

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Revue internationale

Volume 80 • Numéro 1 • 2024

Une revue fondée en 1945 à l'Université Laval (Québec, Québec, Canada),
qui accueille des articles scientifiques de philosophie et de théologie et sciences religieuses
avec l'assistance financière du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada
et du Fonds de recherche du Québec - Société et culture

Direction

BERNARD COLLETTE

Rédaction

BERNARD COLLETTE (philosophie)
FRANÇOIS NAULT (théologie et sciences religieuses)

Secrétaire à la rédaction

PAUL ASSELIN

Conseil de rédaction

Marie-Pierre Bussièrès, Université d'Ottawa
Rodrigo C. Caldeira, Pontificia Universidade
Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte
Monique Cardinal, Université Laval, Québec
Gabor Csepregi, Université du Manitoba,
Winnipeg
Louis-André Dorion, Université de Montréal
Gaëlle Fiasse, Université McGill, Montréal
Pierre Gisél, Université de Lausanne
Jean Grondin, Université de Montréal
Yves Laberge, Université d'Ottawa
Gilbert Larochelle, Université du Québec
à Chicoutimi
Georges Leroux, Université du Québec
à Montréal

Anne Létourneau, Université de Montréal
Jean-Luc Marion, Institut Catholique de Paris,
membre de l'Académie française
Thérèse Nadeau-Lacour, Université Laval,
Québec
Anne Pasquier, Université Laval, Québec
Jean-François Racine, Santa Clara University,
California
Yann Raison du Cleuziou, Université de Bordeaux
Jean-François de Raymond, Université de Paris X-
Nanterre
Marie-Andrée Ricard, Université Laval, Québec
Jean-Michel Roessli, Concordia University,
Montréal
Nadia-Elena Vacaru, Université Laval, Québec

Administration, abonnement et vente au numéro

Laval théologique et philosophique
Université Laval, Pavillon Félix-Antoine-Savard, local 648
2325, rue des Bibliothèques, Québec (Québec) G1V 0A6 Canada
Téléphone : 418 656-2131 poste 404775 • Courriel : revue@ltp.ulaval.ca
Version en ligne : www.erudit.org/revue/ltp

© 2024 UNIVERSITÉ LAVAL
Tous droits réservés, produit au Canada
ISSN 1703-8804

◆ table des matières

PIERRE-LUC DESJARDINS	Science et connaissance testimoniale chez Gonzalve d’Espagne	3
CHRISTOPHE GRIPON	Le Dieu au-delà de Dieu et le Soi : lecture croisée de Tillich et Jung. Proposition d’un prolongement concret à la foi absolue du <i>Courage d’être</i> avec l’interprétation jungienne des rêves	21
CHARLES JOSEPH GUIBLA	« Le diable est dans la prière ». Émergence d’une figure charismatique en milieu pentecôtiste au Burkina Faso	41
JEAN-JACQUES LAVOIE	Lire la Bible en traduction, hier et aujourd’hui. L’exemple du prologue du livre de Ben Sira	59
YVES MEESSEN	Mystique chrétienne médiévale : la voie de Maître Eckhart	77
GUILLAUME ST-LAURENT	Une théologie naturelle est-elle encore possible ? Essai sur la philosophie de la religion de Charles Taylor	93

NOTES CRITIQUES

LOUIS BRUNET	À propos d’un ouvrage récent de Charles Ehret	121
LOUIS BRUNET	À propos d’un ouvrage récent de Thierry-Dominique Humbrecht	129

Recensions 139

M. BOYANCÉ, B. GUÉRY, dir., *Le discernement des habitus. Autour de Charles De Koninck* (L. Brunet), 139. — J. COOGAN, *Eusebius the Evangelist. Rewriting the Fourfold Gospel in Late Antiquity* (J.I. von Kodar), 141. — S. DELCOMINETTE, *Platon. Philèbe. Introduction, traduction et commentaire* (S.S. Meyer), 142. — P.-L. DESJARDINS, *Devenir le Fils. Physique et noétique chez Maître Eckhart* (Y. Meessen), 144. — B. DUMONS, C. FOISY, C. SORREL, dir., *La mission dans tous ses états (XIX^e-XX^e siècles). Circulations et réseaux transnationaux* (P.-L. Mongrain), 145. — T.-D. HUMBRECHT, *Thomas d’Aquin, Dieu et la métaphysique. Nature, modalités et fonctions de la métaphysique, comprenant le rapport à Dieu de cette science, ainsi que sa confrontation avec la doctrine sacrée* (L. Brunet), 147. — G. PALASCIANO, *Joseph Ratzinger et l’histoire de la théologie. Analyse et herméneutique des recherches patristiques des années 1950* (F. Nault), 150. — P. PIOVANELLI, *Le*

Jésus des historiens. Entre vérité et légende (F. Doyon), **151**. — M. QUESNEL, *Paul et l'agir chrétien. Une morale sans commandements ?* (F. Doyon), **153**. — F. RENAUD, *La justice du dialogue et ses limites. Étude du Gorgias de Platon* (P. Dott), **155**. — J. SAUER, ed., *Antike Konzepte neu denken bei Augustinus. Transformationen klassischer Texte in De civitate Dei und weiteren Werken* (J.I. von Kodar), **157**. — S. VANDEN ABEELE-MARCHAL, *Tocqueville* (A. Bonnin), **158**. — É. VASSEUR, *Marcel Jousse, lecteur de Bergson. Enquête philosophique et historique* (T. Jacquignon), **159**.

Ouvrages reçus à la rédaction

163

SCIENCE ET CONNAISSANCE TESTIMONIALE CHEZ GONZALVE D'ESPAGNE

Pierre-Luc Desjardins

Laboratoire d'Études sur les Monothéismes
Université de Montréal

RÉSUMÉ : Cet article propose une approche de la pensée du franciscain Gonzalve d'Espagne qui vise, d'une part, à renouveler l'intérêt des études médiévales pour ce penseur longtemps oublié et, d'autre part, à permettre la compréhension de sa doctrine de la foi et des rapports qu'elle entretient avec sa compréhension de la scientificité de la théologie. Nous cherchons ici à comprendre de quelle manière la réponse de Gonzalve à la question de la compossibilité des *habitus* de foi, opinion et science se présente comme l'extension d'une psychologie de l'*habitus* et d'une épistémologie de la foi conceptualisant la scientificité pratique de la théologie.

ABSTRACT : Over the past decades, the Franciscan theologian Gonzalvus Hispanus has been for all intents and purposes forgotten by historians of mediaeval philosophy. This paper attempts to renew discussions of his works by providing an approach of his as of yet unexplored by any published works epistemology of faith stemming mainly from his *Quaestio disputata IX*. This aspect of Gonzalvus' thought can be interpreted as the extension of his psychology of *habitus* in order to provide insights into his understanding of theology as a practical science.

Le franciscain Gonzalve d'Espagne a enseigné à Paris au cours de l'année 1302-1303, avant que sa nomination à titre de général de son ordre ne le soustraie à la vie universitaire. Son magistère a produit une œuvre conséquente : deux collections de questions disputées et quodlibétales réparties en deux *codices*¹ dits Avenionensis (bibliothèque municipale d'Avignon) et Trecensis (bibliothèque municipale de Troyes). Pourtant, depuis l'édition de ses *Quaestiones disputatae et de quodlibet* au

1. *Fratri Gonzalvi Hispani Quaestiones disputatae et de Quodlibet cum Introductione Historico-critica a cura Patris Leonis Amoros*, Florentiae, Ad claras aquas (coll. « Quarracchi »), 1935. On notera que les questions contenues dans le codex avignonnais sont, selon l'éditeur, d'une authenticité indubitable puisque leur *reportatio* les attribue explicitement à Gonzalve (*ibid.*, p. LVIII) ; en revanche, les questions issues du codex de Troyes, anonymes, sont d'attribution plus incertaine. Sur l'œuvre subsistante de Gonzalve, on consultera l'édition du P. AMOROS (*ibid.*, p. XL-LXV) ; sur le corpus des questions en particulier (*ibid.*, p. LII-LXIII).

siècle dernier, il a été étrangement ignoré du médiévisme philosophique, exception faite de quelques rares articles² et d'une unique monographie³.

S'il n'a enseigné qu'un an à Paris et peut, pour cette raison, sembler un auteur mineur, il se positionne pourtant sur plusieurs questions importantes de son époque — notamment sur des problèmes concernant les rapports entre volonté et intellect (questions sur la hiérarchisation des facultés supérieures de l'âme et de leurs actes⁴, et sur la liberté de la volonté⁵) et sur la question de l'unité des formes substantielles⁶. Sa pensée sur ces questions révèle un auteur en dialogue critique avec de grands maîtres du dernier quart du XIII^e siècle — Thomas d'Aquin, Godefroid de Fontaines⁷ et Henri de Gand⁸, notamment. L'on s'étonnera qui plus est que sa pensée n'ait pas davantage

2. Dans son *Dictionnaire des philosophes médiévaux* (Montréal, Fides, 2006, p. 164-165), Benoît PATAR recense deux articles en français du P. Éphrem LONGPRÉ (« Questions inédites de Maître Eckhart et de Gonzalve de Balboa », *Revue néoscholastique de philosophie*, XXVIII [1927], p. 78-82 ; « Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot », *Études franciscaines*, XXXVI [1924], p. 640-645 et XXXVII [1925], p. 170-181) ; un article en allemand (A. PISVIN, « Die Intuition und ihre metaphysische Wert nach Vitalis de Furno und Gonzalvus Hispanus », *Wissenschaft und Weisheit*, XII [1949], p. 147-173) ; un article en espagnol (V. MUNIZ RODRIGUEZ, « Gonzalo Hispano, mediación entre san Buenaventura y J. Duns Escoto en la crítica a la teoría de la iluminación », *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XIII [1986], p. 139-210) ; et un article en anglais (J.T. GARCIA, « The Doctrine of the Possible and Agent Intellects in Gonzalvus Hispanus. Question XIII », *Franciscan Studies*, XXIX [1969], p. 5-36) auquel s'ajoute une contribution à un collectif sur Duns Scot (A.B. WOLTER, « Duns Scot at Oxford », dans L. SILEO, dir., *Via Scoti : Methodologica ad mentem Joannes Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale*, Rome Antonianum, 1995, t. I, p. 183-192).
3. Benoît MARTEL, *La psychologie de Gonzalve d'Espagne*, Montréal, Institut d'Études Médiévales ; Paris, Vrin, 1958.
4. *Utrum potentia qua Deus laudatur mentaliter sit nobilior quacumque alia potentia, id est, utrum intellectus sit nobilior quam voluntas*, éd. AMOROS, p. 50-68 ; *Utrum actus intelligendi sit nobilior et perfectior potentia intellectiva*, *ibid.*, p. 306-311 ; *Utrum voluntas sit potentia nobilior quam intellectus*, *ibid.*, p. 371-378.
5. *Utrum ratione dictante Deum esse landandum voluntas possit non acquiescere*, *ibid.*, p. 113-132.
6. *Utrum in aliquo composito animato sint plures formae substantiales*, *ibid.*, p. 278-305.
7. *La psychologie de Gonzalve d'Espagne*, p. 7-9. On trouvera par exemple dans la question disputée IX de Gonzalve un argument emprunté au quodlibet VIII q.7 de Godefroid (*Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, éd. J. HOFFMANS, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie [coll. « Les Philosophes Belges » - « Textes et études », 4,1], 1924, p. 72-73) ; il s'agit du second argument avancé contre la thèse du maître (éd. AMOROS, p. 133-134), posant l'in-compossibilité de la foi et de la science en s'appuyant sur la définition de la foi formulée par Hugues de Saint-Victor, qui fait de cette dernière un intermédiaire entre opinion et science ; or, dans un mouvement, soutient l'argument (s'appuyant sur *Physique* V,1), les intermédiaires ne peuvent coexister simultanément avec les termes extrêmes que sont le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*.
8. La question V de Gonzalve discute un argument d'Henri (éd. AMOROS, p. 81 ; cf. *Summa* I a.8 q.3) au sujet de la nature de la théologie — à savoir si celle-ci appartient aux sciences théoriques ou aux sciences pratiques. L'argument d'Henri tel que le rapporte Gonzalve fait de la théologie la sagesse et de celle-ci un habitus spéculatif.

retenu l'attention des spécialistes de Duns Scot (avec qui il aurait entretenu une relation privilégiée⁹) et de Maître Eckhart (contre qui il a disputé¹⁰).

Prenant le relais du travail de Benoît Martel, qui appelait de ses vœux une étude de la question de la foi chez Gonzalve¹¹, nous aimerions ici proposer une première approche de la pensée développée à ce sujet par sa question disputée IX. Nous voulons situer le maître franciscain de manière critique par rapport à certaines thèses et arguments directement empruntés à la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin, et qui circonscrivent les contours d'un paradigme pour lequel foi et science ne peuvent coexister simultanément à propos d'un même objet parce qu'elles sont, avec l'opinion, des actes d'une même puissance (l'intellect), hiérarchisés selon leur degré de perfection¹². Dans une telle optique, la connaissance scientifique est à penser en termes de vision (« Or, les choses que l'on dit être vues sont celles qui, par elles-mêmes, entraînent notre intelligence, ou nos sens, à les connaître¹³ »), et donc sur le même modèle que la vie éternelle, la vision béatifique et « science » (connaissance essentielle) de Dieu. La foi, elle, serait alors une attitude intermédiaire entre opinion et science, précédant l'acquisition de l'habitus le plus achevé¹⁴.

9. DUNS SCOT, *La théologie comme science pratique. Prologue de la Lectura*, trad. Sondag, Paris, Vrin, 1996, p. 13. Ces deux auteurs entretiennent une proximité intellectuelle qui gagnerait à être clarifiée. On soulignera par exemple que comme Duns Scot (Olivier BOULNOIS, « Intellect et volonté : face au déterminisme psychique [Jean Duns Scot] », dans *Généalogie de la liberté*, Paris, Seuil [coll. « L'Ordre Philosophique »], 2022, p. 361-383), Gonzalve cherche à répondre au problème du déterminisme que pourrait exercer l'objet de l'intellect sur la volonté — problème auquel il a consacré sa huitième question disputée, défendant la capacité de la volonté à rejeter l'objet qui est reconnu comme vrai ou bien par l'intellect.
10. En atteste la question *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*, contenant les célèbres « raisons d'Eckhart » (*rationes equardi*), lesquelles sont éditées comme « troisième question parisienne » dans le cinquième tome de l'édition critique des *Lateinischen Werke* du Thuringien et dans le volume *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie* (Paris, PUF [coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études en Sciences Religieuses »], 1984), seule traduction française publiée à ce jour d'une œuvre de Gonzalve.
11. B. MARTEL, *La psychologie de Gonzalve d'Espagne*, p. 187.
12. David PICHÉ, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique : 1250-1350*, Paris, Vrin (coll. « Études de Philosophie Médiévale ») 2022, p. 39 *sqq.* C'est notamment la perspective « thomiste » que l'on trouve exprimée dans l'*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* de Maître Eckhart (*L'œuvre latine de Maître Eckhart 6 : Commentaire sur le Prologue de Jean* § 158, Paris, Cerf, 2011, p. 285-287).
13. *Somme Théologique* (ci-après : *ST*) II^e II^{ae} q.1 a.4 resp., Paris, Cerf, 1985, p. 22.
14. Une telle compréhension de la foi se fonde au moins sur l'Épître aux Hébreux 11,1 (« Or, la foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités que l'on ne voit pas ») et la Première Épître aux Corinthiens (« Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors, ce sera face à face. À présent je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu »), de même que sur la définition proposée par Hugues de Saint-Victor (*De sacramentis fidei christianae* I, X, 2 : « Si quelqu'un voulait donner une définition pleine et générale de la foi, il pourrait dire que la foi est une certaine certitude de l'âme au sujet de choses absentes, positionnée au-dessus de l'opinion et au-dessous de la science » [*Patrologia Latina*, 176, col. 327-331]), et sur celle donnée au livre trois des *Sentences* de Pierre Lombard (Dist. XXIII c.2 : « La foi est la vertu par laquelle sont crues les réalités qui ne se voient pas. Ce qu'il ne faut pas entendre, toutefois, de toutes les réalités qui ne se voient pas, mais seulement de celles dont croire, ainsi que l'affirme Augustin, "concerne la religion" » [*Les quatre livres des Sentences. Troisième livre*, trad. Ozilou, Paris, Cerf, 2014, p. 339-340]).

Nous entendons ici montrer que le rejet par Gonzalve de la position thomasiennne sur l'attitude propositionnelle¹⁵ qu'est la foi se construit sur un refus de l'analogie entre science et vision ; si la foi est vision imparfaite, ce n'est pas par rapport à la science qu'il faut juger de cette imperfection, mais par rapport à la vision béatifique. Incidemment, le refus de trouver dans la connaissance scientifique une forme de vision semble s'inscrire dans la parfaite continuité d'une compréhension de la science qui brouille la frontière la séparant de la foi. La position de Gonzalve sur la composabilité de la foi et de la science doit donc être comprise dans la continuité de sa conception de la scientificité de la théologie et de la Révélation.

I. PEUT-ON CROIRE CE QUE L'ON SAIT ?

S'interrogeant sur la compossibilité des habitus de foi et de science¹⁶, la question disputée IX de Gonzalve cherche à réfuter deux thèses empruntées à la pensée thomasiennne :

1. Foi et science ne peuvent coexister en un même sujet à propos d'un même objet, mais elles peuvent coexister à propos d'un même objet en plusieurs sujets¹⁷.
2. Bien que la foi elle-même ne demeure pas une fois la science d'un objet acquise, demeure cependant dans le sujet le mérite de la foi¹⁸.

Si ces deux positions méritent notre attention, la question de l'épistémologie de la foi et des sciences, qui nous intéresse ici, exige que nous nous penchions plutôt sur la première de ces deux thèses — sur sa réfutation, de même que sur la réponse donnée à la question par Gonzalve et sur l'incidence de cette réponse sur sa doctrine de la science, tout particulièrement en rapport avec la scientificité de la théologie révélée.

1. *Aliquo modo visa* : le rejet d'une analogie

La première des deux thèses est soutenue par un argument empruntant à la *Somme Théologique* (II^a II^{ae} q.1 a.5 resp.) une formulation qui, comme nous le verrons, est d'une importance cruciale dans la construction de la réponse de Gonzalve :

[...] la science procède de <propositions> connues par soi, comme cela est évident au premier livre des *Analytiques Postérieurs* ; c'est pourquoi les principes par lesquels est connue la conclusion sont plus connus que la conclusion, comme cela y est dit. Ainsi, ce qui est connu <scientifiquement> est connu par soi, et de telles <propositions> sont vues d'une certaine manière (*aliquo modo visa*) ; ainsi, ce qui est su est vu d'une certaine manière. Or, ce qui est connu par la foi n'est pas vu, puisque la foi porte sur les choses que

15. « [...] l'acte de foi chrétienne, et l'habitus dont il procède, ont pour objets les complexes propositionnels, c'est-à-dire les articles, qui constituent le *Credo* et, à travers lui, les affirmations des Écritures dont il représente un condensé interprétatif » (D. PICHE, *Épistémologie et psychologie de la foi*, p. 28).

16. Éd. AMOROS, p. 133, n. 1. Sur l'importance de cette question dans les débats universitaires entre 1250 et 1350, on consultera D. PICHE, *Épistémologie et psychologie de la foi*, p. 39-54.

17. Éd. AMOROS, p. 139 ; cf. *ST* II^a II^{ae} q.1 a.5 resp.

18. *Ibid.* ; cf. *ST* II^a II^{ae} q.2 a.10 resp.

l'on ne voit pas ; de même, donc, qu'il est impossible qu'une même chose soit vue et non vue par quelqu'un, de même, il est impossible qu'une même chose soit connue par une même puissance par la foi et par la science ; en effet, si c'était le cas, une même puissance verrait son objet et ne le verrait pas¹⁹.

L'argument se laisse ainsi reconstituer :

- P1. La science repose sur des propositions connues par soi et les choses connues par soi sont vues d'une certaine manière (*aliquo modo visa*) ; les choses connues scientifiquement, découlant de principes connus par soi sont vues d'une certaine manière.
- P2. Ce que l'on connaît par la foi n'est pas vu parce que la foi porte sur des choses que l'on ne voit pas.
- C. De même qu'il est impossible qu'une même chose soit vue et non vue par quelqu'un en même temps et sous un même rapport, il est impossible qu'une même puissance connaisse une même chose par la science et par la foi puisqu'alors une même puissance verrait et ne verrait pas son objet.

La position thomasienne telle qu'elle se trouve ici rapportée par notre auteur se résume à l'affirmation selon laquelle défendre la possibilité de connaître par la foi et par la science un même objet simultanément revient à défendre la possibilité de voir et ne pas voir un même objet en même temps. C'est donc sur l'analogie entre science et vision que Gonzalve fait reposer la position qu'il rejette. Or, l'expression *aliquo modo visa*, qu'emploie Thomas pour caractériser la manière dont l'objet de la connaissance scientifique se présente à l'intellect, comporte une certaine ambiguïté sémantique. De fait, faire de la science une certaine forme de vision revient à la définir de manière analogique, métaphorique, et permet de cultiver une ambiguïté conceptuelle. C'est ce que met en lumière le premier argument — le plus long — déployé par la question :

[...] lorsque l'on apprend, dans leur argument, que les choses qui sont vues sont vues d'une certaine manière, ou bien ils entendent par « vues d'une certaine manière » <qu'elles sont> vues de manière partielle, ou bien <qu'elles sont> vues absolument ; s'ils entendent <par là> que ces choses sont vues de manière partielle, alors l'argument n'a aucune force <pour démontrer> leur propos, puisqu'avec le fait qu'une chose soit vue partiellement, est compatible le fait qu'elle ne soit pas vue absolument, et il n'y a aucune difficulté à ce que quelque chose soit cru par la foi et ne soit pas vu absolument ; l'un découle même de l'autre. Si, cependant, ils entendent par « vues d'une certaine manière » qu'elles sont vues de manière absolue, alors je demande : ou bien ils entendent par là une connaissance certaine, ou bien non seulement une connaissance certaine, mais une connaissance faciale et intuitive. S'ils l'entendent de la première manière, alors leur argument est explicitement circulaire, puisque c'est une même chose d'avoir au sujet d'une chose une connaissance certaine du type de certitude <découlant> de l'évidence de la chose, et d'en avoir une connaissance scientifique, puisque la science est une connaissance certaine ; donc, poser que la foi et la connaissance certaine ne peuvent coexister pour démontrer que la foi et la science ne peuvent coexister est clairement un argument circulaire. De plus, s'ils entendent ainsi par « vision » une connaissance certaine qui n'est pas faciale, ils

19. Éd. AMOROS, p. 139.

font un usage abusif du mot « vision », lequel implique en soi la connaissance intuitive de la chose. Si, cependant, ils cherchent à employer le mot « vision » en son sens propre, pour <désigner> une connaissance faciale et intuitive, alors est faux ce qu'ils admettent, que ce qui est su est vu de cette manière, à savoir en une connaissance intuitive — ce qui est évident <à la fois> eu égard aux choses créées et eu égard à Dieu. Eu égard aux choses créées qui sont connues, cela semble être faux, puisque tout ce qui est vu à proprement parler est appréhendé en une connaissance faciale, mais tout ce qui est su, à proprement parler, n'est pas appréhendé en une connaissance faciale. Ainsi, ce n'est pas tout ce qui est véritablement su qui est vu au sens propre <du terme>. — La mineure est évidente, parce que nous connaissons les causes (la science proprement dite) par leurs effets, comme l'âme par le mouvement du corps et ses opérations ; et la substance par ses accidents, qui contribuent pour une grande part à la connaissance du ce-que-c'est ; et le moteur des corps célestes par ses mouvements et par les mobiles. Et ainsi, par des effets qui leur sont dissemblables, nous connaissons beaucoup de causes de manière scientifique, et celles-ci ne nous sont pas non plus connaissables si ce n'est par la voie argumentative et par des effets qui leur sont dissemblables, ce qui n'est pas à proprement parler <une vision>. Ainsi, certaines choses nous sont connues à proprement parler, qui, pourtant, ne sont pas véritablement vues²⁰.

L'expression *aliquo modo visa* peut être comprise comme désignant ou bien une vision partielle (*secundum quid*), ou bien une vision absolue (*simpliciter*). La première interprétation ne peut en rien appuyer la thèse de Thomas dans la mesure où une vision *secundum quid* de l'objet implique un mode d'accès à celui-ci qui n'est pas parfait, pas absolu ; or, c'est là la définition même de la foi que nous donnent He 11,1 et 1 Co 13,12²¹ ; il n'y a donc aucune incompatibilité entre la foi et un accès à l'objet qui serait compris comme vision *secundum quid* ; la foi semble même impliquer un tel accès.

En vis-à-vis, comprendre l'expression *aliquo modo visa* comme désignant une vision absolue de l'objet exige une nouvelle distinction : une telle vision absolue peut être comprise ou bien comme connaissance simplement certaine, ou bien comme connaissance « non seulement certaine, mais faciale et intuitive », c'est-à-dire un type de connaissance dont la certitude découle d'une « intuition » immédiate de son objet, une vision « face-à-face » — formule dans laquelle il faut entendre une fois de plus l'écho de la Première Épître aux Corinthiens²². S'il faut comprendre par là une simple connaissance certaine, alors, une nouvelle fois, l'argument n'appuie pas réellement la position thomassienne. Cette fois, c'est la construction logique de la preuve qui est attaquée ; de fait, nous dit Gonzalve, si l'on affirme l'incompatibilité de la foi et de ce qui est « vu d'une certaine manière » (compris comme ce qui fait l'objet d'une connaissance certaine), alors cela revient à défendre la thèse en réaffirmant la définition

20. *Ibid.*, p. 140-141.

21. *Supra*, n. 14.

22. Sur l'idée de connaissance « faciale » de Dieu — connaissance de la « face » de Dieu, on consultera « La face et le dos de Dieu : théologie et économie selon Paul, Augustin et Luther », la contribution d'Olivier BOULNOIS au collectif *Dieu d'Abraham, Dieu des philosophes* (Paris, Vrin [coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie »], 2023).

de la science, laquelle n'est rien d'autre, nous dit le franciscain, qu'une connaissance certaine²³. Il s'agirait donc là d'une pétition de principe.

Qui plus est, interpréter *aliquo modo visio* comme désignant une connaissance seulement certaine revient à faire un usage excessif du terme *visio* ; ce dernier, nous dit le texte, implique plutôt une connaissance par intuition immédiate de l'objet.

Finalement, si le terme de *visio* doit être pris comme désignant une connaissance « faciale et intuitive », alors la thèse qui en découle est fautive : la connaissance scientifique n'exige pas, nous dit Gonzalve, une connaissance faciale et intuitive de son objet, et cela autant en ce qui concerne la connaissance du créé qu'en ce qui concerne la connaissance de Dieu : tout ce qui est vu est saisi dans une intuition « face à face », mais ce n'est pas le cas de tout ce qui est su. Bien au contraire, l'idée même de connaissance scientifique, dans la mesure où elle se veut une connaissance des causes, suppose que l'on infère celles-ci en nous appuyant sur la connaissance de leurs effets. Pour Gonzalve, en effet, il paraît impensable de refuser le statut de connaissance scientifique à plusieurs de nos connaissances, qui sont établies sans que ne soit possible une intuition de leur objet ; ainsi, l'on *sait* qu'il existe une âme, bien que cela ne nous soit connaissable que par l'intuition des mouvements du corps ; on *sait* qu'il existe un moteur des cieux, bien que cela ne soit connaissable que par l'intuition du mouvement qu'il cause. La connaissance scientifique, dans la mesure où elle est une connaissance permise par la démonstration, constitue le passage, par le biais du moyen terme, d'un principe plus connu à une conclusion moins connue — de ce qui, connu par soi, a pu faire l'objet d'une intuition, à ce qui se soustrait à l'appréhension immédiate. En ce sens, la médiation à l'œuvre dans la production du savoir scientifique tel que l'envisage notre auteur n'est pas sans rappeler celle qui, selon Augustin, a lieu dans la production d'un grand nombre de connaissances mondaines reposant nécessairement sur le témoignage d'autrui²⁴ : l'acceptation de la vérité d'une proposition sur la base d'un témoignage jugé crédible.

On pourrait objecter que Gonzalve se rend tout aussi coupable d'une *petitio principii* que la position qu'il rejette : de fait, il semble poser plutôt que démontrer la scientificité des connaissances ne reposant pas sur une intuition, lorsqu'il affirme que nous avons une connaissance scientifique de plusieurs vérités portant sur Dieu, bien que celles-ci ne fassent pas l'objet d'une intuition :

Cela, aussi, est évident au sujet de la science que nous avons de Dieu ; en effet, il est manifeste que nous savons beaucoup de choses de Dieu par des arguments de type physique

23. On remarquera que la réponse de Gonzalve à la question est déjà rendue possible par la caractérisation ici proposée de la science comme connaissance certaine, reposant sur une évidence. Il faut cependant comprendre qu'évidence ne signifie pas intuition : en effet, rien n'exclut *a priori* que la connaissance testimoniale ne s'accompagne de certitude (D. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie de la foi*, p. 42). Pour Thomas, la certitude accompagnant la foi n'est pas identique à celle accompagnant la science, dans la mesure où elle est produite par le concours de la volonté (*ibid.*, p. 46), plutôt que par l'évidence de l'objet s'imposant à l'intellect. La position de Gonzalve consiste à relativiser l'écart entre le caractère médiat du rapport aux objets de foi, et le caractère censément immédiat du rapport aux objets de science : définissant la science comme connaissance « seulement certaine », Gonzalve peut étendre l'utilisation de l'épithète « scientifique » à des discours dont la certitude ne se fonde pas sur une vision.

24. *La trinité* XV.xii.21.

(*rationes naturales*), et que nous avons une connaissance scientifique à son sujet ; c'est pourquoi Aristote démontre beaucoup de choses à son sujet, et pourtant, nous ne le voyons pas en cette vie dans une connaissance faciale ; en effet, si c'était le cas, nous serions bienheureux et donc, par les preuves d'Aristote, nous serions bienheureux²⁵.

Notre auteur semble ici présupposer la scientificité de la connaissance que nous avons au sujet de Dieu ; pourtant, cette affirmation ne va pas de soi dans la mesure où seule est proprement scientifique la connaissance qui porte sur l'essence de son objet. Comme nous le verrons plus loin, cependant, la conception de la scientificité que défend Gonzalve admet sans difficulté qu'une conclusion portant sur le singulier²⁶ et ayant une fin autre que strictement théorique puisse être scientifique au sens plein du terme.

La suite de l'argumentaire contre l'assimilation de la vision et de la science souligne par ailleurs deux points intéressants :

Cela, aussi, ressort de ce qu'ils disent eux-mêmes, puisqu'ils disent²⁷ que par nous ne peut être connu ce qu'est Dieu, et ainsi, par nous, il ne peut être vu de cette manière ; et pourtant, à son sujet et au sujet des substances séparées, nous avons une connaissance scientifique au sens absolu <du terme> (*habetur scientia simpliciter dicta*) ; ainsi, eu égard à Dieu, il n'est pas vrai que « ce qui est su est vu²⁸ ».

De plus, ils disent en un certain lieu²⁹ — et en cela ils parlent bien — que lorsque quelque chose est vu, c'est que cet objet même meut l'intellect ou le sens pour qu'il le connaisse. Or, Dieu, ici-bas, ne meut pas de la sorte notre intellect pour qu'il le connaisse, alors même qu'il nous est connu ; ainsi, suit de cela la même chose que précédemment³⁰.

C'est à juste titre, dit ici Gonzalve, que la *Summa theologiae* conçoit la vision comme une forme de contrainte — comme l'imposition de l'objet à la faculté qui peut le connaître ; or, rien de tel ne se produit dans le cas de notre connaissance *in via* de Dieu — connaissance qui, pourtant, peut et doit être considérée scientifique. Une fois de plus, notre auteur paraît réaffirmer plutôt que démontrer la scientificité de la science de Dieu accessible à l'homme *in via*. Mais ce qui peut paraître une argumentation circulaire doit en fait être compris comme une querelle de définition : lu par Gonzalve, Thomas semble défendre la position intenable qu'une connaissance ne peut être jugée proprement scientifique que lorsqu'elle repose sur une intuition, un accès à l'objet qui soit « immédiat » pour l'intellect — ce qui ne nous est que rarement accessible puisque la connaissance scientifique elle-même ne repose pas sur ce type d'intuition, en tant qu'elle est connaissance d'une conclusion qui n'est pas con-

25. Éd. AMOROS, p. 141.

26. *Ibid.*, p. 79. Il s'agit là de l'une des différences entre philosophie et théologie selon Gonzalve : « la contemplation de la théologie concerne les singuliers » (*ibid.*), tandis que celle de la philosophie « est tournée vers les réalités universelles » (*ibid.*).

27. *ST I* q.12 a.12 ad 1.

28. Éd. AMOROS, p. 141.

29. « La foi implique un assentiment de l'intelligence à ce que l'on croit. Mais l'intelligence adhère à quelque chose de deux façons. Ou bien parce qu'elle y est portée par l'objet [...] Ou bien l'intelligence adhère à quelque chose sans y être pleinement portée par son objet propre, mais en s'attachant volontairement par choix à un parti plutôt qu'à un autre [...] Or, les choses que l'on dit être vues sont celles qui, par elles-mêmes, entraînent notre intelligence, ou nos sens, à les connaître » (*ST II^a II^{ae}* q.1 a.4 resp., p. 21-22).

30. Éd. AMOROS, p. 141.

nue par soi mais par le biais de principes mieux connus qu'elle et d'un moyen terme nécessaire. Ce que ne dit pas explicitement le texte, mais qui semble être la perspective de notre auteur, c'est que refuser de considérer scientifique une connaissance parce qu'elle ne repose pas sur une intuition disqualifierait indûment non seulement la connaissance que nous avons de Dieu, mais, plus fondamentalement, toute connaissance portant sur une cause connue par ses effets (par exemple, les connaissances appartenant à la physique céleste). C'est donc sur la question de la définition même de la science que Gonzalve affronte la pensée thomassienne, cherchant à concevoir le savoir scientifique comme compatible non seulement avec la foi dans la mesure où ces deux habitus peuvent coexister à propos d'un même objet, en un même sujet, mais également avec le témoignage au sens où un savoir fondé sur le témoignage ne doit pas selon lui être d'emblée considéré comme « infra-scientifique ».

Par-delà sa simple ambiguïté, que met en lumière l'argumentaire de Gonzalve, la compréhension métaphorique de la science comme vision paraît être employée pour tisser une continuité entre vision sensible, vision intellectuelle (science) et vision béatifique. Cette continuité fonde à la fois la compréhension thomassienne d'une vision béatifique qui serait connaissance éminemment scientifique de Dieu, et l'épistémologie des sciences de Thomas, pour laquelle la théologie est à la fois une science théorique et une science pratique, et pour laquelle la connaissance de Dieu — au double sens du génitif objectif et du génitif subjectif — est la science par excellence. Si Gonzalve rejette une telle continuité, ce n'est pas seulement, semble-t-il, pour réduire les prétentions de la science humaine à produire un acte s'approchant de la vision de Dieu (ce qui pourrait atténuer la nécessité de la Révélation), mais également, dans un même geste, pour conceptualiser la scientificité de la connaissance testimoniale. En définitive, si Gonzalve ne l'affirme pas en ces termes, il semble que sa démarche ait pour objectif (ou du moins pour conséquence) de préserver pour la théologie révélée une réelle scientificité en dépit de ce que :

1. Elle ne constitue pas une science théorique, dont l'objet serait universel³¹ et la finalité la contemplation³².
2. La connaissance qu'elle permet de son objet repose sur le témoignage plutôt que sur la vision immédiate.

2. La réponse

Gonzalve défend la compossibilité des habitus de foi et de science ; ou plutôt, il articule sa réponse autour de la défense d'une compossibilité mutuelle de la foi, de l'opinion et de la science³³. Ces trois habitus, nous dit-il, peuvent coexister simulta-

31. *Ibid.*, p. 79.

32. *Ibid.*, p. 81.

33. *Ibid.*, p. 144-159. On soulignera notamment que Gonzalve rejette la défense de l'impossibilité de l'opinion avec la foi (et avec la science également) reposant sur la crainte (*formido*) censément éprouvée par l'intellect qui opine — crainte que le contraire de l'opinion entretenue ne soit vrai (*ibid.*, p. 144). Notamment, notre auteur défend que, bien que la *formido* appartienne à l'essence de l'opinion prise en elle-même, l'acte intellectuel de celui qui opine peut empiriquement se présenter sans crainte pour un certain

nément dans un même intellect, alors même qu'ils porteraient sur un même objet. Il s'agira pour nous dans la suite de comprendre de quelle manière la réponse à la question IX s'articule à la psychologie de l'*habitus* et à la conception de la scientificité de la théologie déployées ailleurs dans le corpus de Gonzalve.

Il apparaît d'abord que, dans sa compréhension de ce qui permet la coexistence de deux *habitus* en apparence impossibles, Gonzalve fait, à l'instar de son adversaire Maître Eckhart³⁴, un usage opportun du « en tant que » réductif :

[...] il n'y a pas contradiction à ce que quelqu'un, en raison d'un *habitus*, soit certain, et que, selon un autre *habitus*, il ne le soit pas [...] De plus, supposons qu'un même homme soit arithméticien et géomètre ; alors, il connaîtrait de manière certaine et démonstrative selon l'*habitus* géométrique un certain savoir prouvé par la géométrie, tandis que, selon l'*habitus* arithmétique, il suppose et croit cette même conclusion dans la mesure où elle est acceptée par le géomètre ; ainsi, de manière semblable, cela ne serait pas inapproprié en ce qui concerne notre propos actuel³⁵.

Ce qui permet à deux actes en apparence incompatibles de coexister simultanément en un même sujet, à propos d'un même objet, est une forme de visée intentionnelle ; bien que le vocabulaire ici employé ne soit pas celui de l'*intentio*, il semble clair que c'est en tant que géomètre, que le géomètre connaît une vérité donnée, alors qu'en tant qu'arithméticien, le même homme croit cette vérité, l'accepte sans pourtant pouvoir la démontrer à l'aide des outils de sa propre science, dont le pouvoir de connaître est encadré par les démonstrations de la science supérieure, qu'elle doit prendre pour principes.

L'on pourrait questionner l'application empirique de l'exemple ici développé : il n'est pas évident que l'arithméticien qui est aussi géomètre distingue en lui-même ces deux actes de science dans son activité quotidienne. En ce qui concerne les rapports entre acte de foi et connaissance scientifique, cependant, la distinction ici opérée trouve tout son sens un peu plus loin dans la question :

De plus, supposons, comme préalablement, qu'un fidèle, croyant que Dieu est un, en acquière la preuve démonstrative, et donc qu'il possède la connaissance scientifique de cette conclusion. Bien qu'il ait la science de cette conclusion, il n'aurait pas pour autant la science de ce que l'Écriture Sainte a été révélée par Dieu — cela, il le croit seulement. Ainsi, lorsque quelqu'un sait que Dieu est un, il a <simultanément> la foi, croyant que l'Écriture Sainte, en ce qui concerne tout ce qui y est contenu, a été révélée par Dieu — et cela <s'applique> à cet article, qu'elle contient, à savoir que Dieu est un : il croit que cela a été révélé par Dieu. Ainsi, au sujet d'un même <article> coexistent simultanément foi et science³⁶.

L'argument ici déployé consiste à illustrer qu'en amont de la connaissance scientifique que l'on pourrait acquérir d'un article de foi démontrable, se trouve l'accepta-

nombre de raisons ; il souligne notamment que l'on observe que certain docteurs (*ibid.*, p. 145), bien qu'ils défendent une position fautive, soutiennent leur opinion sans la moindre hésitation.

34. Wolfgang WACKERNAGEL, *Ymaginer Dénudé. Éthique et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, p. 37.

35. Éd. AMOROS, p. 142.

36. *Ibid.*, p. 154.

tion du cadre général rendant possible ce type d'affirmations, c'est-à-dire celui de la révélation divine — un cadre dont la légitimité épistémique se fonde sur un acte de foi, dans la mesure où il repose sur une idée indémontrable par soi : croire la Révélation, c'est non seulement croire son propos, mais aussi croire ceux qui affirment qu'elle est bien le fait d'une révélation divine, la parole de Dieu lui-même. Ainsi, là même où un croyant peut avoir la capacité de démontrer un article de foi, la science qu'il pourra en avoir sera toujours seconde par rapport à l'assentiment préalablement donné par la foi : la Révélation et l'adhésion aux vérités qu'elle présente comme objets de foi sera toujours première et condition de possibilité de la démonstration scientifique de ces objets. Pour le dire simplement, si l'on cherche à démontrer par les outils de la physique³⁷ l'existence d'un Dieu compris comme premier principe, c'est bien qu'une révélation nous a d'abord présenté cette idée, qui nous est ensuite apparue comme explicable et connaissable scientifiquement : c'est parce que le croyant a accepté la vérité ou plutôt la fiabilité du témoignage livré par la Révélation, qu'il cherche dans un geste *a posteriori* à en démontrer scientifiquement le contenu démontrable.

Le croyant ne se contente pas d'assentir à la proposition « Dieu est un », c'est-à-dire de la considérer vraie : dans la foi se déploie un rapport affectif libre à ce qui est cru, qui est absent de la connaissance scientifique et qui motive l'assentiment du croyant. Cette idée est partagée de manière générale par les théologiens du tournant des XIII^e et XIV^e siècles³⁸ ; il serait ainsi inexact de suggérer que l'Aquinat ne pense la foi que dans sa dimension intellectuelle et épistémique. Pourtant, les arguments avancés dans la réponse de Gonzalve mettent en lumière certaines limites perçues de la thèse thomassienne critiquée : à lire notre auteur, celle-ci réduirait l'acte de foi à la simple adhésion intellectuelle dépourvue d'hésitation³⁹, au simple acte par lequel on assent à une proposition que l'on ne peut démontrer — c'est-à-dire à sa dimension épistémique. On peut en effet voir en quoi la compréhension des rapports entre habitus de foi et habitus de science, telle que la présente l'argument que Gonzalve emprunte à la *Somme théologique*, ne considère la foi qu'en tant qu'elle constitue un acte de la partie intellectuelle de l'âme : faire reposer l'impossibilité de la foi et de la science sur celle de la vision et de la non-vision semble avoir pour conséquence

37. Éd. AMOROS, p. 141 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* I,13 ; MAÎTRE ECKHART, *L'œuvre latine de Maître Eckhart 6 : Commentaire sur le Prologue de Jean* § 2, Paris, Cerf, 2011, p. 27.

38. D. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie de la foi*, p. 12 ; Nicolas FAUCHER, *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIII^e siècle*, Turnhout, Brepols (coll. « Studia Sententiarum »), 2019, p. 106 *sqq.* Selon les *Sentences* de Pierre LOMBARD, dans son acte de foi, le croyant croit à Dieu (croit « qu'est vrai ce qu'il dit » [Les quatre livres des *Sentences*. Troisième livre, p. 342]), mais il croit Dieu, également (il croit « qu'il est Dieu » [*ibid.*]), et — surtout — il croit en Dieu (« c'est l'aimer en croyant, c'est aller vers lui en croyant » [*ibid.*]). Dans la mesure où l'acte parfaitement achevé de la vertu de foi suppose ce mouvement vers Dieu (Olivier BOULNOIS, « Au-delà de la croyance. Les trois dimensions de la foi selon quelques théologiens médiévaux [XII^e-XIV^e siècles] », dans C. GRELLARD, P. HOFFMANN, L. LAVAUD, éd., *Genèses Antiques et Médiévales de la foi*, Paris, Brepols [coll. « Institut d'Études Augustiniennes »], 2020, p. 370), celle-ci ne peut se situer seulement dans l'intellect mais engage nécessairement la volonté — puissance intellectuelle qui aime — et l'action, puisque celle-ci suit le vouloir (éd. AMOROS, p. 127).

39. D. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie de la foi*, p. 42.

d'ignorer l'apport de la volonté dans l'acte de foi. L'argumentaire de Gonzalve met ainsi en lumière le fait que non seulement la foi s'accompagne, dans sa forme achevée, d'un acte volitif lui donnant forme⁴⁰ mais, qui plus est, que même dans sa dimension épistémique, l'acte de foi n'engage pas seulement l'intellect : si la foi permet une connaissance de son objet, elle n'est jamais seulement un assentiment intellectuel à celui-ci. Au contraire, l'impossibilité d'intuitionner l'objet de foi rend nécessaire, de la part du croyant, un effort qu'accomplit la volonté. Ici encore, on soulignera que, bien que la réponse de notre auteur se construise en réaction à une position explicitement extraite de la *Summa theologiae*, on ne saurait la qualifier hâtivement d'« antithomiste » comme si elle s'opposait en tout point aux idées du Docteur Angélique. Pour celui-ci, c'est le concours de la volonté dans la production de l'assentiment qui confère à l'acte de foi le type de certitude qui lui est propre⁴¹ — une certitude que l'objet lui-même, qui ne se présente pas à la considération de l'intellect, ne saurait produire comme il le fait dans le cas de la vision (sensorielle ou intellectuelle). Mais pour Gonzalve, le rôle de la volonté n'est pas seulement de pallier l'imperfection du rapport à l'objet puisque l'objet de foi peut, dans certains cas, être connu de manière scientifique ; c'est le cas de la proposition « Dieu est un ». La foi ne saurait donc être comprise comme une « science inachevée », comme si elle était le moyen terme d'un mouvement dont la science était le *terminus ad quem*⁴² : bien loin de se réduire à une forme imparfaite de la science, elle constitue une attitude complémentaire à celle-ci. Possédant son propre achèvement (la vision béatifique), elle peut porter sur le même objet que la science et coexister avec elle.

Entre donc en jeu dans l'acte de foi autre chose que la simple faculté de connaître le vrai. La volonté du croyant lui permet non seulement de procurer une assise solide à son assentiment, mais également de transformer la connaissance de Dieu en moteur de son action. Le premier argument positif soulevé par la question IX en faveur de la compossibilité de la science et de la foi s'intéresse ainsi à l'amour de Dieu à la fois comme composante de l'acte de foi et comme fondement de l'action :

40. N. FAUCHER, *La volonté de croire au Moyen Âge*, p. 59. Gonzalve considère comme ses contemporains que l'habitus de foi est infus (« De manière semblable, de tels arguments [= ceux servant à persuader de la vérité de choses crédibles indémontrables] ne causent pas en nous l'acte ni l'habitus de la foi, puisque cela n'est pas au pouvoir de l'homme [...] » [éd. AMOROS, p. 146-147]) mais qu'il demeure « informe » et comme inachevé tant que la volonté du croyant, « informée » par la charité ne concourt pas à l'acte de foi. Cette distinction entre foi formée et foi informe permet notamment de comprendre le type de foi dont sont capables les démons, lesquels, n'aimant pas Dieu, croient néanmoins qu'il est Dieu et que sa parole est vraie (*Les quatre livres des Sentences. Le troisième livre dist. XXIII c.IV*, p. 343).

