



ANGER, Béatrice, *Littérature et Expérience spirituelle*

Danielle Thibault

Volume 54, Number 2, juin 1998

Bioéthique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401167ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401167ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Thibault, D. (1998). Review of [ANGER, Béatrice, *Littérature et Expérience spirituelle*]. *Laval théologique et philosophique*, 54(2), 429–431.
<https://doi.org/10.7202/401167ar>

◆ recensions

Béatrice ANGER, **Littérature et expérience spirituelle**. Angers, Université catholique de l'Ouest, Institut de perfectionnement en langues vivantes (coll. « Cahiers du Centre interdisciplinaire de recherches en histoire, lettres et langues », 17), 1995, 212 pages.

Béatrice Anger présente un recueil de 15 contributions à l'investigation du rapport entre littérature et expérience spirituelle. Les points de vue des auteurs sont distribués principalement sur deux axes, selon qu'ils considèrent l'écriture comme une forme d'expérience spirituelle en elle-même ou comme un moyen d'expression pour l'expérience spirituelle. C'est dire, à la suite d'ailleurs de Béatrice Anger, que l'expérience spirituelle est ici entendue dans son « extension la plus large » (p. 1). La quête identitaire, existentielle ou transcendante est le point de convergence des expériences littéraires et spirituelles authentiques, quelle que soit par ailleurs leur disparité.

Parmi les œuvres littéraires étudiées, certaines sont engagées dans la recherche identitaire. Par une analyse sémantique du verbe *aisthanomai* dans la tragédie grecque du ^ve siècle, Isabelle Boehm (« [Aisthanomai] ou la prise de conscience du héros dans la tragédie grecque de l'époque classique », p. 5-22) démontre deux emplois de ce verbe selon qu'il est associé au héros ou aux personnages secondaires : dans le premier cas, *aisthanomai* signifie la prise de conscience par le héros de sa situation dramatique, alors que dans les autres cas, il exprime son sens classique de « percevoir par les sens » (p. 5). Présentée par Anne Fonteneau (« L'expérience spirituelle au secours de la littérature », p. 53-61), Laure Conan, première romancière canadienne-française, poursuit manifestement une quête d'identité qui reflète les points d'ombre du ^{xix}e siècle canadien-français pour la femme : inégalités, renoncement et devoir ; l'amour de Dieu y apparaît comme l'alternative à un amour humain et conjugal décevant. Le journal intime de Jacques de Bourbon Busset témoigne, selon Lydie Sauvêtre (« Jacques de Bourbon Busset ou la quête spirituelle d'un amour », p. 63-71), de ce que l'amour humain est une voie spirituelle et que la poésie en est l'expression privilégiée.

D'autres auteurs sont mobilisés par une quête existentielle qui débouche pour certains sur la transcendance. Tel Jack Kerouac, (Bertrand Agostini, « Au cœur du zen, au cœur du monde : Jack Kerouac et le haïku », p. 23-35), écrivain exemplaire de la quête contemporaine de sens, poète de l'errance et de l'absence, qui a trouvé dans le *haïku*, une technique de poésie japonaise imprégnée de l'esprit zen, une voie de conciliation entre spiritualité et matérialité en même temps qu'une voie d'expérience spirituelle.

La « résistance » spirituelle est au cœur des œuvres d'écrivains par ailleurs très différents. Pour Anne-Isabelle Mourier (« *Le Petit Prince* de Saint-Exupéry : écrire son âme ou résister », p. 73-81), le *Petit Prince* exemplifie cette résistance spirituelle, dans la quête identitaire autant qu'existentielle « à toutes les formes de possession » (p. 74) : égoïsme, matérialisme, vanité, aliénation (p. 77). Dans sa brève mais marquante association au mouvement surréaliste, Antonin Artaud dénonce la répression autant spirituelle que matérielle qu'il voit à l'œuvre dans l'idéologie eurocentriste, aussi

