988.
104. RÂMPRASÂD, *Chants à Kâlî (numéro 129)*, trad. par Michèle LUPSA, Paris, Belles Lettres, 1982, 318 p.
105. Alwyn REES et Brinley REES, *Celtic heritage; ancient tradition in Ireland and Wales*, London, Thames and Hudson, 1961, 428 p.
106. Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1991, 269 p.
107. Isabelle ROBINET, *Lao Zi*, Paris, Bayard, 1996, 243 p.
108. Isabelle ROBINET, *Méditation taoïste*, Paris, Albin Michel, 1995, 346 p.
109. Isabelle ROBINET et Po-tuan Chang, *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste; de l'unité et de la multiplicité*, Paris, Cerf, 1995, 276 p.
110. J.M. ROBINSON, *The Nag Hamadi Library*, Leiden, Brill, 1988.
111. Denis de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972, 316 p.
112. RUẒBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Jasmin des fidèles d'amour*, trad. par Henry CORBIN, Paris, Verdier, 1991, 273 p.
113. Lucien de SAMOSATE, *La déesse syrienne*, trad. par Mario MEUNIER, Paris, Trédaniel, 1990, 135 p.
114. Annemarie SCHIMMEL, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam* Paris, Cerf, 1996, 632 p.
115. Gerhard SCHOLEM, *La mystique juive; les thèmes fondamentaux*, Paris, Cerf, 1985, 284 p.
116. Madeleine SCOPELLO, *Les gnostiques*, France, Cerf, 1991, 127 p.
117. Giulia SISSA, *L'âme est un corps de femme*, Paris, Jacob, 2000, 213 p.

118. Pierre SOLIÉ, *Mythanalyse jungienne*, Paris, ESF, 1981, 101 p.
119. Pierre SOLIÉ, *Psychanalyse et imaginal*, Paris, Imago, 1980, 207 p.
120. Pierre SOLIÉ et Pierre EMMANUEL, *La femme essentielle; mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Paris, Seghers, coll. « L'esprit jungien », 1980, 464 p.
121. Vladimir SOLOVIEV, *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990(?), 367 p.
122. Hermès TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum*, trad. par A.-J. FESTUGIÈRE, édité par A. D. NOCK, vol. T. I, Paris, Belles Lettres, 1947.
123. Hermès TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum, tome I, traités I-XII*, trad. par André-Jean FESTUGIÈRE, 2, Paris, Belles lettres, 1960, 195 p.
124. Jean VARENNE, *L'enseignement secret de la divine Shakti; anthologie de textes tantriques*, Paris, Grasset, 1995, 264 p.
125. Joseph VENDRYES, *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, Dublin-Paris, DIAS-CNRS, 1987.
126. Marie-Louise VON FRANZ, *Alchemical active imagination*, Irving, Spring no. 14, 1979, 116 p.
127. Marie-Louise VON FRANZ, *L'Âne d'or; interprétation d'un conte* trad. par Francine Saint René TAILLANDIER, Paris, La Fontaine de pierre, 1978, 292 p.
128. Marie-Louise VON FRANZ, *L'interprétation des contes de fées*, trad. par Francine SAINT RENÉ TAILLANDIER, Paris, Fontaine de pierre, 1978, 239 p.
129. Marie-Louise VON FRANZ, *La femme dans les contes de fées* Paris, Fontaine de Pierre, 1979, 319 p.
130. Marie-Louise VON FRANZ, *Nombre et temps; psychologie des profondeurs et physique moderne*, trad. par Étienne PERROT, Paris, la Fontaine de pierre, 1978, 316 p.