41. D. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie de la foi*, p. 46 : cf. *Super librum tertium Sententiarum dist. XXIII q.2 a.2 qc. 3 co.*

42. À travers la discussion de la thèse thomassienne, c'est également la définition de la foi trouvée chez Hugues de Saint-Victor (*supra* n. 14), (ou du moins une certaine lecture de cette définition, que l'on peut trouver dans les arguments de Godefroid de Fontaines et Maître Eckhart rapportés plus haut) que Gonzalve semble remettre en question, dans la mesure où celle-ci se construit uniquement sur le positionnement de l'acte de foi par rapport aux autres actes de l'intellect que sont l'opinion et la science. Il s'agit cependant moins d'une remise en question que d'une réinterprétation : loin de rejeter la définition du *De Sacramentis*, Gonzalve la comprend comme présupposant une *reduplicatio* : rien, ainsi, ne serait su en tant que cela est objet de foi ; inversement, en tant qu'objet de science, rien n'est cru (éd. AMOROS, p. 163).

Supposons qu'un fidèle, croyant que Dieu est, ou que Dieu est un, ou croyant que Dieu est trine et un, acquière, si cela peut être démontré, une connaissance scientifique de ces mêmes <propositions> par la démonstration ; quoi qu'il en soit de sa science, cependant, il est déjà prompt (*promptus*) et préparé (*paratus*), en raison de l'amour de la foi, à supporter la mort — et cela davantage qu'en raison de la démonstration ; ainsi, de nombreux fidèles chrétiens laïcs sont morts pour la foi, et non pour la science [...] Ainsi, l'amour de la foi le plus ardent coexiste avec la science ; or, il n'y a pas d'amour sans foi, puisque rien n'est aimé sans être connu, et la connaissance correspondant à cet amour n'est rien d'autre que la connaissance permise par l'autorité de l'Écriture Sacrée ; donc, avec la science peut parfaitement coexister la connaissance de la foi⁴³.

Le propos du maître se laisse reconstituer ainsi :

- P1. Une science des objets de foi est possible.
- P2. Celui qui connaît de manière scientifique certains objets de foi n'a cependant pas besoin d'une telle connaissance pour agir : c'est l'amour de la foi qui fait agir.
- P3. Cet amour est compatible avec la science.
- P4. Or, il est causé par une connaissance « autoritative ».
- C. Donc, une connaissance scientifique et une connaissance autoritative peuvent coexister.

La connaissance permise par l'acte de foi a pour source l'autorité (un témoignage qui fait autorité⁴⁴) et pour objectif l'action, de même que — en amont de l'action — la promptitude à agir d'une certaine manière. En tant qu'il est poussé à l'action par sa foi, elle-même nourrie par l'amour de Dieu, le croyant fait usage d'un type de connaissance qui apparaît plus apte à « enflammer l'affect⁴⁵ », à solidifier la pierre de touche volitive de toute action, que ne l'est la connaissance scientifique (contemplative). Le rôle dévolu à l'acte de foi est donc celui de faire agir par amour de la vérité révélée, qui est toujours crue, là même où elle est sue.

La question IX conclut que ni la foi ni la science ne sont compatibles naturellement avec la vision béatifique⁴⁶, bien que l'une et l'autre le deviennent par la puissance absolue de Dieu⁴⁷. S'il rejette l'analogie entre science et vision, le maître franciscain s'accorde néanmoins avec Thomas d'Aquin lorsque celui-ci affirme l'impossibilité de la foi et d'une connaissance « claire » (*clara notitia*) de ce qui est objet de foi — du moins, si la foi doit être comprise, suivant He 11,1, comme la « preuve des choses que l'on ne voit pas ». Pour Gonzalve, cependant, la science accessible à l'homme *in via* ne constitue pas une connaissance de ce type, de sorte qu'elle serait

43. *Ibid.*, p. 153-154.

44. *Ibid.*, p. 160.

45. *Ibid.*, p. 85.

46. « [...] mais il est n'est pas possible que l'acte de foi coexiste avec la vision béatifique, selon le cours commun de l'acte de foi que nous réalisons en cette vie, puisqu'alors une même chose serait vue et non vue ; ainsi, il s'ensuit qu'il n'est pas possible que l'habitus de foi coexiste avec la vision bienheureuse selon le cours commun de la foi que nous avons ici-bas, laquelle, <prise> telle quelle, porte toujours sur une chose qui n'est pas vue [...] » (*ibid.*, p. 159-160).

47. *Ibid.*

un dépassement de la foi⁴⁸. Il s'agira donc pour nous d'interroger la fonction de la science, et tout particulièrement de la théologie, savoir dont la finalité est, pour Gonzalve, strictement pratique, plutôt que théorique.

II. FOI ET THÉOLOGIE

Gonzalve refuse un modèle pour lequel la science est une vision et pour lequel — ajoutera-t-on — la vision (béatifique) est une science ; selon lui, ce modèle fonde la distinction entre science et foi sur l'idée que l'une connaîtrait sans médiation l'essence de son objet et l'autre n'y accéderait pas. Concevant ces deux actes comme complémentaires, notre auteur se refuse à faire de la foi une attitude que l'on adopterait faute de mieux, que la science d'un objet donné immédiatement aurait pour fonction d'achever et d'abolir. Il nous faut cependant comprendre en quoi le propos de la question IX s'inscrit dans la continuité de discussions menées notamment dans les questions I, V et VI, qui développent des considérations à la fois sur la psychologie de l'*habitus* et sur l'épistémologie des sciences.

Pour notre auteur, bien qu'un acte ou un *habitus* dépende formellement de son objet, ce dernier ne suffit pas à lui seul à le déterminer spécifiquement : un acte est également déterminé par la puissance qui l'effectue, par la manière dont elle l'effectue⁴⁹ ou par la fin qu'il vise⁵⁰. On comprend ainsi avant tout approfondissement comment peuvent coexister deux actes portant sur un même objet — en l'occurrence, un acte de foi et un acte de science effectués par une même personne et portant tous deux sur la proposition : « Dieu est un ». Si la foi n'est pas une « science inachevée », c'est que la finalité du rapport qu'entretiennent ces deux actes à leur objet commun diffère suffisamment pour les distinguer spécifiquement. La foi, en tant qu'elle a pour fin l'action, est un acte de l'intellect pratique ; elle se distingue ainsi spécifiquement de la science, dont la finalité est la contemplation :

[...] on distingue les actes selon l'espèce à partir de leur fin. Premièrement, dans les actes de l'intellect, parce que l'acte de l'intellect spéculatif diffère spécifiquement de l'acte de l'intellect pratique. Or, il se peut que ceux-ci ne diffèrent pas l'un de l'autre en ce qui concerne leur objet, ni en ce qui concerne la manière de considérer celui-ci, comme si l'astronome et le médecin considéraient quelque conclusion de l'astronomie [...] et en effet, ils diffèrent seulement par leur fin, puisque l'un considère <cette conclusion> pour la contemplation, l'autre pour l'action⁵¹.

48. « Puisque, ainsi, l'ange avant sa confirmation et l'homme avant le péché n'avait pas cette béatitude par laquelle Dieu est vu par essence, il est manifeste qu'il n'avait pas ainsi une connaissance manifeste qui aurait exclu la raison de la foi ». Cela, c'est lui [= Thomas d'Aquin] <qui le dit>. Or, il est manifeste que nous n'avons pas en cette vie une telle connaissance claire ; par conséquent, la science et toute connaissance en cette vie coexiste avec la foi » (*ibid.*, p. 158).

49. Ainsi, une conclusion produite par un syllogisme dialectique ferait l'objet d'une opinion, là où elle pourrait simultanément faire l'objet d'un acte de connaissance scientifique si elle était aussi produite par un syllogisme dont le moyen terme est nécessaire (*ibid.*, p. 162).

50. *Ibid.*, p. 12.

51. *Ibid.*

Comme dans le cas de l'astronome et du médecin, dont les *habitus* diffèrent spécifiquement alors même qu'ils portent sur une même conclusion, l'acte intellectuel consistant à croire que Dieu existe est d'un autre type que celui qui consiste à connaître cette vérité, puisque dans la croyance, ce qui est réellement visé, ce n'est pas la seule vérité de la proposition crue, mais l'action à laquelle celle-ci est ordonnée.

Comment la topologie des actes de l'intellect, en ses diverses puissances, nous permet-elle de comprendre la Révélation et la théologie, respectivement source et étude des propositions faisant l'objet matériel — le contenu concret⁵² — de la foi ? Ces dernières sont-elles l'objet d'une connaissance proprement scientifique et, si elles le sont, de quel type de science s'agit-il ?

C'est la conception de la théologie comme science pratique, trouvant son lieu dans l'intellect pratique plutôt que spéculatif⁵³, qui doit ici nous intéresser. La connaissance permise par la Révélation, si elle n'est pas à comprendre sur le modèle des sciences théorétiques, n'en constitue pas moins un savoir proprement scientifique, une connaissance certaine de son objet, dont la source principale est le témoignage.

Qu'est-ce qui définit une science comme pratique⁵⁴ ? La science pratique ne trouve pas sa fin dans la production d'un acte cognitif ; la recherche d'une connaissance théorétique de Dieu — une connaissance désirée pour elle-même⁵⁵ — est même, pour notre auteur, une attitude vicieuse⁵⁶. Si la théologie produit effectivement acte de connaissance, celui-ci sert une autre fonction que la production d'un autre acte similaire, c'est-à-dire un autre acte qui serait, à son tour, strictement théorique.

Est pratique « toute science qui est d'une certaine utilité pour la grâce⁵⁷ ». Ainsi, la connaissance théologique est ordonnée au perfectionnement de la volonté et à l'action⁵⁸ et vise à inspirer la dévotion⁵⁹ :

52. Sur la distinction entre objet matériel et objet formel de la foi : D. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie de la foi*, p. 41.

53. Éd. AMOROS, p. 85.

54. La conception de la théologie comme science pratique constitue un *topos* franciscain (G. SONDAG, *Duns Scot : la métaphysique de la singularité*, Paris, Vrin, 2005, p. 161 ; D. DEMANGE, *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Paris, Vrin, 2007, p. 403-412) par lequel les frères mineurs s'opposent à leurs adversaires dominicains, comme Thomas d'Aquin, pour qui elle constitue une science théorique et pratique (bien qu'elle soit « plus spéculative que pratique » [*ST* I^a q.1 a.4 resp.]) — une position que Gonzalve discute et rejette dans sa question disputée V (éd. AMOROS, p. 74-78). On trouvera des développements considérables à ce sujet de la part de Duns Scot dans le prologue de sa *Lectura* (Paris, Vrin, 1996) et dans celui de son *Ordinatio* (Paris, PUF, 1999).

55. Éd. AMOROS, p. 83-84. « [...] pour qu'une science soit théorique (*speculativa*), il ne suffit pas qu'elle considère des réalités théoriques (*speculabilia*), même par soi, à moins qu'elle ne les considère aussi théoriquement, de manière théorique (*modo speculativo*), c'est-à-dire <seulement> pour les connaître (*propter scire*) ; or, il n'en va pas ainsi de la théologie [...] » (*ibid.*, p. 78).

56. « Chercher à connaître pour connaître, principalement en ce qui concerne les choses aimables, auxquelles on doit l'amour, est quelque chose de vicieux, puisque la connaissance des choses auxquelles on doit l'amour est ordonnée à autre chose, c'est-à-dire à l'amour [...] » (*ibid.*).

57. *Ibid.*, p. 81.

58. *Ibid.*, p. 85.

59. *Ibid.*, p. 79.

Je dis donc premièrement que la théologie est absolument pratique, puisqu'est pratique la science qui est ordonnée à un acte qui n'est pas l'acte cognitif, c'est-à-dire l'acte de celui qui connaît, et qui <a lieu> dans sa puissance <intellective> : ou bien l'acte lui-même, ou bien l'acte qui lui est par soi ordonné, n'est pas ordonné à l'engendrement d'un acte ou d'un habitus similaire [...] La théologie est telle, puisqu'elle cherche l'amour de Dieu et est par soi ordonnée <à l'amour de Dieu⁶⁰> [...].

La théologie a pour fin de produire les conditions de l'action moralement bonne, utile pour le salut : sa fonction est de produire dans le sujet une disposition⁶¹ à agir d'une manière qui soit moralement bonne. Cette disposition n'est pas, cependant, de nature à contraindre la volonté du croyant⁶² et la connaissance seule, qu'elle soit théorique ou pratique, ne suffit pas à faire agir⁶³ : libre et plus noble que l'intellect⁶⁴, la volonté peut toujours refuser ce que sait celui-ci et pousser l'individu à agir en sens contraire. Ainsi, la seule connaissance du bien ne saurait causer l'action en vue de celui-ci sans que l'amour de Dieu éprouvé par le croyant ne serve de moteur. De même, la disposition créée par la théologie, si elle doit favoriser l'action moralement bonne et donc rapprocher l'agent du salut⁶⁵, ne suffit pas *a priori*, en toutes circonstances, à le faire bien agir ; le théologien lui-même n'est pas contraint par son savoir à agir de manière moralement bonne⁶⁶ en toutes circonstances et conserve la capacité de s'éloigner, par sa volonté, de ce qu'il sait devoir faire :

[...] une science est pratique en raison de la nécessité de sa fin, qui n'est pas le savoir mais plutôt l'opération ; et en effet, plus une science est pratique, plus celui qui la possède ressent la nécessité de suivre la fin à laquelle est ordonnée cette science. Or, cela est nécessaire au degré le plus élevé au théologien ; si un théologien ne suivait pas la fin de la théologie, la théologie non seulement lui serait odieuse, mais aussi nocive, puisque le serviteur connaissant la volonté de son seigneur et ne la faisant pas recevra un grand nombre de coups, selon Luc [12,47]⁶⁷.

60. *Ibid.*, p. 83.

61. *Ibid.*

62. « Aucun agent qui croit que quelque chose est absolument bon, n'agit contre sa conscience ou n'a de remords de conscience lorsqu'il fait cette chose. Or, s'il en est ainsi — si la volonté ne peut vouloir quelque chose à l'encontre du jugement de la raison et [...] tout agent, lorsqu'il agit, fait quelque chose qu'il croit être absolument bon, parce que la raison juge que cela est absolument bon, et ne peut faire le contraire, comme tu le dis ; <si cela était vrai,> alors il en découlerait que personne n'agirait contre sa conscience ni n'aurait de remords de conscience » (*ibid.*, p. 127).

63. « Est donc hérétique celui qui affirme qu'est vrai le contraire de ce qu'enseignent la foi et l'Écriture sainte, et n'est pas hérétique celui qui fait le contraire de ce qu'elle enseigne. Or, si la volonté suit nécessairement le jugement de la raison, quiconque pèche mortellement affirme <par conséquent> qu'est vrai le contraire de ce qu'enseigne l'Écriture sainte et que dit la foi [...] » (*ibid.*, p. 129).

64. *Ibid.*, p. 55 *sqq.*

65. « [...] la théologie est l'instrument de notre salut [...] » (*ibid.*, p. 81) ; « [...] est totalement pratique, et en chacune de ses parties, la science qui est ordonnée totalement et en chacune de ses parties à une autre fin que le savoir ; or, la théologie est telle, en chacune de ses parties, parce qu'elle <est ordonnée> au salut [...] » (*ibid.*, p. 84).

66. « De plus, si tu dis : la science pratique doit être cause de l'acte ; or, cette science n'est pas cause des actes moraux, puisque plusieurs de ceux qui la possèdent n'agissent pas bien. Par conséquent, etc. » (*ibid.*).

67. *Ibid.*

La connaissance du théologien le dispose ainsi certainement à bien agir et, qui plus est, à souffrir de ses désobéissances, mais si la nécessité de la bonne action croît avec le savoir, elle ne peut jamais contraindre entièrement la volonté.

La science se définit par la simple certitude, qui ne requiert pas la démonstration rigoureusement comprise ni la vision, la saisie immédiate de l'essence de l'objet connu. Une conclusion peut être scientifique si elle se présente de manière certaine — ou, dira-t-on peut-être plus justement, elle peut être scientifique si elle parvient à un degré de certitude et de nécessité suffisant pour ses fins. Or, la théologie, en tant qu'elle est une science pratique, cherche à produire par différents moyens (certains démonstratifs, donnant lieu à un acte de connaissance scientifique ; certains autoritatifs, engendrant un acte de foi) la certitude nécessaire à l'action humaine — nécessaire pour faire agir le croyant en vue de son salut. Dans la science pratique, ce qui est nécessaire, c'est la certitude cognitive qui incline la volonté — certitude que produit le savoir acquis ici par le témoignage, là par la démonstration, et là encore par les deux de manière simultanée ou successive.

L'intérêt principal que présente, aux yeux de Gonzalve, le rejet de l'analogie de la vision, semble être de permettre la construction d'une idée de la scientificité incluant la connaissance de Dieu accessible aux hommes par la théologie — une connaissance principalement testimoniale en son fondement et portant sur le singulier. Le modèle de scientificité auquel correspond la théologie exige la compossibilité de la science et de la foi : le savoir théologique doit pouvoir produire dans celui qui le possède un assentiment qui soit de nature à guider l'action. Science pratique, elle doit pouvoir à la fois permettre une connaissance certaine et disposer la volonté — ce que ne peut faire la seule connaissance scientifique en tant que la contemplation est à elle-même sa propre fin. Gonzalve, donc, ne saurait concevoir la science comme abolissant la foi sans abandonner sa compréhension du type de scientificité qui échoit à la théologie.

*

Il nous est ainsi apparu que la réponse de notre auteur à la question *Utrum cognitio habita per auctoritatem compatiatur secum cognitionem scientificam* doit être lue dans la continuité d'une épistémologie des sciences qui conçoit la théologie révélée comme à la fois scientifique et pratique, et reposant sur l'acceptation volontaire par le croyant d'un témoignage indémontrable — témoignage qui suffit cependant à produire en lui une connaissance certaine des différents objets de foi.

Là où la science théologique vise à communiquer le savoir essentiel à l'action sans pour autant déployer partout les outils de la démonstration, la foi constitue l'attitude simultanément intellectuelle et volitive de celui dont l'action est motivée par un amour de Dieu que nourrit la connaissance permise par l'infusion de l'habitus et par le témoignage de la Révélation (ainsi que les enseignements de ceux dont la parole fait autorité). La foi est connaissance comme la théologie est science : elle est connaissance pour l'action, ordonnée au salut, comme la théologie est science pratique, ordonnée à l'agir droit que doit vouloir le croyant. Si le croyant en tant que croyant

PIERRE-LUC DESJARDINS

ne peut démontrer ce qu'il sait, il n'en connaît pas moins le vrai au sujet des propositions auxquelles il adhère par la foi.

LE DIEU AU-DELÀ DE DIEU ET LE SOI : LECTURE CROISÉE DE TILlich ET JUNG

PROPOSITION D'UN PROLONGEMENT CONCRET À LA FOI ABSOLUE DU *COURAGE D'ÊTRE* AVEC L'INTERPRÉTATION JUNGienne DES RÊVES

Christophe Gripon

Institut Protestant de Théologie
Paris

RÉSUMÉ : *Le chef-d'œuvre de Tillich, Le courage d'être, propose une théologie de l'affirmation de soi en Dieu en remettant en question les symboles traditionnels du théisme. Mais la foi qu'il propose, qualifiée d'« absolue », est dépourvue de symboles concrets pour ce courage d'être. Or, dans un autre texte, Tillich souligne l'inconvénient de la théologie critique qui démythologise les symboles chrétiens et il met en avant l'intérêt de la psychologie analytique (Jung) pour la théologie. Nous montrons dans cet article qu'une reprise différenciée de l'archétype du Soi jungien permet de le rapprocher du « Dieu au-delà de Dieu » de la foi absolue. Sur cette base nous proposons un prolongement concret de cette foi avec l'interprétation jungienne des symboles présents dans nos rêves.*

ABSTRACT : *Tillich's masterpiece, The Courage to Be, presents a theology of self-affirmation in God, challenging the traditional symbols of theism. But the faith it proposes, described as "absolute", lacks concrete symbols for this courage to be. In another text, however, Tillich underlines the disadvantage of critical theology, which demythologizes Christian symbols, and highlights the interest of analytical psychology (Jung) for theology. In this paper, we show that a differentiated reworking of the Jungian Self archetype brings it closer to the "God beyond God" of absolute faith. On this basis we propose a concrete extension of this faith with the Jungian interpretation of the symbols present in our dreams.*

INTRODUCTION

*L*e courage d'être est « l'un des dix livres les plus marquants du vingtième siècle en ce qui concerne la reformulation contemporaine du christianisme¹ ». Ce chef-d'œuvre de Tillich est un traité d'anthropologie théologique², il conduit à la « foi ab-

1. Paul TILlich, *Le courage d'être*, Genève, Labor et Fides, 2014, voir la quatrième page de couverture.

solue », à Dieu « au-delà de Dieu ». C'est dans cette foi que s'enracine le courage d'être, l'affirmation de soi en Dieu. L'ouvrage renvoie à une très large diversité de références philosophiques, mais n'aborde pas les modalités existentielles concrètes de cette foi absolue. Or cette dimension nous semble importante. En effet, l'époque actuelle est préoccupée par une quête très concrète de spiritualité avec diverses pratiques méditatives, plutôt que par des considérations théologiques ou philosophiques abstraites. De plus, Tillich lui-même a souligné l'intérêt que pourrait avoir un prolongement de sa propre théologie. Selon lui, cet aboutissement réaliserait le « *telos* immanent » de la religion, il l'appelle la « religion de l'esprit concret ». C'est dans cette perspective que nous nous positionnons pour cet article³. Nous nous proposons ici de développer la question du concret du point de vue des expériences spirituelles. Nous les étudierons sous un angle psychologique⁴.

Ce cadre général posé, précisons la visée spécifique de notre article. L'objectif est de montrer que le concept empirique central de la psychologie de Jung, celui de l'archétype du Soi, peut éclairer ce à quoi se rapporte concrètement cette « foi absolue ».

Pour cela, nous commencerons par justifier notre utilisation des archétypes jungiens pour enrichir la théologie tillichienne en évoquant deux textes de Tillich où il met explicitement en avant l'intérêt de cette notion pour la théologie. Dans une deuxième partie, nous nous focaliserons spécifiquement sur l'archétype du Soi, « image de Dieu » pour Jung. Nous mettrons en relief sa double dimension : il est à la fois un archétype central et il englobe aussi toute la psyché. Nous soulignerons que le Soi jungien, comme tous les archétypes, a une part d'ombre. Nous nous interrogerons alors, dans une troisième partie, sur cette part d'ombre qui pose question. En effet le Dieu judéo-chrétien est traditionnellement un Dieu bon qui ne porte pas de mal en lui⁵. Enfin, nous montrerons ce que peut apporter une reprise différenciée du Soi jungien, sans part d'ombre, pour proposer des considérations psychologiques dans le vécu de la « foi absolue » telle qu'elle est proposée dans *Le courage d'être*.

2. Jean Pierre LEMAY a écrit un ouvrage très stimulant sur le thème de ce livre dans une perspective existentielle, *Se tenir debout, le courage d'être dans l'œuvre de Paul Tillich*, Québec, PUL ; Paris, L'Harmattan, 2003.

3. Paul TILlich, « La signification de l'histoire des religions pour le théologien systématique », dans *Le christianisme et la rencontre des religions*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 449-466. Il s'agit de sa dernière conférence.

4. La religion de l'esprit concret s'appuie sur « l'expérience du sacré au sein du fini » (*ibid.*, p. 457) : il s'agit du « fondement sacramental » et donc « concret » de la religion. Or, pour Tillich, le sacrement ne concerne que le monde « matériel » (au sens le plus large du terme), nous avons cependant montré par ailleurs que les symbolisants émergeant de la psyché, notamment dans les rêves, peuvent être considérés comme des sacrements — au sens de Tillich — « renvoyant » au symbolisé, Dieu comme « Puissance d'être », voir « Révélation et “fonction transcendante” : lecture croisée de Tillich et de Jung », *Laval théologique et philosophique*, 78, 1 (février 2022), p. 41-66.

5. Notons cependant le caractère obscur de Dieu dans certains textes bibliques, voir par exemple Thomas ROHMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1998.

I. JUNG LU PAR TILlich : LA PERTINENCE DES ARCHÉTYPES JUNGIENS POUR LA THÉOLOGIE

Nous justifions l'usage que nous faisons de l'archétype jungien du Soi pour enrichir la théologie de Tillich en évoquant deux textes de Tillich sur Jung. Tillich a peu fait référence à Jung dans son œuvre, mais il souligne tout particulièrement l'intérêt des archétypes jungiens pour la théologie dans ces deux textes, l'un concernant Maître Eckhart et l'autre écrit à l'occasion de la mort de Jung.

1. « La mystique allemande » (1953)

Tillich évoque dans ce texte les « archétypes » au sens que Maître Eckhart lui donne, c'est-à-dire comme l'être idéal de la créature⁶, et les rapproche des archétypes jungiens ; il écrit :

Ce mot « archétype » a été remis en honneur par Jung ; c'est l'équivalent⁷, dans la philosophie d'expression latine, de l'« idée » platonicienne. Les essences, ou archétypes de toutes choses, se trouvent dans les profondeurs du divin. Elles sont le *verbum* divin, la Parole. [...] Être une créature, c'est recevoir l'être. [...] La créature, par exemple l'homme, n'a de réalité qu'en liaison avec la réalité éternelle. [...] Les profondeurs de l'âme [...] sont appelées chez Eckhart, « l'étincelle » ou encore le centre intime, le cœur ou le château de l'âme. C'est le point qui transcende les différentes fonctions de l'âme : c'est la lumière incréée qui se trouve en l'homme. De la sorte, le Fils naît dans chaque âme⁸.

Le Soi, dans une perspective jungienne est l'archétype de la personnalité « idéale⁹ » à advenir pour un sujet donné. Il apparaît ainsi que Tillich, en rapprochant dans ce texte l'archétype eckhartien de celui de Jung, semble reconnaître la pertinence du concept de Soi, tout du moins dans l'un de ses aspects, comme nous le préciserons plus loin.

6. Rappelons que dans la perspective platonicienne d'Eckhart, « Dieu connaît de toute éternité, en son Verbe, l'idée, l'être idéal, ou archétype de toutes les créatures possibles. La création est l'acte divin qui fait passer certains de ces êtres de l'univers idéal des archétypes à l'univers phénoménal des réalités concrètes : toute créature a donc un être double, l'un virtuel en Dieu et l'autre réel dans le monde ». Ainsi, au plus intérieur de l'âme humaine est déposé son archétype éternel, « par lequel elle est rattachée à l'essence divine », ce point central de l'âme est souvent désigné par Eckhart par les termes « fond », « lumière » ou « étincelle ». Voir Louis COGNET, « Eckhart (Maître) », dans *Encyclopædia Universalis* [DVD], Paris, Encyclopædia Universalis SA, 2011.

7. Elisabeth de Bourqueney souligne à propos du mot « équivalent » que la traduction en français ne « recouvre pas la richesse du terme anglais *latine translation of platonic "idea"* » et poursuit, « l'idée platonicienne prend un ton contemporain et l'archétype jungien trouve ainsi une validation philosophique : c'est une corrélation productrice de sens nouveau ». Cette théologienne estime, comme nous, que le concept d'archétype jungien est ainsi « validé théologiquement » et que cette « corrélation psychologie-théologie [...] productrice de sens nouveau » est développée « dans *Le courage d'être* notamment ». Voir Elisabeth de BOURQUENEY, « La translation de concept chez Paul Tillich », *Estudos de Religião*, 30, 3 (set.-dez. 2016), p. 303-318.

8. Paul TILlich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris, Payot, 1970, p. 228-231.

9. Le mot « idéal » est à comprendre ici en référence à Eckhart et non pas au sens du « moi idéal » freudien.

2. « Carl Jung » (1962)

Le texte le plus détaillé que Tillich a écrit sur Jung porte sur l'intérêt pour la théologie des archétypes jungiens ; il écrit pour introduire le texte :

On trouve chez Jung beaucoup d'idées qui sont d'un grand secours pour la théologie et en particulier pour la protestante. Il voit dans le protestantisme un processus continu d'« iconoclasme » qui brise images et symboles. Il en fait une critique que notre protestantisme, appauvri intellectuellement et moralement, ne devrait pas écarter. C'est aussi vrai, en partie pour la même raison, de ses doctrines du soi et des polarités dans le développement de la personnalité. On peut également mentionner sa compréhension de la relation entre le divin et le démonique. Je vais cependant m'en tenir à un problème particulier ; j'ai eu l'occasion d'en discuter avec des théologiens catholiques et je crois que la doctrine jungienne des archétypes nous apporte une aide décisive pour le résoudre. [...] Les formes archétypales derrière tous les mythes appartiennent au mystère du fondement créateur de tout ce qui est¹⁰.

Nous reviendrons plus bas sur ce texte, mais pour l'instant soulignons simplement deux éléments. Tout d'abord l'intérêt que porte Tillich à la psycho-anthropologie jungienne et notamment aux archétypes jungiens, peut-être même en particulier à l'archétype du Soi¹¹. Ensuite le lien qu'il fait entre les archétypes jungiens et le « fondement créateur de ce tout ce qui est », ce qui fait référence au « Dieu au-delà de Dieu tillichien » est remarquable. Cela nous semble pouvoir motiver la discussion que nous proposons dans cet article entre le Soi jungien et le Dieu tillichien.

Abordons donc maintenant plus précisément l'approche jungienne de l'archétype du Soi.

II. L'APPROCHE CONTRADICTOIRE QU'A JUNG DU CONCEPT DE SOI

Le concept du Soi est l'élément le plus original et important de la psychologie jungienne, il constitue la « clef de voûte de tout l'édifice de la pensée jungienne¹² ». Jung associera à la fin de sa vie le Soi à sa « découverte ultime¹³ ». Recueillons quelques éléments de définitions qui nous seront utiles pour la suite, notamment sur le lien entre le Soi et « Dieu ».

Le Soi est « l'archétype central, l'archétype de l'ordre, la totalité de l'homme. [...] Le Soi est non seulement le centre, mais aussi la circonférence complète qui em-

10. Paul TILlich, « Carl Jung », dans *The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis, and Religion*, Chicago, Exploration Press, 1984 (1962), p. 174-178. Nous reportons ici une traduction privée réalisée par André Gounelle et pour laquelle nous le remercions vivement.

11. Tillich évoque les « doctrines du soi » jungiennes en lien avec les polarités de la personnalité. Bien que le théologien ne fasse pas explicitement référence à l'archétype du Soi, il y fait peut-être allusion. En effet Tillich fait preuve d'une bonne connaissance de la psychologie jungienne, or, l'archétype du soi y est essentiel : le terme « soi », quand on évoque Jung, est très marqué dans ce sens.

12. Christine MAILLARD, *Au cœur du Livre Rouge, les Sept Sermons aux morts, Aux sources de la pensée de C.G. Jung*, Paris, Imago, 2017, p. 297.

13. Carl Gustav JUNG, *Ma vie*, Paris, Gallimard, 1973, p. 315.

brasse tout à la fois conscient et inconscient ; il est le centre de cette totalité comme le moi est le centre de la conscience¹⁴ » :

On pourrait aussi bien dire du Soi qu'il est « Dieu en nous ». C'est de lui que semble jaillir depuis ses premiers débuts toute notre vie psychique, et c'est vers lui que semblent tendre tous les buts suprêmes et derniers de la vie [...] si nous utilisons la notion d'un Dieu, nous formulons ainsi simplement une certaine donnée psychologique, à savoir l'indépendance, l'autonomie et le caractère prépondérant et souverain de certains contenus psychiques, qui s'expriment dans leur capacité de contrecarrer la volonté, d'envahir et d'obséder le conscient et d'influencer ses humeurs et ses actions. On s'indignera, certes, à l'idée qu'une rumeur incompréhensible, qu'un trouble nerveux, voire qu'un vice irrépressible soient en quelque sorte une manifestation de Dieu¹⁵.

Le Soi constitue « pour ainsi dire une personnalité plus ample, que nous sommes aussi [...]. Les processus inconscients qui compensent le Moi conscient détiennent tous les éléments nécessaires à l'*autorégulation de la psyché globale*¹⁶ ». Jung reprend un texte des *Upanishad* pour présenter le Soi : « Celui qui habite dans tous les êtres et qui est distinct de tous les êtres [...] qui régit intérieurement tous les êtres, qui est [...] ton guide intérieur, l'immortel¹⁷ ». Le Soi, nous guidant vers la réalisation de notre être est ainsi « un archétype de l'orientation et du sens : c'est en cela que réside sa fonction salutaire¹⁸ ». Dans un autre texte, en qualifiant manifestement le « Soi » d'« étranger au visage inconnu » qui sommeille en nous, Jung écrit qu'il

nous entretient par le truchement du rêve et nous fait savoir combien la vision qu'il a de nous est différente de celle dans laquelle nous nous complaisons [...] mais personne ne songe à une adaptation au soi, aux puissances de l'âme dont l'omnipotence dépasse de très loin tout ce que le monde extérieur peut receler de grandes puissances. [...] C'est ainsi que je connais des personnes pour lesquelles la rencontre intérieure avec la puissance étrangère en elles représente une expérience à laquelle elles attribuent le nom de « Dieu »¹⁹.

En réponse à une lettre d'un moine bénédictin, Jung écrit :

Ce que vous appelez « se défaire de soi » (*Entselbstung*), je le définis comme « devenir Soi » (*Selbstwerdung*), car ce qui semblait auparavant être « moi » est recueilli dans quelque chose de plus vaste qui « me » dépasse et « me » domine de toutes parts, et que je suis incapable de saisir dans sa totalité. Vous avez tout à fait raison de citer Paul dans ce con-

14. Nous reportons ici des éléments de la définition du Soi rassemblés à la fin de *Ma vie*, p. 635-636 (glossaire, « Le Soi »), cette autobiographie de Jung commencée en 1957 et publiée dans sa version originale en 1961, l'année de sa mort.

15. ID., *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1964, p. 255-256.

16. *Ibid.*, p. 122. Jung qualifie le Soi de « personnalité plus vaste », d'« Anthropos », de « grand homme qui est en tout homme », d'« homme intérieur », voir *Ma vie*, p. 354.

17. ID., *Aion*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 243. La « personification » du Soi apparaît aussi manifestement dans un autre texte, à propos d'une discussion sur la notion psychoïde, dont la fonction de guide du processus d'accomplissement s'apparente à celle du Soi. Jung écrit : « [...] la possibilité s'impose qu'à la fin [l'inconscient] possède également comme le conscient un sujet, c'est-à-dire une sorte de moi ». Jung évoque alors une « supraconscience » et met en avant la possibilité de l'existence d'un « second système psychique existant à côté de la conscience » qui serait « d'une signification absolument révolutionnaire ». Voir *Les racines de la conscience*, Paris, Buchet/Chastel, 1971, p. 567.

18. ID., *Ma vie*, p. 318.

19. ID., *L'homme à la découverte de son âme*, Paris, Payot, 1962, p. 80-82.

texte, car il a formulé la même expérience. [...] elle [cette expérience] ne peut se produire que si [...] nous nous en remettons entièrement à la volonté de Dieu. [...] l'homme ne peut accéder à sa totalité que dans Dieu, c'est-à-dire dans la complétude (*Vollständigkeit*) de son Soi²⁰.

Pour Jung, le Christ est le « Soi de tous les Soi » et il précise, « de même que le Christ est relié à tous, tous sont reliés au Christ. Chaque Soi a la propriété de faire partie du «Soi de tous les Soi», et le Soi de tous les Soi se compose des Soi particuliers²¹ ». Jung souligne ainsi la dimension transpersonnelle du Soi qui traverse tous les êtres. En effet, le Soi unique, le Christ en nous, tout en prenant une forme particulière pour chacun, nous transcende.

Nous relevons à travers ces textes sur le Soi une dualité importante qui pose problème. Le Soi est en effet tout à la fois l'ensemble de la psyché (conscient et inconscient) et son centre²².

Comme le Soi englobe toute la psyché ; de fait, tous les aspects obscurs de l'inconscient en font partie, il comporte toutes les antinomies de l'inconscient²³. Non seulement il porte tous les archétypes mais, singulièrement, il en est un lui-même. Or tous les archétypes jungiens sont ambivalents : ils ont une face positive et une face négative. Ainsi le Soi a une face obscure, « l'ombre du Soi²⁴ », il associe alors au Soi non seulement la figure de Christ, mais aussi sa face ténébreuse, l'antéchrist. Dans la mesure où le Soi est l'image de Dieu, le Dieu jungien est très inquiétant, avec une face obscure²⁵, l'« ombre du Soi²⁶ ».

Mais le Soi est aussi l'archétype central à l'origine de la régulation guidant le processus de réalisation de soi, à travers les rêves notamment. Jung appelle ce processus « individuation », il l'a observé empiriquement chez ses patients.

De notre point de vue, ces deux aspects du Soi ne sont pas compatibles²⁷. En effet, comment peut-on associer une dimension négative à ce qui guide un processus de

20. ID., *Le divin dans l'homme*, Paris, Albin Michel, 1999, lettre au Père Lucas Menz (1955), p. 199, la citation de Paul correspond à Ac 17,28, « [...] car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (p. 202, n. 3).

21. *Ibid.*, lettre à Dorothee Hoch, pasteur, p. 195. Nous relevons ici un écho psychologique à la notion paulinienne de la diversité des membres du corps unique du Christ (1 Co 12).

22. On peut aussi relever une autre dualité qui pose question. Le Soi, qui guide le processus de maturation psychique constitue aussi l'aboutissement de ce processus, c'est-à-dire le devenir possible de la personnalité. Nous ne développerons pas cette question dans cet article, mais elle sera discutée brièvement plus bas dans une perspective christologique.

23. Jung écrit à propos de Dieu qu'il est « la représentation de l'antagonisme en un seul et même être, dont la nature la plus intime est faite de la tension des contraires » Voir ID., *L'énergétique psychique*, Genève, Georg & Cie, 1981, p. 80.

24. ID., *Le divin dans l'homme*, p. 280-286, lettre au Père Victor White (1953) : Jung présente le Christ comme la face positive du Soi et le diable sa face négative ; voir aussi ID., « Le Christ symbole du Soi », dans *Aion*, p. 51-85. Jung décrit en détail l'aspect terrifiant de Dieu, Yahvé, dans son *Réponse à Job*.

25. Soyons un peu plus précis. Jung a tantôt une approche exclusivement positive du Soi et y associe directement la figure (qu'il perçoit exclusivement lumineuse, en accord avec la tradition chrétienne) du Christ, tantôt il présente aussi sa dimension obscure.

26. ID., *Ma vie*, p. 389 et 391.

27. De manière très générale, nous nous plaçons dans une perspective tillichienne : nous ne partageons pas le point de vue selon lequel des éléments logiquement contradictoires peuvent être attribués au divin, comme

croissance uniquement positif²⁸ ? Dans une perspective jungienne tous les rêves ont pour objectif de guider l'homme dans son processus d'individuation. Déchiffrer les suggestions des rêves pour la « conduite²⁹ » du sujet est en effet à la base de l'analyse jungienne. Ne faudrait-il pas alors se méfier de ses rêves s'ils sont « créés » par un « Dieu » qui peut faire le mal ? Être à l'écoute de ses rêves pourrait alors conduire au pire. Or, selon Jung, tous les rêves nous délivrent un message nous permettant de progresser dans la réalisation de soi. Les auteurs jungiens, à notre connaissance, ne mettent pas en avant cette contradiction³⁰.

L'approche qu'a le psychologue Jung du Soi comme « archétype³¹ » central guidant le processus d'individuation est cohérente avec l'approche qu'a Tillich de Dieu en tant qu'il conduit le processus de sanctification (créativité dirigeante³²). En effet, le processus d'individuation jungien s'apparente au processus de sanctification tillichien³³. De plus, pour le psychologue tout comme pour le théologien, une forme de transcendance guide ce processus, le Soi pour Jung, et Dieu pour Tillich. C'est la cohérence entre la fonction du Soi comme guide et Dieu à l'origine de la créativité dirigeante tillichienne que nous nous proposons d'approfondir³⁴. Or une difficulté appa-

si le caractère insaisissable du mystère de l'être pouvait autoriser un discours logiquement incohérent. Tillich insiste sur le fait que le paradoxe en théologie ne correspond absolument pas à des contradictions logiques qui exigeraient un sacrifice de la raison pour les accepter, comme « sagesse divine ». Il n'y a qu'un seul « paradoxe véritable dans le message chrétien : le surgissement de ce qui domine l'existence dans les structures de l'existence. [...] Ce qui fait un paradoxe, ce n'est pas qu'il contredit la logique, mais qu'il transcende toutes les attentes et les possibilités humaines. [...] Accepter ce paradoxe n'est pas accepter l'absurde ; c'est être saisi par la puissance de ce qui vient d'au-dessus de notre expérience, et fait irruption en elle » (Paul TILlich, *Théologie systématique I*, Paris, Cerf ; Québec, PUL ; Genève, Labor et Fides, 2000, p. 85-86).

28. Le processus d'individuation peut être très douloureux, mais il conduit, à travers d'inévitables épreuves, à la réalisation de l'être, non pas à sa perte. Le parcours de Job qui, après de multiples épreuves, accède à la « connaissance » de Dieu, peut figurer un tel processus.
29. Ce terme n'a pas ici de sens moral, mais il correspond à des prises de conscience sur les éléments inconscients de la psyché du rêveur, voir la citation correspondant à la n. 19.
30. Notons cependant l'exception notable du psychanalyste jungien Pierre TRIGANO, *Psychanalyser Jung*, Ganges, Réel Éditions, 2016, livre 1, p. 25-49.
31. En fait, nous considérerons cette dimension du Soi comme transcendant non seulement la conscience, mais aussi l'ensemble des archétypes, toute la psyché, consciente et inconsciente.
32. Paul TILlich, *Théologie systématique II*, Québec, PUL ; Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 2003, p. 146-155. Pour la suite nous mentionnerons cet ouvrage par *TS II*.
33. Voir « Le processus de sanctification de Paul Tillich et le modèle de la psyché de Carl Gustav Jung : un enrichissement possible ? Éléments de discussion sur la théologie de John P. Dourley », *Laval théologique et philosophique*, 75, 1 (février 2019), p. 17-37. Notons que John P. Dourley, qui a écrit plusieurs textes sur Tillich et Jung, rapproche trop rapidement à notre sens le divin selon Jung et le Dieu tillichien ; voir *ibid.*, « III. Discussion critique de l'approche de Dourley », p. 21-32, plus particulièrement le paragraphe « 3. La rédemption mutuelle entre le conscient et l'inconscient », p. 25-28.
34. Notons que Marie-Louise von Franz, l'une des principales collaboratrices et continuatrices de la psychologie analytique, développe cette dimension du Soi comme centre régulateur de la psyché conduisant au processus d'individuation. Elle qualifie le Soi de « Grand Homme » logeant « dans notre cœur » qui « nous communique ses intentions par l'intermédiaire de nos rêves ». Elle considère que l'expérience subjective que l'on a de cette fonction de guide suggère une « intervention divine et créatrice dans la vie d'un être, une intervention personnelle et individuelle » (p. 451). Elle évoque la reconnaissance de ce « noyau atomique de notre psyché », organisateur de la croissance de l'être dans diverses cultures (le *daimon* intérieur des Grecs, le *Ba* des Égyptiens, le « génie » de l'individu romain et dans les sociétés primitives), mais sans évoquer la spiritualité chrétienne (p. 447-448). Nous pouvons supposer qu'elle ne connaissait pas la théo-

raît pour un tel rapprochement. En effet le Dieu chrétien, du moins dans la perception qu'en a Jung, est uniquement bon, contrairement au Soi jungien³⁵. C'est un problème sérieux, car dans de nombreux textes Jung insiste lourdement sur l'ombre du Soi³⁶. Mais, au fond, qu'en est-il dans la théologie de Tillich ? N'y a-t-il pas dans sa théologie la présence d'un « principe » qui pourrait ressembler à la face sombre du Soi jungien ?

III. LE MAL EN DIEU CHEZ TILlich ET L'OMBRE DU SOI CHEZ JUNG

1. Le premier principe divin et le plérôme jungien

Dans une partie de sa théologie systématique portant sur Dieu « vivant³⁷ », Tillich présente des principes trinitaires en Dieu en précisant bien qu'il ne s'agit pas de la doctrine trinitaire³⁸. Le premier des trois principes en Dieu est « l'élément de puissance », celui qu'il qualifie de « chaos » et de « feu dévorant³⁹ ». Cela signifie-t-il qu'il y a du mal en Dieu pour Tillich, ce qui correspondrait à ce premier principe ?

Dans la théologie de Tillich le gouffre du divin, qui, laissé à lui-même serait « démoniaque », « l'absolu nu (Luther)⁴⁰ », est lié au deuxième principe, l'élément de sens, le logos, qui permet à Dieu d'être le « fondement créateur ». Le troisième principe est l'Esprit, qui rend effectifs les deux autres principes, « Dieu *est* Esprit⁴¹ ». Tillich précise :

Comme Esprit, il [Dieu] est aussi proche des ténèbres créatrices de l'inconscient que de la lumière critique de la raison cognitive. L'Esprit est la puissance qui fait vivre le sens et il est le sens qui oriente la puissance. Dieu comme Esprit est l'unité ultime de la puissance et du sens⁴².

logie de Tillich. Voir Marie-Louise von FRANZ, *Âme et archétypes*, Vincennes, La Fontaine de Pierre, 2020, p. 445-455.

35. C.G. JUNG, *Aion*, p. 55-56. Jung évoque souvent la question de la « privatio boni », la non-substantialité du mal contre laquelle il s'insurge, mettant en avant la dimension obscure de Dieu, Satan, qu'il considère comme l'« ombre du Soi ».

36. Pourtant cette difficulté est parfois occultée par des auteurs chrétiens qui, du moins implicitement, associent peut-être un peu trop rapidement le Dieu chrétien au Soi jungien, voir par exemple Jean MONBOURQUETTE, *Apprivoiser son ombre*, Québec, Novalis ; Montrouge, Bayard, 2006, p. 168-174.

37. *TS II*, p. 118-131.