bien capitaliste que marxiste ; il radicalise les positions du mouvement surréaliste dont il veut faire l'instrument d'une révolution spirituelle, sinon d'une révolution tout court, puisque « La Révolution est d'essence spirituelle » (Olivier Penot-Lacassagne, « Antonin Artaud : du surréalisme et de l'esprit », p. 37-51). Dans un contexte d'athéisme institutionnalisé, pour les personnages d'Alexandre Soljénitsyne, la résistance est une forme de la survivance de la dignité humaine (Béatrice Anger, « Désert et communion dans l'œuvre de Soljénitsyne », p. 189-198). Qu'ils soient explicitement croyants ou non, ils font preuve d'une grandeur humaine qui atteint à la sainteté : amour transcendant du prochain, dépouillement, courage et solidarité fraternelle dans la misère et les épreuves dont fut accablé le peuple russe sous le régime stalinien.

Chez Georges Bernanos, la quête de communion, qui n'est pas exempte du sentiment et de la conscience de la solitude constitutive, trouve à s'exprimer par la poésie qui réconcilie (Haruki Katayama, « L'écriture pour la communion : une quête bernanosienne », p. 117-129). Marie-Hélène Martin-Lambert (« Vérité catholique et mensonge romanesque », p. 83-102) s'intéresse à la problématique du rapport vérité/fiction à l'œuvre chez des auteurs catholiques des XIX^e et XX^e siècles : Léon Bloy, Georges Bernanos, Barbey d'Aurevilly et François Mauriac. S'appuyant sur les travaux de Mikhaïl Baktine, elle démontre comment les « écrivains catholiques jouent avec le roman » (p. 88), le « convertissent » en quelque sorte (p. 83), mélangeant les genres autobiographique, biographique et romanesque, « habitant » le texte par des stratégies narratives dans un dessein d'atteindre ce but de l'art qui se dépasse : « la quête perpétuelle de l'Être », selon l'expression de Bernanos. Claude Escalier (« Les *minutes infinies* de François Mauriac », p. 103-116) présente un Mauriac s'engageant avec témérité dans l'écriture d'une *Vie de Jésus* et réussissant à communiquer « une expérience spirituelle d'une exceptionnelle densité » (p. 111), mais aussi une vision théologique rajeunie par « les audaces d'une écriture poétique » (p. 104).

L'appropriation par les écrivains catholiques de l'art littéraire n'est pas sans évoquer le rôle central que joue la poésie en théologie orientale. C'est ce que rappelle Monica Papazu à propos de saint Syméon (« Parole poétique, parole théologique : les Hymnes de S. Syméon le Nouveau Théologien », p. 169-188). La théologie orientale se méfie du concept, propice à l'idolâtrie, et privilégie l'expression poétique, « mélodique », métaphorique. Le don de l'amour divin se développe en parole poétique, dans le « devoir de parler » (p. 171). En théologie orthodoxe, « proclamation [...] et création littéraire ne font plus qu'un » (p. 185).

C'est encore cette appropriation qu'on voit à l'œuvre chez les auteurs mystiques où l'art littéraire est au service de l'expression de l'expérience spirituelle. Michel Taillé (« Ce qu'écrivent les mystiques », p. 145-160) se pose à leur endroit les questions du comment et du pourquoi écrire. Les écrits mystiques présentent une grande variété en même temps qu'une grande « pureté » au point de vue littéraire, caractéristiques qui seraient corrélatives à leur authenticité. Michel Taillé croit en effet que « l'appréciation de l'expérience religieuse [...] ne peut être indifférente à l'examen littéraire » (p. 160).

Bien entendu, les mystiques sont les premiers à affirmer que l'expérience spirituelle est transcendante à son expression par le discours. Cette tradition de l'indicible remonte jusqu'à Plotin, chez qui Bertrand Ham (« Plotin et la rhétorique de l'indicible : des mots qui font sortir du discours », p. 161-167) décèle une problématique étonnamment actuelle du discours. Le discours de Plotin est essentiellement rhétorique en ceci qu'il est fait pour communiquer : « Si Porphyre ne m'interrogeait pas, je n'aurais pas d'objections à résoudre, et... rien à dire qui pût être écrit » (p. 162). L'expression de l'expérience est un temps obligé du « paradoxe du discours » qui mène au transcendant tout en maintenant la distance, l'écart avec le transcendant. En ce sens, l'apophatisme peut être considéré comme une rhétorique de l'indicible.

