NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 4 1991

De la certitude au dénuement. Descartes et Jean de la Croix

Jean-Yves LACOSTE

p. 516 - 534

https://www.nrt.be/en/articles/de-la-certitude-au-denuement-descartes-et-jean-de-la-croix-274

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

De la certitude au dénuement
Descartes et Jean de la Croix

Le concept de certitude est tard venu en philosophie, et tardives sont les figures de la conscience qui se déterminent par la certitude. «Le nouveau de l'époque moderne, à l'opposé de l'époque médiévale, consiste en ceci: l'homme prend l'initiative de devenir à partir de lui-même, et par ses propres moyens, sûr et certain de son humanité au sein de l'étant dans sa totalité[1].» Dans le tournant qui vit l'appel au savoir certain devenir le visage moderne de l'appel à la vérité, deux événements revêtent une importance capitale (et ne sont peut-être pas sans lien): les débats théologiques *de certitudine gratiae* au XVI[e] siècle[2], et la percée cartésienne. Nous nous intéresserons au second.

Le soi fondé en soi

La certitude, donc, est chez Descartes la qualité du savoir qui résiste au doute: qualité de l'inconcussible, de l'indubitable au sens propre. C'est qu'en effet le doute ouvre le travail critique de la philosophie, et en inaugure la méthode. Il s'agira toujours de démêler le vrai du faux. Mais il s'agira du vrai et du faux tels qu'ils entraînent l'assentiment ou le dissentiment d'une conscience: le vrai est ce dont j'ai raison d'être sûr et certain, ce dont je ne puis cesser sans absurdité d'être sûr et certain. De quoi puis-je douter et refuser d'être certain sans que ne s'écroule tout l'édifice du sens? Je puis douter des réalités sensibles: «à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer[3].» Je puis douter

1. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, t. II, p. 132; trad. franç. P. KLOSSOWSKI, Paris, NRF, 1971, t. II, p. 108, revue.

2. Le lexique de la certitude n'est certes pas absent de la théologie avant ces débats; voir p.ex. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* Ia IIae, q.112, a.5: *Utrum homo possit scire se habere gratiam*, qui manifeste bien les limites de cet usage (cf. aussi IIa IIae, q.18, a.4). En prétendant que la *Gewissheit* moderne est préparée par la *Heilsgewissheit* chrétienne et se substitue à elle, HEIDEGGER, *Nietzsche*, cité n. 1, p. 143, 145, 146, *passim*, semble plus ou moins ignorer que le concept de *certitudo salutis*, qui a une longue préhistoire, est pourtant moderne: luthérien.

3. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, édit. ADAM-TANNERY, Paris, Cerf, 1897-1913, t. VI, p. 32.

de la raison: «Et parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant... jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejettais comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant comme démonstrations» (*ibid.*). Je puis enfin douter de la vigilance de la conscience, mettre en doute son état de veille: «je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées dans l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes» (*ibid.*). Les conditions sont ainsi réunies qui président ensemble à l'acquisition d'un fondement de connaissance indubitable *(ego cogito, ego sum)* et à la manifestation du lieu de cette connaissance, la *mens*. Réalité dont le doute nous permet de suspendre tous les liens à la corporéité («voyant que je pouvais faire que je n'avais aucun corps» (*ibid.*), privée par le doute de monde et de lieu, la *mens* suffit à la réalisation du projet cartésien, «bâtir dans un fonds qui est tout à moi»[4]. Je ne peux pas ne pas tenir mon existence pour sûre et certaine. Même si je *rêve, je* rêve. Et en avouant que je suis, et sais que je suis, je réponds à la question du fondement: le *cogito* vient remplir dans la construction du savoir la place qu'occupent dans la théorie médiévale les *principia per se nota*. La *mens* n'est pas — par exemple — l'intellect des médiévaux, que sa *conversio ad phantasmata* fait accéder à la connaissance, et à qui le champ de l'intellection n'est ouvert que parce qu'il possède un monde, auquel sa sensibilité l'expose. Dès les premiers mots de la philosophie, au contraire, la *mens* a fait sécession, car rien de ce qui fait le monde ne lui est indubitable. Elle réintégrera le monde. Mais elle ne lui appartient pas — seules les choses étendues sont dans le monde et du monde — et il lui suffit, pour être, d'être spirituellement ou intellectuellement («mentalement») égale à elle-même.

L'intellect cartésien est ainsi l'agent d'une prise de pouvoir qui impressionne. Il est extrinsèque à la vérité d'un principe, pour la théorie médiévale, qu'une conscience lui donne son assentiment: le principe d'identité, ou le principe de contradiction, n'ont pas besoin de ma ratification. La certitude, en revanche, est une vérité ratifiée. La seule existence qui contraigne l'assentiment est la mienne. Et la chose, l'autre homme, voire Dieu lui-même, ne peuvent à proprement parler m'imposer leur existence depuis l'extérieur. Dès lors, c'est le lien qu'ils entretiennent avec la proto-certitude du *cogito* qui décidera de tous les savoirs candidats à la certitude. Au com-

4 *Ibid.*, p. 15.

mencement de la philosophie, le moi est établi mesure du non-moi. On sait comment Heidegger interprète la position de force sur laquelle se construit le cartésianisme. Le *cogitare*, chez Descartes, possède un sens fort large: c'est «tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes»[5]. Heidegger choisit toutefois de traduire de façon précise et restrictive, par «représenter», *vorstellen*. «*Cogito sum* ne dit pas seulement que je pense, ni seulement que je suis, ni que mon existence résulterait du fait de ma pensée. La proposition énonce une cohésion entre *cogito* et *sum*. Elle énonce que je suis en tant que je me représente, non seulement que mon *être* se trouve essentiellement déterminé par cet acte de représenter, mais encore que mon acte de représenter, comme *re-praesentatio* assignatrice de mesures, décide de la présence de toute chose représentée, c'est-à-dire de la présence de ce qui est entendu en elle, c'est-à-dire de l'être de celui-ci en tant qu'un étant[6].» Michel Henry commente justement: «le représenté», selon l'exégèse à laquelle procède Heidegger, «n'est pas seulement donné mais dis-posé en tant que disponible, établi et assuré comme ce sur quoi l'homme peut régner en maître»[7].