38. *Ibid.*, p. 131 : « L'examen des principes trinitaires ne s'identifie pas avec la doctrine chrétienne de la Trinité. Il la prépare, rien de plus. [...] les principes trinitaires interviennent chaque fois qu'on parle d'une manière signifiante du Dieu vivant. » Cette approche est reprise plus loin, voir *Id.*, *Théologie systématique IV*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 308-309 : « Les symboles trinitaires sont dialectiques. Ils reflètent la dialectique de la vie, à savoir le mouvement de séparation et de la réunion qui lui est propre. [...] [La doctrine trinitaire] décrit rigoureusement l'ensemble des processus de la vie. »

39. Tillich mentionne l'*Ungrund* de Boehme à propos du premier principe comme dynamique en Dieu (*TS II*, p. 124).

40. *TS II*, p. 129-130.

41. *Ibid.*, p. 130.

42. *Ibid.*, p. 129. Nous avons proposé par ailleurs, concernant la révélation tillichienne et la fonction transcendante jungienne, que le rapport entre le gouffre divin et le logos pour la théologie de Tillich s'apparente au

Ainsi Dieu n'est pas démoniaque, car il n'est pas que le premier principe. Nous avons donc là un premier élément de réponse à la question posée : le premier principe n'est qu'un « moment » dans l'approche que Tillich a de Dieu vivant. Ainsi, on ne peut pas attribuer de mal en Dieu, contrairement à l'approche que Jung a du Soi. Allons cependant un peu plus loin sur la question d'un rapport possible entre la dimension du mal dans le Soi jungien et le premier principe divin de Tillich.

2. Approche symbolique de la théologie tillichienne, un éclairage jungien ?

De manière très générale, Tillich insiste inlassablement sur la nécessité de ne pas appréhender des éléments « ontologiques » qui caractérisent Dieu comme fondement de l'être d'une manière non symbolique. Pour Tillich, les symboles utilisés pour Dieu se comprennent par analogie avec la vie humaine : ces symboles sont des « projections » sur Dieu de l'expérience de la vie⁴³. La distinction en Dieu des principes trinitaires peut ainsi se comprendre de manière symbolique puisqu'on les retrouve dans la vie humaine. La psychologie jungienne peut-elle donner un éclairage à ces trois principes qui seraient « projetés » sur la vie divine ? Rappelons, dans la même ligne, que Schelling, dont s'inspire Tillich à propos de ces principes en Dieu, associait le principe de l'abîme du divin à l'inconscient ou « principe obscur⁴⁴ ». L'approche qu'a

rapport entre inconscient et conscient pour la psychologie de Jung, voir « Révélation et “fonction transcendante” ».

43. *TS II*, p. 123-125, il est question dans ces pages de la bipolarité dynamique/forme en Dieu, mais cette analyse nous semble pouvoir s'appliquer à la bipolarité puissance/sens, notamment, car les éléments de dynamique et de puissance sont très proches. Tillich écrit « La forme divine doit se concevoir en analogie avec ce que nous avons nommé “intentionnalité” au niveau humain. La vitalité, le côté dynamique au niveau humain, la contrebalance [...] il s'agit d'un problème qui ne relève pas d'une psychologie métaphysique, mais qui porte sur le mode d'utilisation des concepts psychologiques comme symboles de la vie divine » (p. 125-126). Tillich rapproche l'intentionnalité de la rationalité : « Au niveau humain la forme est la structure rationnelle de la raison subjective qui devient effective dans un processus vital ». (À propos de la croissance humaine dans une tension entre intentionnalité et vitalité, voir *TS II*, p. 31-36.)
44. Paul TILlich, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, Paris, Cerf, 1972, p. 187-188. Tillich précise que l'unité des principes en Dieu « ne peut être détruite que dans les créatures. [...] On le trouve explicitement formulé dans les écrits de Jung ». Rappelons qu'il s'agit là de l'une des très rares mentions de Jung dans l'œuvre de Tillich. Marc Boss précise, dans une étude approfondie sur la doctrine des puissances chez Schelling, qu'il ne s'agit pas tant « d'une théologie que d'une anthropologie théologique » (Marc BOSS, *Au commencement la liberté, La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 249). Un peu plus loin, il écrit, dans une perspective schellingienne : « C'est ainsi que la créature humaine, à l'image de Dieu, réunit en elle-même la première et la deuxième puissance. » Pour notre part, dans la perspective de la théologie symbolique de Tillich, nous abordons la question sous la forme suivante : la théologie des puissances est une analogie, un symbole pour la vie divine de l'expérience humaine comprise dans la perspective du processus de maturation tel que Jung le présente (processus d'individuation). Ainsi l'homme individué réalise en lui-même l'union des deux puissances. L'approche symbolique de Tillich n'est cependant pas toujours mise en avant. Notons par exemple que, dans un article où André Gounelle aborde la question du non-être en Dieu, il n'évoque pas la dimension symbolique et analogique de la doctrine des puissances, et écrit — de façon un peu trop rapide à notre sens — « pour Tillich, il existe en Dieu un élément agressif, destructeur, démoniaque, qui représente un danger constant pour lui comme pour nous, mais que Dieu contient, réprime, canalise par la puissance positive de l'être, par une victoire toujours renouvelée et sans cesse à renouveler sur la mort et le néant » (voir André GOUNELLE, « La puissance d'être selon Tillich », II. La puissance d'être et le Dieu vivant, *Laval théologique et philosophique*, 47, 1 (1991), p. 17). Remarquons que Gounelle fait référence aux p. 123-126 de *TS II* (n. 28 et 31) ; or, c'est précisément dans ces pages que Tillich souligne la dimension symbo-

Jung de l'inconscient⁴⁵ peut-elle alors illustrer ces trois principes en l'homme de façon plus précise ?

Tous les archétypes jungiens sont ambivalents, avec un pôle positif et un pôle négatif⁴⁶. Ces éléments opposés sont en conflits perpétuels. De manière très générale, l'approche qu'a Jung de l'inconscient, le « plérôme » comme source du « sacré⁴⁷ », ressemble à la description du premier élément de la vie divine présenté par Tillich⁴⁸. C'est le moi, le conscient qui doit, en l'homme, sous la conduite de la fonction transcendante du Soi (par les rêves, imaginations actives et synchronicités) contenir ces forces et œuvrer à la conjonction des opposés⁴⁹. C'est le chemin jungien de l'individuation⁵⁰. On peut considérer que la perception en Dieu de deux principes qui s'unissent en l'Esprit, ce qui est la perspective du théologien Tillich, correspond à la « projection » sur « Dieu » des processus dont l'homme fait l'expérience, ce qu'a étudié empiriquement le médecin Jung⁵¹.

Si l'on s'en tient à une distinction entre le concept du Soi jungien, avec ses deux faces sombre et lumineuse, relevant du discours psychologique et le Dieu comme fondement de l'être de la théologie de Tillich, notre proposition semble cohérente. En effet, dans la mesure où l'homme fait l'expérience d'images psychiques numineuses négatives (images de l'ombre du Soi selon Jung), mais qui évoluent positivement au fil de son évolution, on comprend que la théologie, « par analogie », en rende compte. C'est le cas de l'approche « symbolique » que Tillich a des trois principes de la vie divine⁵². Nous proposons cependant d'aller un peu plus loin dans l'apport de la psychologie jungienne, non seulement pour contribuer à une compréhension psychologique de la théologie symbolique de Tillich, mais aussi pour l'enrichir.

lique de « l'élément négatif dans le fondement de l'être ». Dans cet article, Gounelle n'utilise le mot « symbole » qu'une fois, dans l'introduction, et il ne fait pas alors référence à la négativité en Dieu.

45. Tillich rapproche manifestement le premier principe aux « ténèbres créatrices de l'inconscient », voir la citation de la n. 42.

46. Par exemple, le pôle négatif de l'archétype maternel est aliénant, castrateur, il peut être figuré par une sorcière. Son aspect positif est quant à lui bienveillant et protecteur, il peut être figuré par la vierge Marie, dans la tradition catholique et orthodoxe.

47. Christine MAILLARD développe les rapprochements entre l'*Ungrund* de Boehme et l'inconscient jungien comme plérôme (*Au cœur de livre rouge*, p. 105-108). Notons aussi que l'inconscient collectif, pour Jung, est associé au sacré au sens que Rudolf Otto donne à ce terme, voir Rudolf OTTO, *Le sacré*, Paris, Payot, 2015.

48. Voir notamment la citation de Tillich au début de la n. 44 : en l'homme les différents principes ne sont pas nécessairement harmonisés par l'Esprit, contrairement à Dieu.

49. Rappelons que nous avons mis en évidence par ailleurs que les liens entre la conscience et l'inconscient d'un point de vue jungien ressemblent à ceux que Tillich met en avant entre le logos et l'abysse, voir « Révélation et "fonction transcendante" ».

50. Voir « Le processus de sanctification ».

51. TILICH lui-même évoque l'« application » (que nous comprenons comme une projection) que Boehme fait de l'inconscient de l'homme à (sur) Dieu, voir *La naissance de l'esprit moderne*, p. 184.

52. Remarquons que du point de vue humain, le processus s'inscrit dans le temps alors que du point de vue de la théologie de Tillich, le processus n'y est pas soumis. Nous avons évoqué dans l'introduction la dimension obscure du Dieu biblique. Dans la perspective proposée ici, elle peut être comprise comme une projection sur Dieu de l'ombre des auteurs bibliques.

3. Un rapprochement théologique entre le Dieu tillichien et la dimension centrale du Soi jungien ?

La ressemblance entre l'action du Dieu tillichien, sa créativité dirigeante (comme discours théologique) pour guider le processus de sanctification et l'action du Soi jungien (décrit par Jung à partir d'observations empiriques) pour guider le processus d'individuation, est marquante⁵³. Cela justifie à notre sens que cette ressemblance soit interrogée d'un point de vue théologique. Avant toute considération supplémentaire, Jung lui-même n'aurait-il pas proposé un discours à proprement parler théologique du Soi ?

Jung a élaboré dans son très controversé *Réponse à Job* une « mytho-théologie » où il présente le Dieu biblique, Yahvé, comme une personne humaine, un « étant », à la fois bon et mauvais, qui se transforme, s'individue, comme pourrait le faire un humain. Pour Jung, Dieu est ambivalent, seul le moi conscient de l'homme peut lui permettre, dans l'inconscient de l'homme, d'évoluer positivement : le rôle du conscient humain est prépondérant. Cette théologie n'est pas du tout cohérente avec la théologie symbolique de Tillich et nous nous en écartons résolument. Nous comprenons en effet *Réponse à Job* comme un ouvrage de psychologie, pas de théologie. L'histoire de Jahvé, de notre point de vue, n'y est rien d'autre que l'histoire du processus d'individuation d'un humain, probablement Jung lui-même, projetée sur le Dieu biblique⁵⁴. À notre avis, Jung n'a pas élaboré de théologie cohérente du Soi, qui pour lui est un archétype avec une face sombre et une face lumineuse. Nous pensons cependant qu'un rapprochement à proprement parler théologique peut être proposé entre le Soi jungien et le Dieu tillichien comme fondement de l'être. Mais pour cela il faut considérer uniquement un aspect du Soi, celui de centre de la psyché à l'origine de la fonction transcendante qui guide le processus d'individuation. Pour la suite nous nommerons cette dimension du Soi jungien, le « Soi inconditionné⁵⁵ », en référence avec la notion d'inconditionné chez Tillich.

Nous avons fait une remarque plus haut à propos du Soi jungien concernant la dualité entre deux de ses dimensions. Il est en effet tout à la fois le guide du processus d'individuation et son point d'aboutissement⁵⁶. Le Soi s'apparente ainsi à la personnalité individuée en puissance du sujet qui, en fait, guide le sujet vers elle-même. Nous ne développons pas cet aspect pour cet article, mais notre approche du Soi inconditionné nous semble cohérente avec la christologie de Tillich⁵⁷.

53. Voir « Le processus de sanctification ».

54. C'est aussi l'approche du psychanalyste jungien Pierre TRIGANO, qu'il argumente sur la base d'une analyse approfondie de la biographie et des rêves de Jung. Voir *Psychanalyser Jung*, 2020, livre 3, p. 75-198.

55. Insistons : ce Soi n'est pas une nouveauté par rapport à la psychologie jungienne, mais une part de l'approche qu'a Jung du Soi, part qui est exclusive à certaines périodes de sa vie.

56. Voir n. 22.

57. Relevons seulement ici un élément important. Pour Jung, le symbole du Soi est la figure du Christ intérieur, la figure archétypale de ce que nous sommes appelés à devenir. Or, dans une perspective tillichienne, le Christ est un symbolisant qui renvoie à Dieu, le fondement de l'être. Dieu guidant le processus de sanctification, on peut comprendre cette dualité sous le rapport de symbolisant/symbolisé. En effet le Christ, porteur de l'être nouveau, comme symbolisant, figure notre être sanctifié « en puissance ». Mais il renvoie

Mais n'y a-t-il pas une difficulté à reprendre à notre propre compte une part seulement de l'archétype jungien, en excluant sa part d'ombre ? Cela ne remet-il pas en question la notion même du Soi élaboré par Jung ? L'approche la plus simple ne serait-elle pas, soit de rejeter cette notion jungienne, l'attitude la plus courante en théologie⁵⁸, soit de garder l'intégralité de cette notion, comme le font les jungiens ? L'étude approfondie de la psyché de Jung réalisée par le psychanalyste Pierre Trigano fournit une justification psychologique à notre approche.

4. « Psychanalyser Jung » : les traumatismes subis par Jung peuvent expliquer la part du mal dans le Soi

Le psychanalyste jungien Pierre Trigano a proposé une analyse approfondie des soubassements inconscients de Jung qui pourraient expliquer l'approche contradictoire qu'il a du Soi⁵⁹. Il s'appuie d'une part sur des éléments biographiques récents sur Jung ainsi que sur ses nombreux rêves publiés.

Trigano parcourt l'ensemble de la vie de Jung et, en interprétant certains rêves, émet l'hypothèse qu'il a été incesté par un oncle pasteur. En réaction, Jung, inconsciemment, a cherché à se placer du côté de son agresseur, comme « homme fort ». Trigano développe alors l'idée que Jung avait, par période, un masculin en forte inflation, c'est-à-dire que ce masculin a pris une dimension monstrueuse, obscure. Pour Trigano, cela explique notamment ses proximités avec le nazisme. Dans la mesure où Jung ne reconnaissait pas cette part terrifiante de lui-même, il l'a attribué au Soi, à Dieu. En d'autres mots, au lieu d'admettre que le mal pouvait venir de lui-même, Jung l'a projeté sur Dieu. De plus, selon Trigano, le fait que ce soit son oncle pasteur qui l'ait incesté peut expliquer son rejet du christianisme traditionnel. Son *Réponse à Job* exprime l'innocence de l'homme face à l'ambivalence de Dieu, à la fois bon et mauvais. C'est grâce à l'action consciente de l'homme que Dieu peut recevoir une « rédemption » et devenir bon. En revanche Jung a aussi des périodes plus positives où il n'est plus sous l'emprise de son masculin en inflation et a une approche dans ses écrits, selon Trigano, non déformée du Soi.

Trigano revisite ainsi l'approche que Jung a du Soi et considère le Soi comme transcendant non seulement le conscient, mais aussi l'ensemble de l'inconscient. Il arrive ainsi à une approche du Soi « supraconsciente⁶⁰ » qu'il nomme « Soi absolu » ou « Soi de l'Être⁶¹ ». En évoquant, dans la ligne de Jung, l'inconscient collectif

aussi au symbolisé, Dieu, qui guide le processus de sanctification lui-même. Ainsi le Soi inconditionné ne portant pas de mal en lui est cohérent avec une figure de Christ sans ombre, ce qui est le cas dans la christologie tillichienne. Nous avons développé la question du rapport symbolisant/symbolisé dans notre « Le processus de sanctification ».

58. Ce rejet s'inscrit notamment dans le sillage des critiques de son *Réponse à Job* compris comme ouvrage de théologie.

59. Pierre TRIGANO, *Psychanalyser Jung*, livre 1 (2016), livre 2 (2017) et livre 3 (2020).

60. *Ibid.*, livre 1, p. 258.

61. *Ibid.*, p. 257-258.

comme « totalité polythéiste désaccordée des archétypes⁶² », constituée d'une multitude de « dieux » opposés, Trigano présente le « Soi absolu », principe monothéiste, comme formant l'unité de tous les couples d'opposés de l'inconscient, transcendant la communauté des « dieux/archétypes ». L'étude psychologique de Trigano va ainsi tout à fait dans le même sens que notre approche théologique, dans une perspective tillichienne du « Soi inconditionné ».

Mais que peut apporter cette parenté entre le Soi inconditionné et le Dieu tillichien ?

IV. LA FOI ABSOLUE ET LE « DIEU AU-DELÀ DE DIEU » DE TILlich

1. La foi absolue tillichienne : deux pôles en tension

Le courage d'être porte sur la guérison et la libération de l'humain de différentes formes de désespoir grâce à l'affirmation de soi en Dieu. Cet ouvrage s'appuie sur la mise en avant de deux pôles en tension : le courage d'être par la participation à un groupe et le courage « d'être soi », ce qu'il nomme « individuation⁶³ ». Dans le dernier chapitre, « Courage et transcendance. Le courage d'accepter d'être accepté », plus expressément théologique, Tillich aborde cette bipolarité dans la structure de l'être, participation et individuation, pour ce qui concerne la relation à Dieu. Cela le conduit à présenter Dieu, au-delà de toute forme de théisme, dans une conception tout à la fois « transpersonnelle » (pôle de la participation) et « personnaliste⁶⁴ » (pôle de l'individuation).

Le pôle de la participation est de caractère mystique : le soi⁶⁵ individuel « s'efforce de participer au fondement de l'être, participation qui s'approche de l'identification⁶⁶ ». La puissance d'être permet aux mystiques de tirer une « puissance d'affirmation de soi de l'expérience qu'ils ont de la puissance de l'être-même auquel ils sont unis⁶⁷ ».

Le pôle de l'individuation « s'exprime dans l'expérience religieuse sous la forme d'une rencontre personnelle avec Dieu et le courage qui en résulte est le courage de la confiance en la réalité personnelle qui se révèle [...]»⁶⁸. Ce courage s'enracine dans

62. *Ibid.*, p. 262.

63. Ce terme, dans le contexte tillichien, n'a pas le même sens que le processus d'individuation jungien.

64. P. TILlich, *Le courage d'être*, p. 210-211.

65. Le soi tillichien se rapporte de façon générale au sujet humain centré, ce mot ne correspond pas au Soi jungien.

66. *Ibid.*, p. 183.

67. *Ibid.*, André Gounelle aborde la question du statut de la mystique dans l'œuvre allemande et américaine de Tillich. Il présente la mystique de Tillich en bipolarité avec le sacramentalisme et avec le prophétisme. Mais quoique Gounelle cite *Le courage d'être*, il n'évoque pas explicitement la tension entre la participation et l'individuation. Cependant, la bipolarité que nous abordons ici nous apparaît proche de celle que Gounelle relève entre la mystique le prophétisme, voir André GOUNELLE, « La mystique selon Tillich », *Laval théologique et philosophique*, 59, 1 (février 2003), p. 69-79.

68. P. TILlich, *Le courage d'être*, p. 186.

l'approche biblique de la relation à Dieu : « La plupart des textes de la Bible décrivent la rencontre religieuse en termes vigoureusement personnalistes⁶⁹ ». Cette forme de courage s'appuie sur une « relation immédiate de personne à personne entre Dieu et l'être humain ». Cette composante interpersonnelle de la foi est structurée par un schéma sujet (l'humain) — objet (Dieu) ou réciproquement, sujet (Dieu) — objet (humain). Dieu est perçu comme « un je qui est relié à un tu, comme une cause qui est séparée de son effet [...] il est donc un être, non l'être même⁷⁰ ».

La conception personnaliste de Dieu en je-tu « doit être contrebalancée par une conception transpersonnelle de la présence du divin⁷¹ ». La religion biblique ainsi que la théologie protestante sont en effet conscientes « du caractère paradoxal de toute prière [...] du fait [...] de dire "tu" à quelqu'un qui est plus près du "je" que le "je" l'est à lui-même ». La foi absolue transcende à la fois l'expérience mystique et la rencontre divino-humaine. Elle est l'état d'être saisi par ce « Dieu au-delà de Dieu », par la puissance de l'être même. Cette foi suppose « d'accepter d'être accepté⁷² », c'est-à-dire d'accepter consciemment qu'en dépit du « fossé infini » entre Dieu et l'humain, la « puissance de l'être est présente » et qu'ainsi « celui qui est séparé est accepté ». Tillich poursuit : « Celui qui est saisi par cette puissance est capable de s'affirmer parce qu'il sait qu'il est affirmé par la puissance de l'être même⁷³ ». Ainsi « l'expérience de Dieu au-dessus du Dieu du théisme⁷⁴ unit et transcende le courage d'être participant et le courage d'être soi⁷⁵ ».

Tout à la fin de son ouvrage Tillich évoque la question des symboles « concrets » : il souligne leur importance⁷⁶, mais reconnaît que les symboles traditionnels ont perdu de leur puissance, il donne l'exemple de la « providence » et de l'« immortalité ». Dans la foi absolue, on dit « oui à l'être » sans « rien voir de concret qui pourrait être vainqueur du non-être [...] »⁷⁷. Nous rapprochons ces remarques de l'article de Tillich consacré à la notion d'archétypes chez Jung évoqué plus haut. Tillich y souligne à la fois la nécessité de la puissance des symboles et leur affaiblissement dans la théologie critique qui démythologise⁷⁸. Il s'agit manifestement d'une préoccupation importante pour Tillich : il est conscient que sa théologie critique du théisme et sa mise en avant du « Dieu au-dessus de Dieu » risque d'appauvrir la puissance des symboles concrets. En effet, la foi théiste porte des symboles puissants, porteurs de

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*, p. 208.

71. *Ibid.*, p. 211.

72. Il s'agit pour Tillich de la doctrine paulino-luthérienne de la « justification par la foi », voir *ibid.*, p. 189-190.

73. *Ibid.*, p. 197.

74. Tillich développe une critique virulente du théisme pour lequel Dieu est « extérieur » à l'homme, ce qui correspond uniquement au pôle personnaliste, voir *ibid.*, p. 206-209.

75. *Ibid.*, p. 211.

76. *Ibid.*, p. 212 : « Une Église qui, dans son message et sa prière, s'élève vers le Dieu qui est au-dessus du Dieu du théisme sans sacrifier ses symboles concrets peut être la médiatrice d'un courage qui intègre le doute et l'absurde ». Voir aussi *ibid.*, p. 213.

77. *Ibid.*

78. P. TILlich, « Carl Jung ».

courage pour les croyants, or, ils sont en quelque sorte « morts » sous les coups de butoir de la théologie critique, notamment antilittéraliste, telle que celle de Tillich⁷⁹. L'homme « moderne », dans son désespoir, ne peut plus trouver de courage que dans cette « foi absolue⁸⁰ ». Elle semble héroïque puisqu'elle est manifestement privée de symboles concrets.

Exprimons-le en d'autres mots : n'y a-t-il que deux alternatives ? La première est une foi « traditionnelle », théiste, porteuse de courage grâce à des symboles concrets et puissants, mais qui peut avoir un côté un peu « naïf ». La deuxième alternative est une foi beaucoup plus dépouillée, éclairée, critique⁸¹, il s'agit de la « foi absolue ». Mais elle peut sembler peu « efficace » pour le courage d'être, car elle ne peut pas s'appuyer sur des symboles concrets⁸². Tillich précise que Jung n'accepte pas non plus les symboles dans une « soumission croyante » et qu'il se débat dans le dilemme

79. L'importance de sortir du théisme, à notre sens, en plus de tout ce qu'en exprime Tillich, a aussi un autre sens. Dans le théisme, la foi peut rester extérieure, sans induire de transformation profonde de l'être. En revanche, la théologie tillichienne accorde une importance essentielle à la transformation de soi, à la sanctification, au chemin vers l'être nouveau.

80. Tillich écrit que le doute a dépouillé de « tout contenu concret » cette foi absolue, qu'elle porte un élément de scepticisme (*Le courage d'être*, p. 202).

81. Nous rapprochons la fin du *Courage d'être* sur la foi absolue de deux articles plus anciens datant de la période allemande (« Justification et doute. Esquisse en vue de la fondation d'un principe théologique » [1919], p. 1-55 et « Justification et doute » [1924], p. 121-142) où Tillich, même si c'est dans un autre contexte, aborde aussi ce type de foi. Dans ces articles, Tillich met l'accent sur le paradoxe de la vérité (voir aussi n. 27 à propos d'un texte plus récent). L'accent est mis sur la foi du « douteur », celui qui a un doute infini, celui qui doute de toute forme de vérité religieuse : « Sa conscience de la vérité est trop forte et il ne se laisse pas séduire par du conditionné et des compromis. Il ne veut pas être sauvé du doute parce qu'il s'élève grâce à lui au-dessus de toute hétéronomie, de toute demi-vérité ou de toute approche biaisée d'où qu'elle vienne » (p. 40). La radicalité de la conscience critique du douteur est un « joug intellectuel » (p. 41) et le plonge dans le désespoir, mais cet état « est la seule position possible devant l'inconditionné ». Le paradoxe est ainsi que « le doute n'exclut pas qu'on se tienne dans la vérité » (p. 41). En quelque sorte, on peut exprimer la pensée de Tillich de la façon suivante : la vérité inconditionnée n'existe que dans le doute infini de toute forme de « demi-vérité » conditionnée. La vérité inconditionnée est ce qui reste quand on doute de tout. Tillich rapproche ce paradoxe de celui de la justification du pécheur : « [...] au conflit entre l'exigence éthique et l'état de fait éthique [qui ne réalise pas l'exigence inconditionnée] correspond celui de se tenir dans la vérité et l'état de fait opposé, qui s'exprime dans le doute. La résolution de ce conflit est impossible dans les deux domaines [...] [et] conduit dans les deux cas au désespoir » (p. 46-47). On retrouve ici la différence inlassablement soulignée par Tillich entre le symbole qui s'exprime dans le conditionné et l'inconditionné auquel il renvoie : le doute sur les expressions finies de l'inconditionné « permettent » au douteur d'être saisi par l'inconditionné auquel elles renvoient : « [...] l'emploi du concept "absolu" [Tillich donne des exemples, dont la Bible et Jésus comme homme historique] est interdit par le paradoxe absolu, par l'infini du doute, qui est l'expression nécessaire pour l'inconditionnalité de l'inconditionné. [...] la foi s'oriente vers l'absolu à travers le concret [à propos du Christ comme révélation de l'absolu] » (p. 50-51). Tillich reprend ce thème en 1924. Voir Paul TILlich, *Écrits théologiques allemands 1919-1931*, Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 2012.

82. Comme l'écrit Tillich, « dans l'état de désespoir il n'y a personne ni rien qui accepte » (*Le courage d'être*, p. 201). Tillich critique le pôle mystique s'il n'est pas équilibré par le pôle opposé de la façon suivante : « Le mysticisme ne prend au sérieux ni le concret ni le doute concernant le concret. Il effectue une plongée directe dans le fondement de l'être et du sens en laissant derrière lui le concret [...] Par conséquent il ne résout pas le problème de l'absurde. Cela veut dire [...] que ce n'est pas le mysticisme oriental qui portera la solution aux problèmes de l'existentialisme occidental » (*ibid.*, p. 210).

entre la nécessaire démythologisation des symboles et l'importance de garder leur puissance⁸³.

Nous nous plaçons dans le sillage de ces interrogations de Tillich, auxquelles il n'a pas donné de suite approfondie. Nous proposons ainsi, sur la base de la grande parenté entre Dieu comme fondement de l'être chez Tillich et le Soi inconditionné, d'enrichir l'approche qu'a Tillich de la foi absolue, du « Dieu au-delà de Dieu » comme source de courage d'être en prenant en considération la psychologie jungienne du Soi.

2. L'apport jungien pour le pôle de la rencontre personnelle divino-humaine

Le pôle interpersonnel dans la relation au divin, à notre sens, est l'apport principal que le concept de Soi inconditionné peut apporter à la psychologie de la foi absolue tillichienne. En premier lieu nous avons montré par ailleurs que les symboles individuels (et pas seulement collectifs) jungiens s'inscrivent dans l'approche qu'a Tillich de la révélation. Nous avons également montré que considérer le rêve comme medium de révélation est cohérent avec la théologie de Tillich⁸⁴. Le Soi se manifeste par un grand nombre de symboles, notamment dans les rêves : mandalas, « vieux sage », son équivalent féminin et toute figure bienveillante, positive, qui a un rôle de guide pour le sujet. Il a souvent, dans de nombreuses cultures et mythes, l'aspect d'une divinité⁸⁵. Ainsi, ces divers symbolisants « renvoient⁸⁶ » au mystère de l'être. Dans l'approche de la psychologie jungienne, on peut dialoguer avec ces symbolisants, soit dans un rêve, soit en imagination active en « je-tu ».

Mais tombe-t-on alors dans la « chosification » de Dieu, comme « objet » distinct de nous alors même que le « tu » divin est plus intime au « je » que le « je » lui-même, élément du théisme vivement critiqué par Tillich ? Assurément non, car dans la perspective jungienne, les figures apparaissant dans les rêves peuvent être interprétées, sur le « plan sujet », comme part inconsciente de notre propre psyché⁸⁷. Ainsi, le « tu » est plus intime au « je » que le « je » ne l'est à lui-même. En « dialoguant » avec une figure du Soi inconditionné, on interagit avec une forme potentielle de sa

83. « Jung veut comprendre les symboles ; il ne les accepte pas dans une soumission croyante ; il veut les démythologiser, bien qu'il sache que ce soit en contradiction avec leur nature. Il se débat dans le même dilemme que celui qu'une théologie critique rencontre. Il vit dans un monde de symboles, qui est son fondement concret ; il essaie de comprendre les symboles en courant le danger que court toute critique antilittéraliste : perdre la puissance du symbole. Éviter ce danger est une des principales préoccupations de Jung » (traduction privée d'André Gounelle, voir P. TILLICH, « Carl Jung », p. 178).

84. Voir « Révélation et "fonction transcendante" ».

85. C'est aussi le point de vue de Trigano. Pour notre part nous estimons qu'un *animus* positif et spirituel, comme l'*anima* du plus haut niveau, figuré par la Sagesse personnifiée de l'Ancien Testament, sont des figures respectivement masculine et féminines du Soi. Voir « Sophia, figure d'*anima* ? Proposition d'une lecture jungienne de quelques textes de l'Ancien Testament », *Laval théologique et philosophique*, 76, 3 (octobre 2020), p. 421-443.

86. Nous nous plaçons là dans l'approche qu'a Tillich du symbolisant : tout étant « renvoie » au fondement de l'être (symbolisé), cet aspect est développé dans « Le processus de sanctification ».

87. Voir Carl Gustav JUNG, *Types psychologiques*, Genève, Georg & Cie, 1950, p. 479-480.

propre psyché. Ce symbole a ainsi une forme de transcendance puisque nous ne le sommes pas encore⁸⁸.

3. L'apport jungien pour le pôle de la participation (élément mystique)

Comme on vient de le voir, les images (symbolisants) du Soi figurent la personnalité potentielle en devenir du sujet. La contempler en s'y reconnaissant potentiellement permet de se rapprocher « de l'intérieur » de la réalisation de soi, le processus d'individuation jungien, dont on rappelle qu'il correspond au processus de sanctification tillichien. En faisant référence au pôle tillichien de participation, dans la « contemplation » d'une image du Soi, on participe à cette personnalité que l'on peut potentiellement être⁸⁹. Cette image renvoie au fondement de l'être. On peut ainsi considérer qu'il s'agit d'une modalité psychologique possible de la participation, du point de vue de la théologie tillichienne, à la puissance d'être.

Jung aborde ce type de question dans un texte sur la messe et la transsubstantiation ; il écrit en particulier :

Par le sacrifice de nous-mêmes nous nous gagnons nous-mêmes, gagnons le Soi [...] Mais le Soi, que gagne-t-il ? Nous voyons qu'il se manifeste, qu'il se détache de la projection inconsciente, qu'en s'emparant de nous il entre en nous et ainsi passe de l'état de la dissolution de l'inconscience à l'état de conscience, de l'état potentiel à l'état actuel. [...] il est devenu nous-mêmes⁹⁰.

Un peu plus loin, Jung écrit :

[L]e Christ, ou le Soi, est un « miroir » qui, d'une part, reflète la conscience subjective du disciple, c'est-à-dire le rend visible lui-même, mais d'autre part « connaît » aussi le Christ, c'est-à-dire qu'il ne se contente pas de refléter l'homme empirique mais le montre également en tant que totalité (transcendantale).

Jung évoque alors « l'identité et la distinction paradoxale » du moi et du Soi. Le Soi se manifeste comme « le point d'Archimède », « la place du repos », à partir duquel « le moi peut être regardé en tant que phénomène⁹¹ ». La « contemplation » des images du Soi, la participation au Soi, en permettant d'accéder à un état d'être supérieur apparaît ainsi comme une expression psychologique concrète du pôle de participation du courage d'être tillichien.

88. Il s'agit d'une figure prospective de développement possible à un moment donné de notre vie, mais il ne s'agit pas de « prémonition » : nous pouvons ne jamais accéder à ce niveau de développement. En effet, tout dépend de l'attitude consciente adoptée par le sujet en réaction aux suggestions du Soi par la médiation des rêves.

89. Notons que dans son article « Justification et doute » évoqué plus haut, TILlich précise que l'inconditionné, le « Dieu au-dessus de Dieu » du douteur correspondant à la foi absolue n'est pas un « être existant » puisqu'il serait soumis au doute. Mais l'inconditionné est un sens, non pas cependant un sens particulier, car tout sens particulier est soumis au doute [...]. L'inconditionné est le sens sans plus, l'expression de ce qu'il y a simplement du sens [...] Tous les je portent en eux de manière paradoxale le sens "je absolu" » (p. 42-43). Compte tenu que le Soi jungien est l'archétype du sens, il nous semble que le rapprochement entre le Soi jungien [au sens où nous l'avons proposé plus haut, sans sa part d'ombre] et l'inconditionné tillichien est pertinent aussi de ce point de vue.

90. C.G. JUNG, *Les racines de la conscience*, p. 314-315.

91. *Ibid.*, p. 338-339.

4. Au-delà de la bipolarité entre la rencontre divino-humaine et l'expérience mystique

L'approche que Jung a du Soi a deux qualités pour la foi absolue. Elle permet de lui fournir de nombreux symboles concrets permettant un dialogue interpersonnel avec le divin⁹². De plus, en se « reconnaissant » dans ces symboles, en y « participant », la pratique analytique jungienne favorise la transformation intérieure pour évoluer progressivement vers la réalisation de son être. L'approche jungienne nous apparaît ainsi tout à fait cohérente avec celle de Tillich du point de vue de la remise en question de la structure sujet-objet dans la prière. Cela ne correspond pas au mysticisme où l'individualité se perd dans un ensemble plus large, bien au contraire. La psychologie analytique a en effet pour objectif de renforcer l'individualité singulière de chacun et permet un rapport juste au monde extérieur grâce à la *persona*, qui permet de s'adapter au monde extérieur tout en ne perdant pas son authenticité singulière. De notre point de vue, cela correspond à ce qu'exprime Tillich à propos de la foi absolue dont le courage d'être soi qui s'y enracine « évite à la fois la perte de soi qui résulte de la participation et la perte de sa relation au monde qui résulte de l'individuation⁹³ ».

CONCLUSION

Nous avons tout d'abord souligné que, pour Tillich, les archétypes jungiens ont de l'intérêt pour la théologie. Ensuite nous nous sommes focalisés sur l'archétype du Soi en mettant en avant l'approche contradictoire qu'en a Jung. En effet, pour Jung, le Soi a une dimension obscure, ce qu'il nomme l'« ombre du Soi ». Or cette part de mal en le « Dieu » jungien n'est pas cohérente avec le fait que pour Jung lui-même le Soi, à travers les rêves notamment, ne peut pas nous conduire vers une perte, mais seulement vers la réalisation de notre être. Nous avons alors discuté de la dimension symbolique de la théologie tillichienne et avons montré que la psychologie jungienne permet de mieux la comprendre pour ce qui concerne le premier principe trinitaire. En effet, ce principe pourrait, à tort, être associé à une forme de mal en Dieu. Or nous le comprenons comme une projection sur Dieu d'une « ombre » humaine, clairement identifiée dans le cadre de la psychologie analytique.

Nous avons rappelé qu'il y a une grande ressemblance entre l'action du Soi qui guide le processus de réalisation de soi du point de vue jungien et la « créativité dirigeante » tillichienne qui guide le processus de sanctification. Sur cette base nous avons proposé une reprise différenciée du Soi jungien comme centre transcendant de l'ensemble de la psyché et qui ne comporte pas d'ombre. Nous l'avons nommé le « Soi inconditionné ». Il s'apparente au Dieu comme fondement de l'être de Tillich qui nous guide dans le processus de sanctification.

92. L'apport jungien permet ainsi d'équilibrer le pôle mystique par des éléments concrets comme dans le sacramentalisme, voir Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 2012, p. 63-69.

93. ID., *Le courage d'être*, p. 211.

En considérant alors l'apport du Soi inconditionné à la foi absolue tillichienne, nous avons proposé des éléments concrets dans la manière dont on peut vivre ce type de foi, au-delà de toute forme de théisme. Notre proposition permet de surmonter une difficulté soulignée par Tillich, à savoir le dilemme entre la nécessité tout à la fois de symboles religieux vivants et puissants et la critique démythologisante des symboles chrétiens. Ainsi, le courage d'être, l'affirmation de soi en Dieu, peut s'appuyer sur des éléments psychologiques très concrets, tout particulièrement les rêves. La psychologie analytique fournit en effet des méthodes pour « déchiffrer » les suggestions données dans les rêves par le Soi, par Dieu, afin de croître psychiquement, avancer dans l'affirmation de son être. Nous avons ainsi proposé, en « greffant » la psychologie jungienne à la théologie de Tillich, une approche concrète de la foi absolue qui conduit au courage d'être. Il s'agit d'une « troisième voie » entre une théologie critique qui « assèche », « désenchante » la foi et une théologie théiste, traditionnelle, avec des symboles puissants, mais qui ne sont plus vivants pour une grande majorité d'humains de nos jours. Cette troisième voie théologique est tillichienne⁹⁴, elle est donc critique, démythologisante, tout en s'appuyant sur des symboles concrets très vivants, ceux de nos rêves.

Au fil de l'article, nous avons brièvement évoqué la question de la figure du Christ comme symbole du Soi. La prise en considération du « Soi inconditionné » pourrait permettre d'éclairer la dimension psychologique du lien important pour Tillich entre l'expérience que chacun peut faire de l'Être Nouveau et celle qu'en a faite Jésus de Nazareth.

94. Comme signalé dans l'introduction (voir n. 3), notre proposition s'inscrit dans la théologie de « la religion de l'esprit concret » dont Tillich a esquissé les contours comme prolongement de sa propre théologie.

« LE DIABLE EST DANS LA PRIÈRE »

ÉMERGENCE D'UNE FIGURE CHARISMATIQUE EN MILIEU PENTECÔTISTE AU BURKINA FASO

Charles Joseph Guibla

Centre d'études du religieux contemporain
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ : Le mouvement pentecôtiste au Burkina Faso s'identifie par la présence de « prieurs ». Les « prieurs » sont des personnes qui offrent une gamme de services religieux et spirituels tels que la prière, la guérison, l'exorcisme et l'orientation. Ces activités sont au cœur de la pratique de la prière et du développement d'un pentecôtisme local. Cet article approfondit les expériences du « prier », un praticien de cette pratique spirituelle. Il examine la structure de sa pratique, son identité et son essence. L'analyse est basée sur des informations recueillies à partir de la littérature existante et d'une enquête de terrain explorant les circonstances dans lesquelles ce phénomène se produit.

ABSTRACT : In Burkina Faso, the Pentecostal movement is defined by the presence of "prieurs". These individuals within the Pentecostal community provide prayer, healing, exorcisms, and spiritual guidance. These offerings are central to the practice of prayer and the development of local Pentecostalism. This article explores the experiences of a particular "prier", examining his practice, structure, and essence. It also considers the circumstances under which this phenomenon occurs. The evidence used in this article comes from an analysis of existing literature and field research.

À l'instar du pentecôtisme africain, le mouvement pentecôtiste au Burkina Faso a entrepris une sorte de « pentecôtisation » au cours des dernières décennies. Sa capacité à s'intégrer localement n'élude nullement son inscription dans la modernité et la post-modernité. Ce double ancrage reflète l'art de la pratique pentecôtiste d'opérer une synthèse. Les dynamiques religieuses contemporaines liées à la personnalisation de la religion amplifient ce changement. La figure du « prier » en est une illustration. Elle transcende les cercles pentecôtistes et est présente également dans d'autres milieux religieux comme les catholiques, les musulmans et les animistes. Cette figure est profondément ancrée dans l'imaginaire africain, tant sur le plan individuel que collectif.

Cet article s'inspire d'une collecte de données réalisée en 2020 dans le cadre de ma recherche doctorale sur les groupes de prière pentecôtistes au Burkina Faso. Il concerne une partie de l'élaboration de la thèse, notamment le contexte de la pratique

des « prieurs¹ ». Cette catégorie, appelée « pusudba » ou « ceux qui prient », a émergé dans les Assemblées de Dieu, qui furent la première dénomination locale issue du mouvement de réveil du début du XX^e siècle. En 1921, l'Église a été créée sous le pseudonyme de « merka » pour ses membres, en clin d'œil aux origines américaines des missionnaires. De ce fait, le pentecôtisme burkinabè se distingue comme l'une des premières formes de pentecôtisme sur le continent africain. Cependant, cette distinction n'équivaut pas à une « pentecôtisation² » complète. Semblable au pentecôtisme classique, il était limité jusqu'à récemment à l'accomplissement du travail missionnaire et aux obligations traditionnelles telles que la prédication et l'instruction. Cet exemple illustre parfaitement le développement d'un continuum d'Églises pentecôtistes à travers la mission.

Les tendances religieuses contemporaines ont donné naissance à un pentecôtisme pluraliste, ouvert et fragmenté. Les acteurs de ce mouvement rivalisent d'influence avec les institutions établies. Il n'est donc pas surprenant qu'une figure charismatique, tel que le « prieur », soit apparue comme un représentant de cette nouvelle conviction, revitalisant un pentecôtisme en déclin avec un souffle nouveau. Ce phénomène n'est pas nouveau : il se produisait déjà dans les années 1960 avec les pasteurs Baré Zoré, Silamané Roamba et Koudregma Yaméogo³. Cependant, les enjeux de la prière dans les temps modernes justifient cette contribution axée sur une figure charismatique émanant à la fois des dynamiques internes et externes. Même si elle se situe généralement à la périphérie de l'orthodoxie pentecôtiste, elle offre un hybride de pratique religieuse et de spiritualité.

Nous commencerons par replacer le « prieur » dans le contexte du pentecôtisme africain et burkinabè, afin de définir son rôle. Nous explorerons ensuite les circonstances de son apparition, à partir de trois grands repères : sociétal, moderniste et séculaire. Enfin, nous approfondirons les spécificités de sa formation religieuse et spirituelle.

I. LE « PRIEUR » : LA PLASTICITÉ D'UNE FIGURE SPIRITUELLE

Le pentecôtisme africain est fortement influencé par la figure du « prieur ». Cette figure a été conceptualisée de diverses manières, démontrant la diversité des prismes et des représentations sociales qui éclairent son approche. Cependant, le « prieur » est également connu pour son instabilité, comme en témoignent les catégories de pasteurs, prophètes et guérisseurs⁴. Si ce dynamisme est évident, il ajoute de la com-

1. Voir Charles J. GUIBLA, *Les « prieurs » : le cas du Burkina Faso. D'une proposition d'interprétation théologique à une perspective missiologique en contexte pentecôtiste africain*, Thèse de doctorat, Université Laval, 2022.

2. Ce mot est entendu comme une adaptation locale du pentecôtisme.

3. Voir André BRISSET, *Trois ministères de puissance en Afrique*, Yverdon, Alliance Missionnaire Internationale, 1977.

4. Voir Joseph TONDA, « Pentecôtisme et "contentieux matériel" transnational en Afrique centrale. La magie du système capitaliste », *Social Compass*, 58, 1 (2011), p. 52 ; André MARY, « Parcours visionnaires et

plexité, dans la mesure où la figure du prophète est moins liée à une fonction spécifique, telle que faciliter la modernité, qu'à l'interprétation des sentiments changeants des différents groupes de population à travers le temps et l'espace⁵. Les acteurs pentecôtistes revendiquent souvent de multiples dons, tels que la guérison, la prophétie, les miracles et la capacité de parler en langues. Ils peuvent opérer à l'intérieur ou à l'extérieur des cadres ecclésiastiques conventionnels, avec ou sans l'approbation de ces institutions, et affirmer leur possession du « pouvoir », du « feu » ou d'autres onctions. Selon André Mary, « les personnages présents dans le paysage africain sont polyvalents dans leurs fonctions, assumant souvent les rôles de messie prophétique, de prophète guérisseur ou même de prophète d'Église selon les besoins⁶ ».

P.-J. Laurent le définit comme « croyant-guérisseur ». Il s'agit d'« un membre des fidèles qui a reçu le don de guérir, du Saint-Esprit, et fréquemment d'autres dons s'ajoutent, tels que le don de discernement (sur les causes de la maladie), de parler en langues [...], de puissance, d'interprétation et de prophétie⁷ ». Cette définition met en évidence la double composante des dimensions catéchumène et thérapeutique, ce qui correspond davantage à une construction théorique qu'à une conceptualisation pratique. Alors que certains membres des Assemblées de Dieu considèrent le croyant-guérisseur comme un prophète, Laurent soutient que le terme « croyant-guérisseur » est plus approprié⁸. Cependant, le rôle du « prieur » évolue et la pratique ne peut plus être comprise uniquement à travers ce prisme. Pour refléter ces changements, le terme « prieur » peut être utilisé comme catégorie conceptuelle.

