

"Le Royaume et le Jardin", par Agamben

Luiz Marcos da Silva Filho

8 février 2023



Détail du triptyque "Jardin des délices terrestres" de Hieronymus Bosch

Le philosophe italien Giorgio Agamben, dans *Le Royaume et le Jardin*, prend à cœur la réalisation d'une généalogie du Royaume et du Jardin tels qu'ils sont conceptualisés dans la Bible, chez les premiers Pères de l'Église (en particulier Augustin) et chez les penseurs médiévaux (en particulier Scoto Érigène, Thomas d'Aquin et Dante). L'œuvre a été publiée pour la première fois en Italie en 2019, publiée en 2022 par n-1 edições avec une exquise traduction en portugais par Vinícius Nicastro Honesko et une révision technique par moi-même.

Complétant ce qu'il a fait dans *Le Royaume et la Gloire*, Agamben réalise dans *Le Royaume et le Jardin* une généalogie principalement du Jardin, qui renvoie à l'Eden ou au Paradis décrit dans le livre de la Genèse, sur la base de la thèse de l'auteur selon laquelle " le Royaume, avec son pendant économique-trinitaire, n'a jamais cessé d'influencer les formes et les structures du pouvoir profane ", tandis que " le Jardin, malgré sa vocation politique constitutive [...], est resté substantiellement étranger à ce pouvoir " (p. 10). Ainsi, Agamben estime que la reconstruction des racines édéniques de l'homme dans la culture judéo-chrétienne détient un plus grand pouvoir émancipateur que la reconstruction des fondements du pouvoir théologico-politique, bien qu'il en traite également ici.

Quoi qu'il en soit, dès le premier chapitre, intitulé "Le jardin des délices", où est analysé le triptyque éponyme de Bosch (d'ailleurs imprimé en haute définition sur la couverture du livre publié par n-1 edições, certainement l'une des plus belles couvertures de livres de l'année 2022 !), Agamben constate que le jardin et le royaume se sont substitués l'un à l'autre, comme dans le commentaire de Fraenger sur l'œuvre de Bosch, où "Le jardin des délices terrestres" devient "Le royaume millénaire" (*Das tausendjährige Reich*).

Agamben admet que le Jardin et le Royaume "se sont entrelacés si souvent et si étroitement qu'il est probable qu'une enquête sur leurs intersections et leurs divergences finirait par redessiner de manière significative la cartographie du pouvoir occidental" (p. 10). Mais la cartographie probable semble rester à l'horizon, car en fait, les médiations entre la tradition théologique chrétienne qui

fonde le Royaume et le Jardin et la pensée politique occidentale moderne et contemporaine sont rares dans l'ouvrage.

Une vue synoptique du livre. Après le premier chapitre qui commence par Bosch, le lecteur soupçonne que l'ouvrage va renverser le paradigme théocentrique et anthropologique avec lequel le Royaume et le Jardin ont été interprétés tout au long de la période médiévale en faveur de la révélation matérielle des pouvoirs et des virtualités post-humanistes du Jardin, sans pour autant jongler avec le canevas médian du triptyque de Bosch. Ce n'est cependant pas ce que le lecteur rencontre.

Le deuxième chapitre s'intitule "Le péché de nature" et nous y trouvons l'une des meilleures exégèses du passage biblique qui est essentiel pour reconsidérer la place d'Augustin en tant que théoricien du péché originel. L'exégèse porte sur la *Lettre aux Romains*, 5,12, sur laquelle reposerait "entièrement" (p. 19) le fondement augustinien du péché originel.

Ici, l'analyse d'Agamben est fine et problématise la déviation d'Augustin qui interprète un pronom relatif (dans sa bible latine, *in quo*, dans l'original grec, *eph'oi*) en relation avec le péché et la mort comme des héritages inconditionnels et universels de l'humanité depuis le premier homme. En revanche, le pronom relatif apparaît dans le texte paulinien en relation exclusive avec la mort (la mort aurait été transmise, mais pas le péché, qui en soi n'est pas une nature) et il existe une large tradition exégétique dans le christianisme primitif (notamment Origène, Théodoret de Cyrre, Ambrosiaste et les Pélagiens) qui a interprété le passage paulinien de manière alternative à la manière dont Augustin l'a lu et à la manière dont Anselme l'a encore relu.