Sections d'ouvrage et articles

1. Arthur BROWN, « Notes on celtic Cauldrons of Plenty and the Land-beneath-the-Waves », dans *Anniversary Papers by colleagues and pupils of George Lyman Kittredge*, 1913, p. 235-249.
2. Henry CORBIN, « La sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de Culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 11-44.
3. Saint Jean de la CROIX, « Cantique spirituel B-Chants entre l'âme et l'époux », dans *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990.
4. Maurice DELBROUILLE, « Le premier Roman de Tristan », dans *Cahier de civilisation médiévale*, vol. 5, no. 20, 1962, p. 419-435.
5. Georges DUMÉZIL, « Ner-et viro-dans les langues italiques », dans *Revue des Études Latines*, vol. 31, 1953, p. 175-190.
6. ÉPIPHANE, « Panarion », dans *Patrologie grecque*, vol. 41, Paris, Migne, p. XXVI, 8, 1 et 2, et 12, 1-4.
7. Jean FRAPPIER, « Sens et structure du Tristan ; version commune, version courtoise », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 6, no. 23, juillet-septembre 1963, p. 255-280.
8. René GUÉNON, « Er-Rûh », dans *Études Traditionnelles*, août-septembre 1938, p. 224-225.
9. HIPPOLYTE, « Kata pason hairescon Elenchos », dans *Patrologie grecque*, vol. 16, Paris, Migne, p. VI, 9.
10. JUSTIN, « Apologies », dans *Patrologie grecque*, vol. 3, Paris, Migne, 1904.

11. Marion KUNTZ, « Guillaume Postel; Prophet of the Restitution of All Things (His Life and Thought) », dans *Comprehensor (1547 – 1562)*, Springer, coll. « Archives Internationales d'Histoire des Idées » no. 98, 1981, p. 69-142.
12. Irénée de LYON, « Adventus Haereses », dans *Patrologie grecque*, vol. 7, Paris, Migne.
13. Jean-Pierre MAHÉ, « Discours de conclusion », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 152, no. 4, 2008, p. 1791-1801.
14. Dorothee SÖLLE, « Père, puissance et barbarie. Questions féministes à la religion autoritaire », dans *Concilium*, vol. 163, 1981, p. 105-113.
15. William STANNER, « The Dreaming », dans *Cultures of the Pacific (selected readings)* édité par Thomas HARDING et Ben WALLACE, New York, Free press, 1970, p. 304-315.
16. Henri SUSO, « Le livre de la sagesse éternelle », dans *Œuvres*, Paris, Seuil, 1977.
17. WITTGENSTEIN, *A Lecture on Ethics*, Cambridge, 1929, 5 p.

Éditions collectives

1. Ernest HOEPFFNER (éd.), *La Folie Tristan de Berne*, Paris, Belles Lettres, 1949 [1934], 155 p.
2. Ernest HOEPFFNER (éd.), *La Folie-Tristan d'Oxford*, Paris, Belles Lettres, 1963.
3. André JACOB (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1, PUF, 1989.

Partie III

Livres

1. *Circulaires et Instructions officielles relatives à l'instruction publique*, Paris, typographie de Delalain Frères, 1870.
2. Alain BEAULIEU et Stéphanie CHAFFRAY, *Représentation, métissage et pouvoir; La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVIe-XXe siècle)*, Québec (Québec), Université Laval, 2012, 488 p.
3. John BLOFELD, *Le bouddhisme tantrique du Tibet; Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*, trad. par Sylvie CARTERON, Paris, Seuil, 1976, 310 p.
4. Jalaja BONHEIM, *Aphrodite's daughters; Women's sexual stories and the journey of the soul*, New York, Fireside, 1997.
5. Dominique BOURG et Alain PAPAUX, *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF, 2015, 1088 p.
6. André DUHAMEL et Noureddine MOUELHI, *Éthique; Histoire, politique, application*, Boucherville (Québec), Gaëtan Morin, 2001, 306 p.
7. Karine; Maud Yeus Thomas; Arnaud Alessandrini ESPINEIRA, *La transyclopédie; Tout savoir sur les transidentités*, Bruxelles, Des ailes sur un tracteur, 2012, 337 p.
8. Marija Alseikaitė GIMBUTAS, *The gods and goddesses of Old Europe; 7000 to 3500 BC myths, legends and cult images*, Berkeley, University of California Press, 1974, 303 p.
9. Heide GOETTNER-ABENDROTH, *Matriarchal Societies; Indigenous Cultures across the Globe*, New York, Peter Lang, 2012, 533 p.