La langue *mooré* du Burkina Faso a inspiré le concept de « puusda », qui se traduit par « celui qui prie ». Un *puusda* est un individu qui s'engage dans des activités spirituelles et religieuses, notamment la prière, la prophétie, la guérison, l'exorcisme et la relation d'aide. Si les services de ces acteurs religieux s'adressent à un public large et ouvert, ils comportent à la fois des aspects individuels et collectifs. Sur le plan individuel, ils reçoivent un large éventail de clients cherchant des solutions à leurs besoins personnels, le tout sous la promesse de confidentialité. Les réunions avec un *puusda* ont généralement lieu à son domicile ou dans des lieux de culte. Sur le plan collectif, ils dirigent des pratiques de prière publique accompagnées de chants, de prédications et de prières collectives. Leur renommée est en grande partie due à

passeurs de frontières », *Anthropologie et Sociétés*, 27, 1 (2003), p. 112 ; Élisabeth DORIER-APPRILL, « Les Églises néo-traditionnelles dans le pluralisme religieux africain. Le cas de Mvulusi, une Église guérisseuse à Brazzaville », *Géographie et Cultures*, 42 (2002), p. 73-92.

5. Pierre-Joseph LAURENT, « Du rural à l'urbain. L'Église des Assemblées de Dieu au Burkina Faso », dans René OTAYEK, dir., *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire, 1999, p. 150.

6. André MARY, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, 87 (octobre 2002), p. 69.

7. « [...] a member of the faithful who has received the gift of healing from the Holy Spirit, and frequently other gifts are added, depending on the case, such as the gift of insight (into the causes of sickness), of speaking in tongues (often in glossolalia), power, interpretation and prophecy » (Pierre-Joseph LAURENT, « The Faith-healers of the Assemblies of God in Burkina Faso : Taking Responsibility for Diseases Related to "Living Together" », *Social Compass*, 48, 3 [2001], p. 334).

8. Cf. *ibid.*

leurs talents oratoires et à leur lutte contre Satan et d'autres forces obscures dont les actions et les stratégies sont dévoyées et dévoilées à travers des prophéties, des visions et le parler en langues.

Dans le pentecôtisme burkinabè, la figure du « prier » s'est profilée au sein des cellules de prière, des groupes de prière constitués en dehors des Églises établies. Ces structures informelles mettent l'accent principalement sur la prière et en attirant des individus de diverses confessions qui partageaient le même désir de se connecter avec Dieu par la prière et les expériences spirituelles, et de lui révéler leurs préoccupations. Dans ces groupes, les principaux objectifs, tels que précisés par P.-J. Laurent, sont de demander la guérison des malades et la protection de Dieu pour ses confrères dans la prière. Ils ont été identifiés comme des lieux d'activité spirituelle intense, où l'on peut assister à la consécration et à l'effusion de figures charismatiques. P.-J. Laurent a évoqué leurs visées : « Ces groupes ont comme objectifs principaux de prier pour les malades et de demander la protection de Dieu pour "une sœur" ou un "frère en prière" »⁹. Ils se sont transformés en lieux d'effervescence spirituelle, de jaillissement et de consécration de la figure charismatique du « prier ».

Le rôle du « prier » a évolué depuis ses origines rurales vers un phénomène spirituel au sein d'un pentecôtisme urbanisé qui a été largement façonné par les défis de son environnement politique, économique et social instable. Cela reflète une crise au sein de la communauté pentecôtiste : les Églises officielles n'ont pas réussi à répondre aux besoins de leurs membres en termes de soutien émotionnel et d'écoute, ce qui a conduit les individus à rechercher des groupes pentecôtistes informels et des dirigeants offrant une option spirituelle plus attrayante. Ces « Églises parallèles » offrent une alternative viable à la détresse humaine et représentent une réponse populaire au désir d'une expérience spirituelle plus personnalisée. Elles s'inspirent du « prier » et de ses qualités charismatiques, ce qui les distingue des Églises pentecôtistes conventionnelles.

II. LE CONTEXTE D'ÉMERGENCE DU « PRIEUR »

Les publications de Pierre-Joseph Laurent mettent en lumière l'émergence de la figure du « prier » au sein du pentecôtisme rural des Assemblées de Dieu¹⁰. Néanmoins, l'environnement urbain et les défis économiques et sociaux qu'il présente ont conduit à une augmentation de la demande de services de prière. Par conséquent, le berceau de ce phénomène englobe à la fois des facteurs internes et externes au mouvement pentecôtiste burkinabè.

9. André MARY, « Préface » dans Pierre-Joseph LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, Paris, IRD/Karthala, 2003, p. 347.

10. P.-J. LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*.

1. Le contexte social, économique et politique

Dans une époque marquée par des crises économiques, politiques et sociales, la pratique des « prieurs » est devenue un phénomène religieux. Ce changement s'est produit à la suite de la révolution sankariste (1984-1987), ainsi que de la mise en œuvre de programmes d'ajustement structurel et de la dévaluation du franc CFA au début des années 1990. Considérée à l'origine comme un épiphénomène des zones rurales, cette pratique est depuis devenue un phénomène religieux urbain institutionnalisé, grâce aux efforts des acteurs pentecôtistes qui ont su s'en saisir¹¹. Cette capacité à mêler modernité et tradition fut un facteur clé de leur succès. Comme l'ont observé Maud Lasseur et Cédric Mayrargue, les relations entre acteurs religieux africains ne sont pas seulement marquées par des conflits, mais aussi par « des emprunts, des mimétismes, des évolutions convergentes¹² », ce qui a conduit à une diversification du paysage religieux.

L'offre de la guérison par la prière est intrinsèquement liée au phénomène des « prieurs ». Elle est devenue un point de convergence à la suite des circonstances sociétales et économiques vécues par la population, qui comprenait l'impact perturbateur de la révolution sur les individus¹³. Cela les a poussés à chercher du réconfort dans la vie spirituelle à travers l'Église. La période révolutionnaire a coïncidé avec l'émergence des veillées, qui étaient des rassemblements de prière qui duraient jusqu'aux petites heures du matin. Au fil du temps, ces rencontres sont devenues des plateformes de partage et d'expression d'un évangile de guérison, de délivrance et de prière.

2. La « modernité insécurisée »

La figure du « prier » est issue d'un pentecôtisme burkinabè adapté à un environnement de « modernité insécurisée¹⁴ ». Ce phénomène, semblable au « fait social total¹⁵ », agrège des facteurs sociétaux, culturels, religieux, économiques et politiques qui façonnent les expériences de la communauté pentecôtiste. Il met également en lumière les moments où naissent de nouvelles pratiques, où convergent le rural et l'urbain, le traditionnel et le moderne, le païen et le chrétien¹⁶. Selon Laurent, le pentecôtisme burkinabè existe à la frontière entre la société traditionnelle et la société

11. P.-J. LAURENT, « Effervescence religieuse et gouvernance. L'exemple des Assemblées de Dieu du Burkina Faso », *Politique africaine*, 87 (octobre 2002), p. 115.

12. Maud LASSEUR, Cédric MAYRARGUE, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine. Éclatement et concurrence », *Politique africaine*, 123, 3 (2011), p. 6.

13. André SOUBEIGA, « Quête de guérison, conversion, évangélisation. Groupes charismatiques et Églises pentecôtistes face au Mal », dans René OTAYEK, dir., *Dieu dans la cité*, p. 111.

14. P.-J. LAURENT, « En guise de réponse : les Assemblées de Dieu du Burkina Faso et la trans-nationalité du pentecôtisme », *Civilisations*, 51, 1 (2004), p. 210.

15. Voir Marcel MAUSS, « Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 1 (1923), p. 30-186.

16. Pierre-Joseph LAURENT, Charlotte PLAIDEAU, « Pentecôtismes et néo-pentecôtismes : des religions de l'accumulation ? », *Revue théologique de Louvain*, 41, 2 (2010), p. 222.

moderne, la conversion étant un processus de bricolage qui relie les deux¹⁷. Malgré cette perspective binaire, la « guerre contre Satan » du pentecôtisme nécessite le rejet de certains aspects des deux mondes.

Le phénomène pentecôtiste est complexe et multiforme, comme en témoignent sa pratique et sa rhétorique. Cette complexité crée un paradoxe dans lequel « les pratiques charismatiques les plus largement répandues et apparemment les plus standardisées du pentecôtisme apparaissent à bien des égards comme analogues à des formes traditionnelles de comportement charismatique¹⁸ ». Ainsi, si la rhétorique pentecôtiste critique certains aspects des traditions africaines comme la sorcellerie, le culte des ancêtres et le monde des esprits, elle s'appuie simultanément sur ces mêmes référents, comme les expériences oniriques, les expériences spirituelles, la voyance, la guérison, la rencontre ou la confrontation des pouvoirs. Les pentecôtistes africains ont ainsi proposé un Dieu libérateur, dans le but de contrer l'influence spirituelle des guérisseurs et des sorciers.

Considérer le pentecôtisme uniquement comme une religion de déconnexion, c'est négliger sa nature adaptative et sélective en réponse aux jeux des parties prenantes. Le point de vue moderniste est insuffisant pour construire le seul cadre d'analyse du pentecôtisme au Burkina Faso, car celui-ci conserve encore des références culturelles malgré des ruptures présumées avec la société traditionnelle. Une approche synthétique dite « bricolage¹⁹ » englobe mieux cette réalité. La « modernité insécurisée » saisit cette tension et la traduit comme « la permanence d'une pensée religieuse, magique, et une conception de la personne, certes en voie de transformation mais toujours essentiellement basée sur un "moi" composé de plusieurs instances²⁰ ». La fin des anciennes solidarités, le déplacement culturel et l'incapacité de l'État à répondre aux aspirations individuelles contribuent tous à un choc des *ego* qui amplifie la méfiance et jette les bases de la « crise sorcière ».

En période de troubles sociétaux, certaines personnes ont trouvé du réconfort dans la foi pentecôtiste. Le concept du pentecôtisme-remède lui est applicable, car « les Églises des Assemblées de Dieu du Burkina Faso, en ville surtout, deviennent ainsi des lieux où les fidèles espèrent déposer ce fardeau, né d'une gestion magique de la société gouvernée par la défiance, la rancœur, la peur [...] ». La « famille de

17. Voir P.-J. LAURENT, « The Process of Bricolage Between Mythic Societies and Global Modernity : Conversion to the Assembly of God Faith in Burkina Faso », *Social Compass*, 52, 3 (2005), p. 309-323.

18. « [...] the one that follows from the way Pentecostalism's most widely distributed, and seemingly most highly standardized charismatic practices appear in many ways to be analogues of traditional forms of charismatic behavior » (Joel ROBBINS, « On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking », *Religion*, 33, 3 [2003], p. 230).

19. La notion de bricolage a été empruntée à Lévi-Strauss. Selon lui, le bricolage est l'art d'exécuter des tâches diversifiées en utilisant les moyens disponibles, c'est-à-dire, « un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus, parce que la composition de l'ensemble n'est pas en rapport avec le projet du moment, ni d'ailleurs avec aucun projet particulier ». En d'autres termes, le bricolage est le fruit des matériaux « recueillis ou conservés en vertu du principe que "ça peut toujours servir" » (Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1960, p. 27).

20. P.-J. LAURENT, « Effervescence religieuse et gouvernance », p. 102.

prière” apaise par la confiance retrouvée au sein d’un groupe d’affinités électives²¹ ». Ces adaptations mettent en évidence la réception du pentecôtisme en Afrique, où il mêle futur et passé au milieu des traditions de la culture d’accueil²². Par exemple, face à l’insécurité, la prière est considérée comme une ligne d’action légitime. Son objectif ultime est d’atteindre la dignité non seulement spirituelle, mais aussi sociale et économique. Elle a été traduite par Laurent « comme une aspiration à plus de paix, de concorde, par l’observance, d’abord entre soi, des préceptes de la Bible, c’est-à-dire de principes moraux²³ ». Ayesi Awakye, quant à lui, la considère comme une théologie de libération spirituelle qui nécessite un message prophétique de délivrance²⁴.

La pratique de la prière, comme cadre d’expression pentecôtiste en Afrique, a connu des changements importants au cours de son évolution. Le thème des communautés pentecôtistes a évolué au-delà des concepts traditionnels d’unité, d’harmonie et de paix. Le discours actuel met l’accent sur l’atmosphère omniprésente de suspicion qui les imprègne. La « crise sorcière », autrefois cause majeure de conversion, est désormais devenue un problème intrinsèque au pentecôtisme africain. Un « prieur » a résumé succinctement ce point de vue dans une interview : « Le diable est dans la prière. » C. Henry et E. Tall ont abondé dans le même sens :

[...] ces nouveaux prophètes guérisseurs contribuent à élargir le champ de la sorcellerie par l’adoption de la witchdemonology et la création ad libitum de nouveaux « mauvais esprits qu’il faut chasser du corps souffrant des fidèles. En empruntant aux techniques les plus récentes de l’Internet et du marketing, ils assurent leur popularité et court-circuitent la hiérarchie de leur Église, mais n’échappent pas au paradoxe classique du « cercle du prophète et du sorcier », et sont parfois accusés de participer de cette sorcellerie qu’ils cherchent à éradiquer²⁵.

3. La triple insécurité

Dans le sillage d’une « modernité insécurisée », un triple sentiment d’insécurité peut expliquer le contexte dans lequel a émergé la figure du « prieur » dans le pentecôtisme burkinabè. Cette notion comprend trois domaines distincts mais interdépendants : la religion, l’identité et l’économie. Lorsqu’on examine l’aspect religieux, il apparaît clairement que la conversion au pentecôtisme peut créer de l’insécurité. Ce fait est étayé par une abondante littérature explorant la dissociation par rapport à la tradition²⁶, l’arrimage entre le pentecôtisme africain et les pratiques traditionnelles²⁷

21. P.-J. LAURENT, C. PLAIDEAU, « Pentecôtismes et néo-pentecôtismes », p. 220.

22. *Ibid.*, p. 222.

23. ID., « Effervescence religieuse et gouvernance », p. 104.

24. Joseph QUAYESI-AMAKYE, « Prosperity and Prophecy in African Pentecostalism », *Journal of Pentecostal Theology*, 20 (2011), p. 294.

25. Christine HENRY, Emmanuelle Kadya TALL, « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d’études africaines*, 189-190 (2008), p. 22.

26. Birgit MEYER, « Les Églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de “la tradition” », *Anthropologie et Sociétés*, 22, 1 (1998), p. 63-84.

27. Élisabeth DORIER-APPRILL, « Les Églises néo-traditionnelles », p. 73-92.

et le recours fréquent aux ancêtres pour expliquer diverses situations²⁸. En conséquence, le thème de la sorcellerie a refait surface, entraînant une recrudescence de l'offre de prière²⁹.

Se convertir, c'est rompre les liens avec son passé³⁰ et devenir membre d'une nouvelle communauté avec ses propres attentes. Pour le pentecôtiste, cela signifie rejeter la conformité à sa société d'origine afin de s'intégrer harmonieusement dans la communauté des croyants en Christ. Pour ce faire, il doit d'abord reconnaître que son rédempteur n'est pas une idole ou une superstition, mais plutôt Jésus lui-même. Pour y parvenir, il doit s'engager dans un double processus de déconstruction (reconnaître la futilité des coutumes) et de reconstruction (en s'appuyant sur la puissance de Jésus-Christ). Ce changement de mentalité est ardu, car il nécessite une bataille entre les deux mondes entre lesquels le croyant se trouve pris. L'intervention des « prieurs » est donc nécessaire, car ils agissent comme un rempart contre les obstacles qui s'opposent à la marche triomphale du croyant, tels que Satan, les démons et les coutumes dépassées. Tout comme les religions traditionnelles offrent aux Africains une protection contre les forces malveillantes, la prière pentecôtiste sert de « talisman » dans la lutte contre Satan.

L'incapacité des Églises traditionnelles à apporter une réponse satisfaisante aux défis de la « modernité insécurisée » vécue par les chrétiens exacerbe l'insécurité religieuse. Cela était évident dans le cas des Assemblées de Dieu, qui sont restées pendant un certain temps « enfermées dans leur mission quelque peu routinière d'évangélisation et de formation biblique, se [montrant] de moins en moins aptes à répondre aux attentes d'une partie de leurs fidèles accablés par le malheur et, de ce fait, de plus en plus réceptifs aux expériences spirituelles venues d'ailleurs³¹ ». Cette même critique des institutions religieuses est reprise par les « prieurs », qui soulignent le décalage entre la hiérarchie ecclésiale et les besoins des chrétiens. Néanmoins, il est possible d'interpréter l'approche de laisser-faire des Assemblées de Dieu comme une approbation tacite de pratiques non accréditées.

L'insécurité identitaire naît d'une gestion de la « crise sorcière », par laquelle les pentecôtistes sont invités à rompre avec leur passé et, notamment, à ne plus se référer aux institutions constructrices de l'identité dans la société traditionnelle. Au Burkina Faso, le peuple *Moose* comptait sur un devin connu sous le nom de *kinkir-baga*, qui se traduit par « celui qui consulte les génies³² ». Ce médiateur agissait comme intermédiaire entre les humains et les esprits, fournissant des conseils sur des enjeux touchant la maladie, l'infertilité, la recherche d'emploi, les voyages et les rêves. Bien

28. James P. KIERNAN, « The 'Problem of Evil' in the Context of Ancestral Intervention in the Affairs of the living in Africa », *Man*, 17, 2 (1982), p. 287-301.

29. P.-J. LAURENT, « Effervescence religieuse et gouvernance », p. 95-116.

30. Birgit MEYER, « "Make a Complete Break with the Past." Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », *Journal of Religion in Africa*, XXVIII, 3 (1998), p. 316-349.

31. A. SOUBEIGA, « Quête de guérison, conversion, évangélisation », p. 112.

32. Marc EGROT, « La divination comme lieu de rencontre entre maladie et religion en pays mossi (Burkina Faso) », dans Massé RAYMOND, Benoist JEAN, *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala (coll. « Médecines du Monde »), 2002, p. 447.

que la pratique soit souvent décrite comme mystique, il est important de noter qu'elle assume un rôle social. Elle agit comme un pont entre la religion et la maladie, permettant aux individus de trouver un espace où les deux peuvent se croiser. De ce fait, la rupture était loin d'être un processus purement mécanique³³.

Dans le passé, l'encadrement social, familial et coutumier était assuré par des institutions telles que la pratique du *kinkir-bagre*³⁴, utilisée pour la protection des individus et des clans. Cependant, l'introduction du pentecôtisme a entraîné une rupture, conduisant au développement d'insécurités identitaires et à un besoin de nouvelles sources d'assurance comme les « prieurs ». Pour répondre à ce besoin, ces acteurs religieux proposent des conseils spirituels à travers des conversations personnelles et des prières d'accompagnement pour aider les individus à retrouver un sentiment de sécurité. De ce fait, le « prier » acquiert le statut de *kinkir-baga* pentecôtiste tout en légitimant sa pratique de la prière. L'utilisation de ses services fonctionne de manière similaire au *kinkir-bagre*, en mettant l'accent sur la confidentialité, les préoccupations spirituelles, l'interprétation des rêves, la communication avec les divinités, la réception des messages divins, la transmission d'un message au client, les transactions financières et l'implication des femmes.

La « crise sorcière » fréquemment évoquée dans la littérature pentecôtiste³⁵ est associée à cette insécurité identitaire. Cette crise dérive d'un processus de modernisation sociétal inachevé compte tenu de la perpétuation d'une gestion magique des rapports sociaux par le biais de manipulations sorcières³⁶. Par ailleurs, elle est également la préoccupation première des « prieurs » engagés dans la lutte contre Satan.

L'émergence d'acteurs porteurs d'une offre religieuse et spirituelle est consécutive à la « crise sorcière ». Ils l'entérinent et l'amplifient compte tenu de leur capacité à reproduire une nouvelle insécurité basée sur une rhétorique spirituelle analogue à cette crise. À ce propos, Joseph Tonda fait allusion aux discours sur la sorcellerie, au langage spécifique sur les forces et les esprits du mal, les attaques contre la franc-maçonnerie et la Rose-Croix qualifiées de sorcières des temps modernes³⁷. Ces « prieurs » se positionnent en défenseurs contre les « forces invisibles » et perpétuent le marché de la guérison, des miracles et de la délivrance, aggravant encore la crise.

Dans les années 1990, la mise en œuvre de réformes économiques par les institutions financières internationales a conduit à une insécurité économique, car la capacité de l'État à intervenir dans les secteurs sociaux a considérablement diminué et les populations urbaines se sont appauvries³⁸. Dans un tel environnement, les messages

33. *Ibid.*, p. 447-475.

34. En langue *mooré*, ce mot signifie divination.

35. Voir Joseph TONDA, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, 3 (2000), p. 48-65 ; Paul GESCHIERE, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79 (octobre 2000), p. 17-32 ; P.-J. LAURENT, « Effervescence religieuse et gouvernance », p. 105.

36. P.-J. LAURENT, « Effervescence religieuse et gouvernance », p. 105.

37. J. TONDA, « Pentecôtisme et "contentieux matériel" », p. 52-53.

38. P.-J. LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, p. 314.

de foi, de guérison, de réussite, de prospérité, de grâce et de salut holistique des Églises pentecôtistes ont trouvé un public réceptif. Le slogan « Le Christ peut tout donner » démontrait la flexibilité du pentecôtisme en apportant un remède spirituel à l'incertitude. Cependant, le rôle du « prier » comporte également sa propre insécurité économique. Même si cette pratique ne peut être simplement réduite à une simple stratégie de survie, dans la mesure où certains acteurs impliqués jouissent d'une indépendance financière et subviennent aux besoins fondamentaux des nécessiteux, il est indéniable que la compensation financière et matérielle reste une source de revenus importante et un aspect essentiel du processus de guérison³⁹. Cela met en évidence les complexités et les nuances de la politique du don, y compris l'idée selon laquelle l'efficacité de la prière peut être influencée par la qualité de la compensation. Cette idée n'est pas sans rappeler la théorie du don et du contre-don de Marcel Mauss⁴⁰.

III. LA CONSTRUCTION D'UNE FIGURE DE LA PRIÈRE

La figure de la prière ne se donne pas ; elle s'acquiert. À la suite de la réception charismatique, le « prier » se construit. Ce processus de maturation du « prier » dans sa pratique de la prière se scinde en cinq étapes, depuis la révélation jusqu'au plein exercice du don.

1. Le charisme fondateur

Le charisme est un don divin accordé à un croyant pentecôtiste par l'entremise d'un songe, d'un rêve, d'une prophétie, d'une vision ou d'une révélation. Cette réception est considérée comme une élection divine et une consécration dans l'optique d'accomplir une mission *sui generis*. Elle correspond à celle des prophètes fondateurs des Églises indépendantes africaines qui affirment « avoir été saisis par Dieu ou l'Esprit Saint pour une mission bien précise, surtout celle de guérir et de mener une croisade contre la sorcellerie et certaines pratiques traditionnelles⁴¹ ». Cette croyance justifie le rôle charismatique de la prière concomitante à celui du « prier ». En conséquence, le croyant pentecôtiste subit une transformation, passant de l'ombre à la lumière et devenant un individu doté des « dons de la prière⁴² ». Le charisme fondateur contribue donc au développement charismatique du « prier », c'est pourquoi il revêt une charge symbolique. Il représente le lieu où l'individu a rencontré Dieu pour la première fois, un souvenir constamment revisité pour commémorer une investiture charismatique.

P.-J. Laurent a raconté l'histoire d'une personne qui a démontré un profond engagement dans la prière. Sa dévotion s'est intensifiée après avoir vécu la mort et la résurrection miraculeuse de ses trois enfants :

39. *Ibid.*, p. 326.

40. M. MAUSS, « Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », p. 30-186.

41. Ludovic LADO, « Les enjeux du pentecôtisme africain », *Études*, 409 (2008), p. 63.

42. Cette expression était utilisée par un « prier » pour évoquer la prière comme cadre pour recevoir les dons du Saint-Esprit.

J'avais à ce moment 22 ans et mes enfants, sept, cinq et trois ans. Et ils ont été frappés d'une maladie : une maladie qui tue. Les enfants ont perdu connaissance et sont morts en un seul jour. J'ai commencé à prier et une lumière m'a remplie. Une voix disait : « Tes enfants vont retrouver la vie, mais ce ne sera pas pour eux seuls. Les gens viendront chez toi, tu me prieras, et le Seigneur Dieu tout-puissant les exaucera. Lorsque j'ai eu fini de prier, les enfants avaient retrouvé la vie. J'ai alors décidé de ne plus laisser Dieu, de ne plus consulter les charlatans [...] lorsque mes enfants seraient malades. Ce jour-là, tout le village était là ; il y avait même un infirmier, il peut témoigner qu'il n'a rien pu faire. À l'instant où mes enfants guérissaient, Dieu m'a révélé que les gens viendront me consulter. J'ai alors jeûné et prié pendant six mois pour demander à Dieu ce qu'il allait me donner pour que les gens viennent ainsi me voir⁴³.

Les « prieurs » emploient une rhétorique soutenue par des récits qui mettent l'accent sur l'essence surnaturelle de leur charisme. C'est pourquoi les principales méthodes pour recevoir les charismes passent par les rêves, les visions et les prophéties. L'un des « prieurs » a raconté son expérience en ces termes :

Pendant une nuit, Dieu m'a présenté une foule immense, d'une taille indescriptible. Au centre se tenait une silhouette dont le visage était si brillant que je ne pouvais pas la regarder directement, comme le soleil. À ce moment-là, elle m'a appelé par mon nom et j'ai essayé de me cacher, mais elle m'a révélé la mission que je devais entreprendre, elle a dit que je délivrerais les gens⁴⁴.

Le processus reste analogue dans un autre cas.

Vers minuit, une sensation de chaleur envahit mon corps et m'obligea à me lever pour prier. C'est alors que j'ai observé un groupe de neuf étoiles et des anges qui les accompagnaient s'approcher de moi. Les étoiles étaient placées au premier plan, éblouissantes par leur éclat, tandis que l'ange restait au fond. J'ai regardé avec admiration, seul dans un fourré. L'ange m'a dit que le Seigneur leur avait envoyé neuf dons uniques, parmi lesquels je devais en choisir un. En réponse, j'ai imploré l'ange de choisir le don qui correspondait le mieux à mes capacités et que je pouvais gérer convenablement. L'ange a répondu avec approbation et a choisi l'une des étoiles brillantes avant de me l'offrir, en proclamant : « Prends, ceci est le don de la guérison. » C'est ainsi que j'ai acquis ce don⁴⁵.

La rencontre avec Dieu à travers une expérience spirituelle est le moyen par lequel on reçoit le charisme fondateur. De cette rencontre naît « celui qui prie ». Cette transcendance divine sacre et consacre le « prieur », sa pratique de la prière et les récits sous-jacents. Elle est souvent utilisée comme un outil pour valider sa pratique de la prière à travers des déclarations telles que « Dieu m'a choisi » ou « J'ai reçu un don de Dieu » ou « Dieu m'a donné une mission ».

Le charisme fondateur a la capacité de donner à un pentecôtiste une nouvelle identité en tant qu'entité parlante. Il permet à un individu autrefois anonyme et sans voix de s'exprimer et d'agir, le conduisant vers la pratique de la prière. À la lumière du processus de légitimation charismatique du leadership politique souligné par Patrick Charaudeau, la capacité des pentecôtistes à s'exprimer au sein des espaces reli-

43. Chantal Tapsoba, communication personnelle ; citée dans P.-J. LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, p. 316.

44. Zinsoné Moussa, communication personnelle, 29 mai 2020.

45. Daniel Conseiga, communication personnelle, 19 mai 2020.

gieux pentecôtistes découle de mécanismes de légitimation fondés sur la reconnaissance « par le corps social, du droit à agir au nom d'une valeur qui est acceptée par tous⁴⁶ ». Le charisme fondateur que décrit André Mary est ce qu'il appelle le moment charnière qui a transformé la vie du prophète. Cet événement marque la phase initiale de l'entreprise prophétique, telle que conceptualisée par A. Mary, qui s'est inspiré de l'exemple de Kacou Séverin, prophète pentecôtiste de Côte d'Ivoire. Séverin a reçu une révélation de Jésus-Christ selon laquelle il remporterait la victoire sur les forces maléfiques⁴⁷.

Dans ce processus de légitimation, le charisme détermine la reconnaissance et confère l'autorité. Comme le souligne P. Charaudeau, « la légitimité peut également être attribuée par une source *transcendantale*, sacrée, ce qui suppose de la part des membres de la société une croyance forte en l'existence de cette transcendance⁴⁸ ». Dans la pratique de la « prière », l'expérience de la transcendance divine confère le pouvoir ou l'onction, c'est-à-dire, la capacité d'opérer de manière surnaturelle. C'est une condition préalable à la fabrication d'une pratique et d'une vie de prière.

2. Le charisme en quête de soi

Dans la deuxième phase, le « prieur » passe par un processus d'affermissement de son charisme. La force du charisme est renforcée par la manifestation pratique du don initial. L'expérience charismatique joue donc un rôle crucial à la fois dans la construction et dans la communication de ce don. Le « prieur » se considère comme une personne qui possède des paroles et des actions divines, devenant ainsi une figure centrale dans le domaine de la prière. En parlant et en agissant au nom de Dieu et en utilisant son charisme, il est transporté dans un monde où l'expérience charismatique est la norme. Cet accent mis sur la pratique est illustré par une « prieuse » (maman Guigma), qui met en avant cette facette :

Durant un séjour à Tanghin Dassouri, j'ai rencontré une femme que l'on croyait possédée par un mauvais esprit. Les habitants hésitaient à me permettre de l'approcher, encore moins de la toucher. Malgré leurs réserves, je me suis assis à côté d'elle, j'ai posé ma main sur elle et j'ai offert une prière. En réponse, elle poussa un cri perçant. Le lendemain, je lui ai demandé de venir chez moi. Étonnamment, elle est arrivée. Après avoir prié pour elle, je lui ai conseillé de consulter un médecin. Un mois plus tard, elle a régurgité douze surprenants balais, suivis de tabac et de savon. La nouvelle de cet incident s'est rapidement répandue et c'est à ce moment-là que les gens ont commencé à me remarquer⁴⁹.

Bien que la notion de « prieur » soit très spécifique, le développement des capacités charismatiques peut être divisé en deux étapes distinctes : la révélation et la démonstration du don. Au cours du processus de devenir « prieur », il y a un moment

46. Patrick CHARAUDEAU, « Le charisme comme condition du leadership politique », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 7 (2015), consulté le 30 novembre 2020, <http://journals.openedition.org/rfsic/1597>.

47. Voir A. MARY, « Parcours visionnaires et passeurs de frontières », p. 115 ; ID., « Prophètes pasteurs », p. 76.

48. P. CHARAUDEAU, « Le charisme comme condition ».

49. Maman Guigma, communication personnelle, 13 avril 2020.

décisif où l'impact du charisme est ressenti à travers des manifestations spirituelles. Une explication de ce phénomène est que lorsque vous priez pour une personne malade, le Saint-Esprit vous révèle la racine de sa maladie, indiquant une cause démoniaque, satanique ou naturelle. Cette révélation est le signe que vous avez reçu un don du Saint-Esprit⁵⁰.

La recherche d'un moi charismatique se transforme aussi en une quête de Dieu comblant le fossé entre le charisme reçu et celui manifesté. Ce déclenchement de charisme peut parfois provenir d'une origine transcendante, comme l'illustre Daniel Conseiga⁵¹ pour qui l'expression du don de guérison lui a été dictée : « Tu n'as pas été autorisé à commencer l'œuvre de guérison. Quand je te ferai savoir quand tout est prêt. » La première manifestation charismatique a lieu dix-huit mois plus tard : « Lorsque j'ai été autorisé par le Seigneur à exercer le don de guérison, je me suis rendu discrètement dans une église. Le pasteur m'a invité à prier pour les malades. Pendant que je priais, vingt-trois personnes ont été instantanément guéries. Ce fut le début de ma pratique de prière. »

La quête d'un moi charismatique devient une expérience de soi dans laquelle le « prier » est l'impétrant de son propre charisme. Cette expérience l'assujettit au don ; elle est vécue personnellement avant d'être conférée à la communauté. En devenant le témoin initial de son propre charisme, le « prier » est doté de la qualité de témoin de la grâce divine et de l'agir de Dieu. Cette double attribution nourrit un style oratoire charismatique fondé sur une expérience directe du divin :

Au départ, mon expérience était avec moi-même. Je souffrais d'un ulcère qui me causait une douleur intense et me faisait souvent me demander si j'allais passer la nuit. Un jour, j'ai prié Dieu, en plaçant mes mains sur mon ventre et en demandant la guérison. Miraculeusement, j'ai été guéri et mes ulcères ont cessé de me tourmenter. Je suis certain que c'est l'œuvre de Dieu qui m'a guéri. Cette expérience personnelle reste la pierre angulaire de ma foi, les instances ultérieures d'intervention divine ne faisant que renforcer ma conviction.

Le charisme est grandement renforcé par l'expérience personnelle, qui agit comme un catalyseur d'une quête charismatique très attendue, poussant vers un désir de reconnaissance et de validation.

3. La reconnaissance du charisme

La reconnaissance charismatique implique un processus de double authentification dans lequel le don révélé instaure une validation et une personnification conjointes entre le public et le « prier ». Un aspect de cette adhésion est la légitimation des actions charismatiques du « prier » telles que la prière, la guérison ou la prophétie. L'autre composante implique l'auto-identification du prier en affirmant son autorité en tant que conduit de la puissance de Dieu à travers des expressions telles que « Je prie », « Je guéris » ou « Dieu m'a dit ». La manifestation de la puissance

50. Serge Yago, communication personnelle, 14 mai 2020.

51. Daniel Conseiga, communication personnelle, 19 mai 2020.

divine à travers le charisme révélé est authentifiée par la collaboration de ces deux formes d'autorité. Ce sujet est très controversé et l'histoire de Maman Guigma en est un exemple. Sa personnalité prophétique a été scrutée de près par l'establishment pentecôtiste :

À un moment donné, notre père spirituel papa [le pasteur de l'Église] a agi de manière inappropriée. J'avais prédit qu'il serait démis de ses fonctions peu de temps après. Le pasteur a alors ordonné que je sois immobilisé et expulsé des lieux au motif que j'étais possédé. J'ai ensuite été emmené chez les intercesseurs⁵², où j'ai soutenu ma prophétie selon laquelle le pasteur avait agi de manière immorale en commettant l'adultère et que *Lagen-go* allait le pénaliser pour cela. Même si j'ai été ridiculisée et aliénée par d'autres, ma prophétie s'est réalisée lorsque la sanction a été appliquée moins d'un mois plus tard⁵³.

Le charisme ainsi que le « prier » sont tous deux validés par la communauté, qui, à son tour, désigne un pentecôtiste du quotidien comme figure de prière. L'adhésion du public découle de la renommée de la personne et de l'autorité charismatique qu'elle possède. Par conséquent, « [o]n ne se décrète pas croyant-guérisseur. Leur autorité s'élabore de la réputation que leur font les malades guéris et les témoins des miracles⁵⁴ ». En plus de révéler la capacité d'agir du « prier », la reconnaissance démontre également sa puissance, son autorité et son onction divine. Elle peut servir de catalyseur pour la construction d'une figure de la prière émancipée des contraintes institutionnelles et économiques.

En résumé, le charisme fondateur constitue une porte d'entrée vers la pratique de la prière. L'individu dans le rôle de « prier » subit un processus de raffermissement de son don charismatique grâce à une symbiose d'action, de partage, de don et de réciprocité entre le « prier » et son public. Le charisme manifesté par le « prier » nourrit la foi de ses disciples, tandis que la demande, voire la popularité, de leur soutien stimule le développement des pratiques de prière. Cette connexion est pertinente lorsqu'on l'examine à travers le prisme de

la validité des actes du prophète [qui] ne peut être évaluée qu'en les considérant correctement dans un vaste système de réciprocité. L'efficacité du leader est conditionnée par la participation collective d'un public de suiveurs. La validité du charisme du prophète est garantie par le processus de socialisation dans lequel son expérience individuelle est canalisée. Le prophète affiche publiquement les signes de son charisme tant par des actes que par des récits de témoignages et des publications hagiographiques. Le public accepte, développe et diffuse ces « signes et établit une relation d'interdépendance socioculturelle réciproque avec le prophète⁵⁵.

52. Ce terme fait référence à un groupe dédié à l'intercession et la prière au sein des Églises pentecôtistes.

53. Maman Guigma, communication personnelle, 13 avril 2020.

54. P.-J. LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, p. 320.

55. « [...] the validity of the prophet's acts can only be evaluated by viewing it correctly within a wide system of reciprocity. The leader's efficiency is conditioned by the collective participation of an audience of followers. The validity of the prophet's charisma is guaranteed by the process of socialization into which his individual experience is channeled. The prophet displays the signs of his charisma publicly with both acts and narration-testimony and hagiographic publications. The public accepts, develops and diffuses these "signs" and establishes a relationship of reciprocal socio-cultural interdependence with the prophet » (Vittorio LANTERNARI, « Dreams and Visions from the Spiritual Churches of Ghana », *Paideuma*, 24 [1978], p. 90-91).

4. L'affirmation du charisme

Le processus de construction et de renforcement du capital symbolique du « prieur » est l'affirmation du charisme. Cette démarche implique de s'affranchir des contraintes institutionnelles et de se présenter comme une figure accessible et indépendante. Dans cette quatrième étape, le « prieur » opère une distanciation physique, qui se formalise par la création d'une cellule de prière. Cette structure informelle représente à la fois les tendances individualistes et collectivistes du « prieur ». En termes d'engagement communautaire, il maintient des liens avec ses origines tout en élargissant sa sphère d'influence. Même si une éventuelle séparation peut être inévitable, elle se produit progressivement plutôt que soudainement. Le « prieur » dans ce scénario est un stratège magistral, habile à cultiver et à préserver les relations jusqu'à ce que le moment optimal pour les dissoudre se présente.

La cellule de prière est un lieu de rassemblement informel pour la pratique des dons charismatiques. Dirigée par le « prieur », elle accueille généralement les réunions dans sa propre maison. L'organisation de ces rencontres spirituelles est facilitée par un accord tacite avec la communauté environnante. La cellule de prière de Maman Guigma en est un excellent exemple. Malgré les nuisances sonores potentielles, elle a réussi à s'entendre avec ses voisins qui tolèrent ses pratiques de prière à la maison. Le public est majoritairement féminin, mais plusieurs pasteurs y ont également participé. L'attitude confiante et autoritaire du leader se manifestait par sa liberté d'expression, la réception attentive de ses propos et son approche proactive dans la direction du groupe. Sa capacité à combiner prière, chant et prophétie lui permettait de communiquer aisément avec les participants, dévoués à sa cause.

L'expérience de la pratique de la prière est unique pour une femme qui s'identifie comme une « prieuse ». En effet, son développement charismatique est centré sur le concept de cellule. En dépit de son autorité charismatique, elle est souvent dépourvue de pouvoir institutionnel et est donc incapable de lancer ou de diriger une Église. Cependant, le succès des cellules de prière dirigées par des femmes peut provenir d'un désir sous-jacent de transformer leur autorité charismatique en autorité institutionnelle. Les pratiques cérémonielles de ces cellules sont similaires à celles de la pratique de prière organisée dans les églises, notamment le chant, la prière à haute voix, les séances de délivrance, la prédication et la prise d'offrandes. La cellule de prière et la « prieuse » elle-même partagent les mêmes qualités et attributs que la pratique de la prière et le « prieur », telles que l'éclat, la puissance et la performance. Cette réplique répond à un double objectif : établir l'importance des femmes dans ce contexte et fournir un cadre pour amplifier leur charisme.

5. Le déploiement du charisme

En définitive, le « prieur » évolue vers une indépendance religieuse et spirituelle. Elle peut être synonyme de rupture avec sa communauté et de création d'une Église affiliée à une dénomination pentecôtiste déjà existante ou une Église pentecôtiste indépendante. Elle émerge souvent de conflits d'autorité au sein d'une Église pentecô-

tiste où coexistent plusieurs autorités : l'autorité charismatique du « prier » et l'autorité institutionnelle du pasteur. La prééminence de la première, du point de vue de l'adhésion publique, confère au « prier » une assise populaire lui permettant de développer un réseau d'influence à même de faciliter une éventuelle rupture avec sa communauté d'origine. La séparation peut aussi se réaliser à l'amiable. Le pasteur « prier », doublement doté d'une autorité institutionnelle et charismatique, est habilité à fonder une Église. Dans ce cas, l'autorité charismatique et l'autorité institutionnelle se rencontrent ; la seconde facilite l'expression de la première.

Au-delà de ces deux extrêmes de la disjonction dans la figure du « prier », il existe le cas rarissime de la collaboration entre l'autorité institutionnelle et l'autorité charismatique. Cette éventualité, loin d'être une hypothèse d'école, permet à ces deux autorités (le pasteur et le « prier ») de s'engager dans une coexistence pacifique qui dissimule la compétition religieuse au « nom de Dieu ». Ce fut le cas d'Élisée Sawadogo dont les performances spirituelles en matière de guérison et de prophétie lui ont permis de sortir de l'anonymat et d'acquérir une stature à la fois nationale et internationale⁵⁶. Cependant, les velléités d'indépendance ont eu raison de l'entente cordiale entre ce dernier et son pasteur.

Le conflit libère l'autorité charismatique des contraintes institutionnelles et contribue à stimuler l'enthousiasme charismatique dans la pratique. Lorsque le leader charismatique est privé de soutien institutionnel et, par conséquent, incapable d'exprimer son charisme, le conflit devient un thème récurrent. Cette confrontation avec l'institution est le moyen par lequel il exerce son influence spirituelle au sein de la communauté pentecôtiste, car elle lui permet d'affirmer sa réception du don. Qualifiée d'investiture de l'Esprit par Laurent, elle permet au « prier » d'intégrer « de nouveaux réseaux d'interdépendance au sein desquels ils occupent désormais une position contractuelle, statutaire, ou encore rationnelle⁵⁷ ». Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant qu'il y ait une opposition entre le charisme du « prier » et l'institution, d'autant plus que, comme le souligne Coulmont, il existe une tendance chez les pasteurs prophètes à détenir un charisme personnalisé qui s'appuie plus sur la reconnaissance des fidèles que l'approbation institutionnelle. De plus, leur inscription dans une logique de compétition ne facilite pas l'édification d'un cadre religieux apaisé⁵⁸.

Au sein des Églises pentecôtistes prétendument charismatiques, on peut observer une configuration wébérienne de la pratique religieuse. Le « prier », étant donné son leadership charismatique initial, devient une figure de proue qui relègue le pasteur (ou l'autorité institutionnelle) en seconde zone⁵⁹. L'idée wébérienne selon laquelle les prophètes ne proviennent pas du clergé n'est pas applicable au cas présent. La figure du « prier », qui peut émerger du clergé pentecôtiste pour s'y opposer, brouille les

56. P.-J. LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, p. 312.

57. *Ibid.*, p. 322.

58. Baptiste COULMONT, « Tenir le haut de l'affiche : analyse structurale des prétentions au charisme », *Revue française de sociologie*, 54, 3 (2013), p. 507-536.

59. Jean-Pierre BASTIAN, « De l'autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 81, 2 (2001), p. 189-202.

lignes d'une telle analyse. Cette figure est de nature dissidente et œdipienne. La nature dissidente est due à sa capacité à créer une nouvelle communauté en se détachant de sa communauté d'origine. L'aspect œdipien est apparent dans le travail du « prier » visant à « détruire » la figure paternelle, qui en Afrique est considérée comme le père spirituel ou le pasteur. C'est une étape nécessaire à l'éclosion d'une vie de « prier ».

*

Le phénomène des « priers » constitue une évolution inédite dans le pentecôtisme burkinabè. Il marque un changement significatif dans l'approche coutumière de la prière et impose une figure spirituelle — le « prier » — comme la clé de voûte d'une pratique de la prière. Cette dynamique pentecôtiste substitue à l'institution religieuse conventionnelle une entreprise spirituelle empreinte de charisme, conduisant à un réaligement et à un brouillage des frontières au sein du pentecôtisme africain et burkinabè. Ce phénomène n'est pas sans rappeler les nouvelles formes de religiosité endogène qui ont émergé parallèlement⁶⁰. Il résulte d'une confluence de facteurs globaux et locaux, donnant naissance à un pentecôtisme « glocal⁶¹ ». Figure dominante au sein du pentecôtisme africain, le « prier » est aussi doté de plasticité, ce qui le complexifie. Par conséquent, il ne se donne pas ; il est à saisir, sinon à conquérir. Seul un cheminement à ses côtés permet d'appréhender la complexité inhérente aux figures spirituelles. Ainsi, pour comprendre cette pratique, il est crucial d'observer et de participer à sa liturgie, ainsi que de revisiter le parcours historique, religieux et spirituel du « prier ».

Le mécanisme déployé par les « priers » dans l'appropriation de leur charisme est similaire aux stratégies séculières. Dans la littérature académique, en particulier dans les domaines de la sociologie et des sciences politiques, le sujet du charisme a été largement étudié et discuté. Le charisme a été défini comme une qualité unique ou une combinaison de qualités qu'un individu possède, qui évoque des sentiments de dévouement, de loyauté et d'admiration de la part d'un public. Bien que sa nature exacte reste insaisissable, les experts s'accordent à dire qu'il s'agit d'un mélange de traits de personnalité, de capacités de leadership et de compétences en communication. Divers chercheurs affirment que les normes culturelles, le contexte historique et la dynamique sociale peuvent influencer son développement et son expression. De plus, le leadership charismatique est souvent considéré comme un outil puissant pour rallier des individus ou des groupes vers un objectif spécifique. La démarche des « priers » n'est guère différente ; elle s'inscrit dans une logique similaire.

60. Cédric MAYRARGUE, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, 22 (2004), p. 95.

61. Voir Sébastien FATH, « Protestantisme français et territoire », *Pouvoirs Locaux : les cahiers de la décentralisation*, 69 (2006), p. 66-70.

LIRE LA BIBLE EN TRADUCTION, HIER ET AUJOURD'HUI

L'EXEMPLE DU PROLOGUE DU LIVRE DE BEN SIRA

Jean-Jacques Lavoie

Département de sciences des religions
Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ : *Le prologue du livre de Ben Sira est le seul texte biblique qui nous livre une réflexion sur l'acte de traduire. Cet article vise deux objectifs : 1) mieux comprendre ce que le petit-fils de Ben Sira dit au sujet de la traduction du livre de son grand-père ; 2) comparer sa conception de la traduction avec celles que l'on trouve dans d'autres textes judéens et alexandrins relatifs à la traduction de la Bible hébraïque en grec, afin de mettre en évidence le caractère singulier des propos du petit-fils de Ben Sira.*

ABSTRACT : *The prologue of the book of Ben Sira is the only biblical text that gives us a reflection on the act of translating. This article has two objectives : 1) to better understand what Ben Sira's grandson says about the translation of his grandfather's book ; 2) to compare his conception of translation with those found in other Judean and Alexandrian texts relating to the translation of the Hebrew Bible into Greek, to highlight the singular character of the remarks of Ben Sira's grandson.*

Rabbi Yehudah a dit : celui qui traduit (*ham^etar^egēm*) un verset littéralement (*k^ešû-rātô*), voici : c'est un menteur (*bada' y*), et celui qui ajoute (*w^ehamôsi^p*), voici : c'est un blasphémateur (*m^egadēp*) (Tôsep^etā' M^egillāh 3,21¹).