L'exégèse heideggérienne est cependant fort contestable, et il faut savoir gré à Michel Henry d'avoir montré que le *cogito* n'est pas la boucle — le *cogito me cogitare* — qu'Heidegger y discernait sans vrai appui textuel[8], mais qu'il se situe en amont de la représentation, dans une sphère d'immanence qui précède l'intentionnalité[9]. La *res cogitans* n'est pas à sa racine une *res cogitata*[10]. Le *cogito* ramène alors à un «sentir primitif», «le sentir soi-même qui donne originellement la pensée à elle-même et fait d'elle-même ce qu'elle est»[11]. Reconduit ainsi à son geste inaugural, le cartésianisme, en son secret originel, semble dès lors affranchi de toute connivence avec une pensée représentative et maîtrisante. L'interprétation heideggérienne et la reprise husserlienne semblent faillir. Qu'en est-il alors de la représentation et qu'en est-il de la certitude? Donnons encore la parole à Heidegger: dans le champ ouvert par Descartes,

5. ID., *Principes de la philosophie*, I, 9, A-T, t. IX/2, p. 28.
6. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cité n. 1, p. 162; trad. franç. p. 131, revue.
7. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1985, p. 89.
8. Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cité n. 1, p. 148-158; trad. franç. p. 120-128.
9. Cf. M. HENRY, *Généalogie...*, cité n. 7, p. 17-86; voir les commentaires de J.-L. MARION, *Générosité et Phénoménologie — remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry*, dans *Les Études philosophiques* (1988) 51-72.
10. Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cité n. 1, p. 163; trad. franç. p. 132.
11. M. HENRY, *Généalogie...*, cité n. 7, p. 29, 31.

«la relation à l'étant est procédure de maîtrise menant à la conquête et à la souveraineté universelles. L'homme donne à l'étant la mesure en déterminant à partir de soi-même et devers lui-même ce qui doit pouvoir valoir en tant qu'étant. Donner la mesure, c'est se donner soi-même pour la mesure en se l'arrogeant, ce par quoi l'homme en tant que *subjectum* se voit fonder pour centre de l'étant en sa totalité[12].» Prononcés dans un cours de 1940 consacré à Nietzsche, de tels mots sont au service d'une interprétation globale qui ne recèle aucun mystère: la détermination de l'ego comme *res cogitans* autorise la détermination du monde comme *res extensa* et celle-ci autorise l'apothéose de la technique, que seul le surhomme nietzschéen pourra(it) maîtriser[13]. Avec Michel Henry, et par simple fidélité aux textes cartésiens, il est permis d'objecter: «Avant d'étendre à l'infini le règne de la représentation et de la science, avant d'offrir à son saccage toute la terre, le cartésianisme du commencement l'avait préalablement marqué d'une limite infranchissable[14].» Mais nulle pensée ne s'absorbe dans son seul commencement. Et c'était le destin du cartésianisme de ne pas se déployer comme philosophie de la vie affective, de telle sorte que la pensée, si à l'origine elle signifie la vie[15], s'accomplit néanmoins comme cette instance devant laquelle l'être des choses gagne, ou ne gagne pas, la certitude. Et il y a plus: car de quelque manière que l'essence du *cogito* soit mise au jour, le statut du *cogito* demeure identique vis-à-vis du désir de fondation et de certitude qui anime le cartésianisme.

Qu'il soit un autre nom de la vie ou celui d'une *cogitatio* intentionnellement liée à un *cogitatum*, le *cogito* cartésien est expérience d'institution, et il est cette fondation qui demeure totalement disponible. Dans le conflit des certitudes et des incertitudes, l'instance critique et décisive n'est jamais dérobée au philosophe. Dans les sixièmes objections faites aux *Méditations*, le premier «scrupule» est «qu'il ne semble pas que ce soit un argument fort certain de notre être, de ce que nous pensons. Car pour être certain que vous pensez, vous devez auparavant savoir quelle est la nature de la pensée et de l'existence; et dans l'ignorance où vous êtes de ces deux choses, comment pouvez-vous savoir que vous pensez,

12. *Ibid.*, p. 171; trad. franç. p. 138, revue.
13. Cf. *ibid.*, p. 165 s.
14. M. HENRY, *Généalogie...*, cité n. 7, p. 103.
15. Cf. *ibid.*, p. 7: «Je pense chez Descartes veut tout dire sauf la pensée. Je pense veut dire la vie...»

ou que vous êtes[16]?» Le contresens des scrupuleux est complet, puisqu'il consiste à former l'hypothèse d'une régression à l'infini, alors que le *cogito* est fondé dans l'élément de la connaissance expérientielle, et l'exprime — l'avantage de l'interprétation de Michel Henry est alors patent, puisqu'elle permet de réfuter toute interprétation du *cogito* en termes de contenu de connaissance (qu'il faudrait soumettre à débat), en nous forçant à l'interpréter comme une définition de mot: la *cogitatio* est le nom de la conscience en son mouvement vital, et l'ego n'existe pas par la vertu d'une ontologie préalable, à laquelle il aurait à rendre des comptes, mais parce qu'il est la dimension égologique de ce mouvement vital. Cela étant admis, nous pouvons nous attarder un peu sur ce qu'on nommera un usage heureux de la certitude.

Si les scrupuleux des sixièmes objections avaient raison, la certitude demeurerait hors de prise; et même s'il était finalement possible de s'entendre sur ce que cogiter et être veulent dire, l'immédiateté requise par Descartes pour une fondation qui résiste au doute serait abolie. Mais les scrupuleux ont tort de soupçonner l'existence d'un possible débat intellectuel là où n'ont lieu que des définitions de mots; leur argument ne peut que rehausser a contrario le caractère absolument inaugurant, et absolument disponible, de la certitude acquise par le *cogito*. Usage heureux de la certitude. Lorsqu'entrera en jeu la représentation du non-moi, et même déjà celle du corps, la certitude ne pourra plus se fonder sans discursivité ni médiation. Mais le bonheur du *cogito* réside dans l'absence de médiation et de discursivité. La certitude se gagne à volonté. Et même s'il ne se livre pas fréquemment à l'expérience du *cogito*, parce qu'une première certitude acquise engage à en acquérir d'autres, selon des modalités d'acquisition totalement autres, le *cogito* demeure pour le philosophe cette position absolument sûre qu'il peut occuper à son gré. L'expérience inaugurale de la philosophie n'appartient jamais au passé.