10. Wouter J. HANEGRAFF et Jeffrey J. KRIPAL, *Hidden intercourse eros and sexuality in the history of Western esotericism*, Leiden, Brill, 2008, 544 p.
11. Stephen HAWKING, *Dernières nouvelles des trous noirs*, France, Flammarion, 2016, 109 p.
12. Sudhir KAKAR, *Les pièges de l'amour érotique*, Paris, PUF, 1987, 245 p.
13. Barry LONG, *Faire l'amour de manière divine; de l'acte charnel à l'amour divin*, Barcelone, Liberduplex, 2014 [1995], 117 p.
14. Barbara Alice MANN, *Daughters of Mother Earth; the Wisdom of Native American Women*, États-Unis, Praeger, 2006, 133 p.
15. Barbara Alice MANN, *Spirits of Blood, Spirits of Breath; The Twinned Cosmos of Indigenous America*, New York, Oxford University Press, 2016, 364 p.
16. Drunvalo MELCHIZÉDEK, *Le serpent de lumière; au-delà de 2012*, Outremont (Québec), Ariane, 2008, 268 p.
17. Michel MÉTAYER, *La philosophie éthique; enjeux et débats actuels*, 3, Saint-Laurent (Québec), ERPI, 2008, 376 p.
18. Maria MIES et Vandana SHIVA, *Ecofeminism*, Halifax, London Fernwood Publications, 1993, 328 p.
19. Walter MIGNOLO et M. V. TLOSTANOVA, *Learning to unlearn; decolonial reflections from Eurasia and the Americas*, Columbus, Ohio State University Press, 2012, 281 p.
20. Bernedette MUTHIEN, *Egalitarianism and Nonviolence; Gifts of the Khoe-San*, publié sur <http://www.engender.org.za/publications/egalitarianism.pdf>, 2009, 6 p.
21. J. NEEDMAN, *A history or embryology (Chemical embryology)*, vol. 1, Cambridge, CUP, 1959 [1931], 279 p.
22. René NELLI, *L'érotique des troubadours: contribution ethno-sociologique à l'étude des origines sociales du sentiment et de l'idée d'amour*, vol. 38, Toulouse, Privat, 1963, 373 p.
23. Jean-André NISOLE, *Introduction critique aux psychologies des profondeurs; Freud, Groddeck, Jung, Szondi*, Sherbrooke (Québec), Cascatelle, 1997, 167 p.
24. Daniel ODIER, *Tantra; l'initiation d'un occidental à l'amour absolu*, Paris, J. C. Lattès, coll. « Voyageurs immobiles », 1996, 227 p.
25. Michel ONFRAY, *L'art de jouir*, Paris, Grasset, 1991, 320 p.
26. Anton PARKS et Nora PARKS, *Le réveil du phénix*, Lopérec, Nouvelle terre, coll. « Les chroniques du Gírkù » no. volume 3, 2010, 521 p.
27. Clarissa PINKOLA ESTÉS, *Femmes qui courent avec les loups; histoires et mythes de l'archétype de la femme sauvage*, trad. par Marie-France GIROD, Paris, Grasset, 2011 [1992], 763 p.
28. Pierre RIFFARD, *Les philosophes; vie intime*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 2004, 284 p.
29. Jeanne SIAUD-FACCHIN, *Trop intelligent pour être heureux? L'adulte surdoué*, Paris, Jacob, 2008, 320 p.
30. Merlin STONE, *When God was a woman*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976, 265 p.
31. Llewellyn VAUGHAN-LEE, *The return of the feminine & the world soul; A collection of writings and transcribed talks*, Inverness, California, Golden Sufi Center, 2009, 230 p.
32. Jean VERNETTE, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, Paris, PUF, 2001, 291 p.
33. Otto WEININGER, *Sexe et caractère*, trad. par Daniel RENAUD, Saint-Denis, Kontre kulture, 2012, 476 p.
34. Christos YANNARAS, *Variations sur le Cantique des cantiques; essai sur l'éros* trad. par Jacques

TOURAILLE, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théophanie », 1992, 120 p.