Lire la Bible en traduction. Pour l'exégète que je suis, il convient d'abord de m'interroger sur la signification de ces trois mots ; très brièvement, bien entendu, car chacun de ces mots pourrait faire l'objet d'un article. Lire, comme l'indique son étymologie, c'est cueillir, ramasser, récolter ; c'est glaner des fragments de sens. Lire est une activité créative ; lire, c'est un art. C'est probablement pourquoi on ne peut esquisser une science de la lecture. Comme le dit si bien Roland Barthes, ce serait là concevoir la possibilité « — contradictoire dans les termes — d'une Science de l'Inépuisable, du Déplacement infini² ». Par conséquent, aucune lecture ne saurait être

1. Tôsep^etā' 'im pēyrūš ḥas^edēy dāwid, Y^erūšālayim, Wagšal, 1993, p. 551-552.

2. Roland BARTHES, *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p. 47.

définitive. Une lecture qui prétendrait révéler la vérité totale du texte ne se substituerait-elle pas au texte lui-même ?

Le deuxième mot provient du pluriel *biblia*, « livres », le pluriel indiquant que nous sommes en présence d'une véritable bibliothèque, qui elle-même n'a toujours existé qu'au pluriel. Si le mot *biblia* apparaît à maintes reprises dans la Septante et dans le Nouveau Testament, il n'a jamais le sens que nous lui donnons actuellement en français. En effet, ce n'est qu'au 12^e siècle que le mot latin *biblia* commence à s'imposer comme titre du corps entier des livres du premier et du second Testament³. Lire la Bible. Voilà deux mots indissociables. En effet, qu'est-ce qui fait que la Bible est autre chose que des taches d'encre sur un fond blanc ? C'est le fait qu'elle est lue. Ainsi, la Bible n'existe que lue. Il n'y a pas de Bible sans lecture. C'est aussi ce que donne à penser le terme *miq^era* qui désigne en hébreu la Bible hébraïque, mais en faisant référence à la fois à l'Écriture et à la lecture. Le corpus biblique est donc la mise en scène d'une relation écriture-lecture, comme s'il s'agissait de deux productivités qui s'entrecroisent pour ne tisser qu'une seule toile.

En quelques mots, que dire maintenant de la traduction, ce « concept polysémique », voire « aporétique⁴ » ? Pour ne pas être trop long, je ne ferai que quelques remarques fondées sur les traditions juives. Le mot « traduction » est un mot indissociable de la Bible. En effet, selon le livre du Deutéronome, après avoir traversé le Jourdain, le peuple devait recopier le texte de la Torah sur des pierres, et ce, « en l'expliquant bien (*ba'ēr hēyṭēb*) » (Dt 27,8)⁵. Dans le Targoum Ad 27031 du même passage, l'expression *ba'ēr hēyṭēb* signifie que le peuple avait le devoir de traduire la Torah dans les langues de toutes les nations, comme l'indique le chiffre soixante-dix, qui symbolise l'universalité de la Torah : « Vous inscrirez sur les pierres toutes les paroles de cette Loi, d'une écriture gravée et distincte ; on la lira dans une langue, puis on la traduira (*ūm^etar^egēm*) dans soixante-dix langues⁶. » Au Moyen Âge, Rashi confirme cette interprétation : « Très distinctement : en soixante-dix langues (Sota 32a)⁷ ». Selon Exode Rabbah 28,6, la parole de Dieu est communicable dans toutes les langues et non seulement en hébreu. En effet, au moment de la révélation des termes de l'alliance et du décalogue (cf. Ex 20,1 et Dt 5,22), la voix de Dieu se fit en-

3. André PAUL, *La Bible et l'Occident. De la bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne*, Paris, Bayard, 2007, p. 8, 229, 244, 331-336.

4. Cf. à ce sujet les remarques de Jean-René LADMIRAL, *Sourcier ou cibliste*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 91-93.

5. La traduction du verbe *b'r* en Dt 1,5 et 27,8 par « expliquer » est celle de Philippe REYMOND, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf, 1991, p. 52. *La Bible. Nouvelle traduction*, Paris, Bayard, 2001, retient aussi cette traduction en Dt 1,5. Voir également Francis BROWN, S.R. DRIVER, Charles BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Boston, Hendrickson, 2003 [1906], p. 91.

6. Pour la traduction française, cf. *Targum du Pentateuque. Tome IV. Deutéronome*, traduction des deux recensions palestiniennes complètes par Roger le Déaut, avec la collaboration de Jacques Robert, Paris, Cerf, 1980, p. 215.

7. *B^ešib^e 'im lāšôn pē^ešāh lāhem*. Cf. RACHI, *La Bible de Rachi. Volume I. La Torah - Le Pentateuque*, selon la traduction du Grand Rabbin Zadoc Kahn pour le rabbinat français. Revue et corrigée pour cette nouvelle édition, Paris, Cerf, 2019, p. 885 ; et *Talmud Bavli. Tractate Sotah*, Volume II, The Schottenstein Edition, under the general Editorship of Rabbi Yisroel SIMCHA SCHORR and Rabbi Chaim MALINOWITZ, New York, Mesorah Publications, 2000.

tendre dans les langues de toutes les nations : « Rabbi Yohanan a dit : la voix, d'abord unique, se divisa en sept voix qui se divisèrent elles-mêmes en soixante-dix langues⁸ ». Il n'y a pas que les langues qui sont multiples. Les interprétations le sont aussi, comme l'indique l'adage de Nombres Rabbah 13,16 : « La Torah a soixante-dix visages⁹ ». De ce lien entre les soixante-dix langues et les soixante-dix interprétations, on peut déduire que chaque langue permet à la Torah d'être interprétée différemment.

En outre, la Bible, en son sein même, comprend des traductions. Par exemple, en Gn 31,47, Jacob traduit mot à mot en hébreu l'araméen de son beau-père : « Laban l'appela Yegar-Sahoudata et Jacob l'appela Galeed » ; les deux appellations ont en effet le même sens : « tas-témoins ». À l'inverse, le livre de Néhémie, au chapitre 8,1-12, présente un récit où c'est le texte hébreu de la Torah qui est traduit en araméen. Plus tard et à une date qui ne fait pas l'unanimité, on sait que la Torah sera traduite en grec. Connue sous le nom de la Septante, cette traduction fut en partie effectuée avant même que le Tanak ou la Bible hébraïque, telle qu'on la connaît aujourd'hui, ne soit entièrement rédigée¹⁰. Depuis lors, l'expression « lire la Bible » est indissociable du mot « traduction », car la Bible n'a jamais cessé d'être lue en traduction¹¹. En somme, la Bible, la fiction et l'histoire nous enseignent que Bible et traduction sont inséparables.

En sous-titre apparaît le livre de Ben Sira, livre originellement paru en hébreu, en Judée, autour de 180 avant l'ère chrétienne, et traduit en grec quelques décennies après, dans la deuxième moitié du 2^e siècle¹², pour les Judéens vivant à l'étranger, notamment en Égypte. C'est ce que l'on peut déduire du prologue du livre de Ben Sira,

8. *Le Midrash Rabba sur l'Exode*, t. 3, trad. : Maurice MERGUL, Paris, Objectif-Transmission, 2007, p. 46.

9. *Midrash Rabbah Bamidbar/Numbers*, vol. II, with an Annotated, Interpretative Elucidation and Additional Insights by Yaakov BLINDER *et al.*, New York, Mesorah Publications, 2016.

10. Au sujet de cette traduction et de son histoire, cf. Marguerite HARL, Gilles DORIVAL, Olivier MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1988 ; et, dans une perspective différente, Frank CLANCY, « The Date of LXX », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 16 (2002), p. 207-225.

11. Les données statistiques varient d'un auteur à l'autre. Par exemple, selon Konrad SCHMID et Jens SCHRÖTER, *Aux origines de la Bible*, trad. Johannes Honigsmann, Genève, Labor et Fides (coll. « Le Monde de la Bible », 76), 2021, p. 387-388, il existe des Bibles intégrales, qui comprennent donc les deux Testaments, en 674 langues. À lui seul, le Nouveau Testament a été traduit en 1 515 langues supplémentaires et certains textes choisis de la Bible en 1 135 langues supplémentaires. En français, selon Jacques NIEUVIARTS, Gérard BILLON, *Traduire la Bible en français*, Paris, Cerf (coll. « Cahiers Évangile », 157), 2011, p. 26, « il n'existe pas moins de 26 traductions disponibles ».

12. Les exégètes estiment que la traduction a été effectuée après l'an -132 (cf. v. 27 du prologue), voire après l'an -116. Par exemple, pour la première date, voir Johannes MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23*, Freiburg, Herder (coll. « Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament »), 2010, p. 39 et, pour la seconde, Maurice GILBERT, « Siracide », *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 12, Paris, Letouzey et Ané, 1996, p. 1413. De manière plus générale, en ce qui concerne le contexte historique de rédaction du prologue — sujet complexe et controversé, qui ne retiendra pas ici mon attention —, on peut aussi consulter Paul CARBONARO, « Le Siracide dans la Septante », *Revue biblique*, 123 (2016), p. 54-78, qui est d'avis que le prologue de Ben Sira a originellement servi de préface à la Septante tout entière, et ce, sous le règne de Cléopâtre II.

qui est transmis dans les trois principaux manuscrits en onciales de la Septante¹³. Or, c'est ce prologue de Ben Sira qui va retenir mon attention, car son auteur, le petit-fils¹⁴ de Jésus Ben Sira — dont le nom n'est pas révélé¹⁵ — nous livre la seule réflexion biblique sur l'acte de traduire¹⁶. La brève analyse de quelques lignes de ce prologue me permettra de faire des allers-retours entre hier (l'analyse de la réflexion que le petit-fils fait au sujet de sa traduction en grec du livre de son grand-père, rédigé en hébreu) et aujourd'hui (les traductions du vocabulaire traductologique de ce prologue rédigé en grec). En outre, une brève comparaison de ce prologue avec d'autres témoignages judéens et alexandrins relatifs à la traduction de la Bible hébraïque en grec me permettra de mettre en évidence le caractère singulier des propos du petit-fils de Ben Sira.

LE PROLOGUE DU PETIT-FILS

Du point de vue du genre littéraire, ce texte se présente comme un « prologue ». Certains exégètes estiment que ce prologue présente quelques ressemblances avec 2 M 2,19-32 ou avec Tb 1,1-2 et Lc 1,1-4 ou encore avec les titres des Psaumes¹⁷. Toutefois, aucun de ces textes ne correspond vraiment à ce prologue, notamment parce que lui seul présente une réflexion sur l'acte de traduire. Ce prologue est composé de trois petites unités¹⁸, qui correspondent chacune à une longue phrase. Dans la première, le petit-fils présente les raisons qui ont poussé son grand-père à composer ce livre (A : v. 1-14) ; dans la deuxième, qui s'apparente à une brève apologie de son travail, il s'adresse directement à son lectorat et l'invite à juger sa traduction-interprétation avec bienveillance (B : v. 15-26) — invitation que je m'empresse de faire à mon tour, d'autant plus que ce prologue comprend 18 mots, qui ne reviennent

13. Je travaille avec l'édition critique publiée par Joseph ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Septuaginta », 12/2), 1980. Je ne m'intéresse pas à la version du prologue attestée dans le manuscrit 248.

14. Selon Giuseppe VELTRI, *Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Supplements to the Journal for the Study of Judaism », 109), 2006, p. 201, il pourrait s'agir du petit-fils ou, peut-être mieux encore, du descendant de Jésus Ben Sira, car le terme *pappos*, au v. 7, peut désigner le « grand-père » ou l'« ancêtre ». Cette seconde interprétation est peu vraisemblable.

15. Encore aujourd'hui, on omet souvent de signaler les noms des personnes qui ont traduit les livres que l'on cite. Voir à ce sujet les remarques de Lori SAINT-MARTIN, *Un bien nécessaire. Éloge de la traduction littéraire*, Montréal, Boréal, 2022, p. 99-101.

16. Malheureusement, comme le dit Benjamin G. WRIGHT, « Access to the Source : Cicero, Ben Sira, the Septuagint and their Audiences », *Journal for the Study of Judaism*, 34 (2003), p. 12, la plupart des exégètes ne prêtent pas beaucoup d'attention au prologue pour ce qu'il dit au sujet de la traduction.

17. J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23*, p. 38 ; Maria Carmela PALMISANO, *Siracide. Introduzione, traduzione e commento*, Milano, Sao Paolo (coll. « Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali », 134), 2016, p. 36 ; et Paul AUVRAY, « Notes sur le prologue de l'Écclesiastique », *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris, Bloud & Gay, 1957, p. 283.

18. Il est inutile de déplacer la troisième unité après la première et de conclure ainsi le prologue avec la deuxième unité, comme le font Ney Brasil PEREIRA, *Sirácida ou Eclesiástico : A Sabedoria de Jesus, Filho de Sirac. Cosmivisão de um sábio judeu no final do AT e sua relevância hoje*, Commentario Biblico, Petropolis, Vozes, 1992, p. 29 ; et Roderick A.F. MACKENZIE, *Sirach*, Wilmington, Michael Glazier, 1983, p. 19-20.

pas ailleurs dans la Septante¹⁹ — ; enfin, dans la troisième, il rappelle le contexte historico-géographique²⁰ dans lequel il a effectué sa traduction-interprétation et il identifie ses destinataires (A' : v. 27-36)²¹. En somme, ce prologue, tel qu'il se donne à lire maintenant, a surtout une double fonction : valoriser le texte et lui assurer une bonne lecture. Voici la traduction de la *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998 (à l'avenir : B.J.), avec l'indication, en gras, des principaux termes qui vont retenir mon attention :

¹ Puisque la Loi, les Prophètes ² et les autres écrivains qui leur ont succédé nous ont transmis tant de grandes leçons ³ grâce auxquelles on ne saurait trop féliciter Israël de sa science et de sa sagesse ; ⁴ comme, en outre, c'est un devoir, non seulement d'acquérir la science par la lecture, ⁵ mais encore, une fois instruit, de se mettre au service de ceux du dehors, ⁶ par ses paroles et ses écrits : ⁷ mon aïeul Jésus, après s'être appliqué avec persévérance à la lecture ⁸ de la Loi, ⁹ des Prophètes et ¹⁰ des autres livres des ancêtres ¹¹ et y avoir acquis une grande maîtrise, ¹² en est venu, lui aussi, à écrire quelque chose sur des sujets d'enseignement et de sagesse ¹³ afin que les hommes soucieux d'instruction, se soumettant aussi à ces disciplines, ¹⁴ apprennent d'autant mieux à vivre selon la Loi.

¹⁵ Vous êtes donc invités ¹⁶ à en faire la lecture ¹⁷ avec une bienveillante attention ¹⁸ et à vous montrer indulgents ¹⁹ là où, en dépit de nos efforts d'interprétation (*hermēneian*), nous pourrions sembler ²⁰ avoir échoué (*adunamein*) à rendre quelque expression (*lexeōn*) ; ²¹ c'est qu'en effet il n'y a pas d'équivalence (*isodunamei*) ²² entre des choses exprimées originairement en hébreu et leur traduction (*metachthē*) dans une autre langue ; ²³ bien plus, ²⁴ si l'on considère la Loi elle-même, les Prophètes ²⁵ et les autres livres, ²⁶ leur traduction diffère considérablement de ce qu'exprime le texte original.

C'est en l'an 38 du feu roi Évergète ²⁷ que étant venu en Égypte et y ayant séjourné, ²⁸ j'y découvris une vie conforme à une haute sagesse ²⁹ et je me fis un devoir impérieux d'appliquer, moi aussi, mon zèle et mes efforts à traduire (*methermēneusai*) le présent livre ; ³⁰ j'y ai consacré beaucoup de veilles et de science ³¹ pendant cette période, ³² afin de mener à bien l'entreprise et de publier le livre ³³ à l'usage de ceux-là aussi qui, à l'étranger, désirent s'instruire, ³⁴ réformer leurs mœurs, et vivre conformément à la Loi.

On notera que, contrairement à maintes traductions²², la B.J. a bien rendu le prologue en trois longues phrases. Dans ces versets, trois mots doivent d'abord retenir notre attention, car ils ne sont pas étrangers à l'acte de traduire. Le premier, qui apparaît au v. 20, est le mot *hermēneia*, d'où vient le mot herméneutique. Ce mot dérive

19. Plus précisément 18 hapax sur 273 dans l'ensemble du livre, selon Christian WAGNER, *Die Septuaginta Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 282), 1999, p. 101, 117-134, 349.

20. J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23*, p. 39 et 41, a raison d'affirmer que le souci de légitimer la traduction grecque de l'original hébreu ne doit en aucun cas être interprété comme une fiction chrétienne du 2^e siècle de notre ère, comme le pense B. DIEBNER, « Mein Grossvater Jesus », *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche*, 16 (1982), p. 18-19, 28-29.

21. Pour des détails supplémentaires au sujet de la structure du prologue, cf. J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23*, p. 39 ; et, du même auteur, « Text und Übersetzung - Horizonte einer Auslegung im Prolog zum griechischen Sirach », dans A. VONACH, G. FISCHER, éd., *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 196), 2003, p. 105-106.

22. *La Bible en français courant*, Villiers-le-Bel, Société biblique française, 1997 ; *La nouvelle français courant*, Paris, Société biblique française, 2019 ; *La Bible. Parole de Vie*, Villiers-le-Bel, Société biblique française, 2000 ; *La Bible traduction œcuménique*, Paris-Villiers-le-Bel, Cerf & Société biblique française, 1995 ; et *La Bible de Chouraqui*, Paris, BDB, 1989.

du verbe *hermēneuō*, qui peut nous donner à penser dans trois directions différentes : 1) « affirmer », « exprimer », 2) « interpréter », « expliquer » et 3) « traduire », « servir d'interprète²³ ». De nombreux exégètes ont choisi de rendre ce mot par « traduction²⁴ », ce qui est tout à fait acceptable. Sans nier le fait que le mot *hermēneia* puisse avoir le sens de traduction ou d'interprétation, quelques exégètes insistent sur le fait que ce mot peut avoir ici le sens d'« expression²⁵ ». En choisissant de retenir le mot « interprétation », la B.J. indique bien que toute traduction est le résultat d'une interprétation. Par conséquent, il n'y a pas une vérité du texte ou une fidélité au texte qui préexiste à son interprétation. Le mot *hermēneia* n'apparaît ailleurs dans la Septante que deux autres fois, en Si 47,17 et en Dn 5,1, un texte propre à la Septante. En Dn 5,1, le mot fait référence à l'interprétation d'une vision, tandis qu'en Si 47,17 il fait référence aux interprétations du roi Salomon en 1 R 10,1-10 : « Pour les chants, les proverbes, les paraboles, / pour les interprétations (*hermēneiais*), les contrées t'admirent » (Si 47,17)²⁶. Le texte hébreu (Ms B), lui, se lit comme suit : « par un chant, une parabole, une énigme et une interprétation (*mlysh*), tu ébranlas des peuples²⁷ ». Le mot *mlysh*, que l'on pourrait aussi traduire par « énigme » (cf. les deux seuls autres emplois en Pr 1,6²⁸ et Ha 2,6), est rendu ici par « interprétation », tout

23. Cf. Domenico JERVOLINO, *Ricœur. Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007, p. 71-72 ; et Johannes BEHM, « ἐρμηνεύω », dans *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. II, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1964, p. 661-666. Le sens de « traduire » est bien attesté dans la Bible. Cf., par exemple, Jb 42,17b ; Jn 1,42 ; 9,7 ; He 7,2 où le verbe peut aussi être rendu par « c'est-à-dire » ou « ce qui signifie ».
24. Celsus SPICQ, « L'Écclesiastique », dans Albert CLAMER, Louis PIROT, dir., *La Sainte Bible. Tome VI*, Paris, Letouzey et Ané, 1946, p. 559 ; Franz BÖHMISCH, « Die Textformen des Sirachbuches und ihre Zielgruppen », *Protokolle zur Bibel*, 6 (1997), p. 102 ; R.A.F. MACKENZIE, *Sirach*, p. 19 ; Antonino MINISALE, *Siracide (Ecclesiastico)*, Milano, Cinisello Balsamo (coll. « Nuova versione della Bibbia dai testi antichi », 34), 1989, p. 40 ; Josef SCHREINER, *Jesus Sirach 1-24*, Würzburg, Echter (coll. « Die Neue Echter Bibel : Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung », 38), 2002, p. 15 ; Benjamin G. WRIGHT, « Why a Prologue ? Ben Sira's Grandson and his Greek Translation », dans S.M. PAUL et al., ed., *Emanuel. Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scroll in Honor of Emanuel Tov*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Supplements to Vetus Testamentum », 101), 2003, p. 637 ; J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23*, p. 37 ; M.C. PALMISANO, *Siracide*, p. 39 ; Roger A. BULLARD, Howard A. HATTON, *A Handbook on Sirach*, New York, United Bible Societies, 2008, p. 21.
25. Cf. à ce sujet les remarques de B.G. WRIGHT, « Why a Prologue ? Ben Sira's Grandson and his Greek Translation », p. 639 ; et Stefan SCHORCH, « The Pre-Eminence of the Hebrew Language and the Emerging Concept of the 'Ideal Text' in Late Second Temple Judaism », dans G.G. XERAVITS, J. ZSENGELLÉR, ed., *Studies in the Book of Ben Sira*, Leiden, Brill (coll. « Supplements to the Journal for the Study of Judaism », 127), 2008, p. 49.
26. D'après *La Bible de la Pléiade. L'Ancien Testament II*, Paris, Gallimard, 1959. Dans *La Bible. Nouvelle traduction*, Paris, Bayard, 2001, le mot *hermēneiais* est aussi rendu par « interprétations ». Par ailleurs, la B.J. et *La nouvelle française courant* rendent le mot *hermēneiais* par « réponses ». M.C. PALMISANO, *Siracide*, p. 455, rend ce mot par « explications ».
27. Ma traduction. Pour le texte hébreu, je travaille à partir des deux éditions suivantes : Francesco VATTIONI, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Napoli, Istituto Orientale di Napoli, 1968 ; Pancratius BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden, Brill (coll. « Supplements to Vetus Testamentum », 68), 1997. Bien entendu, on ne peut être certain que tous les textes hébreux de Ben Sira à notre disposition correspondent vraiment à celui que le petit-fils avait sous les yeux lorsqu'il a traduit l'œuvre de son grand-père.
28. Dans la traduction d'Aquila et de Théodotion de Pr 1,6, le mot *mlysh* est rendu par *hermēneian*, « interprétation ». En revanche, dans la Septante, ce mot est rendu par l'expression *skoteinon logon*, « parole obscure ».

comme le mot *mēlīš*, hiphil participe du verbe *lyš*, signifie « interprète », au sens de « traducteur », en Gn 42,23²⁹. Le mot *hermēneia* apparaît également deux fois dans le Nouveau Testament, dans les deux cas pour désigner la « traduction-interprétation » des personnes qui parlent en langues inintelligibles (1 Co 12,10 ; 14,26). Enfin, dans la Lettre d'Aristée, le mot *hermēneia* est traduit tantôt par « interprétation », tantôt par « traduction³⁰ ».

Le deuxième mot évoquant l'acte de traduire est issu de la même racine et se trouve au v. 30. Il s'agit du verbe *methermēneuō*, rendu par « traduire » dans la B.J. Il s'agit d'un hapax dans la Septante, mais qui est employé au sens de « traduire » dans la Lettre d'Aristée (5,38)³¹ et dans le Nouveau Testament (Mt 1,23 ; Mc 5,41 ; 15,22.34 ; Jn 1,38.41 ; Ac 4,36 et 13,8). La préposition *meta* indique que l'acte de traduire (*hermēneuō*) est orienté vers la langue cible³², en l'occurrence le grec. C'est d'ailleurs ce que confirment les emplois néotestamentaires du verbe *methermēneuō* ; en effet, dans les sept premiers passages signalés ci-dessus, ce verbe peut aussi être traduit par « ce qui veut dire » ou « ce qui signifie ».

Le troisième mot qui exprime l'idée de traduction est également un verbe précédé de la préposition *meta*. Il s'agit du verbe *metagō*, qui signifie littéralement mener ou conduire (*agō*) au-delà (*meta*), d'où transporter ou transférer. Selon Spicq, ce verbe, qui apparaît au v. 22, ne se trouve nulle part ailleurs avec ce sens³³. Ce verbe ne revient qu'une seule autre fois en Ben Sira, au sens de « faire passer » ou « transférer » : « La royauté d'un peuple à l'autre passe » (Si 10,8) ; le verbe *metagō* rendant ici le verbe hébreu *sāḥab*, « passer » ou « tourner » : « La royauté d'un peuple à l'autre passe » (Hb, Ms A). Dans la Septante, le verbe *metagō* traduit deux verbes différents : *šāḥāh*, au sens de « emmener captif » (3 R 8,47.8 = 1 R 8,47.48 ; 2 Ch 6,37), et *swr*, au hiphil, au sens de « écarter » ou « destituer » (2 Ch 36,3). Dans les autres

29. La Septante rend le mot *mlyš* par *hermēneutēs*, « interprète » ou « traducteur ». Le Targum Add. 27031de Gn 42,23 paraphrase ce verset comme suit : « Or, ils ne savaient pas que Joseph comprenait la langue de la maison sainte, car Manassé était interprète (*mtwrgmn*) entre eux ». Cf. Michael MAHER, *Targum Pseudo-Jonathan. Genesis*, Collegeville, Liturgical Press, 1992 ; cf. aussi Alexander SPERBER, ed., *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts*, Volume I, *The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leiden, Brill, 1959, p. 72 ; et David GOLOMB, *Targumno. A Close Study of the Targums of the Holy Scriptures*, Part I, *Genesis*, Hove (England), s.l., 1932, p. 334. En 2 Esd 4,7, le verbe *hermēneuō* traduit également l'araméen *trgm*, d'où provient le mot targum. Par ailleurs, dans tous les autres passages bibliques, le verbe *lyš*, au hiphil participe, désigne un ou des « porte-parole » (cf. Is 43,27 ; Jb 16,20 ; 33,23 ; 2 Ch 32,31).

30. Cf. 4,32 où l'expression *hermēneian akribes*, est traduite par « interprétation exacte », et 7,120 ainsi que 12,308, où le mot *hermēneia* est traduit par « traduction » et « œuvre de la traduction ». Cf. André PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, introduction, texte critique, traduction, notes et index complet des mots grecs, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 89), 1962, p. 123, 165 et 233. En 12,310, le verbe *diērmēneuō* est rendu par traduction (p. 233) et en 12,318 le mot *hermēneus* est rendu par « traducteur » (p. 239).

31. A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, p. 126-127.

32. C. WAGNER, *Die Septuaginta Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach*, p. 127.

33. C. SPICQ, « L'Ecclesiastique », p. 559. En effet, les trois dictionnaires suivants ne signalent pas d'autres attestations de ce verbe au sens de « traduire » : M.A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé avec le concours de M.E. Egger, Paris, Hachette, 1919, p. 1260 ; Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 1111 ; Franco MONTARANI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, éd. par Madeleine Goh, Chad Schroeder, Leiden, Boston, Brill, 2015, p. 1322.

textes de la Septante, le verbe *metagō* signifie « emmener captif » (1 Esd 1,43 ; 5,66), « emporter » (1 Esd 2,7) et « déporter » (2 M 1,33)³⁴. Dans le Nouveau Testament, le verbe a le sens de « diriger » ou « conduire » (Jc 3,3.4). Enfin, l’auteur de la Lettre d’Aristée emploie ce verbe au sens de « conduire » ou « ramener » (Aristée 227)³⁵.

Cette idée de la traduction en termes de transport ou de transfert n’est pas sans lien avec le latin *traducere*, formé du préverbe *trans*, « au-delà », et de *ducere*, « conduire », d’où « faire passer d’une langue à une autre » et donc « traduire ». Le vieux mot français « translater », au sens de traduire, dont on perçoit l’écho dans l’anglais « to translate », évoque la même image, puisqu’il dérive du bas latin *translatate*, « transporter dans un autre lieu³⁶ ». En somme, à l’instar de plusieurs autres termes³⁷, le mot *hermēneia* et les verbes *methermēneuō* et *metagō* nous indiquent que la traduction est une opération qui nécessite un double déplacement : le premier déplacement consiste en une lecture-interprétation, où l’on se rend vers le texte, la langue, le milieu et la culture sources ; le second déplacement consiste en une reformulation, où l’on revient vers le texte, la langue, le milieu et la culture cibles. L’acte de traduire se situe dans cet aller-retour périlleux, où la question centrale est la suivante : de ce voyage, qui s’apparente à un « travail du deuil³⁸ », qu’est-ce que j’accepte de perdre et que puis-je ramener ?

En effet, la question de la perte est sous-jacente aux remarques du petit-fils lorsqu’il invite ou exhorte³⁹ ses destinataires à produire une lecture (le mot *anagnōsis* désigne aussi l’« action de reconnaître ») avec bienveillance (*eunoias*) et attention (*prosochēs*) et à faire preuve d’indulgence (*suggnōmēn*)⁴⁰, ce qui suppose que certains des

34. Dans la traduction de Symmaque de Qo 2,3, le verbe *metagō* rend l’hébreu *nāhag*, « conduire », mais la phrase est traduite de telle sorte que le cœur n’est plus le sujet, mais l’objet du verbe, lequel est à la première personne : *ina tēn kardian mou metagagō eis sophian*, « afin que je transporte mon cœur vers la sagesse ». Dans la Septante, le participe *nhg* est rendu par le verbe *odēgeō* conjugué à l’aoriste actif indicatif de la troisième personne du singulier : *kai kardia mou odēgēsēn en sophia*, « et mon cœur a guidé en sagesse ».
35. A. PELLETIER, *Lettre d’Aristée à Philocrate*, p. 204-205 : *hina toutō tō tropō metagōmen autous epi to kathēkon*, « afin de les ramener par ce moyen à leur devoir ».
36. Selon Umberto ECO, *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*, traduit de l’italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 2003, p. 277, le « passage de ‘transporter d’un lieu à l’autre’ à ‘traduire d’une langue à l’autre’ est dû, semble-t-il, à une erreur de Leonardo Bruni qui a mal interprété Aulu-Gelle [...]. Bref, traduire se répand au XV^e siècle avec le sens qu’il a aujourd’hui, et il supplante (du moins en italien et en français) *translatate* ».
37. Par exemple, en wolof, c’est l’idée de « transvaser » qui évoque l’acte de traduire, mais il y a aussi deux autres mots pour dire « traduire », qui signifient littéralement « dénouer » et « défaire des tresses ». Cf. Souleymane Bachir DIAGNE, *De langue à langue. L’hospitalité de la traduction*, Paris, Albin Michel, 2022, p. 67-68.
38. Travail du deuil au sens freudien du terme, c’est-à-dire travail qui consiste à désinvestir l’amour pour un objet perdu. À propos de ce consentement à la perte, cf. Paul RICŒUR, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 7-20 ; et André DUSSART, « Paul Ricœur et le deuil de la traduction absolue », *Équivalences*, 34 (2007), p. 31-46.
39. Le verbe *parakaleō* apparaît au sens de « consoler » en 16,9d ; 17,24 ; 30,23 ; 32[35],21 ; 38,17.23 et 48,24. Ce verbe rend l’hébreu *nhm*, « consoler » (38,17.23 ; 48,24), *pwg*, « détendre » (30,23) et *hlm* I « fortifier » (49,10).
40. Dans la Septante, le mot *eunoia* exprime toujours un bon sentiment (1 M 11,33.53 ; 2 M 9,26 ; 11,19 ; 12,30 ; 14,26.37 ; 15,30). Dans le Sir, le mot *suggnōmē* ne revient qu’en 3,13 (cf. aussi 2 M 14,20) et le mot *prosochē* qu’en 11,18 (cf. aussi Sg 6,18 ; 12,20).

destinataires connaissent forcément l'hébreu et le grec⁴¹. La perte occasionnée par la traduction semble mise en évidence lorsque le petit-fils, avec une certaine nuance (comme l'indique l'emploi du verbe *dokōmen*, « nous paraissions »), fait son auto-critique en affirmant son impuissance, et ce, en employant le verbe *adunamai*, un *hapax legomenon* dans la Septante. Le verbe *dunamai* signifie « pouvoir », « être capable de ». Ce verbe, précédé du *a* privatif, indique qu'il s'agit d'une incapacité ou d'une impuissance absolue (cf. *adunamia*, « impuissance », en Am 2,2 et en 3 M 2,13). L'incapacité porte ici sur les *lexeis*. Selon les lexicographes et les grammairiens d'Alexandrie, le mot *lexis* désignait des expressions ou des idiomes anciens, rares ou spécifiques à un auteur, qui nécessitaient une explication⁴². Autrement dit, le mot *lexis* désigne non seulement des « mots » ou des « termes⁴³ », mais aussi des manières de parler, des modes d'expression d'un point de vue stylistique. Dans le prologue du petit-fils, le verbe *adunamai* fait donc référence à la difficulté de traduire en grec des expressions qui peuvent être typiquement hébraïques. La difficulté de traduire porte non seulement sur le choix des mots, mais aussi sur le style littéraire et sur la manière dont le grand-père exprime sa pensée.

Comme le petit-fils le précise au v. 21, par le biais d'un jeu de mots fondé sur la reprise du verbe *dunamai*, les modes d'expression n'ont pas une puissance identique d'une langue à l'autre. Le verbe *isodunamai*, « avoir une puissance identique », est un autre hapax dans la Septante, forgé sur le verbe *dunamai* précédé du préfixe *iso*, « identique », « égal⁴⁴ ». Quel sens doit-on donner à cet énoncé du v. 21 ?

Selon Wagner, qui ne nie pas que le terme *isodunamai* puisse faire référence au contenu sémantique, l'énoncé du v. 21 fait référence au fait que le texte traduit n'a pas le même impact (*dunamis*) sur le lectorat, du point de vue de l'esthétique⁴⁵. D'autres exégètes sont également d'avis que cet énoncé du v. 21 fait référence au fait que le texte traduit n'a pas le même effet, ni la même force rhétorique que le texte hébreu⁴⁶. Toutefois, ils ne partagent pas forcément la même interprétation du prologue.

41. Selon J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23*, p. 42, la connaissance de l'hébreu et de l'araméen était limitée à de petits cercles instruits et à des immigrants de Judée et de Syrie.

42. C. WAGNER, *Die Septuaginta Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach*, p. 117-118.

43. Par exemple, selon C. SPICQ, « L'Ecclesiastique », p. 559, il s'agit du « respect de la lettre ».

44. Le mot *isodunamos* apparaît en 4 M 3,15 et 5,20, dans le premier passage pour signifier l'équivalence du sang avec de l'eau potable obtenue au risque de la vie et, dans le second passage, pour signifier l'équivalence entre une petite et une grande violation de la loi. Cf. Moses HADAS, ed., transl., *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New York, Ktav Publishing House, 1953.

45. C. WAGNER, *Die Septuaginta Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach*, p. 125.

46. B.G. WRIGHT, « Why a Prologue ? Ben Sira's Grandson and his Greek Translation », p. 640 ; S. SCHORCH, « The Pre-Eminence of the Hebrew Language and the Emerging Concept of the 'Ideal Text' in Late Second Temple Judaism », p. 50 ; Bruno ROCHETTE, « Le prologue du livre de Ben Sirach le Sage et la traduction des écrits sacrés », *Babel*, 44 (1998), p. 142 ; J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23*, p. 42 ; Gian Luigi PRATO, « Scrittura divina e scrittura umana in Ben Sira : dal fenomeno grafico al testo sacro », dans E. MANICARDI, A. PITTA, ed., *Spirito di Dio e Sacre Scritture nell'autotestimonianza della Bibbia. XXXV Settimana Biblica Nazionale*, Bologna, Dehoniane, 2000, p. 85. Pour sa part, Armin LANGUAGE, « 'The Law, the Prophets, and the Other Books of the Fathers' (Sir, Prologue). Canonical Lists in Ben Sira and Elsewhere ? », dans G.G. XERAVITS, J. ZSENGELLÉR, ed., *Studies in the Book of Ben Sira*, p. 68, traduit l'ex-

Par exemple, selon Schorch, ce n'est pas le traducteur qui manque de capacité (v. 20), mais c'est la langue grecque elle-même lorsqu'elle est utilisée dans la traduction d'un texte hébreu. Celle-ci est moins significative et ne peut avoir le même effet sur le lectorat. Autrement dit, pour le petit-fils, le contenu du texte hébreu ne peut être séparé de sa rédaction en langue hébraïque, puisque le message est inséparablement lié à la langue hébraïque elle-même⁴⁷.

Pour sa part, Wright précise que la déclaration du petit-fils n'est ni une apologie qui vise à faire taire toute forme de critique⁴⁸, ni une simple critique des écritures juéo-grecques. Selon lui, la déclaration du petit-fils ne porte pas sur la différence présumée entre l'original hébreu et la traduction grecque, mais sur la différence entre la bonne qualité du grec du prologue et l'inélégance du grec de la traduction qu'il a faite du livre de son grand-père, laquelle vise à privilégier le texte source et à respecter la forme du texte hébraïque⁴⁹. En outre, Wright est d'avis que le petit-fils, en ayant cherché à être le plus fidèle possible au texte hébreu, est conscient que l'on pourrait croire qu'il ne maîtrise pas suffisamment la langue grecque ; c'est pourquoi il précise aussitôt que la traduction de la Torah, des Prophètes et du reste des livres est de qualité similaire à sa traduction du livre de Ben Sira⁵⁰.

À la lumière de quelques textes de Philon et de Polybe, Veltri est plutôt d'avis que le verbe *isodunamai* est un terme technique de la grammaire ancienne, qui désigne la synonymie ou la parfaite consonance sémantique ou méta-sémantique entre deux choses différentes, alors que le mot *diaphoros*, employé au v. 26, est le terme antithétique qui désigne ce qui est différent du point de vue sémantique. Par conséquent, la négation devant le verbe *isodunamai* signifie qu'il s'agit du contraire de sy-

pression ou *gar isodunamei* par « are not equally powerful » et il précise que le petit-fils s'excuse pour le caractère inadéquat de sa traduction. Bien entendu, en cherchant à situer l'équivalence non plus dans le sens, mais dans l'effet sur le lectorat ou l'auditoire, on sombre dans un pragmatisme illusoire, car nul ne peut savoir quels furent les effets du texte de Ben Sira sur ses premiers destinataires.

47. S. SCHORCH, « The Pre-Eminence of the Hebrew Language and the Emerging Concept of the 'Ideal Text' in Late Second Temple Judaism », p. 49-51. Il précise que cette façon de considérer la langue évoque la théorie du langage promu par Platon dans le *Cratyle*. Puis, il conclut qu'il n'est pas impossible que le petit-fils ait été au courant des théories platoniciennes et stoïciennes du langage, puisqu'il semble argumenter de la même manière.
48. Comme le suppose, par exemple, Theo A.W. VAN DER LOUW, *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*, Leuven, Paris, Dudley, Peeters (coll. « Contribution to Biblical Exegesis & Theology », 47), 2007, p. 47.
49. Benjamin G. WRIGHT, « Translation Greek in Sirach in Light of the Grandson's Prologue », dans J.-S. REY, J. JOOSTEN, ed., *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Supplements to the Journal for the Study of Judaism », 150), 2011, p. 76-77 ; 82 ; 86 ; 89-94 ; B.G. WRIGHT, « Why a Prologue ? Ben Sira's Grandson and his Greek Translation », p. 634 ; 641-643 ; ID., « Access to the Source : Cicero, Ben Sira, the Septuagint and their Audiences », p. 16-18. Après avoir examiné la traduction du petit-fils, J.K. AITKEN, « The Literary Attainment of the Translator of Greek Sirach », dans J.-S. REY, J. JOOSTEN, ed., *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira*, p. 108-125, ne partage pas ce point de vue. Par ailleurs, dans son livre intitulé *No Small Difference : Sirach's Relationship to its Hebrew Parent Text*, Atlanta, Scholar Press (coll. « Septuagint and Cognate Studies », 26), 1989, p. 115, B.G. WRIGHT conclut son deuxième chapitre, qui porte sur les techniques de traduction du petit-fils, en déclarant que son approche vis-à-vis de l'hébreu semble refléter davantage un souci du message que du médium.
50. B.G. WRIGHT, « Access to the Source : Cicero, Ben Sira, the Septuagint and their Audiences », p. 15-16, 18, 20 et 26.

nonyme, c'est-à-dire de l'antonyme ; dans la pratique de la traduction, l'antonyme n'est évidemment pas approprié, car il suggère un mauvais sens⁵¹. Pour sa part, c'est à la lumière de Jamblique, de Philon et de Platon que van der Louw conclut que le verbe *isodunamai* signifie « avoir le même sens⁵² ». Sans aucune enquête approfondie, de nombreux commentateurs et traducteurs sont d'avis que, dans l'énoncé du v. 21, le terme *isodunamai* fait référence à l'absence d'équivalence de sens entre le texte hébreu et la traduction grecque⁵³. À ce sujet, certains exégètes sont assez critiques. Par exemple, Spicq écrit que « les nombreux cas de mauvaise interprétation de l'original [...] montrent que les appréhensions du traducteur n'étaient pas injustifiées⁵⁴ ». La critique de Mopsik est d'un autre ordre, mais elle est encore plus sévère :

Rien n'est plus éloigné du travail d'écriture de Ben Sira que d'offrir à ses lecteurs une discipline ou une instruction qu'il leur suffirait d'adopter passivement pour en tirer profit. C'est justement en ce point précis que la traduction grecque échoue, assez lamentablement, à restituer le mouvement d'écriture de l'auteur et c'est à cause de cet échec que le *Siracide* a été pratiqué, dans le monde catholique, comme un livre d'édification pour catéchumène, alors qu'il se situe aux antipodes d'une succession de leçons qu'il suffirait d'apprendre⁵⁵.

Mopsik accuse également le petit-fils d'avoir « allégé à l'excès les difficultés du texte voulues et préméditées par son auteur [...] rendu insensibles ses pointes et invisibles ses charges critiques à demi formulées, arrondi ses angles, érodé ses brisants, émoussé son tranchant ». Bref, le petit-fils « a, très consciemment, affaibli le livre de son grand-père⁵⁶ ». Le jugement de Mopsik diffère donc nettement de celui de Wright. Pour le dire dans une terminologie empruntée à un titre de livre⁵⁷ — terminolo-

51. G. VELTRI, *Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts*, p. 200-201.

52. T.A.W. VAN DER LOUW, *Transformations in the Septuagint*, p. 33-34 et 47-48.

53. Cf., par exemple, R.A. BULLARD, H.A. HATTON, *A Handbook on Sirach*, p. 21-22 ; Harry M. ORLINSKY, « Some Terms in the Prologue to Ben Sira and the Hebrew Canon », *Journal of Biblical Literature*, 110 (1991), p. 483 et 486 ; N.B. PEREIRA, *Sirácida ou Eclesiástico*, p. 29 ; R.A.F. MACKENZIE, *Sirach*, p. 20 ; James L. CRENSHAW, « The Book of Sirach. Introduction, Commentary, and Reflections », dans *The New Interpreter's Bible. Volume V*, Nashville, Abingdon Press, 1997, p. 642-643 ; Robert MICHAUD, *Ben Sira et le judaïsme. La littérature de Sagesse. Histoire et théologie, III*, Paris, Cerf (coll. « Lire la Bible », 32), 1988, p. 44 ; C. SPICQ, « L'Ecclesiastique », p. 559. Pour sa part, Marie-Françoise BASLEZ, *Bible et Histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998, p. 23-24, semble partager cet avis, car elle traduit ainsi le v. 20 : il faut « montrer de l'indulgence là où nous semblerions, malgré nos laborieux efforts d'interprétation, rendre mal quelques-unes des expressions ». Puis, elle précise que, pour le petit-fils, « il n'y a pas d'adéquation parfaite entre le lexique des deux langues ». Enfin, Cyrille ASLANOFF, « Les prologues conservés du 'Siracide' », dans Jean-Daniel DUBOIS, Bernard ROUSSEL, dir., *Entrer en matière. Les prologues*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines. Religions du livre »), 1998, p. 179, écrit que la négation devant le verbe *isodunamai* signifie que « la traduction grecque n'a pas la même vertu [...] que l'original hébreu ».

54. C. SPICQ, « L'Ecclesiastique », p. 559. R. MICHAUD, *Ben Sira et le judaïsme*, p. 44, est du même avis : « nous aurons à signaler fréquemment des cas d'interprétation inexacte ». Pour sa part, John G. SNAITH, *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach*, London, Cambridge University Press, 1974, p. 8, affirme que la traduction grecque est nécessairement inférieure au texte hébreu.

55. Charles MOPSIK, *La Sagesse de ben Sira*, Paris, Verdier, 2003, p. 29.

56. *Ibid.*, p. 31. Malheureusement, Mopsik, qui ne traduit pas lui-même les parties du livre qui ne sont connues qu'en grec, ne donne aucun exemple.

57. J.-R. LADMIRAL, *Sourcier ou cibliste*. Aux p. 71-84, il présente de nombreux autres couples célèbres.

logie que d'aucuns contestent⁵⁸ —, Wright juge que le petit-fils est un « sourcier » qui valorise l'équivalence formelle⁵⁹, tandis que Mopsik est plutôt d'avis qu'il est un « cibliste » qui valorise l'équivalence dynamique.