Plus que la chose représentée, c'est donc bien le moi qui possède chez Descartes le caractère de la disponibilité. On pourrait affirmer cela de façon triviale, et donc inutile — l'homme est toujours en compagnie de soi-même, nulle distance n'existe entre soi et soi, etc. Mais il faut prendre garde que l'être-disponible est ici la propriété d'une expérience, la propriété du commencement lui-même:

16. R. DESCARTES, *Principes...*, cité n. 5, A-T, t. IX, p. 218.

privilège singulier, qui nous a autorisés à prononcer le nom du bonheur. Le philosophe, à élever le doute sur toute réalité qui ne possède pas immédiatement de certitude apodictique, ne prend pas un chemin aventureux sur lequel le souvenir seul d'un savoir inaugural lui permettrait d'entrevoir ici ou là quelques éclairs de certitude. Sa conscience est au contraire le lieu de la certitude perpétuellement conférée. L'adséité détient la certitude qui peut fonder toute autre certitude. Mais avec la conscience sûre et certaine, rencontre-t-on la figure native du moi? Sans doute pas, si le caractère originaire appartient au «sentir primitif» thématisé par Michel Henry. Il n'est pourtant pas douteux que l'ego avoue dans la certitude la position qu'il veut occuper: là où le savoir indubitable est la fin la plus haute, là le «sentir primitif» doit accéder à la certitude. Et là la certitude, dans le trajet qui va de la connaissance certaine (peut-être pré-intentionnelle) de soi à la connaissance du non-moi par mode de représentation, apparaît comme mode dominant d'un rapport au monde. Le jeu du doute et de la certitude, jeu de destruction et de construction du monde, est bien la structure de fond du cartésianisme. D'où doivent surgir des questions. La certitude est-elle un mode nécessaire du rapport à la vérité? Wittgenstein dit dans une fiche posthume que «le jeu du doute lui-même présuppose déjà la certitude»[17]. Le doute est-il le seul mode d'une critique de ce sur quoi la conscience ne veut ou ne peut se fonder? La clarté et la distinction sont-elles les notes nécessaires d'une apparition victorieuse du vrai à la conscience? Pour faire de ces questions un problème, accomplissons un pas en arrière: la lecture de Jean de la Croix peut mettre le texte cartésien mieux en lumière et en ombres encore.

L'expérience et la nuit

Baruzi définissait l'œuvre de Jean de la Croix comme «le voyage d'une âme et la marche dialectique d'une pensée»[18]; autorisons-nous à ne considérer que celle-ci. Elle se livre, comme peu, sous une thématique unifiante, qu'exprime une métaphore, celle de la *nuit*; et elle interprète — régionalement donc, semble-t-il — une unique expérience, qui est celle de la foi. Qu'est-ce que la nuit? C'est — banalement — le lieu et milieu de la non-vision. La nuit n'annule pas l'existence des choses. Mais elle les dérobe au regard.

17. L. WITTGENSTEIN, *Ueber Gewissheit*, Oxford, 1969, § 115.
18. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, ²1931, p. 685.

Elle interdit donc où elle règne la plénitude d'expérience que seule permet la lumière. Ainsi en est-il de la foi. La lumière, le voir, est théologiquement le milieu de l'expérience que nulle autre ne surpasse, de l'expérience eschatologique. L'homme est habité du désir de «voir» Dieu. Mais la vision ne peut s'exercer dans le monde et l'histoire: il faut donc croire en un Dieu que l'on ne voit pas, et faire mémoire d'un Dieu manifesté comme homme que l'on ne voit plus. Mais si la plénitude du regard comblé n'a pas lieu dans l'en deçà de la mort, ne peut-on concéder à l'homme pris dans le clair-obscur du monde un certain pressentiment du regard eschatologique? Il est peu douteux (pour la plupart des interprètes) que l'expérience chrétienne soit faite, certes pas sur un mode exclusif, d'une logique d'anticipation, que l'on peut entendre de diverses manières. Or le point le plus net de la doctrine sanjuaniste réside dans la disqualification, ou plus exactement la marginalisation théorique, de toute anticipation eschatologique.

Le Docteur mystique n'ignore pas qu'ici et maintenant Dieu peut aussi être un Absolu sur qui les sens de l'homme aient quelque prise. Il reste pourtant essentiel à la foi d'être une non-vision, et à son Dieu de se dérober à toute connaissance qui mette en jeu «vision» et sensibilité. L'expérience de foi et l'expérience sensible du monde, par exemple, ne sont pas univoques. Peut-être même y a-t-il équivoque; et si le propre de toute expérience est de voir, de toucher, de mesurer ce qui s'offre à elle dans la lumière, c'est au fond comme d'une non-expérience qu'il faudra rendre compte de la foi. La foi sans doute n'est pas exclusive de tout pressentiment, son ordre est aussi, inchoativement, celui de la fruition (préeschatologique), la vision est déjà commencée (*sub contrario,* sacramentellement, etc.). Ces thèmes-là, à n'en pas douter, sont légitimement chrétiens. Ils sont toutefois ceux que la théorie sanjuaniste rejette d'emblée à la périphérie du savoir: la théorie consiste en effet en une critique de toute expérience qui, dans le monde, lie Dieu à l'immédiateté d'un vécu, d'un *Erlebnis.* La foi est riche de savoir. Elle ne se contente pas vraiment d'en savoir beaucoup sur Dieu, comme on peut en savoir beaucoup sur n'importe quelle réalité, puisqu'il appartient à son mode de savoir, pour être exact, d'abriter un éros — puisque l'intentionnalité propre à la conscience croyante n'est pas celle d'un intellect appréhendant des propositions vraies, mais, faute de mots meilleurs, celle d'une personne cherchant et reconnaissant l'existence d'une personne. Mais le savoir