D'ici à la fin de l'ouvrage, Agamben prend clairement le parti d'une position pélagienne et fait un éloge déchiré de la liberté humaine de ne pas pécher et, par conséquent, de réaliser le Jardin comme un paradis terrestre par l'action, ce qui sera développé dans le quatrième chapitre intitulé "La forêt divine". Mais pour l'instant, toujours dans le deuxième chapitre consacré à Augustin, une autre incohérence exégétique qu'Agamben déduit chez Augustin et Thomas d'Aquin est une question abordée par les deux, à savoir pourquoi le Jardin n'a pas été créé inutilement (*frustra factum esse*), puisqu'il a cessé d'être la demeure des hommes. C'est dans le contexte de ce problème qu'Agamben propose que la "polémique augustinienne contre Pélage concerne précisément le statut actuel du Jardin", préservé par Pélage, Céleste, Julien et, beaucoup plus tard, Dante (oui, étonnamment, le Dante d'Agamben est pélagien !).

Le chapitre trois s'intitule "L'homme n'a jamais été au paradis" et se concentre sur Scot Erigène qui, dans son *Periphyseon*, transmet une image assez différente du Jardin. Après tout, "Erigène élabore consciemment une théologie anti-augustinienne" (p. 43). Pour Erigène, le jardin n'est pas un lieu réel mais une allégorie de la nature humaine, avec pour conséquence une identification entre le paradis et la nature humaine, dans le cadre d'un programme d'ancrage naturaliste du cosmos dans lequel aucune créature ne (dé)trouve sa propre nature dans une transcendance inaccessible.

Ainsi, l'être humain ne peut pas substantiellement rompre avec sa nature, même s'il ne le réalise pas par un acte de mauvaise volonté. Ou plutôt, le mal est un "défaut de puissance" ("avec une intuition qui anticipe la doctrine spinozienne", p. 54) et "ce qui peut être puni est [...] le mouvement de la volonté, non celui de la nature" (p. 54). Ainsi, il n'y a pas de scission chez Erigène entre la nature originelle et la *natura lapsa* - et voici que les paradis célestes et terrestres ne sont pas distingués, voici que le ciel et la terre deviennent immanents.

Le quatrième chapitre, intitulé "La forêt divine", constitue le point culminant de l'ouvrage. En fait, il est frappant de constater à quel point le Dante d'Agamben est le meilleur parmi tous les auteurs qu'il

a commentés. La *Comédie*, plus précisément les cantos 28-31 du *Purgatoire*, occupe le centre de l'analyse, qui est encore épaissie par des passages clés du *Convivio* et du *De monarchia* pour aborder le paradis terrestre de Dante. En dialogue avec une certaine tradition de commentateurs de Dante (Pascoli, Singleton), Agamben suggère une autre image de Matelda, la femme passionnée qui chante et danse dans le jardin ou le paradis dantesque. A travers Matelda, Dante opère une humanisation et une paganisation du jardin, en rupture avec Augustin et Thomas d'Aquin. Humanisation dans la mesure où l'actualité du paradis se manifeste dans le présent par l'entrée de Dante dans un passé primitif (cf. p. 67 ; *Purgatoire*, 30, 75).

En même temps, Agamben présente une paganisation du paradis dantesque à partir des nombreux parallèles entre Dante et Virgile, des correspondances documentées entre le jardin de la *Genèse* et l'âge d'or chanté dans *Eccloga* 4. En outre, Agamben aborde avec finesse les thèmes aristotélico-averroïstiques chez Dante, notamment en ce qui concerne la conception de l'intellect possible présente dans la *Comédie*, le *Convivio* et le *De monarchia*, pour "ajouter aux significations figuratives de Matelda [...] également celle d'être une personnification de l'intellect possible, dans sa double signification, à la fois collective et individuelle" (p. 66).

Peut-être sommes-nous face à l'une des interprétations les plus originales de Matelda, avec une claire dimension politique et pour la clarifier c'est que le lien natal entre l'intellect possible et la monarchie universelle présente dans *De monarchia* apparaît. En synthèse, la monarchie universelle est déduite de l'intellect possible sur la base du fait que son pouvoir ne peut "être exercé par un seul homme ni par une seule cité" mais nécessite "la *multitudo* du genus" (p. 65, cf. *De monarchia*, 3, 8).