De Crom est l'auteur qui a fait l'étude la plus complète de l'emploi du verbe *isodunamai* dans les textes rédigés entre le 4^e siècle avant l'ère chrétienne et le 2^e siècle de l'ère chrétienne. Or, selon lui, ce verbe est utilisé pour établir une équivalence réelle ou figurative entre deux choses, en ce qui concerne un de leurs aspects ou de leurs caractéristiques. Le sens précis de ce verbe dépend souvent de l'identification de cet aspect ou de cette caractéristique⁶⁰. Puis, il montre que ce verbe peut signifier « avoir la même force » ou « être équivalent », et ce, dans divers domaines : la musique (au sens de « sonner tout aussi fort » ou « dans une égale mesure »), la logique (au sens d'« avoir la même valeur [logique] »), l'astronomie (au sens d'« être équivalent »), la philosophie, le langage, la grammaire, etc.⁶¹ Dans ce dernier cas, le verbe peut s'appliquer aux « synonymes » ou de ce qui est « fonctionnellement interchangeable », ou encore de ce qui « a le même sens⁶² ». Par ailleurs, il note que le verbe n'est jamais employé dans un contexte de traduction ou de transfert interlinguistique. Par exemple, dans un cas, qui se trouve chez Bérosee le Chaldéen, fr. 1,2, le verbe est employé dans un contexte interculturel où un produit est identifié comme l'équivalent d'un autre produit : « Les racines qui poussent dans les marais sont comestibles. On les appelle 'gongai', et ces racines sont équivalentes (*isodunamein*) à l'orge⁶³. » L'emploi du verbe *isodunamai* dans le prologue du petit-fils semble donc unique. C'est probablement pourquoi De Crom, tout en reconnaissant que ce verbe dans le prologue doit être compris du point de vue sémantique, reste indécis quant à son sens précis⁶⁴.

Force donc est de constater que le v. 21 a suscité maintes interprétations différentes et opposées. Qu'en est-il à présent de la signification des v. 23-26, où le petit-fils est aussi conscient de la différence entre sa traduction et le texte hébreu de son grand-père que de celle entre la traduction grecque et le texte hébreu de la Torah, des

58. Cf., par exemple, Henri MESCHONNIC, *Éthique et politique du traduire*, Paris, Verdier, 2007, p. 102, qui, cherchant à sortir de cette opposition comique, intitule son chapitre « Sourcier, cibliste, c'est pareil ».

59. Tel est aussi l'avis de C. ASLANOFF, « Les prologues conservés du 'Siracide' », p. 179 ; et de B. ROCHETTE, « Le prologue du livre de Ben Sirach le Sage et la traduction des écrits sacrés », p. 142. Pour ce dernier, une « comparaison de la traduction qu'il a réalisée avec le texte hébreu met bien en lumière l'extrême respect dont il fait preuve face à la lettre du texte original. [...] Ce souci de fidélité que le traducteur conserve tout au long de son travail est l'indice manifeste qu'il a la volonté de sauvegarder autant que possible l'effet de l'original ».

60. Dries DE CROM, « Translation Equivalence in the Prologue to Greek Ben Sirach », dans Melvin K.H. PETERS, ed., *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana, 2007*, Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Septuagint and Cognate Studies », 55), 2008, p. 104.

61. *Ibid.*, p. 104-105 et 110.

62. *Ibid.*, p. 107-108 et 110.

63. *Ibid.*, p. 105. De Crom précise que Bérosee n'essaie pas de traduire le mot *goggē* en grec. Il affirme plutôt que les racines sont un équivalent de l'orge et non du mot *goggē* lui-même. Ainsi, puisque Bérosee ne compare pas deux mots mais deux types de produit, le verbe *isodunamai* ne fait pas référence à un équivalent lexical ou sémantique.

64. *Ibid.*, p. 110.

Prophètes et du reste des livres ? Comment faut-il comprendre cette « différence » — le mot *diaphora* dérive de la préposition *dia*, « à travers », « de côté et d'autre », et du verbe *pherō*, « porter », d'où « porter de côté et d'autre », « transporter », « disperser » — qui n'est pas « petite » ou « mince » (ou *mikran*), « entre les manières de dire de la Torah elle-même et des Prophètes et du reste des livres » ? S'agit-il de divergences considérables quant à leur « teneur⁶⁵ » ou leur « contenu⁶⁶ » ? S'agit-il plus vaguement d'une différence « lorsqu'ils sont lus dans l'original⁶⁷ » ? Selon Schorch, cette différence est si grande que le petit-fils de Ben Sira, dans ces v. 23-24, prétend que le lecteur qui veut vraiment savoir ce qui est écrit dans la Loi, les Prophètes et le reste des autres livres doit lire l'original hébreu⁶⁸. Si l'on se fie au texte grec, qui est plutôt concis, la différence porte sur le « dire », comme l'indique la reprise du participe du verbe *legō*, « disant », déjà employé au v. 22, en lien avec ce qui n'a pas de « puissance identiques » en hébreu. Autrement dit, la reprise du verbe *legō* semble indiquer que Ben Sira met l'accent ici sur la langue source, l'hébreu, et ses modes d'expression (ou « les manières de dire » ; cf. le mot *lexeōn* au v. 20), et non sur la langue cible, comme c'est le cas avec les deux verbes commençant par la préposition *meta* aux v. 22b.30.

En somme, la signification des v. 15-26 ne fait pas l'unanimité. En revanche, les correspondances entre la première unité (v. 1-14) et la troisième (v. 27-36) semblent apporter un éclairage intéressant sur la façon dont le petit-fils considère sa traduction. En effet, dans la finale du prologue, le petit-fils identifie les personnes pour qui il a traduit et publié⁶⁹ le livre de son grand-père. Or, l'identité de ces personnes s'apparente à celle des destinataires de l'œuvre de son grand-père : au v. 5, ces destinataires sont « ceux du dehors » (*tois ektos*), tandis qu'au v. 34 ce sont ceux qui sont « à l'étranger » (*paroikia*), c'est-à-dire, dans les deux cas, les Judéens vivant dans la diaspora. En outre, le grand-père et le petit-fils sont tous deux présentés à l'aide de mots composés avec le terme *philo* : le grand-père est littéralement présenté comme un « amoureux de l'instruction » (v. 5 : *philomathountas*), c'est-à-dire à un amoureux du savoir, un érudit, tandis que le petit-fils avoue avoir fait d'amoureux labeurs (v. 20 : *pephiloponēmenōn*, littéralement « des amant le travail fatigant » ; v. 30 :

65. A. MINISALE, *Siracide (Ecclesiastico)*, p. 40.

66. B. ROCHETTE, « Le prologue du livre de Ben Sirach le Sage et la traduction des écrits sacrés », p. 139.

67. Patrick SKEHAN, Alexander A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, New York, Doubleday (coll. « Anchor Bible », 39), 1987, p. 131 ; cf. aussi M.C. PALMISANO, *Siracide*, p. 39.

68. S. SCHORCH, « The Pre-Eminence of the Hebrew Language and the Emerging Concept of the 'Ideal Text' in Late Second Temple Judaism », p. 51. C. ASLANOFF, « Les prologues conservés du 'Siracide' », p. 179, abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que la « traduction n'est qu'un pis-aller destiné à un public juif diasporique coupé de l'hébreu ».

69. Le verbe « publier » est ici trompeur. En effet, le verbe *ekdidōmi*, mot à mot « avoir produit au dehors », est un terme technique qui désigne l'action de l'auteur au moment où il met son œuvre à la disposition d'autrui. Selon J.K. AITKEN, « The Literary Attainment of the Translator of Greek Sirach », p. 100, cette « publication » pouvait se faire en deux étapes : la première consistait à montrer la copie de son travail à des amis, afin de recevoir des commentaires ; la deuxième consistait à rendre la copie disponible à un plus vaste lectorat. La copie pouvait être donnée à des amis, déposée dans une bibliothèque, qui pouvait se trouver dans une maison privée, ou dans une école ou encore dans une synagogue, lieu connu sous le nom de *proseuchē*, c'est-à-dire « (lieu de) prière ».

philoponian, littéralement « amour du travail fatigant »). Dans les deux cas, les destinataires sont aussi identifiés comme ceux qui « désirent s'instruire » (v. 13 et 34 : *philomatheō*, littéralement « ceux qui aiment s'instruire »). L'objectif du petit-fils est également identique à celui du grand-père : c'est pour que ceux qui aiment s'instruire puissent « vivre » (v. 14 : *biōseōs*, « manière de vivre » ; v. 36 : *bioteuō*, « avoir le moyen de vivre », avec une emphase sur le moyen) « conformément à la Loi » (v. 14 et 36 : *ennomos*). En somme, en reprenant le même vocabulaire, le petit-fils cherche à souligner l'importance de sa traduction en grec, voire à signifier que celle-ci a en quelque sorte la même valeur que le livre de son grand-père, rédigé en hébreu⁷⁰. Autrement dit, malgré les différences dans les manières de dire (v. 15-26), la traduction grecque du petit-fils est comme l'original, le mot original ne faisant pas ici référence à une primauté chronologique — primauté chimérique et inatteignable —, mais au commencement d'un dire, la traduction et l'original, qui n'existent que lus, se donnant ainsi naissance mutuellement.

Cela dit, le jugement que le petit-fils porte sur sa traduction n'en diffère pas moins de celui que l'on trouve dans la *Lettre d'Aristée à Philocrate*, mise à la disposition des habitants d'Alexandrie, mais dont la date de rédaction est controversée⁷¹. En effet, dans cette Lettre, qui est à l'origine de la légende de la Septante, la traduction de la Loi ou du Pentateuque aurait été effectuée par 72 savants — chiffre qui sera ramené à 70⁷² — et elle fut achevée en 72 jours (11,273 et 12,307)⁷³. En outre, les 72 traducteurs auraient effectué leur travail de manière critique : « Ils procédèrent au travail en se mettant d'accord entre eux sur chaque point par confrontation (*antibolais*). Du texte résultant de leur accord, Démétrios faisait alors dresser une copie en

70. Dans le même sens et avec d'autres exemples, cf. Anssi VOITILA, « For Those Who Love Learning. How the Reader is Persuaded to Study the Book of Ben Sira as a Translation », dans Juha PAKKALA, Martin NISSINEN, ed., *Houses Full of All Good Things. Essays in Memory of Timo Veijola*, Göttingen, Helsinki, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Publications of the Finnish Exegetical Society », 95), 2008, p. 457-459 ; et J.K. AITKEN, « The Literary Attainment of the Translator of Greek Sirach », p. 101 et 104-105. À la p. 106, Aitken est même d'avis que le petit-fils vise à montrer que son travail est d'une valeur égale non seulement à l'original hébreu, mais aussi au texte hébreu de la Loi, des Prophètes et des autres écrits. Pour sa part, J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23*, p. 42, est d'avis que le petit-fils reconnaît les limites inévitables de sa traduction, mais aussi sa contribution positive en tant qu'actualisation fidèle de la tradition. Enfin, la thèse d'Antonino MINISALE, *La versione greca del Siracide confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del método targumico*, Roma, Editrice Pontificio Biblico (coll. « Analecta biblica », 133), 1995, p. 29, c'est que le petit-fils, dans son travail de traducteur, a été influencé par la méthode midrashique et targumique.

71. Selon André PAUL, *Biblissimo. L'Antiquité judaïque par les livres et par les textes*, Paris, Cerf, 2018, p. 47, cette Lettre fut publiée « un siècle avant notre ère, peut-être moins » ; en revanche, selon K. SCHMID, J. SCHRÖTER, *Aux origines de la Bible*, p. 223, elle aurait été « probablement rédigée dans la seconde moitié du II^e siècle avant J.-C. ». Pour sa part, Laurence VIANÈS, *Naissance de la Bible grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. XXII, propose une date « aux alentours de 110 ou 100 av. J.-C. ». Plusieurs autres dates ont été proposées. Par exemple, voir F. CLANCY, « The Date of LXX », p. 207-208. Il est donc difficile de savoir si cette lettre est antérieure, contemporaine ou postérieure au prologue de Ben Sira.

72. Cf. à ce sujet A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, p. 78-98.

73. *Lettre d'Aristée à Philocrate*, p. 221 et 233. Pour la symbolique de ces deux chiffres, cf. M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 59-60.

bonne et due forme » (12,302)⁷⁴. Puis, en 12,304-305, l'auteur de la Lettre précise que, chaque jour,

ils se retiraient dans leur résidence particulière. Après s'être lavé les mains dans la mer, suivant l'usage de tous les Juifs, et aussitôt terminée leur prière à Dieu, ils se mettaient au travail de la lecture (*anagnōsin*) et de la traduction (*diasaphēsēsin*⁷⁵) de chaque passage⁷⁶.

En 12,310, le jugement porté sur l'ensemble de la traduction est éminemment positif :

Après la lecture (*anegnōsthē*) des rouleaux, debout, les prêtres, les Anciens du groupe des traducteurs (*hermēneōn*) et des délégués du '*politeuma*', ainsi que les chefs du peuple, firent cette déclaration : Maintenant que la traduction (*diērmēneutai*) a été faite correctement, avec piété et avec exactitude rigoureuse, il est bon que cette œuvre reste comme elle est, sans la moindre retouche⁷⁷.

Enfin, l'auteur de la Lettre précise que la traduction fut aussi accueillie avec faveur par toute la communauté juive d'Alexandrie (12,308) et avec joie par le roi (12,312)⁷⁸.

Pour sa part, Philon d'Alexandrie va non seulement embellir la légende de la Septante, mais il va manifester à son égard un jugement sans précédent. En effet, pour lui, les savants de la légende ne sont pas de simples traducteurs :

[...] en face d'Alexandrie s'étend l'île de Pharos [...] ayant estimé que de tous les lieux environnants celui-ci était le plus propice au calme, à la solitude, et à la communion de l'âme seule à seule avec la Loi, ils y fixèrent leur résidence [...] S'étant donc établis dans cette retraite, et sans aucune présence autre que celle des éléments naturels : terre, eau, air, ciel, sur la genèse desquels ils s'apprétaient à faire les hiérophantes (*hierophantēsein*) — car la Loi commence par la création du monde — ils prophétisèrent comme si Dieu avait pris possession de leur esprit (*kathaper enthousiōntes proephēteuon*), non pas chacun avec des mots différents, mais tous avec les mêmes mots et les mêmes tournures, chacun comme sous la dictée d'un invisible souffleur (*hōsper hupoboleōs hekastoīs aoratōs enēchountos*). Et pourtant, qui ne sait que toute langue — et particulièrement la grecque — est foisonnante en mots, et que la même pensée peut être rendue de multiples manières (*metaprazonta*) en changeant les termes (*paraphrazonta*) ou en employant des synonymes et en recherchant le mot propre dans chaque cas ? Ce qui n'eut pas lieu, à ce que l'on dit, à propos de notre code de lois, mais le mot propre chaldéen fut rendu exactement par le même mot propre grec, parfaitement adapté à la chose signifiée. [...] Toutes les fois que des Chaldéens sachant le grec ou des Grecs sachant le chaldéen se trouvent devant les deux versions simultanément, la chaldéenne et sa traduction (*hermēneutheisē*), ils regardent avec admiration et respect comme deux sœurs, ou mieux comme une seule et même œuvre, tant pour le fond que pour la forme, et ils appellent leurs auteurs non pas des tra-

74. A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, p. 230-231.

75. Le mot *diasaphēsis* apparaît aussi en Gn 40,8 pour traduire le mot *pit'ron*, « explication », et en Esd 5,6 et 7,11 pour traduire le mot *par'segen*, « copie ». L. VIANÈS, *Naissance de la Bible grecque*, p. 242, n. 124, précise que « l'auteur ne distingue pas entre les opérations qui consistent à se mettre d'accord sur le sens et à le rendre en grec ».

76. A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, p. 231-233.

77. *Ibid.*, p. 232-233.

78. *Ibid.*, p. 233 et 235. On trouve le même témoignage chez Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* 12,1,48-49.56.86.103-110. Cf. Flavius Josèphe, *Œuvres complètes*, édition établie et présentée par Mireille HADAS-LEBEL, Paris, Éditions bouquins, 2002, p. 1682-1683, 1689, 1693-1694.

ducteurs mais des hiérophantes et des prophètes (*ouch hermēneas ekeinous all'hierophantas kai prophētas prosagoreuontes*), eux à qui il a été accordé, grâce à la pureté de leur intelligence, d'aller du même pas que l'esprit le plus pur de tous, celui de Moïse (Vie de Moïse 2,35-42)⁷⁹.

Ainsi, en présentant les traducteurs comme des prophètes, des hiérophantes, c'est-à-dire des initiateurs aux mystères, et des hommes possédés par Dieu (cf. la mention de l'enthousiasme), Philon peut conclure que la traduction est à la fois d'une parfaite exactitude, tant sur le fond que sur la forme, et d'une parfaite fidélité à l'esprit de Moïse. Mieux encore : la traduction est un acte théologique.

Selon l'opinion de Rabbi Yehouda, cité dans le TB Megillah 9a⁸⁰, la traduction grecque de la Torah est également le résultat d'une intervention divine, mais celle-ci est décrite par le biais d'un vocabulaire sapientiel plutôt que prophétique et éleusien :

Rabbi Yehouda dit : même lorsque nos maîtres ont autorisé le grec, ils ne l'ont autorisé que pour le livre de la Torah. Et cela à cause de l'événement impliquant le roi qui a réuni soixante-douze anciens et les a fait entrer dans soixante-douze maisons et ne leur a pas révélé pourquoi il les a réunis. Il entra et s'approcha de chacun d'eux et il leur dit : écrivez-moi [en grec] la Torah de Moïse, votre maître. Le Saint béni soit-il donna dans le cœur de chacun un seul et même conseil (*w^eeḥād 'ēṣāh*) et ils convinrent tous d'une compréhension commune (*l^eda'at 'aḥat*).

Par ailleurs, selon Rabbi Shimon ben Gamliel, cité dans le TB Megillah 9b, l'autorisation de traduire en grec semble s'étendre à l'ensemble des livres et il en donne la raison :

Même pour les livres, il n'est autorisé que l'écriture en grec⁸¹. Rabbi Abou dit au nom de Rabbi Yohanan : la halakha est conforme à l'opinion de Rabbi Shimon ben Gamliel. Et rabbi Yohanan dit : quelle est la raison donnée par Shimon ben Gamliel ? Le verset dit : 'que Dieu agrandisse Japhet et qu'il réside dans les tentes de Sem' (Gn 9,27), que les paroles de Japhet soient dans les tentes de Sem. [...] Rabbi Hiya bar Abba dit : voilà la raison, car il est écrit : que Dieu embellisse Japhet (*yap^ee' elōhīm l^eyeḡet*), que les paroles de Japhet soient dans les tentes de Sem (TB Megillah 9b).

Autrement dit, Japhet (*yḡt*), le père de Yawân (Gn 10,2), c'est-à-dire de la Grèce, est appelé à résider dans les tentes de Sem, c'est-à-dire des Hébreux, car la beauté (*yph*) doit résider dans le texte biblique. En somme, c'est la beauté de la langue grecque qui justifie le fait que les livres (la Torah seule ou l'ensemble de la Bible ?) peuvent être traduits en grec.

En revanche, dans le traité Soferim 1,7-8, on déclare que le jour où la Loi fut traduite en grec fut un jour aussi mauvais pour Israël que le jour où Israël fabriqua le veau [d'or], car « la Torah ne pouvait être traduite selon toutes ses exigences (*lhtrgm*

79. Pour la traduction française et le texte grec, cf. Philon d'Alexandrie, *Vita Mosis I-II*, introduction, traduction et notes par Roger ARNALDEZ, Claude MONDÉSERT, Jean POUILLOUX et Pierre SAVINEL, Paris, Cerf (coll. « Les œuvres de Philon d'Alexandrie », 22), 1967, p. 207-211.

80. *Talmud Bavli. Traité Megilla*, édition Edmond J. SAFRA, traduction française dirigée par R.A. MARCIANO, New York, Mesorah Publication, 2004 (ma traduction).

81. On notera que cette opinion contraste avec le texte targumique et les deux textes midrashiques cités en introduction, lesquels autorisent la traduction de la Torah dans les langues de toutes les nations.

kl šrkh)⁸² ». Selon le Rouleau des jeûnes où sont rappelées les catastrophes de l'histoire d'Israël, « au huit de Tébéth, la Loi fut traduite en grec sous le règne du roi Ptolémée et les ténèbres envahirent le monde durant trois jours » (Megillah Ta'anit 13)⁸³. Ces jugements polémiques, qui contrastent avec la halakha, trouvent probablement leur origine dans le fait que la Septante deviendra, dès le deuxième siècle, la Bible de référence d'une grande partie du monde chrétien⁸⁴.

En résumé, tout en étant opposé aux condamnations du monde rabbinique, le jugement du petit-fils au sujet de sa traduction grecque et de la traduction grecque des autres livres de la Bible est plus réaliste et plus modeste que celui de la Lettre d'Aristée et de Philon d'Alexandrie.

POUR NE PAS CONCLURE...

Dans commentaire, répétait-il, il y a les mots taire, se taire, faire taire⁸⁵.

Il est temps de se taire. Toutefois, sachant que toute personne qui traduit le Tanak risque d'être soit un menteur, soit un blasphémateur et qu'aucune traduction du livre de Ben Sira ne saurait prétendre être unique et définitive, que conclure ? Que conclure de mon commentaire, de mon « comment taire ? », pour reprendre le jeu de mots d'Edmond Jabès ? La folie ne consiste-t-elle pas à conclure ? Que dire alors, puisqu'il ne me reste que quelques lignes pour écrire ? Citer Ben Sira qui déclare en 18,7a : « Quand un être humain a fini, c'est alors qu'il commence » ? Ou évoquer le tableau de Carpaccio, intitulé « la *Vision d'Augustin* », dans lequel Augustin, devant son livre ouvert, la plume en suspens, regarde dans la même direction que son chien, soit vers la lumière ? De la lumière, j'ignore si je saurai en apporter un peu dans les quelques mots qui me restent à écrire. Que dire, sinon que nous avons vu que le prologue de Ben Sira, notamment son vocabulaire traductologique, peut être traduit et compris différemment, et ce, même lorsque l'on tente de faire une traduction mot à mot. Ce fait montre bien que chaque mot abrite d'innombrables mots et que la personne qui traduit, loin d'être passive face au texte, effectue un travail d'interprétation. C'est ce que confirme l'emploi du verbe *hermēneuō*, seul ou préfixé de la préposition *meta*, dans le prologue de Ben Sira. Par ailleurs, il est bien connu que ce verbe *hermēneuō* peut aussi avoir une connotation musicale et désigner l'exécution ou l'interprétation d'un air chanté ou d'une mélodie jouée à la flûte ou sur une cithare. C'est le

82. Joël MÜLLER, *Masechet Soferim. Der talmudische Tractat der Schreiber : eine Einleitung in das Studium der Althebräischen Graphik, der Masora und der Altkjüdischen Liturgie*, Leipzig, J.C. Henrichs'sche Buchhandlung, 1878, p. 395.

83. Adin Even Israel STEINSALTZ, *Ta'anit Megilla. Koren Talmud Bavli*, Vol. 12, Jerusalem, Koren Publishers, 2014. Selon L. VIANÈS, *Naissance de la Bible grecque*, p. 178, ce « traité pourrait dater du VIII^e ou du IX^e siècle, mais ce passage est considéré comme un ajout très tardif ». Aux p. 178-184, Vianès présente d'autres sources rabbiniques tardives, mais au sujet de la Septante en général.

84. À ce sujet, cf. Dominique BARTHÉLEMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Éditions universitaires Fribourg (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 21), 1978, p. 130-134.

85. Edmond JABÈS, *El, ou le dernier livre*, Paris, Gallimard, 1973, p. 15.

cas, notamment, chez Plutarque⁸⁶. Ainsi, traduire, c'est jouer le texte et, comme dans le cas d'une partition musicale, il faut reconnaître qu'un texte est susceptible d'exécutions différentes, toutes intéressantes. La variété des traductions, loin d'être simplement le signe d'un échec, peut donc témoigner du fait que cohabitent dans le texte source de multiples sens possibles. Autrement dit, le fait de choisir de traduire le même texte de plus d'une façon peut témoigner d'un souci de fidélité à la polysémie du texte source. Par conséquent, il est toujours avantageux de lire plusieurs traductions du même texte. En effet, n'apprend-on pas toujours plus sur un texte avec plusieurs traductions qu'avec une seule ?

86. Plutarque, *De la Musique*. *ΠΕΡΙ ΜΟΥΣΙΚΗΣ*, édition critique et explicative par Henri WEIL, T. REINACH, Paris, Ernest Leroux, 1900, versets 195, 355-356, 360 ; pour le verbe *hermēneuō*, cf. aussi le verset 361.

MYSTIQUE CHRÉTIENNE MÉDIÉVALE : LA VOIE DE MAÎTRE ECKHART

Yves Meessen

Théologie
Université de Lorraine, Metz

RÉSUMÉ : Présenter un aperçu de la « mystique chrétienne médiévale » n'est possible qu'en la situant brièvement dans l'histoire de la « mystique » en Occident. Le terme n'est pas dénué d'ambiguïté. Apparaissant dans le contexte des religions à mystères, la mystique évolue vers une expérience silencieuse que les mots ne peuvent capter, avant de désigner des phénomènes anormaux décrits dans une rhétorique de l'étrange. Par rapport à la littérature moderne, les textes médiévaux sont très sobres. Faisant à écho à la théologie mystique de Denys l'Aréopagite (V^e-VI^e s.), ils présentent une voie d'union à l'Un en deçà des mots et des concepts. Il ne suffit pas de connaître (mathein) Dieu par un savoir notionnel, il faut en faire l'expérience, « en pâtir » (pathein). Ce « pâtir Dieu » sera repris par Maître Eckhart (1260-1328), le chef de file de la mystique rhénane.

ABSTRACT : To present an overview of 'medieval Christian mysticism' is only possible by briefly situating it in the history of 'mysticism' in the West. The term is not without ambiguity. Appearing in the context of mystery religions, mysticism evolves into a silent experience that words cannot capture, and then into abnormal phenomena described in a rhetoric of the strange. Compared to modern literature, medieval texts are very sober. Echoing the mystical theology of Dionysius the Areopagite (5th-6th century), they present a way of union with the One beyond words and concepts. It is not enough to know (mathein) God through notional knowledge, one must experience him, "suffer him" (pathein). This 'suffering of God' was taken up by Master Eckhart (1260-1328), the leader of Rhenish mysticism.

L'homme ne doit pas se contenter d'un Dieu qu'il pense,
car lorsque la pensée s'évanouit, Dieu s'évanouit aussi.

Maître Eckhart¹

Tâcher de présenter la « mystique chrétienne médiévale » n'est pas possible sans rappeler l'histoire du mot « mystique » en Occident². Le terme n'est pas dénué

1. « Der mensche ensol niht haben noch im lâzen genügen mit einem gedâhten gote, wan, swenne der gedank vergât, sô vergât ouch der got » (M. ECKHART, *Die rede der underscheidung*, DW V, p. 205, trad. fr. J. Ancelet-Hustache, E. Mangin, *Sermons, traités, poème. Les écrits allemands*, Paris, Seuil, 2015 [AH-EM], p. 731).

2. Ce texte est la version remaniée d'une conférence non publiée donnée à l'Académie Beït al-Hikma de Tunis le 16 juin 2022. Nous citons les extraits eckhartiens d'après l'édition critique de référence : *Die deutschen und lateinischen Werke Meister Eckharts*, Stuttgart, Kohlhammer (DW/LW n° vol.). Les traductions françaises sont précisées pour chaque citation.

d'ambiguïté. Comme l'affirme Michel de Certeau, la « mystique » apparaît paradoxalement tantôt « du côté de l'anormal ou d'une rhétorique de l'étrange » tantôt « du côté d'un 'essentiel', que tout son discours annonce mais sans parvenir à l'énoncer³ ». Soit le paranormal, soit le silencieux. Aborder la mystique, c'est donc questionner le rapport du discours sur Dieu en lien avec une expérience qui est difficilement communicable et transposable dans des mots. Il sera question ici du rapport entre expérience affective et discours intellectuel. Nous serons attentifs au fait que, dans le domaine religieux, les mots conviennent, indirectement, à une épreuve pathétique, un « pâtir Dieu ». Cependant, il serait réducteur d'y voir un refuge dans l'émotionnel, loin d'une mise en œuvre concrète. L'affectif et l'effectif iront ici de pair.

Les auteurs chrétiens médiévaux emploient le terme « mystique » dans quatre sphères qui communiquent entre elles : l'ecclésiologie, la sacramentalité, l'exégèse et la théologie dite « mystique ». Il est donc important de ne pas regarder la mystique médiévale en la confondant avec ce que l'on appellera plus tard, parfois avec un certain accent péjoratif : le mysticisme. En effet, à la période moderne, au XVI^e et XVII^e siècle, on voit surgir une littérature abondante relatant des phénomènes de ceux que l'on appelle les « mystiques ». Avec de nombreux détails, ces derniers relatent des états paranormaux : transes, extases, lévitations, transverbérations, écoulements de sang, autant de symptômes corporels destinés à pallier un déficit du corps dans le discours sur Dieu. Or, précisément, les médiévaux ont opéré un déplacement du rapport au corps et ont ainsi transmis aux générations futures une autre posture existentielle que celle qu'ils avaient eux-mêmes reçue de l'Antiquité. Dans cette transmission, Maître Eckhart peut être considéré comme un hapax. Réfractaire au « tournant [...] linguistique et cognitiviste⁴ » dans lequel le rapport affectif avec la chose visée sera remplacée par le signe qui y réfère, il propose un accord du *logos* et du *pathos* tel qu'il fait dire de lui qu'il est un mystique sans pourtant cesser d'être un scolastique. Dire que son mysticisme est spéculatif revient à affirmer que nous avons affaire à « une spéculation qui change la vie⁵ ». Cela signifie, précise Brunner, que ce mysticisme « ne se présente nulle part comme une démonstration qui nous dispenserait de la décision et de l'engagement⁶ ». Autrement dit, le langage spéculatif est le cadre d'une éthique, sans laquelle il ne remplit pas son sens.

I. DÉPLACEMENT DU TERME « MYSTIQUE »

L'emploi du mot « mystique » ne va pas de soi dans le christianisme. Ce terme a subi une évolution au cours des siècles⁷. Apparue comme adjectif dans l'Antiquité,

3. Michel de CERTEAU, « Mystique », *Encyclopædia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/mystique>.

4. Alain de LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, p. 28.

5. Fernand BRUNNER, « Mysticisme et rationalité chez Maître Eckhart », *Dialectica*, 45, 2-3 (1991), p. 99-115, repris dans *Études sur Maître Eckhart*, préface de D. Schulthess, Paris, Hermann, 2012, p. 204-231, ici, p. 65.

6. *Ibid.*

7. Voir Louis BOUYER, « Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot », *Vie spirituelle*, 9 (mai 1949), p. 3-23.

mustikos désignait ce qui relève de la connaissance d'un mystère ou du mystère (*mustérion*). Le verbe *muein* signifie « fermer (soit les yeux, soit la bouche) » ce qui suggère d'emblée le secret. En effet, dans la période antique, les adeptes d'une religion étaient d'abord des initiés qui recevaient un enseignement qui n'était pas divulgué à tous, donc secret. Des rites de passages faisaient partie de cette initiation. C'était le cas par exemple des mystères d'Éleusis, que l'on appelait « les grands mystères » (*ta mégala mustéria*). Naissant dans cette culture initiatique, le christianisme s'est lui aussi développé comme une religion mêlant l'enseignement et la liturgie. Chez les Pères de l'Église, comme par la suite chez les penseurs chrétiens médiévaux et modernes, on parle de « mystagogie » (*mustagogia*)⁸. Les initiés (*mustes*) sont conduits (*agogein*) dans la connaissance de la vie chrétienne tant d'un point de vue théorique que pratique. Le terme « sacrement », rite destiné à conférer la grâce de Dieu, s'appelait *mustérion*. La mystagogie est principalement une initiation permettant de s'adjoindre à la communauté chrétienne et d'en faire pleinement partie. Elle a donc trait à la question du corps, au sens du corps ecclésial. Comme l'a montré Henri de Lubac, l'expression *corpus mysticum* va subir un déplacement⁹. Alors qu'il désignait dans l'Antiquité le corps eucharistique, il en viendra à désigner l'Église à la période médiévale¹⁰. On assiste à un véritable « chiasme » entre le signifiant et le signifié. Tandis que le corps eucharistique était le signe (mystique) de la réalité du vrai corps désignant l'Église (*corpus verum*), le pain consacré devient la vraie réalité du Christ (*res*) renvoyant le corps ecclésial au terme « mystique ». Pour ceux qui s'expriment ainsi, le Christ serait davantage caché, moins vraiment visible, dans l'Église que dans l'Eucharistie, *res* ostensible du Christ (ostensoir). La question centrale, et qui va prendre de plus en plus d'importance, est la question du corps. Ainsi Michel de Certeau écrit-il dans la *Fable mystique* :

Il (ce « corps mystique »), désigne l'objectif d'une marche qui va, comme tout pèlerinage vers un site marqué par une disparition. Il y a un discours (un Logos, une théologie, etc.), mais il lui manque un corps — social et/ou individuel. Qu'il s'agisse de réformer une Église de fonder une communauté, d'édifier une « vie » (spirituelle) ou de (se) préparer un « corps glorieux », la production du corps joue un rôle essentiel dans la mystique¹¹.

8. Voir Ysabel de ANDIA, *Mystère du Christ, mystère de Dieu. Introduction à la mystagogie et à la mystique*, Namur, Paris, Lessius (coll. « Donner raison - Théologie »), 2019.

9. Henri de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Aubier, 1944.

10. Avec le développement sur la sacramentalité au XI^e s., on assiste à une réarticulation du « sacrement » et de la « réalité » à laquelle il renvoie. Selon Bérenger de Tours, l'eucharistie est corps du Christ non seulement *in sacramento* mais *in veritate*. Or, comme *mysticum* appartient au même registre lexical que *sacramentum*, il se trouve affaibli, car il en vient à s'opposer à ce qui est *naturelle*, c'est-à-dire « vrai » ou « réel » : « La réalité ultime du sacrement, celle qui en était autrefois la chose et la vérité par excellence, est ainsi expulsée hors du sacrement lui-même. Le symbolisme devient extrinsèque : on pourra désormais le passer sous silence sans nuire à l'intégrité du sacrement. À partir du moment où il devient *corpus mysticum*, le corps ecclésial se détache déjà de l'Eucharistie. [...] En même temps qu'on la rejetait du *corpus verum*, on commençait à rejeter l'Église du *mysterium fidei* » (Henri de LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 274). Pour approfondir cette question, voir J.-F. CHIRON, « *Corpus mysticum* revisité », *Recherches de Science Religieuse*, 107, 1 (2019), p. 33-58.

11. Michel de CERTEAU, *La fable mystique I. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 108.

Ce qui sera en jeu, c'est l'articulation entre les trois corps (corps historique, corps sacramental, corps ecclésial). À la fin de la période médiévale, la césure se retrouve entre le corps sacramental et le corps ecclésial, et non plus entre le corps historique et le corps sacramental comme c'était autrefois le cas. En clair, cela veut dire que le corps ecclésial n'est plus lié d'emblée au sacrement, de manière effective, il n'est plus que visé comme un signifiant invisible, encore à construire. L'institution va donc devoir travailler à ce renforcement. Et précisément, la littérature des mystiques modernes tentera de donner de la chair au corps absent. On commencera à voir apparaître des récits relatant des phénomènes extraordinaires, spectaculaires, dans lesquels la corporéité est en jeu. Il faut que le corps de celui que l'on nommera alors un « mystique » exprime qu'il est habité par Dieu, de manière tangible, et qu'il n'est pas qu'un vague symbole.

Nous voyons d'emblée que dans l'Occident chrétien, le « mystique » (caché, secret) est lié à une question phénoménologique : comment les mots peuvent-ils parler d'une réalité absente ? Ce dont on parle ne doit-il pas être présent de manière évidente et indiscutable ? Il faut une manifestation du caché. Quand il s'agit de Dieu, une représentation dans la conscience suffit-elle ? Est-ce alors le produit de notre imagination, une simple idée ? Le discours sur Dieu ne nécessite-t-il pas sa présence effective pour que les mots ne soient pas vides de sens ?

II. THÉOLOGIE MYSTIQUE

Les médiévaux ont tenté de répondre à cette question grâce à un ouvrage de l'Antiquité chrétienne : la « théologie mystique » (*mustikos* est encore ici adjectif). Son auteur que l'on a d'abord considéré comme le « Denys » rencontré par l'apôtre Paul de Tarse sur l'Aréopage d'Athènes (Ac 17,34), d'où le nom de Denys l'Aréopagite, s'est avéré avoir vécu après le néoplatonicien Proclus (412-485). Le fait vaut la peine d'être mentionné, car Proclus n'était pas un philosophe à la manière de Plotin. En effet, la démarche d'union à l'Un (*Hénosis*) dont parle Plotin dans les *Ennéades* est avant tout intellectuelle¹². Il y va d'un itinéraire par lequel l'âme humaine s'élève de degré en degré. Elle se détache ainsi progressivement de la multiplicité des choses pour s'unir à l'Un (*Hèn*), première hypostase au-dessus de l'Intelligence (*Noûs*) et de l'Âme (*Psychè*). Notons que dans cette ascension, appelée aussi « extase » (*ekstasis*), ce n'est pas la pensée comme telle qui parvient à l'Un, mais un « toucher » ou une « sorte de contact » :

12. PLOTIN, *Ennéades*, texte établi, trad. É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938 (7 vol.) ; *Ennéades*, nouv. trad. P. Hadot, Paris, Cerf (coll. « Les écrits de Plotin »), 1987-2009. Voir spécialement le *Traité 38* (*Enn.* VI,7) et les commentaires de Pierre HADOT, « Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 77 (1980), p. 243-266 ; « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », dans G. BOSS, G. STEEL, dir., *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1988, p. 3-27.

Il n'y a pas de pensée, mais un toucher (*thixis*) et une sorte de contact (*oïon épaphè*) qui est purement ineffable et inintelligible, antérieur à la pensée (*pronoousa*), quand la pensée n'est pas encore née et qu'il y a toucher sans pensée¹³.

Par l'influence des *Oracles chaldaïques* (170), Proclus envisage sa *théologie platonicienne* en faisant place à une forme de Théurgie, un travail de Dieu (*Theos-ergon*)¹⁴. Dans son processus d'unification à l'Un, il ne refusait ni la liturgie ni la prière¹⁵. Il avait intégré le fait que les tentatives d'extases plotiniennes pour s'unir à l'Un nécessitaient un changement d'initiative. Pour le dire un peu simplement, seul le Premier Principe est capable de faire monter l'intellect vers lui. Or, précisément, le Pseudo-Denys entend reprendre cette marche d'union dans le christianisme. La *Théologie mystique* est avant tout une voie d'ascension vers « l'Ineffable » au cours de laquelle l'initié doit se détacher d'une manière habituelle d'user de l'intelligence, et par conséquent, également des noms pour désigner Dieu (*Les Noms divins*). Denys est le chantre de la théologie dite « apophatique »¹⁶.

C'est sans doute sur ce point, l'apophatisme, que se trouve la plus grande proximité entre la mystique chrétienne et d'autres mystiques, que ce soit dans le judaïsme ou dans l'islam. De même que la réception aristotélicienne a suivi une *translatio studiorum*¹⁷, ces traditions n'étaient pas sans incidence les unes sur les autres. Si elles soulignent fortement la transcendance de Dieu, c'est également pour rendre compte de sa puissance agissante. Cela se traduit à la fois par une négation des attributs divins, et par une insistance sur son action. Ainsi en est-il dans la mystique juive, parti-

13. PLOTIN, *Enn.* V, 3 [49] 10, 40-44. Voir le commentaire d'Ysabel de ANDIA, « Philosophie et mystique », *Le Philosophoire. La mystique*, 49, 1 (2018), p. 11-41, ici, p. 23.

14. « Influencé par Porphyre puis par Jamblique, Proclus intègre des apports religieux à sa philosophie. Il se fait l'interprète d'une mythologie dans laquelle convergent différentes sources, dont les *Oracles Chaldaïques*, édités par Julien le Théurge (I^{er} siècle), et les écrits d'*Hermès Trismégiste* (II^e siècle). Son ambition est de construire une *Théologie platonicienne* dans laquelle la doctrine de Platon sur les dieux serait présentée de manière rationnelle. Aussi transpose-t-il les discours de type mythologique et symbolique dans un registre dialectique. Ses deux traités majeurs sont la *Théologie platonicienne* et les *Éléments de théologie* » (Yves MEESEN, « Proclus », dans M.-A. VANNIER, W. EULER, K. REINHARDT, H. SCHWAEZLER, éd., *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Cerf, 2011, p. 1003-1004).

15. « Proclus introduit une section très importante pour nous sur la prière (*peri euchès* - *In Tim.*, I, 206-22), en commentant le passage où Timée invoque les dieux à la demande de Socrate (27c), dans lequel Proclus établit une catégorisation des différents types de prière, dont « la prière théurgique (*theourgikè euchè*) » (David VACHON, « Théurgie et mystagogie chez le néoplatonicien Proclus », Thèse, Université de Montréal, Département de philosophie, Faculté des arts & des sciences, avril 2022, p. 32).

16. L'expression « théologie apophatique » est formée sur le verbe *apohèmi* qui signifie nier. Cette théologie est négative, car elle insiste sur ce que Dieu n'est pas. Plus encore qu'une théologie dite négative, elle envisage que Dieu n'est pas prédicable. La théologie de Denys l'Aréopagite peut être rangée dans ce registre au sens où l'usage des *Noms divins* ne consiste pas chez lui à définir Dieu mais à considérer sous quel mode de « participation » on pourra s'unir à Dieu, cause de toutes choses. La voie négative ne vient pas seulement remplacer la voie affirmative. Il faut encore que cette opposition soit dépassée par la voie d'éminence. On assiste à une sortie du cadre sémantique en tant que tel vers le « pàtir Dieu », c'est-à-dire expérimenter en soi la participation à l'agir de Dieu.

17. La philosophie a suivi un trajet allant d'Athènes à Bagdad, de Bagdad à Cordoue et Tolède, puis à Paris, Oxford et Cologne. On constate un « mouvement de déplacement ou de transfert de la science — la *translatio studiorum* — qui va durer jusqu'à la fin du Moyen Âge » (Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1994, p. 5).

culièrement avec Maïmonide¹⁸, qui influencera Maître Eckhart¹⁹. Transformant la métaphore royale du « récit du char » (*Ma'aseh Merkavah*), l'auteur du *Guide des égarés* montre que Dieu n'est pas roi en fonction de son essence mais de son action²⁰. Cette préservation de l'ineffabilité de Dieu se lit également chez les mystiques de l'islam²¹. Les soufis affirment que « seul Dieu peut réellement témoigner de Son Unité » (*ma wahhada Allah ghayr Allah*)²².

Dieu se révèle lui-même à l'homme. Et si Dieu n'agit pas lui-même, l'homme ne peut s'en emparer par ses propres forces. C'est dans ce cadre que l'on peut entendre l'expression « pàtir Dieu », autrement dit, laisser Dieu agir. Mais, qui dit *pathos* ne signifie pas pour autant abandon du *logos*²³. Ici, affection et intellection vont aller de pair. Bien que Dieu soit l'Ineffable, celui dont on ne peut parler, on reste chez Denys dans l'horizon du discours. Plus exactement, le discours sur Dieu (*theo-logos*) est le cadre d'une expérience possible de Dieu. Le discours présente un exercice d'union qui, s'il est simplement compris de l'extérieur comme un texte de notions intellectuelles, ne sert à rien à celui qui le lit. Sans la pratique indiquée par le texte, ce dernier est inutile. Dans son commentaire *Des noms divins*, fondé sur les *Éléments de théologie*, Denys l'Aréopagite affirme de son maître Hiérophée qu'il est « non seulement connaissant mais pàtissant les choses divines » (*ou monon mathôn, alla pathôn ta theia*)²⁴. Cela signifie que le domaine religieux est abordé à travers une épreuve pathétique que le savoir notionnel n'est tout simplement pas apte à décrire.

-
18. Voir David MAÏMONIDE, Obadia MAÏMONIDE, *Deux traités de mystique juive. Le Traité du puits, Le Guide du détachement*, trad. du judéo-arabe, introduit et annoté par P.B. Fenton, préface de G. Vадja, Paris, Verdier (coll. « Les Dix Paroles »), 1987 ; Moshe IDEL, *Maïmonide et la mystique juive*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines - Judaïsme »), 1991 ; Peter SCHÄFER, *Le Dieu caché et révélé. Introduction à la mystique juive ancienne*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines - Judaïsme »), 1993 ; Gershon G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Grande Bibliothèque Payot, 1994.
 19. Voir Isabelle RAVIOLO, « Maïmonide et Maître Eckhart : deux penseurs de la négativité », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 25 (2014), <http://bcfrj.revues.org/7362>.
 20. Voir MAÏMONIDE, *Le Guide des Égarés*, Paris, Maisonneuve et Larose, trad. S. Munk, 1981, II, 30, p. 256, cité par Géraldine ROUX, *Du prophète au savant. L'horizon du savoir chez Maïmonide*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines - Judaïsme »), 2010, p. 80.
 21. George C. ANAWATI, Louis GARDET, *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, Vrin, 1976 ; Christian BONAUD, *Al-Tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose-IMA, 1991.
 22. *The Kitab Al-Luma Fi L-Tasawwuf of Abu Nasr Abdallah B. Ali Al-Sarraj Al-Tusi*, Leiden, Nicholson, 1914, p. 32. Voir Eric GEOFFROY, « L'apophatisme chez les mystiques de l'islam », *Revue des Sciences Religieuses*, 72, 4 (1998), p. 394-402. L'auteur met en lumière la proximité et la distance du soufisme avec la pensée de Maître Eckhart. D'une part, « il est frappant de constater que l'atmosphère générale de l'islam répond tout à fait à l'exigence de "désimagination" (*Entbildung*) formulée par Maître Eckhart » (*ibid.*, p. 395). D'autre part, « à la différence de Maître Eckhart, les soufis ne franchissent pas le seuil ultime de la nescience, là où Dieu est envisagé comme Néant, comme Non-être » (*ibid.*, p. 400). Notons toutefois que cette appréciation peut être nuancée dans le sens où Eckhart ne choisit pas entre une définition ontologique ou méontologique. Voir *infra*, « V. L'être et le néant : paradoxe du manque et de la plénitude ».
 23. Voir mon article, « Le religieux, entre *pathos* et *logos* », dans C. BOURIAU, Y. MEESEN, F. LARMINACH, dir., *Philosophie et religion. Nouvelles approches*, Nancy, Presses Universitaires de Lorraine (coll. « Philosophie allemande : une autre histoire »), 2023, p. 129-138.
 24. DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les noms divins*, chap. II, § 1, 648 b, trad. Y. de Andia, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 578), 2016, p. 396-397.