Sections d'ouvrages et articles

1. Mylène BOTBOL-BAUM, « Lévinas, une philosophie du féminin, ou la sur-nature du sujet », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, p. 97-124.
2. Jean-Michel COUNET, « La dialectique Homme-Femme de Fessard : implications pour une philosophie au féminin », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, p. 361-384.
3. Fleur COURTOIS-L'HEUREUX, « Médée danse immobile », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, p. 257-287.
4. Baudouin DECHARNEUX, « Le mythe d'Erôs et Psychè dans l'Âne d'Or d'Apulée : la femme entre Erôs et philosophie », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no.6, 2016, p.203-230.
5. Natalie DEPRAZ et Frédéric MAURIAC, « Phénoménologie de l'erôs féminin », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, p. 67-96.
6. Lisa DIAMOND, « A new view of lesbian subtypes: stable versus fluid identity trajectories over an 8-year period », dans *Psychology of Women Quarterly*, vol. 29, 2005, p. 119-128.
7. Jean LECLERCQ, « « Plutôt ta putain que Son impératrice » : Héloïse la vraie philosophe », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, p. 155-174.
8. Joan MARLER, « An Archeomythological Investigation of the Gorgon », dans *ReVision*, vol. 25, summer 2002, p. 9.
9. Bernedette MUTHIEN, « Rematriating Love », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, p. 341-360.
10. Daniel PROULX, « Le tiers inclus comme dynamique fondamentale des phénomènes spirituels », dans *Scriptura*, Nouvelles séries : La religion en train de se faire, vol. 12, no. 2, 2012, p. 47-57.
11. Daniel PROULX, « La figure de la Sophia chez Henry Corbin », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, p. 289-317.
12. Isabelle RAVIOLO, « « Éternel féminin » ? Une phénoménologie de la chair », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, p. 125-152.
13. Valentina TIRLONI, « Les valeurs de la féminité dans l'éthique du *care* et la critique des pouvoirs technopolitiques », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, p. 321-339.
14. Rolando VÁZQUEZ et Daniel BRITTANY CHÁVEZ, « Precedence, trans* and the decolonial », dans *Angelaki*,

vol. 22, no. 2, 2017, p. 7.

15. Irini Fotini VILTANIOTI, « Ερως δαίμων μέγας. Diotime de Mantinée sur la nature d'Erôs », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, p. 231-256.

Éditions collectives

1. Sophia ASBL (éd.), *Savoir de genre: quel genre de savoir? État des lieux des études de genre*, Bruxelles, Sophia Asbl, 2009, 460 p.
2. Elen Dania DIOTTE BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET (éds.), *Femme, Erôs et Philosophie*, préf. de Michel Cazenave, Louvain-la-Neuve, E.M.E., coll. « Religions des philosophes » no. 6, 2016, 396 p.

Thèses et mémoires

1. Elen Dania DIOTTE BESNOU, *Le rôle du rêve dans le développement éthique de l'individu ; Analyse des concepts de « rêve », « archétype » et « individuation » au sein de l'anthropologie jungienne.*, sous la direction de Jean-André NISOLE, mémoire de M.A., Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, Québec, 2008, 171 p.
2. Hervé-Marie GICQUEL, *L'intervention de l'inconnu dans la vie personnelle*, sous la direction de Maurice CARIGNAN, Ph.D., Département de philosophie, Université d'Ottawa, Ottawa, 1996, 355 p.
3. Céline LORGE, *Ni hommes ni femmes, le binarisme nous rend malades!*, sous la direction de Anne-Marie VUILLEMENOT, M.A., Sciences politiques et sociales, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2010, 269 p.
4. Myriam SIMONET, *Exploration de l'identité de genre des personnes transgenres; deux récits de vie*, sous la direction de Nathalie FROGNEUX, M.A., Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, UCL, Louvain-la-Neuve, 2011, 105 p.
5. Florence VAN DEN DORPE, *Inanna; analyse de l'efficacité symbolique du mythe*, sous la direction de Jean FLORENCE, Ph.D., Psychologie et sciences de l'éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2010, 302 p.