domine bien ici tout affect, et de façon abrupte: la foi en saura toujours plus qu'elle ne pourra sentir. Mais elle le saura «de nuit»: puisqu'elle ne peut aujourd'hui exhiber le Dieu qui la fonde, et peut uniquement remémorer, dans l'acte de foi, sa propre origine et son propre commencement. À l'égard de toute expérience, à qui il revient par définition de respecter les mesures mondaines du moi, la foi est forte d'un excès. À l'égard de toute fruition eschatologique, elle est pourtant marquée d'un déficit. L'image de la nuit désignera donc chez Jean de la Croix la condition de la foi *comme telle,* dans sa pure différence par rapport à toute satisfaction eschatologique du «désir de voir Dieu», comme dans sa pure différence par rapport à toute mise en lumière dont le monde détienne les raisons ultimes. Si elle fait moins que «voir», la foi transgresse bien toute référence à l'Absolu dont le monde — le «sentir» — soit la mesure. Elle est dans le monde ce mode d'être dont notre être-dans-le-monde ne possède pas la clef. Aussi est-il paradoxal, mais parfaitement nécessaire, qu'elle atteste ce qu'elle met en jeu dans la nuit plus que dans la demi-lumière des expériences dans lesquelles le Dieu cru est déjà un Dieu ressenti, mais alors aussi un Dieu dont le sentiment peut mesurer — donc en ce cas nier — la divinité.

L'essence «nocturne» de la foi, entendue comme disqualification de l'affect, s'entend aussi comme disqualification de l'entendement — car c'est dans l'«essence» de l'âme, et non dans ses «puissances», que s'effectue la rencontre de l'homme et de Dieu —, et explique la fonction attribuée par Jean de la Croix à ce qu'il nomme le *dénuement* : l'accès de l'âme à son identité théologique la plus propre dans la «nuit» des sens et de l'esprit, où Dieu n'est ni un Absolu ressenti, ni un Absolu pensé. Il s'agit là, on le sait, d'une pièce maîtresse du dispositif sanjuaniste. La foi fait fond comme telle sur Dieu, et non sur ce qui se peut ressentir ou «voir» de Dieu, ni sur la divinité que l'entendement peut impartir à lui seul à Dieu: c'est à ce titre qu'elle se constitue en double instance critique, critique de notre être-dans-le-monde et critique de toute anticipation eschatologique. Les mots que Baruzi applique à l'espérance valent pleinement de la foi: croire, «... c'est aller par delà l'univers, par delà le Dieu qui s'élabore en moi»[19]. Chez Descartes, l'espace du savoir sûr et certain sur lequel l'ego puisse se fonder était ouvert par la négation, par le doute; pour accéder à la position absolument

19. *Ibid.,* p. 542.

sûre qu'à la théorie offre le *cogito*, il fallait accepter d'être provisoirement privé de corps, de monde, et de Dieu. Plus radicale peut-être est en son ordre la négation mise en œuvre dans le dénuement sanjuaniste. Pour parvenir à l'acte pur de la foi, il faut en effet perdre beaucoup. Jean de la Croix n'ôtera jamais certes à Dieu le droit de «toucher» l'homme ici et maintenant, dans le champ d'immanence de sa sensibilité. Mais ces «touches», grâces mystiques par excellence, ne peuvent advenir qu'en une âme dénuée de tout ce qui n'est pas la foi, et dont on admettra que c'est beaucoup. Le dénuement peut ainsi se définir comme modalité propre d'une conscience qui révoque en doute, et annule ascétiquement, tout ce qui en elle pourrait annexer l'Absolu à ce qu'il n'est pas. La conscience se met ainsi à nu. Dans l'élément de la foi, nul rapport au monde ne médiatise, pour le rendre ambigu, son rapport à Dieu. Toute immanence est donc mise entre parenthèses au profit d'une transcendance qui ne peut elle-même être interprétée comme dernier cas de l'immanence, parce qu'elle échappe protocolairement à toute récupération que la conscience puisse en faire au nom de ses aptitudes à l'expérience religieuse, ou autre. Non-vision, la foi prouve l'existence du monde. Dénuement, elle prouve que ni le monde ni elle-même ne sauraient lui fournir un Dieu.

Pauvreté et nudité

La *mens* cartésienne nous apparaissait comme le domaine des vérités absolument indubitables, c'est-à-dire des certitudes. Et si elle n'était pas nativement l'agent d'une mainmise comme le suggérait Heidegger, elle était au moins celui d'une disponibilité: la *mens* dispose par essence du fondement des certitudes. Par rapport au dénuement sanjuaniste, analogie et dissemblance sont patentes. (a) L'âme en acte de foi n'est en fait pensable que comme témoin d'une pauvreté qu'il faut entendre en un sens essentiel, fondamental: pénurie et dépendance sont ce qu'elle est, dès qu'on accède à son «essence» par delà l'œuvre de ses «puissances». Dans la situation nocturne de la foi, le moi est mis à nu; mais au lieu de ramener à quelque propriété plus essentielle que d'autres, à une institution de soi où se ramasseraient les secrets ontologiques de l'âme, c'est à une passivité originaire que le dénuement donne accès. Il faut bien percevoir la témérité d'une entreprise qui met tout l'homme entre parenthèses, hormis l'acte de sa foi. (Et d'une entreprise qui met donc entre parenthèses, par anticipation, le *sujet* moderne à venir: il ne surviendra que pour occuper le terrain