III. PARLER DE DIEU : TENIR LIEU DE OU CONDUIRE À LUI

Cette distinction entre « connaître » (*mathein*) et « pâtir » (*pathein*) est capitale pour entrer dans la « mystique » médiévale. La question est : pouvons-nous parler de Dieu sans éprouver expérimentalement ce qu'il est ? Lorsque Pierre Abélard (1079-1142) fait de la théologie une science, il met en œuvre le projet d'étudier les Écritures saintes à partir du Trivium (grammaire, logique, rhétorique). Mais, Bernard de Clairvaux, le grand moine de la réforme cistercienne, se moque de lui. Qu'est-ce que c'est que cette « stupidologie » (*stultilogia*) ?, s'écrit-il²⁵. À travers les deux grands personnages, on a affaire à deux manières d'entendre le discours sur Dieu. Pour Bernard, parler de Dieu consiste à exciter le désir de s'unir expérimentalement à Dieu. On utilise des images, des métaphores, pour s'engager dans une expérience savoureuse de Dieu. Pour Abélard, on décompose les textes pour parvenir à mieux définir le vocabulaire théologique afin qu'il entre dans une rationalité logique. Au XX^e s., on inventera la terminologie « théologie monastique » et « théologie scolastique » pour distinguer ces deux tendances²⁶. Mais la question reste : faut-il absolument opposer ces deux voies ? Peut-on imaginer une voie pratique sans théorie, ou une voie théorique sans pratique ? Les médiévaux se sont souvent posé la question²⁷. Si l'on regarde l'ensemble des ouvrages issus de la scolastique médiévale, on constatera une tendance évidente à la rationalisation du discours théologique. Contrairement aux œuvres patristiques, les *Commentaires des Sentences* et les *Sommes théologiques* sont des ouvrages assez secs, d'où l'expérience est évincée. Plus exactement, elle est pré-supposée, mais elle n'est pas encadrée par le langage. Par une surenchère de la dimension sémantique, dont l'apothéose se trouvera chez Guillaume d'Ockham via Jean Duns Scot, on évince peu à peu tout ce qui relève des « affections de l'âme » (psychologie)²⁸, pour ne laisser que le rapport entre un mot qui *suppose* pour ce qu'il désigne. Et il devient possible d'étudier la théologie sur un mode représentationnel écarté de la présence de Dieu, ce qui était impensable précédemment.

Cependant, il serait abusif de supposer que la pensée médiévale est monolithique. Comme le dit Alain de Libera, « le Moyen Âge n'existe pas²⁹ ». Il n'y a pas une unique manière de penser, mais une pluralité de postures, dont certaines sont complémentaires, et d'autres davantage antagonistes. Il faut se rappeler qu'il n'y a pas de

25. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Epistola 190*, § 9 : « In primo limine Theologiae, vel potius Stultilogiae suae [...] » (Roma, Cistercienses, t. VII, 1977, p. 24). Voir aussi l'incipit des *Capitula haeresum Petri Abaelardi* (texte attribué à Bernard) : « Haec sunt capitula theologiae, immo stultilogiae Petri Abaelardi » (*PL*, 182, c. 1054 C).

26. Voir Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 343. Pour une relecture nuancée de la distinction faite par Chenu, lire Michel FÉDOU, « L'intérêt du théologien pour le Moyen Âge », *Recherches de Science Religieuse*, 100, 2 (2012), p. 167-186, spécialement, « Théologie et philosophie », p. 178-181.

27. Voir Gérard SONDAG, *La théologie comme science pratique* (Prologue de la Lectura), Paris, Vrin, 1996.

28. Cette dimension affective était déjà bien présente chez Aristote : « [...] les sons émis par la voix sont des symboles des états de l'âme (*ta pathēmata tēs psuchēs*) » (*Peri hermeneias/De interpretatione*, I, 16a2-3).

29. A. de LIBERA, *La philosophie médiévale*, p. XIII.

scolastique sans *disputatio*, qui a donné le mot « dispute³⁰ ». Or, le problème, ce n'est pas seulement qu'on argumente sur la base d'un même usage des mots, mais aussi, et cela est plus problématique, qu'on ne se rapporte pas aux mots de la même manière. Nombreux sont les maîtres scolastiques à considérer que les *mots* renvoient à des *concepts* qui représentent les *choses*³¹. Mais, tout dépend de la façon dont on entend le verbe *repraesentare*. Est-ce reproduire sur le mode d'une image mise à la place de la chose absente, ou bien, est-ce mettre à nouveau en présence de la chose ? Eckhart choisit cette seconde voie. C'est pourquoi on peut parler chez lui de « transparence intentionnelle³² ». Cela permet de ne pas avoir affaire à une sorte de « doublure³³ ». Ne se pliant pas au « tournant linguistique » dont font preuve Duns Scot et surtout Ockham³⁴, il est pour lui impensable que le langage puisse prétendre se suffire à lui-même sans renvoyer à l'expérience dont il est issu. S'il y a un dédoublement de la chose dans le mot, le regard (les scolastiques disent l'*intentio*) est partagé entre deux objets : le représentant et ce qu'il représente. La question est la suivante : les mots sont-ils là pour nous conduire à la chose ou bien pour nous *tourner vers* eux au risque de nous *détourner de* la chose même. Giorgio Agamben résume parfaitement ce problème en affirmant ceci :

Le langage est ontologiquement des plus faibles, au sens où il ne peut que disparaître dans la chose qu'il nomme, sans quoi, au lieu de la désigner et de la révéler, il ferait obstacle à sa compréhension. Et cependant, c'est justement en cela que se trouve sa puissance spécifique — en ce qu'il se soustrait à la perception et qu'il reste non-dit dans ce qu'il nomme et dit. Puisque, comme l'a écrit maître Eckhart, si la forme à travers laquelle nous connaissons une chose était elle-même quelque chose, elle nous conduirait à la connaissance d'elle-même et nous détournerait de la connaissance de la chose³⁵.

IV. LA PRÉSENCE DE DIEU

C'est précisément là, sur ce nœud entre l'intentionnalité et le discours, le regard et la voix, que se trouve la mystique de Maître Eckhart (1260-1328). User du discours

30. Voir B. Carlos BAZAN, « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », dans *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols (coll. « Typologie des sources du Moyen Âge occidental », 44-45), 1985, p. 13-149.

31. Voir Claude PANACCIO, *Les mots, les Concepts et les Choses. La sémantique d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin ; Paris, Vrin (coll. « Analytiques », 3), 1991.

32. Émilie ZUM BRUNN, « Dieu n'est pas être », dans *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'onthéologie*, Paris, PUF, 1984, p. 84-108, ici, p. 96.

33. Edouard WEBER, *Question parisienne*, n° 1, § 6, dans *Maître Eckhart à Paris*, p. 172, n. 15 : « L'auteur souligne la nature intentionnelle ou représentative de l'espèce-intelligible. Il entend cette fonction de représentation autrement qu'Henri de Gand ou Duns Scot qui se satisfont de l'idée de copie ou de doublure. Eckhart rappelle souvent le principe typique de la noétique péripatéticienne, de l'identité ou unité réelle du sujet intellectif et de son objet d'intellection. À la suite d'Augustin, il exprime la même idée par la génération de l'espèce-intelligible à la fois par l'intellect et par l'objet d'intellection : cf. L. Parab., n° 152 (p. 622) ; n° 180 (p. 650) ; Expos. In Joan., n° 57 (p. 48), n° 109 (p. 93), etc. ».

34. Sur l'évolution des pensées de Duns Scot et Ockham concernant l'intention, voir Alain de LIBERA, « Intention », dans B. CASSIN, dir., *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2004, p. 608-619, spécialement p. 618.

35. Giorgio AGAMBEN, « *Experimentum vocis*, § 8 », dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Galilée, 2018, p. 11-52, ici, p. 25.

théologique non pour remplacer un absent mais pour conduire à une présence. Toute production d'une *représentation* par l'intellect est écartée au profit d'une *présence* vivante et agissante. Selon Bernard McGinn, *The Presence of God* est la notion la plus pertinente pour qualifier la mystique chrétienne en général, et, parmi elle, la mystique eckhartienne³⁶. La *gegenwerticheit gotes* est un trait fondamental de la pensée de Maître Eckhart. Tout son langage est un appel incessant à se « laisser pénétrer par la présence divine » (*mit götlicher gegenwerticheit durchgangen sîn*)³⁷. Dans cette perspective, les maîtres en théologie n'ont pas un statut particulier par rapport à leurs étudiants : les uns comme les autres sont transis par une opération qui émane d'un fond inaccessible. Par conséquent, parler de Dieu n'est pas émettre un signe qui soit apte à produire en l'autre un concept correspondant à ce dont il tient lieu. Le rôle du théologien ou du prédicateur consiste à conduire autrui là où Dieu s'engendre lui-même en proférant son Verbe dans l'intime de l'âme. Employer le vocable « mystique » pour désigner Maître Eckhart et/ou sa pensée ne consiste donc pas à le ranger parmi des auteurs qui éprouveraient des états paranormaux. On ne trouvera pas d'extase chez lui mais plutôt une « enstase », vers le « fond secret de l'âme³⁸ ».

Dans cette démarche, Eckhart n'est pas une figure isolée. Il est précédé de plusieurs femmes mystiques, entre autres : Hadewijck d'Anvers (1200-1260), Mechtilde de Magdebourg (1210-1282) et Marguerite Porete (1250-1310)³⁹. Ces femmes appartiennent toutes trois au mouvement des béguines, qui s'est déployé dans les régions rhéno-flamandes (Nord de la Belgique, Sud-Ouest de l'Allemagne, Nord-Est de la France)⁴⁰. Il s'agissait d'une forme de vie religieuse laïque en dehors du cloître. À cette époque, il y avait une efflorescence de mouvements spirituels dans toute l'Europe plus ou moins en marge de l'institution ecclésiale⁴¹. À l'opposé de certaines sectes à la religiosité exaltée comme les « Illuminati » ou les compagnons du « Libre Esprit », les béguines menaient une vie de travail et de prière. Leur engagement était basé sur un accès à Dieu à travers l'humble exercice des vertus. Seulement, leur statut de femmes ne leur permettait pas de prétendre à un discours théologique en latin. Écrivant en langue vernaculaire, moyen-néerlandais ou moyen-haut-allemand, elles ont développé un langage poétique sur Dieu en partant de l'expérience humaine de

36. Bernard MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart : The man from whom God hid nothing*, New York, Crossroad, 2001, p. 132-133, trad. fr. M. Triomphe, *Maître Eckhart. L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, Paris, Cerf, 2017, p. 280-281.

37. M. ECKHART, *Die rede der underscheidung*, DW V, p. 234, cité par MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, p. 132, trad. fr., p. 282.

38. Ysabel de ANDIA, « La théologie négative de Maître Eckhart », dans A. DIERKENS, B. Beyer de RYKE, éd., *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique 'rhéno-flamande' (XIII^e-XIV^e siècle)*, Bruxelles, Université de Bruxelles (coll. « Problèmes d'histoire des religions », 14), 2004, p. 53-70, ici, p. 67.

39. Voir Bernard MCGINN, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics : Hadewijck of Brabant, Mechtilde of Magdeburg, and Marguerite Porete*, New York, Continuum, 1994. Pour une présentation de ces trois béguines, voir aussi Audrey FELLA, dir., *Les femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2013, p. 424-428, 628-630, 717-718.

40. Voir Martina WEHRLI-JOHNS, « Béguinages », dans *Encyclopédie des mystiques rhénans*, p. 182-188.

41. Voir André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1994, p. 95-130.

l'amour. Elles ont mis en récit la vie de l'âme en prise à des conflits intérieurs, en personnifiant les forces en présence, et en les faisant dialoguer. Le déplacement de la rhétorique de l'amour courtois à la relation de l'âme à Dieu leur valut tardivement d'être désignées comme des *femmes troubadours de Dieu*⁴².

Ces écrits reçurent un accueil très mitigé par l'institution ecclésiale, au point que leurs auteures furent souvent soupçonnées d'hérésie. C'est ainsi que Marguerite Porete, auteure du *Miroir des simples âmes anéanties*, s'est vue condamnée, emprisonnée et brûlée en 1310 en place de Grève, à Paris. Quelques mois plus tard, Maître Eckhart rejoignait le couvent Saint Jacques des Frères prêcheurs à Paris. On retrouve dans ses sermons allemands des expressions similaires à celles de Marguerite Porete, notamment concernant l'anéantissement — l'anéantir soi-même (*nihte werden an im selben*), qui est le thème fondamental du *Miroir*⁴³. Le devenir-rien n'est pas seulement thématique, il est pragmatique. Il est lié au manque et au désir. En effet, comme la bien-aimée du *Cantique des cantiques*, l'âme cherche celui que son cœur aime, mais sans le trouver. Dieu est absent et se laisse désirer. Il n'est rien de ce qui est. Et, en l'absence de corps, l'âme est en peine de sa présence. Il en est ainsi de ces femmes délaissées, sans mari, dans une époque où les nombreuses guerres ont décimé la population masculine et où règne une disparité homme-femme. Financièrement, elles n'ont pas les moyens d'entrer dans un couvent. Elles sont pauvres et sans dot. De ce manque de statut, elles vont faire une force. C'est dans le « rien » qu'elles vont trouver le « tout », anticipant le *Todo-Nada* de Thérèse d'Avila. La mystique est une voie paradoxale où l'être en plénitude se trouve dans le rien. Mais pour cela, il faut d'abord devenir « rien ». Comme l'exprime un verset du Psaume (41,8) : « l'abîme appelle l'abîme » (*abyssus abyssum invocat*).

V. L'ÊTRE ET LE NÉANT : PARADOXE DU MANQUE ET DE LA PLÉNITUDE

Maître Eckhart retiendra la leçon. Chez lui, tantôt Dieu est présenté comme le « néant », et la créature l'« étant », tantôt, c'est l'inverse : Dieu est plénitude d'être (Celui qui est) et « la créature un pur néant ». Certains spécialistes ont voulu mettre de l'ordre dans cette disparité en présentant une périodisation de l'œuvre eckhar-

42. Georgette EPINEY-BURGARD, Émilie ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988. Voir Jean-René VALETTE, « Marguerite Porete et la confrontation des discours », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 23 (2012), <http://crm.revues.org/12839>.

43. « Quand Dieu voit que nous sommes le Fils unique, il se presse si impétueusement vers nous, il se hâte et fait exactement comme si son être divin allait se briser et s'anéantir en lui-même, afin de nous révéler tout l'abîme de sa Dété et la plénitude de son être et de sa nature ; Dieu a hâte d'être notre bien propre comme il est son bien propre. Ici, Dieu a joie et délices dans la plénitude. L'homme est alors dans la connaissance de Dieu et dans l'amour de Dieu et ne devient rien d'autre que ce que Dieu est lui-même (*Swenne got sihet, daz wir sin der eingeborne sun, sô ist gote sô gach nach uns und ilet sô sêre und tuot rehte, als ob im sin götlich wesen welle zerbrechen und ze nihte werden an im selben, daz er uns offenbâre allen den abgrunt sîner gotheit und die vülde sînes wesens und sîner natûre ; dâ ilet got zuo, daz ez unser eigen sî alsô, als ez sin eigen ist. Hie hât got lust und wunne in der vülde. Dirre mensche stât in gotes bekennenn und in gotes minne und enwirt kein anderz, dan daz got selber ist*) » (M. ECKHART, *Sermon 12/90*, DW I, p. 194, trad. AH-EM, p. 547).

tienne : une période ontologique (*Deus est Esse*), une période méontologique (*Deus est Intellectus*), une période hénologique (*Deus est Unus*). Mais, finalement, ni le recours au contexte ni l'analyse interne ne vont dans ce sens⁴⁴. Chez Eckhart, tous les noms divins se valent et aucun ne convient mieux à Dieu qu'un autre. Dieu est à la fois « innommable » et « omninomnable⁴⁵ ». Il en est ainsi parce qu'en tant que Cause de toutes les créatures, il se manifeste en chacune d'elle. La Cause est présente à l'intérieur de la multiplicité à la manière de l'Un. Dieu est simple, il n'est pas composé comme les créatures⁴⁶. De ce fait, affirmer que Dieu est juste, ou bon, ou puissant, est impropre. Il est la justice même, la bonté même, la puissance même. On ne peut donc prédiquer la cause de l'extérieur en lui attribuant un signe. C'est seulement en tant que le « je » s'éprouve comme actualisé par la cause dans toutes ses opérations, qu'elles soient intellectuelles, prédicatives, ou vertueuses, qu'il la connaît. Dieu est connu par participation et cette connaissance n'est pas notionnelle. C'est une connaissance en acte, qui s'éprouve dans la vie même. Elle s'exprime silencieusement dans les veines, quand le « je » se met en mouvement. Il reconnaît que ses actes lui sont donnés et qu'il est néant par lui-même. Tout « je veux » s'exerce sur fond d'une passivité originaire. Cela veut dire que « je » ne peux jamais dire vraiment : « je suis ». Ce nom n'appartient qu'à Dieu, fondamentalement. C'est le nom silencieux de Dieu⁴⁷.

Outre des emprunts lexicaux, c'est surtout une proximité de posture avec les béguines que l'on retrouve chez le grand mystique rhénan. Il adopte une même attitude

44. Voir Werner BEIERWALTES, « *Deus est esse, Esse est Deus* », dans *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1972, p. 5-82, trad. fr. J.-F. Courtine et al., dans *Platonisme et Idéalisme*, Paris, Vrin, 2000, p. 11-87 ; É. ZUM BRUNN, « Dieu n'est pas être ».

45. M. ECKHART, *Expositio libri Genesis*, § 299, LW I, p. 434-435 ; *Expositio libri Exodi*, § 35, LW II, p. 42. Voir Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin (coll. « Études de philosophie médiévale »), 1998, chap. I, *Nomen innomabile*, p. 13-40 ; chap. II, *Nomen omninomabile*, p. 41-96.

46. Influencé par Thomas d'Aquin, Eckhart affirme que « Dieu est ce qui est premier et simple. En effet, ce qui n'est pas simple ne peut pas être premier » (*Quaestiones Parisienses*, § 1, LW V, p. 37-38). Or, suivant Boèce, il dit aussi que « la forme simple ne peut pas être sujet » (*Expositio libri Exodi*, § 18, LW II, p. 23). Il en résulte que nul ne peut dire « Dieu est bon » sans porter atteinte à sa simplicité. Si on désigne malgré tout Dieu comme bon, c'est en tant qu'il est cause de la bonté dans celui qui y participe : « Celui qui dirait que Dieu est bon parlerait aussi mal de lui que s'il disait que le soleil est noir. Or Dieu dit pourtant : 'Nul n'est bon que Dieu seul.' Qu'est-ce qui est bon ? Est bon ce qui se communique. Nous nommons bon un homme qui se communique et est utile (*Wer dâ spraeche, daz got guot waere, der taete im als unrehte, als ob er die sunnen swarz hieze. Nu sprichet doch got : nieman enist guotdan got aleine. Waz ist guot ? Daz ist guot, daz sich gemeinet. Den heizen wir einen guoten menschen, der gemeine und nütze ist*) » (*Sermon 9/86, Quasi stella matutina*, DW I, p. 148-149, trad. AH-EM p. 528).

47. Dans le commentaire du livre de l'Exode, Eckhart expose *Ego sum qui sum* comme le mouvement par lequel Dieu se pose lui-même (*Expositio libri Exodi*, § 16, LW II, p. 21-22). Or « je suis qui je suis » signifie « l'indistinction de l'être et sa plénitude » (*ibid.*, § 17, LW II, p. 23). Dans sa simplicité, Dieu n'est prononçable que par lui-même sur le mode de son actualité. C'est aussi pourquoi Eckhart choisit de présenter l'*ego* comme un « pronom discrétif » (*discretivum pronomen*) à partir des *Institutiones grammaticales* (*ibid.*, § 14, LW II, p. 20). Selon Priscien, ce pronom personnel est exemplifié par la proposition : « *ego dico, ille autem non* [moi je parle, pas lui] » (*Institutiones grammaticales*, XVII, c. 9, n. 56). D'où la possibilité de l'entendre dans le sens où l'*ego* est absolu dans son « dire », lequel est silencieux, discret.

de « non-avoir », de « non-savoir » et de « non-vouloir » (« Cette âme a tout et n'a rien, sait tout et ne sait rien, veut tout et ne veut rien⁴⁸ ») :

L'évêque Albert [le Grand] dit qu'un homme pauvre est celui qui ne peut se contenter de toutes les choses créées par Dieu, et c'est une parole juste. Mais nous parlerons encore mieux et considérerons la pauvreté selon une signification plus haute : est un homme pauvre celui qui ne veut rien, et qui ne sait rien, et qui n'a rien⁴⁹.

J'ai dit précédemment que celui-là est un homme pauvre qui veut non pas accomplir la volonté de Dieu, mais qui vit de telle sorte qu'il est libéré et de sa volonté propre et de la volonté de Dieu, tel qu'il était alors qu'il n'était pas. Nous disons de cette pauvreté que c'est la pauvreté la plus haute. En second lieu nous avons dit que celui-là est un homme pauvre qui ne sait rien des œuvres que Dieu opère en lui. Celui qui est ainsi libéré de savoir et de connaître autant que Dieu est libéré de toutes choses — c'est la plus pure pauvreté. Mais la troisième dont nous voulons parler maintenant est la pauvreté la plus claire : celle de l'homme qui n'a rien⁵⁰.

À en rester à la surface des textes, on constatera que les béguines insistent davantage sur l'union d'amour que Maître Eckhart, plus enclin à employer le vocabulaire de l'être. Aussi a-t-on eu parfois tendance à opposer une « mystique de l'amour » (*Minnemystik*) à une « mystique de l'essence » (*Wesensmystik*)⁵¹. Mais, il faut nuancer cette distinction, car Eckhart conjugue l'être avec l'amour :

Par le fait que Dieu est nommé 'amour' *in abstracto*, premièrement, la simplicité absolue, la plus pure de Dieu, est établie, puis, à partir de là, la primauté de Celui-ci en toutes choses, et, plus encore : l'être lui-même est un être simple (Ex III,14 : 'Je suis celui qui suis')⁵².

VI. UN DÉCLOISONNEMENT ENTRE MYSTIQUE ET SCOLASTIQUE

Ce qui distingue plus fondamentalement Eckhart des femmes mystiques est d'un autre ordre. Contrairement à elles, il fait partie de la structure ecclésiale, à double titre : à la fois comme frère dominicain, et comme magister en théologie. Si, dans la prédication, il a employé la langue vernaculaire, et c'est là que l'on retrouve la proximité lexicale avec les béguines, il n'en va pas de même dans l'œuvre latine, scolas-

48. MARGUERITE PORETE, *Le miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, trad. de l'ancien français par C. Louis-Combet, texte présenté et annoté par É. Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, XIII, p. 64.

49. M. ECKHART, *Sermon 52/108*, DW II, p. 488, trad. fr. AH-EM, p. 646.

50. *Ibid.*, DW II, p. 499, trad. fr. AH-EM, p. 650.

51. « Eckhart et ses disciples, répétons-le, font une place (quoique plus ou moins grande) à *minne* comme à *wesen*, tout comme amour et connaissance jouent un rôle chez tous les mystiques chrétiens même si, reconnaissons-le, avec des différences de combinaisons et d'importance » (Bernard MCGINN, *Maître Eckhart. L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, p. 88-89. Sur l'interaction entre amour et connaissance dans la mystique chrétienne, voir aussi ID., « Amour, connaissance et *Unio mystica* », dans M. IDEL, B. MCGINN, éd., *L'Union mystique dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Bruxelles, Lessius, 2011, p. 79-126).

52. « Per hoc quod deus nominatur caritas in abstracto, primo probatur dei omnimoda et purissima simplicitas, et ex hoc eius in omnibus prioritas, immo ipsum esse simplex esse. Exodi 3 : 'ego sum qui sum' » (M. ECKHART, *Sermon latin VI*, § 52, LW V, p. 50, trad. J. Devriendt, léger. modif., *L'œuvre des sermons*, Paris, Cerf [coll. « Sagesses chrétiennes »], 2010, p. 106).

tique. L'originalité de la mystique eckhartienne est d'avoir décloisonné, en sa personne, deux versants qui restaient jusque-là opposés. Ce décloisonnement se lit dès son premier magistère parisien (1302-1303). On en trouve la trace dans le sermon latin pour la fête de saint Augustin⁵³.

Eckhart choisit de présenter la théologie comme le cadre spéculatif de la pratique⁵⁴. Cette articulation est possible grâce à un dédoublement de l'éthique. Dans ce sermon, qui fait office de discours programmatique, Eckhart dévoile son architecture des sciences philosophiques. Elle est calquée sur le modèle de Boèce⁵⁵. Bien que la classification boétienne fasse partie du paysage de la scolastique parisienne, comme on peut le voir chez Thomas d'Aquin⁵⁶, Eckhart y apporte une retouche originale qui montre sa parenté avec Averroès (Ibn Rushd). On se rappellera que ce dernier, contrairement à Avicenne (Ibn Sina), privilégie la voie de la physique plutôt que la métaphysique. À savoir, il ne déduit pas les effets à partir de la cause première, mais il induit la présence de la Cause à partir des effets. C'est donc l'évidence de la créature à elle-même en tant qu'être vivant qui permet d'éprouver le premier principe. Par là, Ibn Rushd renoue avec la finale des *Seconds analytiques* où Aristote explique que le premier principe n'est pas lui-même connu par démonstration⁵⁷. Fort de cette découverte, Eckhart va faire un pas de plus en montrant que cette voie physique implique le mouvement, c'est-à-dire la loi de l'action et de la passion, à savoir l'éthique. C'est pourquoi il choisit de présenter la théologie (*theologia*) comme la sous-partie *éthique*, et non pas *métaphysique*, de la science *théorique* ou *spéculative*. Or, la théologie n'a pas le monopole de l'éthique puisque celle-ci est d'abord une des trois grandes parties de la triade : *theorica, logica, ethica*⁵⁸. Par conséquent, l'éthique se dédouble pour être abordée tantôt spéculativement (*ethica sive theologia*) et tantôt pratiquement (*ethica sive practica*). La théologie a donc pour mission de relire spéculativement ce qui se joue sur un plan pratique.

53. M. ECKHART, *Sermo die B. Augustini, Parisius habitus, Vas auri solidum*, LW V, p. 85-99, trad. fr. M. Mauriège, dans M.-A. VANNIER, dir., *Les mystiques rhénans. Eckhart, Tauler, Suso. Anthologie*, Paris, Cerf, 2010, p. 37-41.

54. Pour un déploiement de cet axe théologique original à travers toute l'œuvre eckhartienne, que le lecteur me permette de renvoyer à mon ouvrage : *Opérativité du langage chez Maître Eckhart : Obstetricandi scientia*, Louvain, Paris, Peeters (coll. « Philosophes médiévaux », LXXII), 2021.

55. La division tripartite de Boèce : *philosophia naturalis, mathematica, theologica* (*De Trinitate*, éd. et trad. A. TISSERAND, *Traité théologique*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 144), est elle-même une reprise d'une triade d'Aristote : *phusikê, mathematikê, prôtê* (*Métaphysique* VI [E], 1026 a 10-22).

56. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Boethium De Trinitate*, III, q. 5, a. 4, arg. 5 (éd. DECKER, Leyde, Brill, 1955, p. 191).

57. « En effet, ces étants sont les sujets de la philosophie première, et il a été établi dans les *Seconds Analytiques* qu'il est impossible pour une science d'établir l'existence de son sujet, mais qu'elle admet cette existence, soit comme évidente par elle-même, soit comme démontrée dans une autre science. C'est pourquoi Avicenne a péché au plus haut point quand il a dit que le métaphysicien démontre l'existence du premier principe » (AVERROËS, *In Aristotelis Physicorum* I, comm. 83, Venise, 1562, f. 47).

58. Voir Andrea SPEER, « Ethica sive theologia. Wissenschaftseinteilung und Philosophieverständnis bei Meister Eckhart », dans J.A. AERTSEN, A. SPEER, éd., *Was ist Philosophie im Mittelalter ? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale vom 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Miscellanea Mediaevalia », 26), 1998, p. 683-693.

CONCLUSION : DE L'APPRENTISSAGE NOTIONNEL AU PÂTIR DIEU

Il me semble qu'il y a chez Eckhart un message à entendre. La révélation divine n'est pas d'abord une initiation intellectuelle. Elle se distingue de la gnose au sens où il faut vivre selon le mode même de Dieu, à travers l'amour et la justice, pour pouvoir s'unir à lui. Seul le semblable peut connaître le semblable, selon la reprise augustinienne d'Aristote. Et celui qui ne se rend pas juste ne peut espérer connaître la justice. Voilà peut-être ce qui, au-delà des querelles de mots, rapprocherait les hommes des différentes traditions religieuses.

Ceci explique sans doute pourquoi, contrairement à la tradition exégétique, Eckhart ne va pas simplement opposer les figures de Marthe et de Marie dans l'épisode lucanien (Lc 10,38-42)⁵⁹, en identifiant l'une à la *vita activa* et l'autre à la *vita contemplativa*⁶⁰. La vraie Marie n'est pas celle qui est encore assise en face du Seigneur. Encore fallait-il que « Marie soit d'abord Marthe avant de devenir Marie » (*Maria ist erst Martha gewesen, ehe sie Maria werden sollte*)⁶¹. À savoir, c'est en laissant Dieu opérer en soi, dans le travail quotidien, que l'on peut espérer parvenir à la contemplation. Autrement dit, l'exercice des vertus se trouve élevé chez Eckhart à un véritable mode de participation à la vie divine. Il ne faut pourtant pas y voir une réduction de la religion à l'éthique aristotélicienne, mais plutôt le contraire : vivre à fond l'éthique à Nicomaque nécessite de devenir saint. Aristote a beau dire qu'il faut passer de la puissance à l'acte, mais, précisément, sans vivre la grâce, l'énergie ne passe pas. C'est précisément là que Maître Eckhart applique la leçon du Pseudo-Denys : *pathôn ta theia*. Il y a théologie mystique dans la mesure où l'on passe d'un apprentissage « par ouï-dire et par simple étude » (*per studium ab extra*) au « pâtir Dieu » :

En outre, il faut savoir que le juste sait et connaît la justice parce qu'il est lui-même juste, tout comme celui qui a acquis l'habitus de la vertu sait ce qui relève de la vertu et ce qu'il faut faire selon cette vertu, du fait même qu'il est vertueux. C'est pourquoi c'est tout un pour lui que d'être vertueux et de connaître la vertu. De là vient qu'Hiérophane apprit les mystères divins par un pâtir (*divina patiando*), non par un apprentissage de l'extérieur (*non discendo ab extra*), comme le dit Denys. Et c'est ce qui est dit en Si 15 [1] : 'Celui qui tient à la justice la comprendra'. Car tenir et avoir la justice, c'est l'appréhender, c'est-à-dire la connaître⁶².

59. Pour un commentaire de ce sermon 86, voir Dietmar MIETH, « Predigt 86. 'Intravit Iesus in quodam castellum' », dans G. STEER, L. STURLESE, *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, II, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, p. 139-175.

60. Voir Dietmar MIETH, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler : Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*, Regensburg, Pustet, 1969.

61. M. ECKHART, *Sermon 86/84*, DW III, p. 598, trad. fr. AH-EM, p. 515.

62. M. ECKHART, *Expositio s. Evangelii s. Iohannem*, § 191, LW III, p. 159-160, trad. fr. A. de Libera, É. Wéber, É. Zum Brunn, *Œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, *Commentaire de l'Évangile selon Jean : Le Prologue*, Paris, Cerf, 1989, rééd. 2007, 2011, p. 344-345.

De ce parcours, une leçon primordiale est à retirer. Le langage théologique, si l'on en reste au niveau purement propositionnel, est vide. À savoir, spéculatif, il est purement hypothétique. Le regard y est en attente d'un remplissement qui ne peut se faire que par l'expérience. C'est donc l'engagement pratique, l'implication dans la vie concrète, qui rend le langage théologique pertinent ou non. Maître Eckhart nous invite à y être attentif. Cela se fait dans le silence de la vie, là où Dieu est à l'œuvre secrètement. Et le secret, le silencieux, c'est cela le mystique !

UNE THÉOLOGIE NATURELLE EST-ELLE ENCORE POSSIBLE ?

ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION DE CHARLES TAYLOR

Guillaume St-Laurent

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Malgré l'important renouveau que connaît la théologie naturelle depuis environ un demi-siècle dans le champ de la philosophie de la religion, Charles Taylor soutient que celle-ci appartient à une époque désormais révolue. Cette étude propose de restituer de manière aussi fidèle et précise que possible les raisons de ce verdict. Une telle analyse vise à combler une lacune importante dans la littérature secondaire. Cette lacune tient, d'une part, au fait que Taylor lui-même ne développe jamais ces raisons de façon systématique ; d'autre part, elle tient également au fait que plusieurs commentateurs semblent présupposer qu'un tel argument n'existe pas : Taylor récuserait la théologie naturelle simplement parce qu'elle ne correspond pas à la manière dont il est enclin à justifier ses propres convictions religieuses.

ABSTRACT : Despite the fact that natural theology has seen a significant revival for about half a century in the field of philosophy of religion, Charles Taylor maintains that it belongs to a now bygone era. This study proposes to state as precisely as possible the reasons for this verdict. Such an analysis aims to fill an important gap in the secondary literature on Taylor's work. This gap is due, on the one hand, to the fact that Taylor himself never develops these reasons in a systematic way ; on the other hand, it is due to the fact that several commentators seem to presuppose that such an argument does not exist : Taylor would object to natural theology because it does not correspond to the way in which he is inclined to justify his own religious beliefs.

La théologie dite naturelle, en tant que « discours spécifiquement philosophique sur la nature du divin et sur ses modes de manifestation », se déploie classiquement comme une interrogation rationnelle (i) sur les arguments ou les « preuves » pour l'existence de Dieu, (ii) sur l'idée même de Dieu, c'est-à-dire ses « noms », sa cognoscibilité, la compatibilité des attributs divins, etc., ainsi que (iii) sur le problème de la théodicée¹. Or, malgré le fait que cette démarche connaît un renouveau certain

1. Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. 1, Paris, Cerf, 2002, p. 29.

depuis environ un demi-siècle dans le champ de la philosophie de la religion² ainsi que dans la littérature populaire³, Charles Taylor admet volontiers que sa conception de la philosophie et de la raison en général « ne laisse que peu de place (*doesn't leave much place*) » à ce type de considérations⁴.

Dans l'Occident chrétien nord-atlantique, Dieu était auparavant conçu comme une évidence accessible par l'intelligence à toute personne raisonnable. Taylor parle en ce sens d'une « époque de croyance (*age of belief*) » désormais révolue⁵. Il faudrait plutôt s'efforcer, à présent, de comprendre la « perspective spirituelle » qui cherchait à s'exprimer dans les « anciennes doctrines théologico-cosmologiques », sans que leur ambition de produire une justification rationnelle capable à elle seule d'emporter l'adhésion — voire, chez les Modernes, de produire des « arguments implacables (*knock-down arguments*) » —, ne puisse plus être prise au sérieux : « [W]e have to get behind the arguments as exercises in what we would recognize as strict proof — in which light they appear pretty flimsy to us today — and try to sense the spiritual outlook they articulate⁶ ». La position pour laquelle on opte dans le grand conflit entre la croyance et l'incroyance religieuse serait plutôt relative à notre « sens des sources morales (*our sense of moral sources*) », soit à l'expérience intime de chacun, qui comporte un moment essentiel de « foi » ou de « confiance anticipatrice (*anticipatory confidence*) », consistant à se sentir *motivé* par un bien supérieur⁷.

2. En ce qui touche la philosophie analytique de la religion, voir notamment les remarques de William L. CRAIG, James P. MORELAND, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford, Blackwell, 2012, p. IX, XIII ; ainsi que les ouvrages marquants d'Alvin PLANTINGA, *God and Other Minds*, New York, Cornell University Press, 1967 ; ID., *Does God Have a Nature ?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1980 ; William L. CRAIG, *The Kalām Cosmological Argument*, New York, Barnes & Noble, 1979 ; Richard SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1981 ; ID., *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1991 ; ID., *Is There A God ?*, Oxford University Press, 1996 ; Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism : An Introduction to the Philosophy of Religion*, Londres, Routledge, 1996 ; Jordan H. SOBEL, *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*, New York, Cambridge University Press, 2004 ; Graham OPPY, *Arguing about Gods*, New York, Cambridge University Press, 2006 ; Herman PHILIPSE, *God in the Age of Science ? A Critique of Religious Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2012 ; et Edward FESER, *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco, Ignatius Press, 2017. Du côté de la philosophie dite continentale, voir Thomas DE KONINCK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, PUF, 2008 ; et Jean GRONDIN, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, PUF, 2013, pour de solides défenses du déisme classique, visant à établir son actualité dans le contexte contemporain.
3. On en trouve un exemple frappant dans le récent best-seller francophone de Michel-Yves BOLLORÉ et Olivier BONNASSIES, *Dieu : la science, les preuves*, Paris, G. Trédaniel, 2021.
4. Charles TAYLOR, « Reply and re-articulation », dans James TULLY, dir., *Philosophy in an Age of Pluralism. Essays in honour of Charles Taylor. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, New York, Cambridge University Press, 1994, p. 228.
5. L'expression « age of belief » est malheureusement traduite dans l'édition française de *Sources of the Self* par « époque de foi » (*Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal [coll. « Essai »], 2003, p. 396), occultant ainsi le rôle essentiel que pouvaient jouer les arguments de la théologie naturelle, qui ne reposaient pas expressément sur la foi, au cours de la période décrite par Taylor. La traduction par « époque de croyance » comporte évidemment, cela dit, ses propres difficultés.
6. Charles TAYLOR, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity* (désormais abrégé « SS »), Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 311.
7. SS, p. 73-74, 305-314 ; ID., *A Secular Age* (désormais abrégé « SA »), New York, the Belknap Press of Harvard University Press, 2007, chap. 15 (« The Immanent Frame », p. 539-593).

En particulier, Taylor relevait dans *Sources of the Self* deux voies empruntées par la métaphysique occidentale dans sa prétention à remonter vers un premier principe et établir ainsi la vérité de la religion chrétienne⁸.

La première est la « voie extérieure (*outer path*) » balisée par Platon et Aristote, partant « de faits relatifs au monde, accessibles à tous (*from facts about the world, accessible to all*) », pour remonter ensuite à son principe ou sa cause suprême, son *ultima ratio*. Le « rationalisme chrétien » de la fin du XII^e siècle relève de cette voie, dont les *quinque viae* de Thomas d'Aquin ne sont que l'illustration la plus célèbre, de même que le « déisme providentiel » du XVIII^e siècle. Il s'agit évidemment d'un aspect essentiel de la doctrine catholique. Ainsi peut-on lire dans l'Épître aux Romains de saint Paul, comme chacun sait, que « les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient comme à l'œil, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages » (Rm 1,20). De même, le concile Vatican I déclarait-il, en référant à cette même lettre du Nouveau Testament, que « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées » (Constitution Dogmatique *Dei Filius*, 24 avril 1870, chap. 2 « De la Révélation »). La conviction se trouve en outre réitérée au chap. 2 (« Credo ut intelligam ») de la lettre encyclique *Fides et ratio* de Jean-Paul II, qui affirmait la « capacité métaphysique de l'homme » de réfléchir à la connaissance empirique pour « atteindre la cause qui est à l'origine de toute réalité sensible ».

La seconde est la « voie intérieure (*inward route*) » inaugurée par saint Augustin, prenant appui sur la présence immédiate de la pensée à elle-même pour ensuite remonter vers Dieu comme à sa source, dans une démarche que reprendront notamment le *Proslogion* de saint Anselme et le *itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure. L'« intériorité (*inwardness*) » fait ici référence à l'adoption d'une « posture de réflexivité radicale (*stance of radical reflexivity*) » ou, ce qui revient au même, d'un « point de vue à la première personne (*first-person standpoint*) »⁹, qui permettrait de diverses façons de reconnaître que la forme de notre expérience ne peut être ce qu'elle est qu'en vertu d'un contact avec une perfection qui la transcende et la fonde. Cette voie demeura en outre active de Descartes à Hegel en passant par Leibniz, à la fois par le truchement de la preuve ontologique, dont l'« intuition fondamentalement augustinienne » résiderait en ceci que la capacité de l'être humain à raisonner, y compris dans la sphère morale, s'enracine « dans le rapport de l'âme avec Dieu », mais aussi sous la forme des preuves de l'immortalité « par l'immatérialité et l'indivisibilité de l'âme »¹⁰. On trouve aussi sur cette voie la « métaphysique des mœurs »

8. SS, p. 139-142, 310-314, 324, 389-390.

9. « The world as I know it is there for me, is experienced by me, or thought about by me, or has meaning for me. Knowledge, awareness, is always that of an agent. [...] In our normal dealings with things, we disregard this dimension of experience and focus on the things experienced. But we can turn and make this our object of attention, become aware of our awareness, try to experience our experiencing, focus on the way the world is for us. This is what I call taking a stance of radical reflexivity or adopting the first-person standpoint » (SS, p. 130).

10. « Descartes was not alone in embracing the Augustinian path at the beginning of the modern era. In a sense those two centuries, the sixteenth and seventeenth, can be seen as immense flowering of Augustinian spir-

de Kant, dont la thèse centrale est que l'aspiration à la « félicité (*Glückseligkeit*) » constitue un strict « besoin rationnel (*Vernunftbedürfnis*) », qui requiert en retour les assurances de la foi (« Il y a un Dieu, il y a une vie future »), c'est-à-dire une « théologie transcendantale¹¹ ». De fait, quoiqu'il ne s'agisse pas d'un savoir objectivement assuré, et plutôt d'articles de foi ou de « convictions morales », les conditions *a priori* de la liberté pratique constituent bel et bien chez Kant des « connaissances positives (*positiven Erkenntnissen*) », des raisons qui contraignent l'assentiment, procédant par la voie intérieure léguée par Augustin à la tradition philosophique occidentale.

Taylor estime que ces deux voies classiques de la théologie naturelle s'avèrent aujourd'hui impraticables. En ce sens, la présente étude propose de restituer de manière aussi fidèle et précise que possible les raisons de ce verdict. Une telle analyse vise à combler une lacune importante dans la littérature secondaire. Cette lacune tient, d'une part, au fait que Taylor lui-même ne développe jamais ces raisons de façon systématique, c'est-à-dire en les rassemblant dans un argument unique et cohérent, alors qu'elles constituent la trame philosophique de l'ensemble de ses travaux sur la sécularisation de l'Occident chrétien ; d'autre part, elle tient au fait que plusieurs commentateurs¹² semblent présupposer qu'un tel argument n'existe tout sim-

itality across all confessional differences, one which continued its own way into the Enlightenment, as the case of Leibniz amply illustrates » (SS, p. 141).

11. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure* [1781-1787], trad. Luc Ferry, Heinz Wismann, dans *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1985, A 816/B 844, p. 1373.

12. Les réactions aux thèses fortes de Taylor en ce qui a trait à la viabilité de la théologie naturelle furent nombreuses et diversifiées. Elles pourraient être réunies — sans prétention à l'exhaustivité — sous trois rubriques générales. — La première rassemblerait les travaux qui se contentent d'expliciter dans une perspective exégétique la position de Taylor et ses implications eu égard à son interprétation de la modernité : par exemple, Stephen MULHALL, « Sources of the Self's senses of itself », dans D.Z. PHILLIPS, dir., *Can Religion be Explained Away ?*, Basingstoke, Macmillan, 1996, p. 131-160 ; William E. CONNOLLY, « Catholicism and Philosophy. A Nontheistic Appreciation », dans R. ABBEY, dir., *Contemporary Philosophy in Focus : Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 166-186 ; Peter E. GORDON, « The Place of the Sacred in the Absence of God : Charles Taylor's "A Secular Age" », *Journal of the History of Ideas*, 69, 4 (2008), p. 647-673 ; Neil ORMEROD, « Charles Taylor and Bernard Lonergan on Natural Theology », *Irish Theological Quarterly*, 74 (2009), p. 419-433 ; Guillaume ST-LAURENT, « Charles Taylor et la thèse des langages plus subtils », dans O. LALIBERTÉ, V. DARVEAU-ST-PIERRE, dir., *Qu'est-ce que le « dire » philosophique ?*, Montréal, Les Cahiers d'Ithaque, 2016, p. 85-104. — La deuxième inclurait les commentateurs qui se disent d'accord avec Taylor en ce qui touche l'obsolescence de la théologie naturelle tout en s'interrogeant sur le type de raisons pouvant encore être mobilisées pour justifier la croyance ou l'incroyance : par exemple, Melissa LANE, « "God or orienteering ?" A Critical Study of Charles Taylor's Sources of the Self », *Ratio*, 5, 1 (1992), p. 46-56 ; Arto LAITINEN, « A Critique of Charles Taylor's Notions of "Moral Sources" and "Constitutive Goods" », dans ID., N.H. SMITH, dir., *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Helsinki, Société philosophique de Finlande, *Acta Philosophica Fennica*, 2002, p. 73-104 ; Charles BLATTBERG, « What's Wrong with Hypergoods ? », *Philosophy and Social Criticism*, 33, 7 (2007), p. 802-832 ; Charles LARMORE, « How Much Can We Stand ? », *New Republic*, 9 (2008), s.p. ; William W. CONNOLLY, « Belief, Spirituality, and Time », dans M. WARNER, J.V. ANTWERPEN & C. CALHOUN, dir., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2010, p. 126-144. — Enfin, la troisième réunirait les penseurs qui s'opposent à la position de Taylor dans l'intention de réaffirmer les droits de la théologie naturelle dans le contexte de la philosophie contemporaine : par exemple, Deane-Peter BAKER, *Tayloring Reformed Epistemology. Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de jure challenge to Christian Belief*, Londres, SCM Press, 2007 ; Jean GRONDIN, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? Grandeur et limites d'une justification de l'option métaphysique de la croyance par des enjeux éthiques », *Science et Esprit*, 64, 2 (2012), p. 245-262 ; David MCPHERSON, *Re-Enchanting The World : An Examination Of Ethics, Religion, And Their Relationship In The Work Of Charles Taylor*, Thèse de doctorat, Marquette University,

plement pas : Taylor récuserait la théologie naturelle parce qu'elle ne correspond pas à la manière dont il est enclin à justifier ses propres convictions religieuses, catholiques en l'occurrence, sans plus.