Annexe

Schéma p.136 (Subversion de l'Âme)

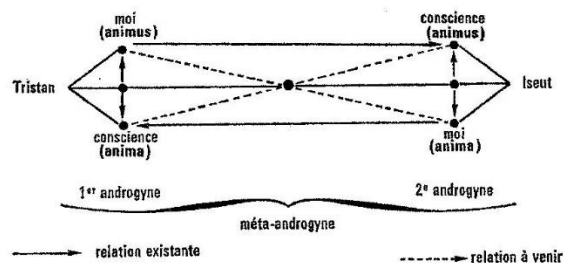


Schéma p.259 (Subversion de l'Âme)

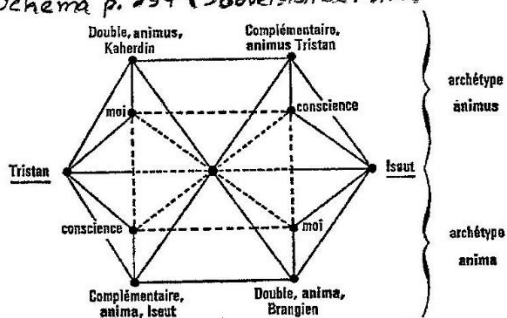
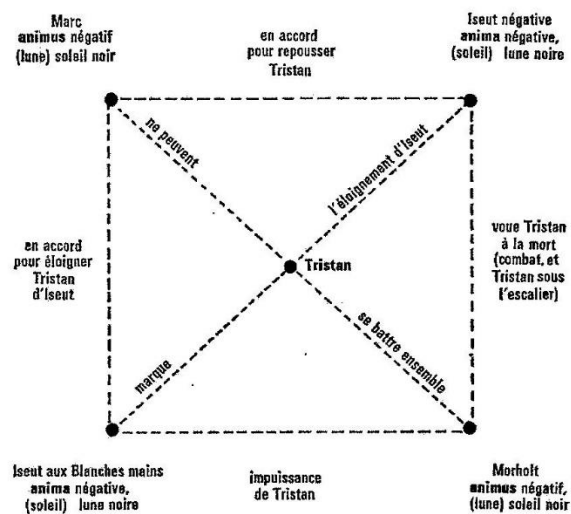