Enfin, toujours dans ce chapitre sur le plus terrestre de tous les paradis, Agamben reconstruit "les lignes fondamentales de la doctrine du péché originel chez Dante" (p. 67) et qui est "ouvertement pélagienne" (p. 68). Sur ce point, Dante ne pouvait se démarquer davantage d'Augustin et de Thomas d'Aquin en élaborant "une doctrine théologique absolument originale" selon laquelle l'incarnation du Christ a définitivement restauré la nature humaine et l'a rendue suffisante pour élever et réaliser le paradis terrestre.

Il n'est pas étonnant que les sacrements ne soient jamais mentionnés "dans la *Comédie*, sauf en référence à la corruption de l'Église" (p. 70), car si la nature humaine a été entièrement réparée, il n'y a plus besoin de sacrements pour expier ses fautes. Ainsi, d'une manière plus radicale qu'Erigène, Dante transfigure le ciel en terre et la terre en ciel, fondant un paradis terrestre et un bonheur réalisable par l'activité politique dont la nature humaine détient collectivement le pouvoir.

Le cinquième chapitre est intitulé "Le paradis et la nature humaine" et Thomas d'Aquin est le principal auteur à travers lequel Agamben élabore la théorie d'une scission entre la nature et la grâce dont l'opérateur est le péché. L'antécédent de ce dispositif de fracturation (culturelle ? encore intruse en nous ?) de l'humanité est toujours augustinien, à tel point qu'Agamben juxtapose de nombreux passages de *La Cité de Dieu* aux passages thomasiens pour prouver des affinités électives entre Augustin et Thomas sur ce point, mais la nouveauté de Thomas est de fonder plus systématiquement une théorie de la grâce qui ne naturalise pas l'immortalité humaine paradisiaque.

Ou plutôt, Thomas entreprend de fonder une division constitutive de l'homme, même dans un état pré-lapsaire, qui n'est pas homme par sa seule nature mais qui ne l'est pleinement que par la grâce ajoutée à sa nature. Par conséquent, l'être humain par nature est insuffisant dès le départ pour réaliser son humanité et nous voilà à nouveau face à un jardin céleste inaccessible pour nous qui souffrons dans l'immanence d'une nature disgraciée.

Enfin, dans le sixième et dernier chapitre, intitulé "Le Royaume et le Jardin", Agamben aborde le Royaume plutôt que le Jardin, en entreprenant l'exégèse de versets du Nouveau Testament (les deux Évangiles, les épîtres pauliniennes et l'Apocalypse de Jean). Le Royaume occulte ici le Jardin en fonction du fait que le Nouveau Testament apporte la bonne nouvelle du Royaume de Dieu, au point que dans les "trois occurrences du terme "paradis" dans le Nouveau Testament" (p. 97), dans deux d'entre elles le "paradis" est en relation avec le Royaume (cf. *Luc*, 23, 43 ; *Apocalypse*, 2, 7). En outre, Agamben revient à l'analyse des Pères de l'Église (Justin, Papias, Tertullien, Irénée, Eusèbe... et, comme toujours de manière centrale, Augustin) pour élucider que, tout au long des premiers siècles du christianisme, l'enracinement du Royaume a progressivement coïncidé avec l'enracinement de "l'organisation institutionnelle de l'Église" (p. 101).

Ce déplacement du Royaume vers l'Église est étranger à la bonne nouvelle : "Le Christ a annoncé le Royaume et l'Église est venue" (p. 100), dit ironiquement Alfred Loisy. Or, dans les Évangiles, il y a de nombreux passages où la réalité du Royaume est "effective, coïncidant avec la présence, les paroles et les actes de Jésus", un "fait qu'aucun théologien ne pourrait nier" (p. 105, cf. *Luc* 2,20 ; *Marc* 1,15), mais les Pères de l'Église se sont efforcés de neutraliser le Royaume comme paradis terrestre et de fonder à sa place une institution, l'Église, avec des alliances impériales et séculaires. Dans ce contexte, Agamben revient dans les dernières pages de l'ouvrage au Nouveau Testament pour préciser que la puissance et même l'actualité du paradis terrestre d'Erigène et de Dante découlent de la lettre et de l'esprit des Écritures elles-mêmes, en particulier des épîtres pauliniennes.