— inessentiel — de la conscience non croyante.) La logique en est rigoureuse, puisqu'à mettre hors jeu la mondanité de l'homme, alors même qu'on lui refuse d'habiter par prolepse le Royaume eschatologique, seule sa foi lui est laissée pour le définir, et tout simplement pour qu'il soit. Le théologal porte donc tout le poids de l'anthropologie. De ce fait, la vie théologale n'est plus une région parmi toutes celles qui composent la conscience: elle est ce mode de la conscience qui suffit à déterminer l'homme en son humanité. (b) Ces différences ne peuvent toutefois masquer une certaine communauté de destin. Ici comme là, dans la mise en doute cartésienne comme dans le dénuement sanjuaniste, une quête voisine est à l'œuvre de ce que la philosophie appellera plus tard, chez Husserl, le «moi pur». C'est bien déjà un moi nu qui s'exprime dans le *cogito*: privé de corps, de monde, de Dieu et de sciences préalables. Sans doute, la récusation sanjuaniste est plus radicale que la mise en doute cartésienne: c'est par le moi lui-même que Jean de la Croix fait passer la négation qui isole la foi du Dieu ressenti. Sans doute aussi, le doute cartésien constitue l'ego comme ce que Husserl nommera une monade, alors que la critique sanjuaniste parvient à établir une *relation*, la foi, en sa pureté. L'audace de l'une et l'autre pensée surprend cependant, et l'on ne peut que distinguer, malgré l'évidente distance qui sépare «pureté» et «nudité» du moi, une proximité. «Est humble», dit Jean de la Croix, «celui qui se cache en son propre néant[20].» À une fort belle formule, on pourrait objecter que l'homme n'est pas un rien, parce qu'il est créé, possède une nature, détient l'être, etc. Mais l'objection ne vaut pas, si le style vraiment humain de l'ipséité, du soi-même, réside en fait dans la désappropriation. La philosophie n'a guère pensé la pauvreté, embarras existentiel sans doute considérable, mais dont nul n'a conçu jamais qu'il traduise en son ordre, celui de l'avoir et du non-avoir, une réalité énonçable en termes d'être et de facticité. Or il ne faut pas hésiter à apercevoir dans le texte sanjuaniste l'élaboration, esquissée, d'une théorie fondamentale de la pauvreté. Dénué «en son entendre, en son jouir et en son sentir» (*OB* 494; *OE* 142), désapproprié «selon le sens» et «selon l'âme», renonçant vraiment à soi «selon l'extérieur et l'intérieur» (*OB* 495; *OE* 143), celui dont

20. Nous citons d'après la *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, édit. CRISÓGONO DE JESÚS, MATIAS DEL NIÑO JESÚS et LUCIANO DEL SS. SACRAMENTO. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975 (cité *OB*) et JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres complètes*, trad. CYPRIEN DE LA NATIVITÉ, édit. LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, Paris, Desclée de Brouwer, 1967 (cité *OE*); ici *OB* 427; *OE* 985.

Jean de la Croix pense l'expérience est bien homme de l'appauvrissement et de la pauvreté: pratiquant sur la connaissance sensible et l'opération des «puissances» — entendement, mémoire, volonté — une telle *épochè* que les limites de sa conscience ne sont plus que les limites de son acte de foi; et pratiquant de plus cette *épochè* non à la manière d'un exercice intellectuel, mais à celle d'une ascèse qui mérite bien le nom de mortification. C'est donc à cette condition qu'il peut gagner accès à un sens originaire de son être, raturé par toutes les donations de sens dont le moi porte la responsabilité, et qui se manifeste quand les œuvres de l'homme ne masquent plus l'œuvre de Dieu en l'homme, et la foi qui répond à cette œuvre. Chez Descartes, la certitude de soi ne s'embarrasse assurément d'aucune possession ontique autre que la détention de soi. L'œuvre du *cogito* est celle d'un homme qui s'est méthodiquement appauvri pour gagner un savoir sûr et certain. Mais il faut revenir sur ce que nous disions plus haut: malgré toute analogie, le moi *nu* de Jean de la Croix déploie une logique bien étrangère à celle du moi *pur* de Descartes. Le problème cartésien est celui de la constitution d'une *expérience*: celle-ci manifeste son sens, le fondamental qu'elle représente peut toujours être convoqué par la conscience, mais le *cogito* ne s'institue pas. Or, le problème sanjuaniste est celui de la constitution d'une *existence.* La nudité du moi ne survient pas dans l'ordre des raisons pour prouver la possibilité d'un acte pur de la foi et reprendre pied ensuite sur une topologie de l'expérience où d'autres actes que l'acte de foi déterminent ce qu'il en est de l'homme. Le dénuement est état. Jean de la Croix pense sa genèse et son institution. Le *cogito* est un moment; le dénuement est un mode d'existence.

C'est bien la logique nocturne de la foi qui impose la nudité du moi. Dans la nuit des sens comme dans celle de l'esprit, la négation porte bien sur la sphère d'immanence de la conscience, sur le moi-*même,* en une expérience où toute causalité exercée par la conscience, tout exercice de son pouvoir de représenter, se trouve récusé. L'âme se sait alors pauvre parce que réduite à son essence, et parce qu'elle n'est essentiellement que réceptivité, ouverture à l'Absolu. Il est banal — mais juste — de rappeler que la logique de la foi est une logique de don: la foi est donc entre autres cette modalité de la conscience à qui est interdite toute inscription dans une logique d'appropriation. Et il est donc juste que la thématique de l'humilité soit liée à celle de la foi. «Dans la nudité, l'esprit

trouve sa quiétude et son repos, parce qu'il est dans le centre de son humilité» (*OB* 484; *OE* 118). On voit ici apparaître le lexique de l'accomplissement et des réalités définitives («quiétude», «repos»), et il vaut aussi bien de l'originaire, de l'essentiel. Le dénuement met à jour l'essentiel — et il faut bien concevoir que, hors l'acte de foi, l'activité intentionnelle de la conscience est inessentielle pour Jean de la Croix. Il serait certes maladroit d'oublier que l'audace théorique du Docteur mystique est celle d'un auteur spirituel dont le propos est de toute façon de mettre entre parenthèses tout ce qui n'est pas la vie théologale de la conscience — tout comme il serait naïf de reprocher au cartésianisme de s'être construit sur une modalité de la conscience qui se révélerait incapable de rendre compte de la rencontre de l'Absolu et de l'homme dans la conscience de l'homme. Mais l'idée d'une essence de l'âme plus profonde que la vie intentionnelle de la conscience (elle n'est évidemment pas due à Jean de la Croix, mais constitue un bien commun des théologies mystiques de l'Occident) est bel et bien plus qu'un trait d'interprétation régionale: il y a là, et il y a aussi dans l'institution cartésienne du savoir, deux décisions à portée universelle. Entre l'immanence cartésienne et la mesure des êtres par la représentation, d'une part, et le dénuement sanjuaniste de l'âme dont l'acte d'être est réceptivité pure, il n'est pas de conciliation possible. L'âme dénudée, dit Jean de la Croix, marche «vide de toute possession et appui» (*OB* 483; *OE* 683). C'est ainsi que le Docteur mystique parvient au fondement. Mais en un tel fondement, l'âme ne se trouve pas seule avec elle-même, car elle y est précédée par son Dieu. Le dénuement ne conduit pas à une forme quelconque de solitude transcendantale: une fois récusé le Dieu pris dans les ambiguïtés du sentiment, il permet la seule rencontre théoriquement exacte de l'homme et de Dieu, dans l'élément nu de la foi.