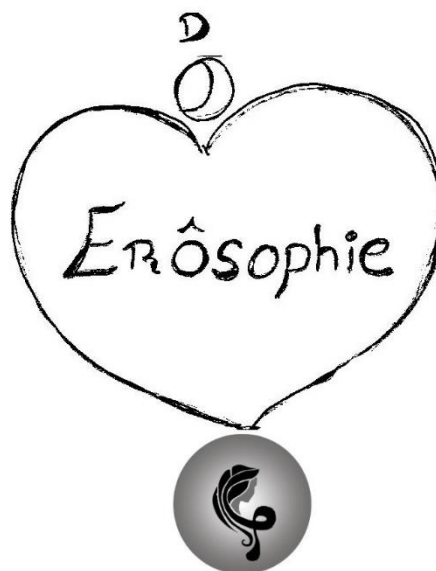
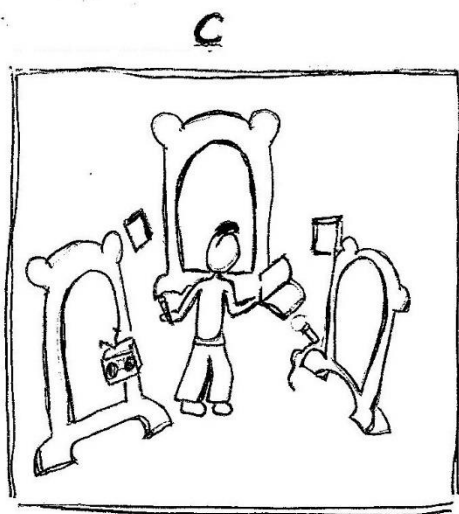
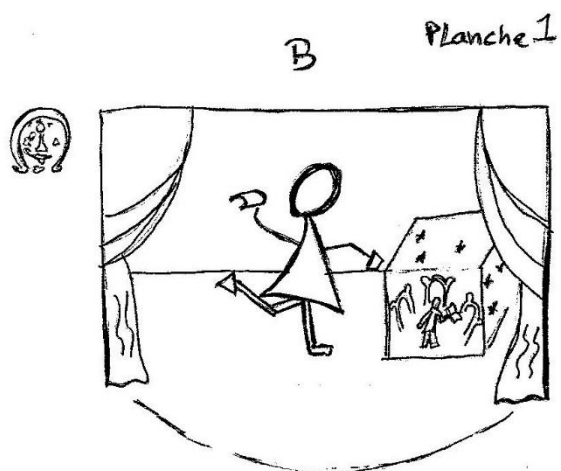
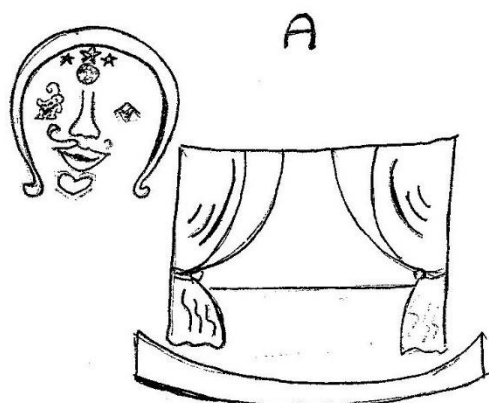
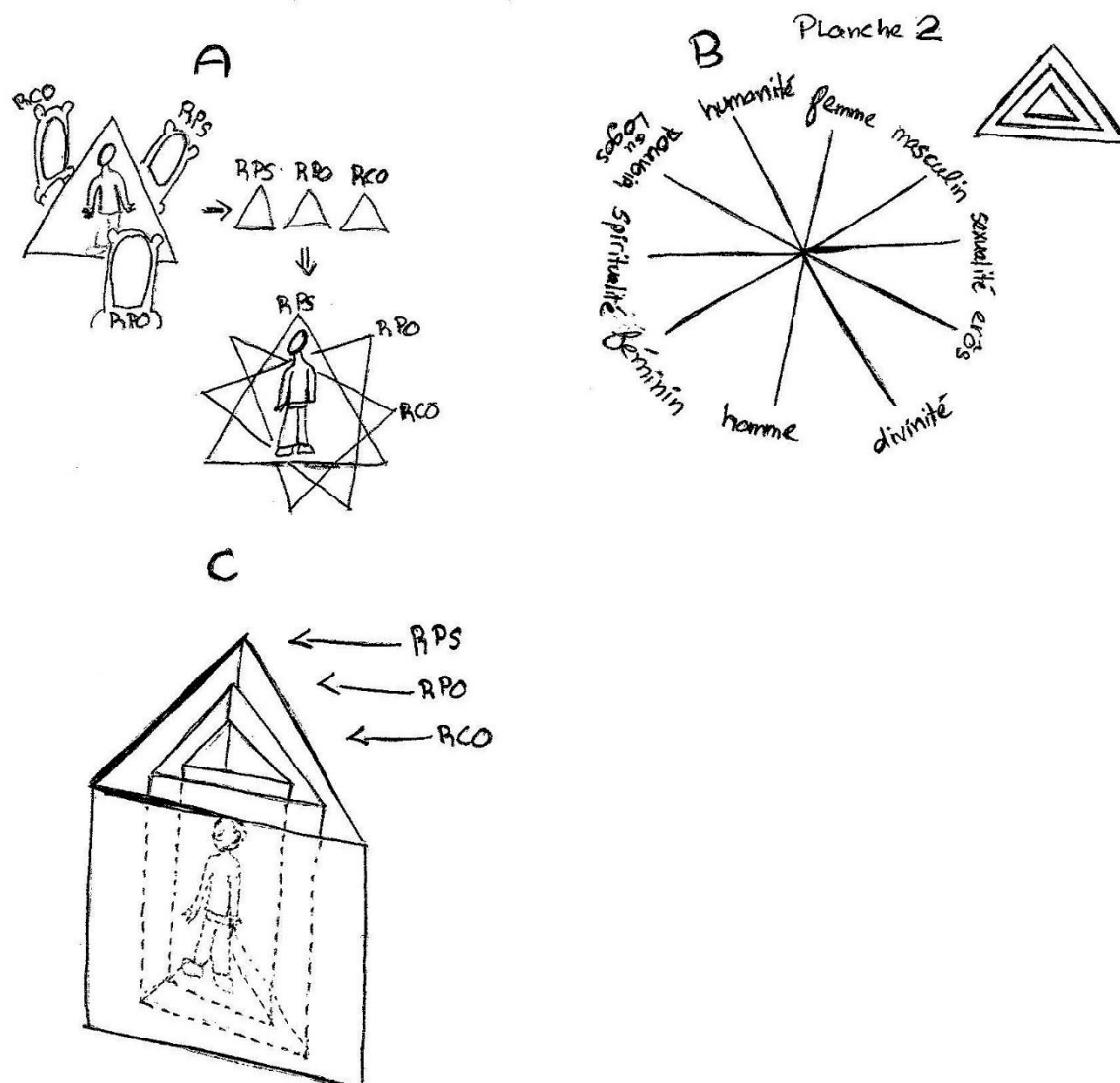