À cette fin, Agamben résume certains aspects de sa réflexion dans *Le temps qui reste* : un commentaire de la *lettre aux Romains*. Ou plutôt, dans les dernières pages de son essai, Agamben théorise à partir de Paul et de Benjamin une théorie hétérogène du temps qui accorde une dialectisation et une présentification du Royaume et du Jardin. Après une analyse fine du terme *parousia* - qui "est une expression typiquement paulinienne" (p. 106) et qui n'est pas correctement traduit dans la *Vulgate* par *adventus*, car en grec *parousia* signifie "présence", "*para-ousia*, littéralement, "être à côté", comme si, dans le présent, l'être se situait, pour ainsi dire, à côté de lui-même" (p. (p. 106-7) -, Agamben précise que la parousie ne signifie pas un second avènement qui s'ajouterait au premier et l'achèverait, mais plutôt un événement messianique dont la structure est composée "de deux temps hétérogènes, un *kairos*, dans lequel tous les temps se contractent en un seul (*ho kairos synestalmenos estin*, "temps contracté" - I *Corinthiens*, 7, 29), et un *chronos*, dans lequel le temps s'étend presque à côté de lui-même" (p. 107).

Il est pour le moins curieux, tant ici que dans *Le temps qui reste*, qu'Agamben ne compare pas ces deux temps hétérogènes, *kairos* et *chronos*, avec l'*intentio* et la *distentio* d'Augustin, qui, contrairement à ce que dit Agamben dans *Le Royaume et le Jardin*, n'avait pas "la représentation d'un temps historique unique" (p. 104). Pour Augustin, le temps historique lui-même est une temporalité différente du temps cosmologique, et au sein de l'histoire il y a des temporalités hétérogènes selon la structure volitive ou de l'âme de celui ou de ceux qui les objectivent.

Mais du commentaire ci-dessus à Paul, Agamben fait un grand saut à Benjamin. Tout le problème pour le penseur agambenien de l'immanence et de la dialectique négative est de savoir comment penser une réalité - celle du Royaume - sans l'insérer dans une représentation ou une chronologie prédéterminante. Contre la double transcendance du Royaume et du Jardin et en faveur de l'immanence, Paul avec Benjamin rencontre Dante pour qu'Agamben affirme "que le Jardin et le Royaume résultent de la scission d'une seule expérience du présent et que dans le présent ils peuvent donc se reconjuguer" (p. 108). Agamben conclut ainsi l'ouvrage en précisant que l'accès à la nature humaine est exclusivement historique par le biais de la politique et que le seul contenu de la politique, selon les mots de Dante, est (ou devrait être) "la béatitude de cette vie" (p. 108).

Un dernier mot sur un aspect de la réception d'Augustin par Agamben qui semble laissé de côté et qui jetterait de l'eau au moulin du projet agambenien de critique de la culture. Ou plutôt, Augustin est moins dogmatique que ne le laisse entendre Agamben concernant le péché originel. Après tout, Augustin était déjà gêné par l'héritage d'une acrasie inconditionnelle et universellement partagée par la race humaine, et la force de son argument pour la soutenir est factuelle : la contradiction réelle est un *factum* et pas seulement un article de foi.

C'est pourquoi Augustin élève la narration biblique du mode de vie paradisiaque prélapsarien au rang d'idéal régulateur anhistorique avec lequel la dimension historique est pensée de manière critique, mais sans jamais subsumer le *factum* à l'idéal. De cette façon, la déconstruction agambenienne laisse échapper que la large tradition judéo-chrétienne de la fondation du Paradis est une occasion d'historiciser la fiction a-historique d'une métaphysique des mœurs, une occasion privilégiée de critiquer plus sévèrement les fondements théologiques de l'homme, dont même Dante ou Kant ne libèrent pas entièrement l'homme.

Luiz Marcos da Silva Filho est professeur de philosophie patristique et médiévale à la PUC-SP, à la faculté de São Bento-SP et membre du collectif @sertão.sociedade.

<https://revistacult.uol.com.br/home/o-reino-e-o-jardim-de-agamben/>