Nul ne naît croyant, comme nul ne naît philosophe. Et tout comme l'espace propre de la philosophie chez Descartes, l'espace expérientiel de la foi est ouvert chez Jean de la Croix par voie de négation (son espace cognitif n'importe pas à la systématique du Docteur mystique). La négation mystique n'est pourtant pas homogène, on s'en doute, à celle qui accompagne l'entrée en philosophie. Le philosophe prend l'initiative de douter, et de fonder ainsi l'ordre de la connaissance sûre et certaine. L'obscurité provisoire qu'il fait peser sur toute connaissance préphilosophique est son œuvre, car il n'appartient pas au monde de l'expérience quoti-

dienne, au monde de l'habitude, d'éveiller le doute radical du philosophe. Plus d'un trait de la «nuit active» sanjuaniste préfigure peut-être le recommencement solennel du travail philosophique par Descartes. Le moi «nu» n'est pas identique au moi «pur» atteint dans le *cogito*, mais l'un et l'autre se constituent autour d'une analogue et paradoxale rupture. Et la critique sanjuaniste des grâces sensibles est aussi fort proche de la critique cartésienne des données sensibles — à ceci près, que c'est sur des événements dans la vie de la conscience que Jean de la Croix fait peser sa critique, alors que la critique cartésienne ne porte que sur le non-moi. Il faut enfin ajouter que la «nuit active» ne se peut interpréter à part de la «nuit passive» qui en exprime le dernier secret, l'initiative divine. La doctrine du théologien, comme celle du philosophe, repose sur une négation inaugurante: je dois nier, ou renier, les prétentions à la véridicité que recèlent la sensibilité ou la vie affective, la connaissance sensible et globalement ma présence au monde. Et le théologien précisera que la présence à Dieu, le «souvenir ordinaire de Dieu», est le fait d'une âme «sortant de toutes choses et de soi-même» (*OB* 682; *OE* 480). Mais la négation, dans son régime théologique, n'est pas initiative du moi, et remplit une fonction responsoriale: elle est le fruit d'une vocation. Dans la sphère d'immanence propre au *cogito* règne l'auto-affection. Dans la sphère d'immanence propre au moi dénudé, l'auto-affection est privée de pertinence: elle est ce qui doit être dépassé pour que l'Absolu imprime sa marque sur l'âme.

L'essentiel et la passivité

Il faut alors s'interroger sur le lieu propre de l'humanité de l'homme. Où l'homme est-il présent dans la vérité de son être? La réponse de Jean de la Croix est précise: l'expérience («nue», «nocturne») de la foi est le site humain de l'être; et si la nécessité de la négativité ascétique, et d'une grâce purificatrice, nous rappelle que l'homme existe bien dans le monde comme dans une clôture qui le maintient à distance de tout parachèvement de son être, les réalités définitives de la joie et de l'amour (il n'est pas nécessaire de lire longtemps notre auteur pour savoir que peu d'œuvres sont aussi exultantes) nous préviennent aussi que le croyant a toujours déjà transgressé la clôture du monde. Nous en avons déjà signalé le paradoxe: si le mystique ne se livre pas vraiment aux activités qui intéressent le reste des hommes, et dans lesquelles ils prouvent qui ils sont, lui et eux rendent symétriquement témoignage à une

même situation: à la distance qui les sépare les uns et les autres de Dieu, dans un monde sur lequel ne brille pas la lumière de l'éternité, et où nul ne se préoccupe sérieusement de Dieu sans apprendre que dans le temps qui le mène à la mort il ne le verra pas. Cet aveu d'une condition historique, mondaine, que tous partagent, et que la foi n'a pas moins en partage que toute autre expérience, ne peut toutefois offusquer les questions posées en propre par l'expérience mystique. Mort et histoire mettent le croyant à distance de Dieu. Mais l'expérience mystique mime la mort, qui sépare l'homme de Dieu, et c'est sous cette condition qu'elle peut prétendre à manifester l'originaire, la passivité première de l'homme entre les mains d'un Absolu créateur, et l'accomplissement, les noces de Dieu et de l'âme. Et c'est bien parce qu'elle se livre à ce mime qu'elle peut mettre en cause, par avance, toute identification de l'esprit à un regard solitaire sur soi-même et le monde. La subjectivité, dans les pensées qui la mettent en situation originaire, ou fondatrice, est détention de soi, dans l'immanence affective comme dans la transcendance intentionnelle. Celle-ci d'autre part ne conteste pas celle-là, car l'une et l'autre sont soutenues par une même détention de soi et la manifestent: ici comme exposition au monde, là comme relation au monde (et à soi). Nous connaissons les figures selon lesquelles s'accomplit, sinon dans toute la philosophie moderne et contemporaine, du moins au plus fort de son courant, l'apothéose d'un moi qui devient «transcendantal» chez Husserl, mais qui s'impose dès le cartésianisme comme foyer de la certitude et du sens.

Or la théorie mystique de Jean de la Croix, en ce qu'elle a de plus propre, interdit par avance cet accomplissement. Ce n'est pas que la notion d'une connaissance mystique suffise à mettre en difficulté le sujet, ou toute autre figure conceptuelle qui rende compte d'un homme détenteur de son humanité — c'est que l'ontologie mystique du dénuement donne à Jean de la Croix les raisons d'éviter l'autoconstitution du sujet. S'ils portent aussi sur les choses possédées, dénuement et dépossession atteignent en effet l'être même du moi: le moi «nu» se distingue du moi «pur» à venir sur un mode radical, en perdant tout droit à détenir ce qu'il est. La vérité de l'être réside ici dans la perte de toutes les déterminations qui font l'homme au regard d'une phénoménologie des «puissances» de l'âme. Le précepte sanjuaniste, «mourir à notre nature en ce qui est du sens et en ce qui appartient à l'esprit» (*OB* 495; *OE*