Alors que l'élément humain est au cœur de toutes les expériences spirituelles décrites précédemment, qu'elles soient sans considération explicite de Dieu ou au contraire visant le rapport qui peut s'établir entre Dieu et l'homme ; alors que, même orientées vers la transcendance, elles demeurent dans la sphère humaine et incarnée, une forme d'expérience spirituelle, l'exception en fait dans ce recueil, semble vouloir échapper à la dimension humaine. La littérature bénédictine du ^{xvii}^e siècle exprime une culture de l'angélisme, voire une anthropologie angélique (Patrick Sbalchiero, « À l'image des anges : liturgie et spiritualité dans la littérature monastique », p. 131-143). Par la participation intensive à la liturgie et la pratique de l'ascèse corporelle, le moine du ^{xvii}^e siècle tend à se libérer des lois de la nature et vit la vie des anges, modèles du serviteur et du chantre de la Gloire de Dieu.

Cette exception mise à part, l'expérience spirituelle apparaît massivement, dans les travaux de ce recueil, comme une dialectique féconde entre humanisme et spiritualité. C'est ce que remarque Jean-Luc Grasset dans un article qui conclut le recueil (« Du spirituel dans l'écriture », p. 199-210) : l'expérience spirituelle est une aventure qui humanise et spiritualise dans un même mouvement (p. 206). Reste à déplorer que « les gourous finissent par remplacer les artistes » (p. 201), que la gnose prenne la place d'une expérience véritable et d'une expression authentique donc artistique. Selon le trait d'un de ses traducteurs (Albert Béguin), Bernard de Clairvaux n'aurait-il pas été « un grand saint pour avoir été un si merveilleux poète » (p. 201) ?

Danielle THIBAUT
Université Laval, Québec

Dieter BIRNBACHER, **La Responsabilité envers les générations futures**. Traduction par O. Manonni. Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Philosophie morale »), 1994, 290 pages.

Les bioéthiciens et les praticiens des sciences de la santé sont régulièrement confrontés, dans leur pratique quotidienne, à des problèmes éthiques concrets et immédiats, qui réclament d'eux des solutions applicables au contexte même où ces problèmes se posent. Parmi les plus criants on retrouve ceux ayant trait à l'allocation de ressources humaines, techniques et monétaires limitées à une demande de soins beaucoup plus importante, ainsi que ceux se rapportant à la découverte et à l'emploi de technologies bio-médicales plus performantes. La difficulté majeure consiste évidemment dans l'adéquation de solutions de nature économique et technologique avec des principes au moins minimaux de justice et d'équité. Mais poussée plus loin, l'interrogation légitime du praticien, du gestionnaire et de l'éthicien concernant la valeur de sa décision et de son action par rapport au contexte d'évaluation dépasse le cadre d'une simple réflexion sur les implications à court terme seulement, pour devenir une interrogation sur les effets à moyen et à long terme de son intervention. Dès lors il n'est plus uniquement question des conséquences d'une décision individuelle ou d'une politique générale sur les individus affectés dans l'immédiat, mais sur ceux, encore à venir, qui pourraient l'être également. Par l'ajout d'une dimension temporelle prise sérieusement en compte se trouve ainsi posé le problème de la responsabilité à l'égard du futur, et plus précisément à l'égard des *générations futures*.

Ces questions fondamentales d'éthique appliquée se retrouvent sans modification significative (quant à leur forme) en éthique de l'environnement. Quant à leurs contenus, ils diffèrent surtout de la bioéthique par leur ampleur qualitative et quantitative : le grand public est de plus en plus conscient du fait que les enjeux d'une gestion rationnelle et prudente de l'environnement concernent non seulement la santé d'une classe spécifique du vivant, à savoir les êtres humains, mais les conditions mêmes de sa survie, de même que celle du reste de la biosphère, dont les humains dépen-