Schéma p.250 (Subversion de l'Âme)







Remerciements

Alors que les soutenances (privée et publique) de ce projet de thèse entamé en 2009 auront lieu à l'été 2018, il est de coutume d'exprimer sa gratitude... La gratitude restera grande, dans le cœur de la personne que je suis, envers les circonstances qui ont favorisé le projet, envers les rencontres, les défis intérieurs et collectifs qui ont donné sa forme et ses visages à ce texte.

Un merci tout particulier envers ses représentant-e-s académiques, pour avoir osé accueillir et accompagner une démarche qui s'annonçait dès l'abord un peu aventurière : le fidèle Jean-Michel Counet (promoteur), la vaillante Nathalie Frogneux (comité d'encadrement) et le méditatif Philippe Antoine (comité d'encadrement). Un merci du cœur à Michel Cazenave pour l'Amour dont sa vie s'est faite le témoin, pour sa disponibilité en temps de conférences et pour la générosité avec laquelle il a facilité l'accès à nombre de ses ouvrages. Je salue également le soutien de Cécile Bonmariage, pendant les premières années du parcours, la précieuse contribution de Baudouin Decharneux qui a accepté de revêtir le rôle de lecteur externe, et la disponibilité de Danielle Lories au moment de constituer le jury. Mes remerciements s'étendent à l'ensemble des membres de l'ISP pour leur accueil chaleureux, leur confiance discrète et leur support logistique indéfectible. Par-delà les personnages plus visibles et à travers le temps qu'aura duré le projet doctoral, ma gratitude s'étend aux amitiés et aux amours en présence desquelles je me suis vue me transformer, pendant ces quelques années de vie : merci à vous, pour les moments partagés, pour vos reflets magnifiques et confiants, pour la richesse de ce que vous manifestez en osant être vous-mêmes. Je remercie enfin les membres de ma famille biologique, qui m'ont suivi « loin des yeux, près du cœur », et sans lesquels je ne saurais aller à la rencontre de Celle que Je Suis... comme je le fais.