143), n'est pas une pieuse outrance. Certitude sensible et certitude intellectuelle sont les conditions d'apparition du sujet, compris comme mesure et comme insularité. La certitude intellectuelle, on l'apprend de Descartes, peut demeurer quand la connaissance sensible a été révoquée en doute comme pseudo-certitude, et cette révocation en doute est en fait la circonstance de son apparition rigoureuse. En revanche, on est en droit de se demander si quoi que ce soit peut survivre à la mort de l'une et de l'autre certitude — c'est-à-dire, de toutes. Le dénuement mime la mort, à laquelle seul survit l'acte «nu» de la foi. On dira sans doute qu'il ménage son lieu à une résurrection. Reste en tout cas le paradoxe suprême de l'anthropologie sanjuaniste, ou plutôt de la contestation théologique, par le Docteur mystique, de ce qui s'appellera plus tard l'anthropologie: c'est en s'effaçant et non en se posant que l'âme parvient à la vérité de son être; la vie fait sur elle-même œuvre de mort pour que lui soit donnée sa plénitude.

En pensant l'existence dans l'horizon du dénuement, il est possible que la théorie mystique pense un impensé de la philosophie. De quoi la foi est-elle conscience, ou de quoi prend-elle conscience? Son acte pur, on l'a vu, réside dans une stricte *épochè*: la foi met entre parenthèses le monde (qui n'est pas Dieu) et les grâces de Dieu que le monde (le moi, la sensibilité) médiatise, et, n'habitant plus le monde sans encore habiter le royaume, il faut bien voir qu'elle se crée un non-lieu. Et c'est bien là le lieu expérientiel du dénuement. Refusant de faire fond sur elle-même pour être «investie» par la lumière divine (*OB* 668; *OE* 459), concédant le primat de l'Absolu qui la vise sur l'intention qui la porte vers lui (et ce n'est pas peu que d'inverser ainsi le jeu de l'intentionnalité), la foi n'appartient plus à la logique de l'être-dans-le-monde. L'homme en acte de foi «nu» n'est rigoureusement nulle part. Et n'étant nulle part, il est logique que son être lui-même s'en trouve exténué: la pureté de la foi implique le dénuement, l'homme qui ne fait que croire n'est plus l'homme de la sensibilité, de la mémoire, de la volonté, du contact charnel avec les choses. La foi met à nu. Et c'est bien sûr ce que la philosophie peut comprendre, mais qu'elle ne peut prendre l'initiative de penser: que l'homme soit humain alors même qu'il renonce à tous les traits qui servent à le définir comme tel. La foi tenterait-elle de faire l'œuvre du nihilisme?

De qui et de quoi donc la théologie parle-t-elle? Il y va dans l'interprétation de la foi, et de la vie propre à la foi, d'une

définition, d'une redéfinition peut-être, du fondement. Par définition, la conscience en acte de foi ne peut se fonder sur elle-même et met justement en cause toute modalité de la conscience dont les intentionnalités soient repliées sur elles-mêmes. Une question devient alors nécessaire, on y a fait allusion déjà. L'interprétation de la foi dégage-t-elle pour nous une région de l'expérience et les lois qui la gouvernent (auquel cas il n'est pas supposé que ces lois rétroagissent sur le champ entier de l'expérience), ou met-elle en jeu la totalité de la vie? Cette question ne reçoit pas de réponse du texte mystique, sinon obliquement: même si le sort de toute relation se joue dans la relation de l'homme à Dieu, il ne nous entretient que de cette seule relation. En revanche, elle reçoit réponse, par prétérition, dans le texte philosophique: car la fondation établie par Descartes n'est pas celle de certitudes et méthodes régionales, mais prétend nous révéler l'assise de toute certitude et de toute sûreté. Il arrive que Descartes parle de théologie; il ne lui arrive jamais de parler en termes expérientiels du rapport de l'homme à Dieu. Il avoue certes que la recherche philosophique de la vérité prend place parmi «les occupations des hommes purement hommes»[21] et qu'il est d'autres occupations — théologiques — pour d'autres hommes. Mais quoi qu'il en soit des courtoisies (probablement sincères) de Descartes, les prétentions totalisantes de la certitude philosophique ne sauraient être minimisées: l'anthropologie philosophique sait tout sur l'homme. Si donc nous supposons que le texte mystique n'est pas vain, et que la «non-expérience» qu'il met en lumière n'est pas absence pure et simple d'expérience et de connaissance, alors le silence de la philosophie peut nous alerter: il est fort possible, sous ces conditions, que la théorie mystique dévoile selon sa topique propre une fermeture du philosophique. La certitude cartésienne, à l'*incipit* du développement dont le moi transcendantal husserlien fournit l'*explicit*, suppose un moi disponible à lui-même, qui possède en lui-même son fondement. Or les thèmes sanjuanistes de la pauvreté et du dénuement nous donnent accès à une modalité du fondement que l'appartenance de soi à soi nous dérobe. Le texte mystique nous tient assurément un discours inquiétant. La philosophie du sujet nous assure, ou nous rassure: même si tout savoir sombrait sous les coups d'un scepticisme généralisé, il resterait que nous existons et sommes à la disposition de nous-mêmes. Ou, pour le dire autrement: l'acte d'être du sujet lui est activité d'être, et l'ego se détient lui-même en cette activité. La

21. R. DESCARTES, *Discours...*, cité n. 3, p. 570.

philosophie du sujet accordera certes que l'être et la conscience ne sont pas humainement coextensifs. Mais pourrait-elle accorder que le dernier secret de la conscience ne réside pas dans les intentions qu'elle exerce, mais dans l'intention qu'un autre exerce à son égard, et que l'acte d'être homme, en dernière instance, n'est pas une œuvre de la conscience, mais la manifestation d'une affectivité et d'une passivité? Même libéré des relectures husserliennes, le cartésianisme n'accordera pas cela. Et c'est bien le problème acquis à la lecture de Jean de la Croix — c'est le problème de toute la tradition qui se cristallise en lui.

En amont de l'intentionnalité et de la représentation

Ce serait donc lorsqu'il parvient à une figure apparemment mutilée ou déchue de son humanité que le moi prouverait ce qu'il est originairement ou, réfracté par le prisme de l'histoire, ce qu'il doit être eschatologiquement. «L'âme donc ne se doit soucier ici si elle perd les opérations des puissances; au contraire, elle doit être contente de les perdre bientôt» (*OB* 635, *OE* 409). Il s'agit bien, sous la caution d'un unique problème — pourquoi et comment la présence de l'Absolu à l'âme est-elle indifférente à tout sentiment de cette présence? —, d'une mise en cause globale. L'ontologie de l'expérience spirituelle n'est pas une ontologie régionale, et rien n'est absent de ses thèses: il est licite, il est en fait nécessaire, de l'interpréter comme une ontologie fondamentale de la réalité humaine. L'acte de foi, qui neutralise tout ce qui n'est pas lui dans la vie intentionnelle de la conscience, est une réalité-limite, et son concept un concept-limite. Mais réalité et concept suffisent à reconduire en amont, ou à conduire au-delà, de figures de la conscience que nous pourrions croire originaires, ou ultimes, et qui recouvrent en fait une vision partielle et partiale de l'homme par lui-même. Le concept moderne de certitude a pour ambition de reconduire à l'origine et au jaillissement premier de la conscience. La certitude, en outre, doit se parer des prestiges de l'évidence, de ce dont la manifestation prouve intégralement l'être: non seulement il est vrai que la pensée prouve l'être (si l'on entend ainsi le *cogito* cartésien), ou que la vie est le secret matutinal de la pensée (si l'on entend le *cogito* selon l'interprétation de Michel Henry), mais encore nul n'en saurait douter: cette vérité contraint immédiatement tout assentiment. Mais que la *cogitatio* soit pensée et pesée représentative ou qu'elle soit vie pré-intentionnelle de la conscience, il ne suit pas de son évidence qu'elle accède à l'essence originaire de ce que

son mode de certitude force à nommer une «chose pensante». Nous n'avons probablement pas à *déduire* l'essentiel, mais à en faire l'expérience en nous. L'expérience du moi certain de soi-même et détenteur de son fondement est-elle pour autant l'originaire et l'ultime? La force des thèses et analyses sanjuanistes, si nous les percevons correctement, consiste, à partir d'un problème majeur, au moins pour la pensée classique, en une double mise en doute. En affectant les puissances de l'âme, d'une part, le dénuement met en doute l'ultimité de la vie intentionnelle de la conscience, à l'exception de l'intentionnalité de la foi. Et en ramenant en quelque sorte le moi à la scène initiale de sa création, d'autre part, il met en doute tout renfermement de la vie sur elle-même. À la différence de l'autoréférence du moi cartésien, la conscience croyante ne peut boucler sur elle-même et sur un fondement qu'elle détienne — elle est cette figure remarquable de la conscience qui se dégage par définition de toute prise qu'elle pourrait posséder sur un objet. La «chose croyante» se dissocie ainsi par avance de ce qui sera le destin de la «chose pensante»: elle ne se propose pas comme un mode accidentel particulier de la conscience, mais comme une tout autre configuration. Le choix proposé est crucial: la conscience peut suivre le chemin qui mène de l'*ego cogito* cartésien au moi transcendantal husserlien, elle peut aussi ménager, en deçà de l'intentionnalité et de la représentation, l'espace d'une vulnérabilité et d'une attente de l'Absolu. Il n'est guère de décision plus grave.

Dans le cours de 1940 sur Nietzsche, Heidegger remarque que la volonté qui veut la soumission aux idéaux et aux valeurs, en ignorant avec une «naïveté hyperbolique» qu'elle est fondatrice des idéaux et des valeurs, est la contradictoire d'un vouloir de puissance: c'est un vouloir d'impuissance, *ein Wille zur Ohnmacht des Menschen*[22]. Il est dit d'autre part — ce n'est pas un hasard, si le commentaire le plus détaillé que Heidegger ait consacré à Descartes après *Sein und Zeit* figure dans un cours sur Nietzsche — qu'une connivence profonde réunit Descartes et Nietzsche: «Ce qui métaphysiquement surgit avec Descartes commence l'histoire de son achèvement par la métaphysique de Nietzsche[33].» On se doute enfin que le vouloir d'impuissance de l'homme moral ne réfute pas la volonté de puissance, mais en représente une forme pauvre et ignorante d'elle-même. Le dénuement sanjuaniste ne serait-il par hasard que

22. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cité n. 1, p. 117; trad. franç. p. 96 s.
23. *Ibid.*, p. 149; trad. franç. p. 121, revue.

la *Nachtseite* du vouloir de puissance ou, dans un autre lexique nietzschéen, ne donnerait-il forme qu'au ressentiment du prêtre ascétique? Nous avons fourni à cette question l'esquisse d'une réponse. Le dénuement sanjuaniste *destitue* par avance le moi de tout ce qu'*instituera* l'expérience cartésienne de soi, comme possession sûre et certaine de soi. La destitution nie ce qu'il y a de plus neuf dans les temps nouveaux: le choix qu'elle implique, s'il ne recèle pas un archaïsme infructueux, ne devrait donc pas être compris comme une péripétie interne à l'histoire de la métaphysique, mais comme la possibilité déjà lointaine d'une pensée, et d'une expérience qui jouissent par rapport à la métaphysique d'une surprenante liberté critique. Liberté du dénuement par rapport au vouloir de puissance et par rapport au ressentiment: c'est ce qu'il faudrait montrer plus précisément. Et cela se ferait sous la gouverne d'une interrogation: comment penser, et selon quelles mesures, que la théorie mystique ne soit pas prise dans la clôture de la métaphysique?

GB - Cambridge CB3 9AL Jean-Yves LACOSTE
Clare Hall

Sommaire. — Théologie de l'acte de foi dans la «nuit» et de la passivité essentielle de la créature par rapport à son Créateur, la théologie mystique de Jean de la Croix a, par avance, fourni une critique radicale de la philosophie d'«autofondation» du moi, qui commence avec Descartes, se poursuit à travers le «moi transcendantal» de Husserl ou la «volonté de puissance» de Nietzsche. La méditation de l'auteur réussit à ménager, en deçà de l'intentionnalité et de la représentation, l'espace d'une vulnérabilité et d'une attente de l'Absolu.