Jean Grondin, par exemple, malgré la perspicacité des analyses qu'il consacrait en 2012 à *A Secular Age*, écrivait que la réticence de Taylor à considérer les arguments métaphysiques relevant de la théologie naturelle tiendrait « à au moins trois raisons » : 1) il estimerait que « les arguments "éthiques" sont souvent (toujours ?) plus forts que les arguments purement rationnels » ; 2) manifesterait une certaine « méfiance vis-à-vis du déisme » ; et 3) prendrait une distance « par rapport à toute l'entreprise plus argumentative d'une philosophie raisonnée de la religion¹³ ». Ces trois constats ne sont toutefois pas, à l'évidence, des « raisons », mais plutôt différentes façons de caractériser la réticence de Taylor à l'endroit de la théologie naturelle, laissant en suspens la question de ce qui pourrait justifier cette attitude. Grondin précise toutefois un peu plus loin que Taylor « refuse les arguments déistes traditionnels au motif qu'ils sont dictés par un cadre (*framework*) moderne, qui restreint et étouffe d'emblée l'expérience religieuse¹⁴ ». Tout se passe alors comme si le rejet de la théologie naturelle reposait chez Taylor à la fois sur une réduction implicite de celle-ci au déisme *moderne* et, surtout, sur la conception que se fait Taylor de ce qui est crucial dans la religion, soit l'*expérience personnelle* plutôt qu'une quelconque démonstration rationnelle : « Selon lui, la grille du déisme, et de ses nombreux successeurs, empêche de considérer d'autres types de rapport à Dieu, où la religion serait l'affaire d'une transformation répondant à un appel divin¹⁵ ». Or, il est difficile de voir comment Taylor pourrait réduire les arguments rationnels de la théologie naturelle à « une construction purement moderne¹⁶ », notamment au regard du fait qu'il fasse remonter ceux-ci de manière explicite à Platon, Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin et, qui plus est, qu'il analyse en détail les particularités du déisme du XVIII^e siècle par rapport aux traditions anciennes qui, elles aussi, mettaient « l'*ordre cosmique* au centre de la vie spirituelle¹⁷ » ; en outre, les raisons pour lesquelles Taylor juge la théologie naturelle obsolète appartiennent bel et bien chez lui au « discours philosophique », c'est-à-dire à un type de réflexion qui se donne pour tâche de « persuader des penseurs honnêtes de toutes les allégeances métaphysiques ou théolo-

2013, 280 p. ; Vittorio HÖSLE, *God as Reason : Essays in Philosophical Theology*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2013, p. 1-23 ; Matthew ROSE, « Tailoring Christianity. Charles Taylor is a Theologian of the Secular Status Quo », *First Things : A Monthly Journal of Religion & Public Life*, 248 (2014), s.p. ; Daniel P. HORAN, « A Rahnerian Theological Response to Charles Taylor's *A Secular Age* », *New Blackfriars*, 95, 1055 (2014), p. 21-42.

13. J. GRONDIN, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? », p. 255-256.

14. *Ibid.*, p. 257.

15. *Ibid.*, p. 256. N. ORMEROD, « Charles Taylor and Bernard Lonergan on Natural Theology », p. 428, conclut de même que Taylor serait simplement « dédaigneux (*dismissive*) » à l'idée que l'on puisse démontrer rationnellement l'existence de Dieu.

16. J. GRONDIN, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? », p. 256.

17. SS, p. 272. Voir aussi SS, p. 274-278.

giques (*persuade honest thinkers of any and all metaphysical or theological commitments*)¹⁸ ».

De même, Matthew Rose déplorait en 2014, dans sa recension critique incisive du même ouvrage¹⁹, la position flottante de Taylor sur les plans métaphysique et théologique : celui-ci se contenterait de faire valoir contre la théologie naturelle une conception « moderniste » de la religion catholique — « pratique » plutôt qu'intellectualiste, axée sur la foi plutôt que le dogme, l'amour plutôt que la doctrine, exhortant à s'adapter aux conditions de vie modernes plutôt que de proposer des critères trans-historiques qui permettraient d'évaluer ce que nous y avons gagné et perdu — sans la justifier expressément. Cette remarque n'est certes pas dénuée de fondement : quoique l'argumentaire proprement philosophique de Taylor en ce qui a trait à l'obsolescence de la théologie naturelle détermine en profondeur le récit de la sécularisation que développe *A Secular Age*, il ne s'y trouve pas énoncé de manière aussi nette qu'on pourrait le souhaiter. Il appartiendra au présent essai de montrer qu'un tel argument philosophique, au demeurant d'une originalité considérable au regard des grands débats, bien balisés, de la théologie naturelle — autour des arguments cosmologiques, téléologiques et ontologiques, de la théodicée, du pari de Pascal, du statut épistémologique des expériences religieuses et de l'agnosticisme —, existe néanmoins.

I. LA VOIE EXTÉRIEURE

La première voie traditionnelle de la théologie naturelle privilégie le domaine des objets, des faits relatifs au monde, plutôt que l'expérience à la première personne. Or, le commentaire revient chez Taylor comme un *leitmotiv* à propos des cinq arguments classiques pour l'existence de Dieu chez Thomas d'Aquin. Tous seraient l'expression de ce que croit celui qui les énonce, mais ne peuvent plus prétendre être considérés décisifs à l'époque de la conscience historique, où il est admis qu'aucune interprétation religieuse ou irrégieuse des faits « publiquement disponibles (*publicly availa-*

18. On trouve cette manière de contraster le discours philosophique et la théologie dans les premières lignes de l'allocation de Taylor lors de la remise du *Marianist Award*, le 25 janvier 1999 : « I am very grateful to the University of Dayton, not only for their recognition of my work but also for this chance to raise with you today some issues that have been at the center of my concern for decades. They have been reflected in my philosophical work, but not in the same form as I raise them this afternoon, because of the nature of philosophical discourse (as I see it, anyway), which has to try to persuade honest thinkers of any and all metaphysical or theological commitments. I am very glad of the chance to open out with you some of the questions that surround the notion of a Catholic modernity » (Charles TAYLOR, « A Catholic Modernity » [1999], dans *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 167). La théologie aurait alors pour objet d'étude propre le « dépôt de la foi (*depositum fidei*) », c'est-à-dire les vérités révélées qu'il appartient aux croyants de conserver et de transmettre, notamment en explicitant les raisons qui les ont conduits à y adhérer, ou encore les règles et modalités (la « grammaire ») de cette adhésion ; l'autonomie rationnelle de la réflexion philosophique, par contraste, tiendrait au fait d'être « le lieu d'arguments adressés à tous les participants, quelles que soient leurs intuitions de base (*the site of arguments addressed to all participants, irrespective of what drives their insights*) » (ID., « A Philosopher's Postscript : Engaging the Citadel of Secular Reason », dans P.J. GRIFFITHS, R. HÜTTER, dir., *Reason and the Reasons of Faith*, Londres, T & T Clark International, 2005, p. 344).

19. M. ROSE, « Tayloring Christianity », s.p.

ble) » relatifs au monde — par exemple, le « gouvernement des choses », l'organisation complexe du vivant, le *big bang*, le « réglage fin » des constantes astrophysiques de l'Univers, etc. — ne peut plus faire consensus : « In cultures deeply convinced of the existence of God, woven around such a belief-commitment (as was our civilization until recently), it seems clear that demonstrations of this kind go through. But today we see that this is not so. It depends where you are “coming from,” to use the California dialect²⁰. »

En ce sens, l'aporie de la voie théologique externe pourrait être identifiée en première approche à la nécessité d'adopter une attitude plus « réflexive » en ce qui a trait au statut épistémique de nos croyances touchant la vérité de la religion²¹. Cette attitude impliquerait notamment la reconnaissance du fait que la raison s'avère à cet égard, tout comme dans la sphère éthico-politique, *impuissante* à arbitrer les désaccords de manière à satisfaire « n'importe quel penseur honnête et lucide (*any honest, unconfused thinker*)²² ». Il s'agirait de faire droit sur le plan métaphysique au « phénomène du désaccord raisonnable », pour reprendre le mot de Charles Larmore²³, ou encore à ce que John Rawls appelait le « fait du pluralisme raisonnable²⁴ ». En d'autres termes, le point de départ de Taylor correspond au constat *empirique* auquel doit conduire, selon lui, un examen attentif des arguments pour et contre l'existence de Dieu dans le contexte de la philosophie contemporaine de la religion, à savoir la reconnaissance de la *portée limitée de ce type d'argument*, dans la mesure exacte où ceux-ci font l'objet de désaccords raisonnables :

[W]e are aware today that there are other accounts of and ways of animating what we all have to recognise as authentic spiritual lives of the most arresting quality. This is an empirical statement. It does not cover all existing modes of belief. Certain positions seem shallow, others bogus, others frankly evil. One sees this as one looks across the range of cults available in our society today — we don't have to go farther afield, to movements like the Nazis for instance, though here is clearly a case of the latter type. But the number of spiritualities which command our profound respect is plural ; of that there is little doubt. [...] We have to come to be able to understand — and therefore also admire —

20. C. TAYLOR, « A Philosopher's Postscript », p. 349. Voir aussi SS, p. 490-493. Pour le commentaire sur les arguments thomistes, voir spécialement ID., *Hegel et la société moderne*, Québec, PUL ; Paris, Cerf, 1998, p. 68. Taylor est en outre conscient que l'interprétation qui range les preuves de Thomas du seul côté de la voie externe, où elles « sont censées nous convaincre indépendamment de notre expérience morale et spirituelle (they are meant to convince us quite independently of our moral and spiritual experience) », comme si elles étaient à même de « montrer la force rationnelle inéluctable de certaines conclusions (showing the inescapable rational cogency of certain conclusions) », « sans égard pour la signification spirituelle qu'elles revêtent pour celui qui les pense (regardless of their spiritual meaning to the thinker) », ne va pas de soi. Voir ID., « Reply and re-articulation », p. 228.

21. SA, p. 12.

22. ID., « Die blosse Vernunft (“reason alone”) » [2011], dans *Dilemmas and Connections*, p. 328.

23. Charles LARMORE, *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 152-174 ; ID., *What Is Political Philosophy ?*, Princeton, Princeton University Press, 2020, p. 133-144.

24. John RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 441, 445.

spiritualities which are nevertheless not ours. [...] Needless to say, this ‘we’ here includes the unbelievers among us as well²⁵.

Un très grand nombre de personnes « aussi intelligentes, et souvent aussi bonnes et dévouées (*equally intelligent, often equally good and dedicated*) » que soi-même ont examiné les arguments en cause sans parvenir aux mêmes conclusions²⁶. Le nier ne peut traduire aux yeux de Taylor qu’un manque d’ouverture et de pénétration herméneutique — sachant en outre que reconnaître l’existence d’un désaccord raisonnable au sujet des questions ultimes n’est possible qu’à la condition d’être prêt à remettre en cause l’évidence qui semble se rattacher à certaines de nos convictions fondamentales : « The crucial moment is the one where we allow ourselves to be interpolated by the other — where the difference escapes from its categorization as an error, a fault, or a lesser, undeveloped version of what we are, and challenges us to see it as a viable human alternative. It is this which unavoidably calls our own self-understanding into question²⁷. »

1. L’« espace ouvert jamesien »

De fait, l’ensemble des arguments développés dans *A Secular Age*, troisième *magnum opus* de Taylor après son *Hegel* (1975) et *Sources of the Self* (1989), poursuivait un objectif qui se situait aux antipodes de toute théologie naturelle : l’intention était de montrer que la sécularité occidentale doit être comprise comme un espace où les désaccords raisonnables paraissent destinés à perdurer indéfiniment. Notre âge séculier se profilerait comme une « bataille à quatre termes (*a four cornered battle*) » : l’humanisme exclusif, l’antihumanisme exclusif, l’humanisme croyant et l’antihumanisme croyant²⁸. Plus on avance dans cette mêlée et plus on est appelé, soutient Taylor, à prendre conscience de l’inanité de la prétention à pouvoir avancer des arguments rationnellement contraignants en faveur de l’une ou l’autre de ces perspectives : « The more one reflects, the more the easy certainties of either “spin”, transcendental or immanentist, are undermined²⁹. »

25. C. TAYLOR, « Reply and re-articulation », p. 229. Par contraste avec l’approche de Taylor, ce même constat est souvent l’horizon ou le *point d’arrivée* de la réflexion en philosophie contemporaine de la religion. L’accent porte alors moins sur l’obsolescence de la théologie naturelle que sur la force relative — ou le caractère raisonnable — des arguments contraires en théologie naturelle. Pour un exemple de ce type d’approche, voir Graham OPPY, *Arguing about Gods*, et « Disagreement », *International Journal for Philosophy of Religion*, 68, 1/3 (2010), p. 183-199. Pour une discussion critique de l’idée même de désaccord raisonnable en philosophie de la religion, voir par ailleurs Richard FELDMAN, « Reasonable Religious Disagreements », dans L. ANTONY, dir., *Philosophers without Gods : Meditations on Atheism and the Secular Life*, New York, Oxford University Press, 2006 ; et David CHRISTENSEN, « Epistemology of Disagreement : The Good News », *Philosophical Review*, 116, 2 (2007), p. 187-217.

26. Charles TAYLOR, *Varieties of Religion Today : William James Revisited*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 57.

27. Hubert DREYFUS, Charles TAYLOR, *Retrieving Realism*, New York, Londres, Harvard University Press, 2015, p. 126.

28. SA, p. 636-637.

29. SA, p. 728.

L'ouvrage exhorte en effet à se hisser et se maintenir dans ce qu'il appelle « l'espace ouvert jamesien (*Jamesian open space*) », en référence aux réflexions pionnières de William James : il s'agirait de se rendre capable de « ressentir la force » (ou la plausibilité) aussi bien de la croyance religieuse que de l'athéisme, c'est-à-dire des « deux grandes positions polaires (*two great polar positions*) » en ce qui a trait à la question de la vérité de la religion³⁰. Cette tension irréductible se trouve à la racine de la sécularisation telle que l'entend Taylor, c'est-à-dire de l'intense prolifération des positions éthiques et spirituelles à l'époque moderne³¹. Taylor distingue expressément, en outre, la capacité de reconnaître l'existence de désaccords raisonnables du fait d'être « incapable de voir comment l'autre représentation pourrait avoir du sens (*unable to understand how the other view makes sense at all*) », de même que de la position intermédiaire qui consiste à s'efforcer, en luttant contre ses propres instincts et sans parvenir tout à fait à comprendre, de donner un sens aux positions adverses³².

Il est à noter que la réalité de ces désaccords raisonnables s'explique avant tout chez Taylor en vertu du caractère « holistique » de la croyance et l'incroyance religieuse. Les perspectives d'immanence et de transcendance créeraient chacune un « environnement total », une alternative indépendante et qui enveloppe tous les aspects — esthétiques, moraux, éthiques, etc. — de la vie, de sorte que « les considérations qui se développent dans l'une, quelles qu'elles soient, apparaissent transformées ou déformées dans l'autre (*whatever considerations occur in one appear transformed in the other*) » : « They can't be appealed to in order to decide the issue, because as they pass from one stance to the other they bear a changed meaning that robs them from their force in the new environments. As we saw, the attraction of certain feelings and intuitions has totally different significance in the two stances³³. » Or, parce qu'il s'agit de deux environnements totaux, plausibles et viables en eux-mêmes, « notre culture dans son ensemble ne semble pas pouvoir en arriver à considérer l'un des partis comme n'ayant plus rien à dire (*our culture as a whole cannot seem to get to a point where one of these [sides] no longer speaks to us*)³⁴ ». Ce « holisme gestaltiste (*gestalt-holism*) », en vertu duquel les normes morales et esthétiques ne peuvent être comprises qu'« en relation à notre sens plus large de ce qui revêt une importance ultime (*in relation to the broader sense of what is ultimately important*)³⁵ », et vice-versa, est en outre ce qui expliquerait le phénomène des aveuglements dogmatiques,

30. SA, p. 548-555.

31. « It's as though the original duality, the positing of a viable humanist alternative, set in train a dynamic, something like a nova effect, spawning an ever-widening variety of moral/spiritual options, across the span of the thinkable and perhaps even beyond » (SA, p. 299). « We are now living in a spiritual super-nova, a kind of galloping pluralism on the spiritual plane » (SA, p. 300). « So we could zero in on the following proposition as the heart of 'secularization' : modernity has led to a decline in the transformation perspective » (SA, p. 431). « Religious beliefs now exists in a field of choices which include various forms of demurral and rejection ; Christian faith exists in a field where there is also a wide range of other spiritual options » (SA, p. 437).

32. SA, p. 549.

33. C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, p. 55.

34. *Ibid.*, p. 53.

35. H. DREYFUS, C. TAYLOR, *Retrieving Realism*, p. 112-113.

car chaque camp « s'appuie sur des arguments qui se corroborent, de telle sorte qu'on ne semble pas pouvoir de façon justifiée se tenir nulle part en dehors (*there seems nowhere you can justifiably stand outside*)³⁶ ». Il en résulte qu'on doit reconnaître l'« acte de foi (*leap of faith*) » ou le moment irréductible de « confiance anticipatrice » qui préside à notre choix fondamental, toute prise de position en ce qui touche la vérité de la religion impliquant « une vision d'ensemble de la vie humaine et de son environnement cosmique et (s'il en est) spirituel (*our over-all take on human life, and its cosmic and [if any] spiritual surroundings*) », qui devancera toujours-déjà les raisons qu'on pourrait trouver pour la justifier³⁷. En d'autres termes, qui se tient véritablement sur la « crête (*cusp*) » entre la foi religieuse et l'athéisme n'aurait en définitive que « son instinct (*gut feeling*) » pour avancer³⁸. Cet instinct réfère chez Taylor à une « ontologie morale (*moral ontology*) » largement inchoative et holistique, une certaine compréhension tacite des possibilités d'action et de transformation ainsi que des finalités dernières de l'être humain³⁹.

Taylor invite ainsi à prendre acte de l'*incommensurabilité* des perspectives d'immanence et de transcendance du point de vue de ce qu'il appelle le « modèle apodictique » de la raison. De fait, que cette conception apodictique de la raison prenne la forme « substantielle » que lui reconnaissaient les Anciens — selon laquelle « être rationnel » signifierait donner les bonnes réponses aux questions philosophiques, c'est-à-dire saisir substantiellement l'ordre intelligible des choses et ses principes⁴⁰ — ou plutôt la forme « procédurale » qui s'est imposée chez les Modernes à partir de la révolution cartésienne — selon laquelle « être rationnel » signifierait respecter un ensemble de procédures ou de normes méthodologiques, censées garantir la vérité des croyances dans un domaine donné⁴¹ —, elle veut que nous cherchions « des “critères” pour trancher la question, c'est-à-dire des considérations qui pourraient s'établir même de l'extérieur des perspectives en litige et qui pourraient néanmoins être décisives⁴² ». Les désaccords raisonnables sur le plan métaphysique révèlent cependant l'*absence de telle « mesure » ou critère commun*. C'est d'ailleurs en cela qu'ils peuvent être qualifiés de « raisonnables » : aucune évidence objective, aucun argument

36. C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, p. 53.

37. SA, p. 550.

38. C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, p. 59.

39. SS, p. 3-11.

40. SS, p. 85-86, 120-124.

41. SS, p. 85-86, 156.

42. « It wants us to look for 'criteria' to decide the issue, i.e., some considerations which could be established even outside the perspectives in dispute and which would nevertheless be decisive » (SS, p. 73). De façon plus générale, le modèle apodictique est défini comme une conception selon laquelle tout raisonnement recevable devrait (i) prendre appui sur des « critères » extrinsèques aux agents, (ii) arbitrer des « positions pleinement explicites (*fully explicit positions*) » et (iii) produire en première instance des « jugements absolus d'adéquation et d'inadéquation (*absolute judgements of adequacy/inadequacy*) » (ID., « Explanation and Practical Reason » [1989b], dans *Philosophical Arguments*, New York, Harvard University Press, p. 60). Pour une analyse des modèles « externe » et « interne » de la raison apodictique, qui sous-tendent chez Taylor la distinction entre les deux voies de la théologie naturelle, voir en outre Guillaume ST-LAURENT, « De la réflexivité radicale à la métacritique », *Revue Philosophique de Louvain*, 119, 4 (2022), p. 623-625.

probat, ne permet de lever le litige, alors que celui-ci oppose de nombreuses personnes ayant une connaissance comparable des données pertinentes et faisant un usage approprié de leurs facultés cognitives.

Entre l'ambition apodictique d'une certaine théologie naturelle et le fait de reconnaître l'existence de tels désaccords, il faudrait donc choisir. La première serait le reflet de certaines « images (*pictures*) » ou interprétations qui nous tiennent « captifs » — de « structures de monde (*world structures*) » ouvertes ou fermées — dans la mesure où elles donnent un « tour (*spin*) » dogmatique à notre perspective sur les choses, suivant lequel la croyance adverse paraît incompréhensible, voire absurde, et où la nôtre s'impose au contraire avec une évidence qui semble devoir être la même pour tout penseur honnête et lucide⁴³. Sous l'emprise d'un tel aveuglement dogmatique, la pensée se trouve « obscurcie ou gênée par une image puissante qui nous empêche de voir certains aspects importants de la réalité », minée par des visions dépréciatives et caricaturales des positions adverses. Il importerait par conséquent de dissiper ces évidences factices, ces *spins* qui sont autant de façons de se convaincre « que notre lecture est évidente, irréfutable, n'admettant aucune contestation ou objection possible (*that one's reading is obvious, compelling, allowing of no cavil or demurral*) », et donc autant de manières de passer outre l'espace ouvert jamesien « où les vents nous emportent tantôt vers la croyance tantôt vers l'incroyance (*where you can feel the winds pulling you, now to belief, now to unbelief*) », suivant une métaphore qui remonte aux *Confessions* d'Augustin⁴⁴.

2. Les ressources herméneutiques de la pensée

On pourrait croire que Taylor se rend ainsi, en soulignant les limites de la raison dans sa capacité à arbitrer les désaccords éthico-métaphysiques, à une forme de scepticisme ou de relativisme. Or il n'en est rien : quoique cette conclusion semblera inévitable tant et aussi longtemps qu'est présupposée la validité exclusive du modèle apodictique, c'est-à-dire tant que nous présumons que tout argument digne de ce nom exige le recours à des critères accessibles à toute personne raisonnable, la conviction de notre auteur est que la raison humaine dispose au contraire d'importantes *ressources herméneutiques* par-delà la sphère limitée et relative de la raison apodictique : « The problem lies with the whole unreflecting assumption that "criteria" in this sense are what the argument needs⁴⁵ ».

43. SA, p. 550-555. Voir N. ORMEROD, « Charles Taylor and Bernard Lonergan on Natural Theology », p. 426-428.

44. « Dans cette diversité de mouvements et de pensées dont mon cœur était agité en même temps, et poussé tantôt d'un côté et tantôt d'un autre, comme un navire battu par des vents contraires (*alternabant hi venti et interpellebant huc atque illuc cor meum*), le temps se passait et je demeurais irrésolu. Je différerais de jour en jour, ô mon Seigneur et mon Dieu, de me convertir et de vivre en vous, et ne différerais un seul jour de mourir en moi » (*Conf.*, VI,11,20 ; trad. d'Arnaud d'ANDILLY, 1993, p. 208) Mes remerciements à Jean Grondin, à qui je dois cette référence et qui se demandait avec raison pourquoi Taylor ne semble trouver que chez James cette idée des « vents contraires » (correspondance privée).

45. SS, p. 41-42.

Ce sont ces ressources que son « modèle *ad hominem* » a spécifiquement pour fonction de mettre en lumière⁴⁶. Il serait possible de montrer de diverses façons la supériorité d'une position *Y* par rapport à une autre, *X*, sans prendre appui sur un critère indépendant ou évident pour tous. La justification est alors « intrinsèquement comparative (*inherently comparative*) » dans la mesure où elle établit que la *transition* rationnelle de *X* à *Y* implique un « gain épistémique » : elle permet de supprimer une contradiction, de surmonter une confusion ou de mettre en lumière une réalité auparavant négligée par *X*, sans pour autant se prononcer sur la vérité ultime de *Y*⁴⁷.

En ce sens, le raisonnement de type *ad hominem* (a) porterait sur des transitions dans la pensée plutôt que des critères, (b) reposerait sur la possibilité d'explicitier nos horizons implicites de compréhension plutôt que d'arbitrer des positions entièrement explicites et (c) demeurerait toujours faillible et ouverte à révision plutôt qu'elle ne produirait des jugements définitifs. Son origine et sa forme la plus pure sont à trouver dans le « récit biographique », relatant les transitions par lesquelles est passé le sujet et qui ont graduellement façonné ses convictions personnelles. Par exemple, si « je comprends maintenant que le temps confère à l'amour une profondeur dont je n'avais pas conscience auparavant⁴⁸ », cela pourrait être remis en question et débattu, mais le gain épistémique que pourrait traduire cette prise de conscience n'a de sens que sur fond de l'ignorance qui était auparavant la mienne. À moins de les déguiser *ex post facto* en des critères admis par tous, les considérations pertinentes ici ne justifient une transition vers *Y* que du point de vue de *X*. Les travaux d'Alasdair MacIntyre portant sur la possibilité de porter des jugements critiques sur des traditions (ou paradigmes) ont à cet égard exercé une influence décisive sur la pensée de Taylor, qui s'en réclame explicitement⁴⁹.

L'incommensurabilité des perspectives, soit l'absence de critère commun, ne doit donc pas être confondue avec le fait de postuler leur *incomparabilité*, c'est-à-dire l'impossibilité de formuler un argument comparatif valide et contraignant. Certes, il pourrait exister des écarts de point de vue — personnels ou culturels — si radicaux que l'explicitation s'y heurterait comme à des faits bruts, de sorte que le dialogue rationnel s'en trouverait court-circuité et que nous devrions admettre notre incapacité foncière de se représenter le passage d'un cadre de référence à l'autre comme un gain

46. SS, p. 72-78 ; ID., « Explanation and Practical Reason », p. 34-60 ; ID., « Iris Murdoch and Moral Philosophy » [1996], dans *Dilemmas and Connections*, p. 13-15 ; ID., « A Philosopher's Postscript », p. 340-341.

47. « The claim is not that *Y* is correct simpliciter but just that whatever is "ultimately true", *Y* is better than *X* » (ID., « Explanation and Practical Reason », p. 54). Taylor discute trois des modalités que peuvent prendre ces arguments *ad hominem* : « Either they make better sense of inner difficulties than the interlocutor can (case 1) ; or they present a development which cannot be explained on the interlocutor's own terms (case 2) ; or they show the transition to *Y* to come about through a move that is intrinsically described as error-reducing (case 3) » (*ibid.*).

48. SS, p. 104.

49. ID., « Explanation and Practical Reason », p. 54. On ne peut donc pas opposer, comme le fait M. ROSE (« Tayloring Christianity », s.p.) les positions de Taylor et de MacIntyre en ce qui touche les limites de la raison : « MacIntyre combated the prejudice, uncritically affirmed by Taylor, that secular modernity is a historical dispensation from which there is no intellectual escape ». Comme on le verra bientôt, l'incertitude constitutive de l'espace jamesien peut s'avérer transitoire selon Taylor, pour qui accède à une foi plus mature, « fortifiée » par un ensemble d'arguments de type *ad hominem*.

ou une perte, sauf à s'illusionner soi-même. Cela doit demeurer selon Taylor une possibilité toujours ouverte, mais il importe de ne pas « poser *a priori* que tel est le cas », de ne pas renoncer à un examen critique et comparatif des perspectives tant que cette limite n'aura pas effectivement été atteinte⁵⁰. Le dialogue peut se poursuivre par-delà les limites du modèle apodictique sans avoir à céder aux tentations du scepticisme et du relativisme : « We don't need to be so intimidated by distance and incomprehensibility that we take them as sufficient ground to adopt relativism. There are resources in argument. These have to be tried in each case, because nothing assures us either that relativism is false. We have to try and see⁵¹. »

3. Le primat de l'expérience personnelle

Une fois admises, d'une part, la réalité des désaccords raisonnables en ce qui touche la vérité de la religion, c'est-à-dire les limites de la raison en ce qui touche les « vérités premières et dernières (*first and last things*) », et d'autre part, la validité générale du modèle *ad hominem*, c'est-à-dire les ressources herméneutiques dont dispose néanmoins la raison pour avancer, il en résulte que tout argument relatif au sens ultime des choses doit relever *exclusivement* de ce modèle de rationalité : l'impossibilité de régler le désaccord en s'appuyant sur des vérités communes et établies, « publiquement disponibles », signifie exactement chez Taylor la nécessité d'indexer tous les arguments pour et contre la croyance religieuse à l'expérience *personnelle* des agents, à des trajectoires ou « itinéraires de sens » *particuliers*. Les raisonnements ne peuvent prétendre s'ancrer dans un « point de départ normatif (*normative starting point*) », dans ce qui est évident pour tous, ou encore prendre appui sur de quelconques éléments de preuve, mais sont au contraire intrinsèquement comparatifs⁵².

C'est la thèse du « primat de l'expérience morale et spirituelle⁵³ », qui coïncide avec ce que Taylor dénomme le « tournant expressiviste » de la philosophie moderne et qui explique en outre l'importance que revêtent chez lui les récits de « personnes et d'actions exemplaires (*exemplary people and actions*) », propres à inspirer et guider⁵⁴.

De fait, le tournant expressiviste aurait lui-même été surdéterminé par la « fragmentation » ou la « problématisation » des horizons de sens traditionnels : puisqu'il n'existe plus « aucun cadre de référence partagé par tous, considéré sans plus comme

50. SS, p. 61-62.

51. ID., « Reason and its Adventures Since the Enlightenment », dans *Faith + Reason : A Dialogue at the Heart of Jesuit Education*, Fordham Center on Religion and Culture, Fordham University, 2009, s.p.

52. ID., « A Philosopher's Postscript », p. 341-342.

53. « My account does give a kind of primacy to our moral and spiritual experience. Someone will believe in the God of Abraham because God figures in his/her best account » (ID., « Reply and re-articulation », p. 226-227) ; « At base and unsubstitutably, [to be convinced] is to have the felt intuition, even when one has done the maximum one can to control for confusion, blindness, inability to face certain realities, and the like. This is often talked about as the "experience" which grounds our conviction » (ID., *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity* [désormais abrégé : LA], Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2016, p. 214).

54. ID., « Iris Murdoch and Moral Philosophy », p. 12-15.

le seul cadre véritable, réductible au statut phénoménologique de fait indiscuté (*no framework is shared by everyone, can be taken for granted as the framework tout court, can sink to the phenomenological status of unquestioned fact*)⁵⁵ », le modèle *ad hominem* de raisonnement est d'après Taylor le seul qui soit approprié à l'exploration des questions éthiques et métaphysiques — exploration qui doit dès lors prendre la forme d'une « quête d'authenticité » ou d'un processus d'individuation expressive, où l'on s'efforce de clarifier graduellement notre position *en l'absence de critères objectifs*. En d'autres termes, la fragmentation des horizons contraindrait à une certaine « auto-référentialité de manière (*self-referentiality of manner*) » : tandis que les questions éthico-métaphysiques mènent nécessairement « au-delà du moi (*beyond the self*) », au-delà des préférences subjectives, dans la mesure où leur « matière (*matter*) » prête au débat rationnel, la justification de nos réponses à ces questions ne peut se faire que par l'évaluation des avantages comparatifs des positions en présence, sur le mode *ad hominem*. La « manière » dont chacun justifie et exprime ses croyances doit demeurer personnelle, bien que l'objet ou la « matière » de la croyance puisse demeurer en droit universel⁵⁶.

La voie extérieure de la théologie naturelle serait ainsi tombée en désuétude. Il ne serait plus possible de soutenir que les arguments téléologiques et cosmologiques permettent de connaître à eux seuls l'existence de Dieu sans nier la réalité des désaccords raisonnable à ce propos. Le caractère plausible ou non des preuves « externes » de la théologie naturelle ne tient non pas à la force intrinsèque de ceux-ci, mais à la confiance *préalable* que nous avons en une certaine interprétation de notre expérience morale et spirituelle, qui reposerait elle-même sur la série des transitions ou des raisonnements *ad hominem* qui y ont conduit⁵⁷. Les véritables raisons de la croyance, qui déterminent notre positionnement dans l'espace jamesien, seraient donc « internes » : « [T]he metaphysics or theology comes indexed to a personal vision, or refracted through a particular sensibility⁵⁸. »

Certes, les croyants ont le plus souvent une multitude de raisons de croire, « tel que notre sentiment touchant ce qui est véritablement important dans la vie, ou la façon dont nous pensons que la vie humaine peut être transformée, ou les constantes, s'il en est, de l'histoire humaine, et ainsi de suite⁵⁹ ». Qui plus est, il n'est pas possible de comprendre les dilemmes ou les « pressions transversales (*cross-pressures*) » qui conditionnent le conflit entre la croyance et l'incroyance à l'époque moderne, notamment autour des thèmes de la santé, de la mort, de l'humanisme et du sens ultime de la vie (explorés dans les chapitres 16 à 19 de *A Secular Age*), sans examiner les raisons qu'on pourrait avoir de soutenir l'une ou l'autre de ces positions. Néanmoins, la vision d'ensemble qui « pousse » dans une direction plutôt ne peut être justifiée suivant le modèle apodictique ; elle doit demeurer l'expression d'une vision large-

55. SS, p. 17.

56. ID., *The Malaise of Modernity* [1991], Toronto, House of Anansi Press, 2003, p. 81-91.

57. SS, p. 72 ; ID., « Reply and re-articulation », p. 226-228.

58. SS, p. 491.

59. SA, p. 550.

ment personnelle : « Of course, experience can bring an increase in our confidence in our stance. But we never move to a point beyond all anticipation, beyond all hunches, to the kind of certainty that we can enjoy in certain narrower questions, say, in natural science or ordinary life⁶⁰. »

La théologie est encore possible d'après Taylor, assurément, de même que la métaphysique en général, mais toutes deux devraient désormais reconnaître la nécessité de recourir à des « langages plus subtils (*subtler languages*) » que ceux des théories anciennes : elles seraient tenues de se déployer par l'entremise de langages de « résonnance personnelle », permettant de renouer avec le monde, les autres et soi-même, sans toutefois pouvoir établir — ou prétendre établir — un nouveau cadre de référence commun, universellement admis. Il est possible de trancher la question de la vérité de la religion de manière individuelle, mais ce sera toujours dans « l'intériorité d'une vision personnelle », de façon provisionnelle et tâtonnante : ces efforts constants pour recréer de la signification et de la communion ne pourront jamais, pense Taylor, se traduire dans « un autre langage public établi », sinon dans une communauté restreinte et pour un temps limité⁶¹. De ce point de vue, la distinction même entre la théologie naturelle et la théologie révélée, qui se base sur la théorie scolastique des « deux sources de vérité », soit une distinction nette entre la Raison et la Révélation, serait appelée à être dépassé : l'*unique source* de vérité dans les domaines éthique et spirituel résiderait dans l'expérience « à la première personne » de ce qui revêt de l'importance, de ce qui a du sens, ou plus exactement notre « meilleure interprétation (*best-account*) » de cette expérience⁶².

II. LA VOIE INTÉRIEURE

L'aporie de la voie intérieure est plus délicate à cerner. Taylor soutient de manière constante depuis 1978 que la connaissance que nous avons de notre propre agir *en tant qu'agents*, c'est-à-dire pour autant que nous considérons la manière dont nous éprouvons les choses à la première personne (dans ce qu'il appelle la « posture de réflexivité radicale »), peut élever une prétention *a priori* légitime alors même qu'elle soulève des désaccords raisonnables. La « connaissance d'agent (*agent's knowledge*) » se déploie ainsi chez Taylor selon deux modes fondamentaux : 1) la *quête d'authenticité*, soit la tentative de définir les finalités de ce qui donne sens et fondement à notre vie, nos « évaluations fortes (*strong evaluations*) » qui, bien qu'universelles *en droit*, ne sont pas d'emblée accessibles à tous ou évidentes en soi, mais au contraire toujours « réfractées dans une sensibilité particulière » ; et 2) l'*argumenta-*

60. SA, p. 551.

61. SS, p. 427-429, 490-493, 512 ; ID., « La poétique romantique », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 108 (2020), p. 485-492.

62. ID., « A Philosopher's Postscript », p. 339-344 ; ID., « Reason and its Adventures Since the Enlightenment », s.p. ; ID., « Iris Murdoch and Moral Philosophy », p. 5-10 ; LA, p. 214-219. Pour le « principe de la meilleure explication (*best-account principle*) », voir SS, p. 58-75 et 342. Sur le dépassement de la théorie des deux sources de vérité chez Taylor, voir notre étude « La critique herméneutique de la "simple raison" chez Charles Taylor », dans P. CAPELLE-DUMONT, Y. COURTEL, dir., *Religion et liberté*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2014, p. 205-212.

tion de type « *transcendantal* », qui aspire à montrer que nous ne pouvons récuser certaines vérités universelles touchant « la nature du sujet ou sa position dans le monde (the nature of the subject or the subject's position in the world) » sans nier l'*effectivité* même de notre expérience du monde⁶³. Alors que la quête d'authenticité relève exclusivement du modèle *ad hominem*, ce second mode de réflexion constituerait une forme mixte de raisonnement entre les raisonnements apodictiques et *ad hominem*, où il s'agirait de mettre en lumière des « constantes humaines implicites⁶⁴ », que *Sources of the Self* appelait les « cadres inéluctables (*inescapable frameworks*) » de l'agir humain.

Il est en ce sens remarquable que Taylor ait voulu concilier dans ses travaux sur la nature et la portée des arguments transcendants, d'une part, leur visée *a priori*, et d'autre part, le fait qu'ils fassent l'objet de désaccords raisonnables : il serait possible de « rendre justice à la fois à leur nature irréfragable et révisable⁶⁵ », c'est-à-dire de faire valoir que ces thèses sont « apodictiques et pourtant ouvertes à un débat sans fin⁶⁶ ». Comment rendre raison de ce qui semble être une véritable *contradictio in terminis* ? La stratégie argumentative de Taylor consiste à faire valoir qu'un savoir *a priori* est possible *sous la forme d'une opération stratifiée*, partant de descriptions sommaires des « conditions d'arrière-plans » indispensables à notre fonctionnement en tant qu'êtres humains, c'est-à-dire touchant les conditions transcendantales de l'agir humain, pour ensuite montrer qu'un tel savoir peut, lorsqu'il s'élève au-delà de ces descriptions minimales et évidentes en soi, être contesté par des personnes tout à fait raisonnables, qui seraient à la fois des pairs cognitifs et épistémiques, sans cesser d'élever une ambition *a priori* légitime⁶⁷.

Cette explication soulève cependant la question suivante : pourquoi soutenir que les désaccords touchant la vérité de la religion suffisent à disqualifier les prétentions *a priori* de la théologie naturelle ? Quelle est la raison exacte pour laquelle celle-ci devrait être considérée obsolète en ce qui a trait à la voie intérieure léguée par Augustin ? Autrement dit, pourquoi Taylor assigne-t-il aux arguments transcendants une fonction minimale, les confinant à la détermination des conditions formelles de la pensée et de l'action ? Pourquoi exclut-il de leur domaine de validité la réflexion sur le « sens ultime » des choses ou, dans ses propres termes, sur les « hyperbiens », les « biens constitutifs » ou les « sources morales⁶⁸ », qui sont autant d'aspects et de façons de dire ce que la philosophie classique dénommait le souverain Bien ? S'agit-il là de la conclusion d'un raisonnement cohérent et pouvant être restitué de manière féconde pour les débats actuels en philosophie de la religion ?

63. Charles TAYLOR, « Overcoming Epistemology » [1987], dans *Philosophical Arguments*, p. 9. Voir aussi ID., « The Validity of Transcendental Arguments » [1978], dans *Philosophical Arguments*, p. 27-33.

64. ID., « Explanation and Practical Reason », p. 48-51.

65. ID., « Preface », dans *Philosophical Arguments*, p. VIII.

66. ID., « The Validity of Transcendental Arguments », p. 32.

67. Sur cette thèse originale, voir Guillaume ST-LAURENT, « La solution implicite de Charles Taylor au problème de l'« historicisme transcendantal » », *Symposium (Revue de la Société canadienne de philosophie continentale)*, 21, 2 (Automne 2017), p. 179-207.

68. SS, p. 62-107.

1. Philosophie et poésie

Les réponses les plus nettes à ces dernières questions sont à trouver dans un texte récent de Taylor intitulé « La poétique romantique » (2020), où il traite d'un thème par ailleurs central de son œuvre depuis *Sources of the Self*⁶⁹, *A Secular Age*⁷⁰ et *Dilemmas and Connections*⁷¹. Ce texte est un extrait d'un ouvrage à paraître prochainement, qui approfondira les thèses développées dans *The Language Animal* (2016) sous la forme d'une « étude complémentaire (*companion study*) » sur la poésie romantique et postromantique⁷².

La raison exacte pour laquelle une « théologie transcendantale » s'avère impossible d'après Taylor réside en ceci que *seul* le langage *symbolique* (artistique, poétique, rituel) — par contraste avec les autres « formes expressives » du langage humain, notamment conceptuelles et gestuelles — permettrait d'appréhender le sens ultime des choses, c'est-à-dire d'explorer la question de la vérité de la religion. Seul un tel langage permettrait en effet de renouer contact avec la source morale ultime de notre vie, *qu'elle soit séculière ou transcendante*, dans une mise en relation à la fois « épiphanique » et « vivifiante », c'est-à-dire qui « nous révèle ce qu'est vivre selon notre plus haut potentiel » et, simultanément, « nous donne la force de le faire⁷³ ». Or, s'appuyant notamment sur les travaux de Simon Jarvis, Taylor fait valoir que ce type d'expression n'est pas lui-même du même ordre que l'argumentation philosophique : « [il] persuade par la force d'une expérience de mise en relation, ce qui est très différent de la conviction que l'on obtient par la force de l'argumentation⁷⁴ ». Les réalités invoquées symboliquement étant souvent « déconcertantes et paradoxales », « peu explicites, hypothétiques ou provisoires », toujours saisies de manière « incomplète, expérimentale et énigmatique », dans une certaine « indétermination ontique (*ontic indeterminacy*) », elles ne sauraient suffire à établir ou justifier une quelconque vérité philosophique. Plus encore, l'usage de métaphores ou de tropes viole la norme épistémique voulant que les termes utilisés doivent être définis de manière rigoureuse et univoque, « claire et distincte », et rend par conséquent toute inférence « fausse ou au mieux incertaine (*either false or at best uncertain*)⁷⁵ ».

La « poésie philosophique », bien qu'indispensable selon Taylor à toute philosophie sérieuse, *ne saurait donc être intégrée à un argument de type transcendantal pour le prolonger en direction de Dieu*, qui y figurerait alors à titre d'ultime condition de possibilité. La voie intérieure de la théologie naturelle est une impasse ; toute théologie relève plutôt de la « quête d'authenticité » : une expression « direct[e] »,

69. SS, chap. 21, 23-25.

70. SA, p. 352-361, 755-765.

71. ID., *Dilemmas and Connections*, chap. 3 et 4.

72. LA, p. 345.

73. ID., « La poétique romantique », p. 493.

74. *Ibid.*, p. 489. Voir Simon JARVIS, *Wordsworth's Philosophic Song*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

75. LA, p. 130.

« précis[e] », « non symbolique ou non mythique » de nos intuitions est exclue en ce qui a trait à la vérité ou la fausseté de la religion⁷⁶.

En ce sens, lorsque Melissa Lane (1992) et Deane-Peter Baker (2007)⁷⁷ proposent d'interpréter *Sources of the Self* comme un vaste argument transcendantal en faveur du théisme, comme si Dieu était la seule base qui permettait, selon Taylor lui-même, de rendre raison de nos réactions et intuitions morales, ils font abstraction de l'une des thèses les plus originales et décisives de ce dernier, déjà formulées dans ce même ouvrage⁷⁸, à savoir la nécessité de recourir aux ressources symboliques de la pensée pour traiter de la question de la vérité de la religion : « Where before the languages of theology and metaphysics confidently mapped out the domain of the deeper, the “invisible”, now the thought is that these domains can only be made indirectly accessible through a language of “symbols”⁷⁹. » Ces langages de « résonnance personnelle », qui nous touchent personnellement, nous inspirent, nous interpellent, « nous donnent le sentiment que nous sommes appelés », par opposition aux usages seulement « désignatifs » du langage, « qui désigne[nt] différents objets, et combine[nt] ces *designata* en des descriptions précises de choses et d'événements, qui servent tous l'ambition de contrôler et de manipuler les choses⁸⁰ », ne peuvent alors prolonger ou compléter une quelconque argumentation procédant par concepts, jugements et raisonnements ; ils s'avèrent foncièrement hétérogènes par rapport aux arguments philosophiques.

L'argument obéit implicitement à un principe d'origine aristotélicienne : il faut partir de choses plus familières et mieux connues afin d'éclairer peu à peu ce qui est obscur, c'est-à-dire afin d'éclairer les « éléments et principes » qui composent les ensembles que nous appréhendions initialement de manière évidente mais confuse (*Physique*, I, 184 a) ; dans toute explication, quelle qu'elle soit, on devrait mieux comprendre ce par quoi nous expliquons (*l'explanans*) que ce que nous nous efforçons d'expliquer (*l'explanandum*)⁸¹. C'est ce principe méthodologique qui gouverne

76. ID., « La poétique romantique », p. 490.

77. Voir spécialement D.-P. BAKER, *Tayloring Reformed Epistemology*, p. 120-191.

78. SS, p. 427-429, 479-482, 490-493, 510-513.

79. SA, p. 357.

80. ID., « La poétique romantique », p. 494.

81. Pour un argument semblable, voir A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel (coll. « Le Livre de Poche »), 2006, p. 110. Jean GRONDIN répliquait en 2014 à ce même argument : « [E]n science, il n'y a rien d'exceptionnel à expliquer un phénomène par une hypothèse dont on ne sait rien ou peu de chose par ailleurs. C'est même la norme, une hypothèse étant toujours une “aventure hasardeuse”. Pensons à l'hypothèse courante du *Big Bang* : un physicien nous dira que c'est la meilleure hypothèse permettant d'expliquer les simulations mathématiques que l'on peut faire à propos de l'origine du monde, mais cela reste une affaire mystérieuse » (« La métaphysique en dialogue. Après six méditations métaphysiques quelques *responsiones* », *Philosophiques*, 41, 2, p. 411). Or, s'il est vrai que les explications scientifiques s'avèrent souvent incompréhensibles aussi bien pour le non-scientifique que pour le scientifique, si l'on entend par « comprendre » une saisie intellectuelle concrète et analogique, il n'en demeure pas moins que *l'explanans* jouit dans les sciences naturelles d'une clarté analytique, c'est-à-dire d'une exactitude logique et mathématique, qui n'a aucun équivalent sur le plan phénoménal, dans le « monde de la vie » (dont les types vagues ne se confondent d'ailleurs pas avec les faits scientifiques ou les « objets de science », préparés par des procédures expérimentales et une instrumentation spécifiques). Cette clarté analytique est ce qui permet à la théorie scientifique d'expliquer *l'explanandum* dans un « ensemble systématique d'énoncés » (Yvon GAUTHIER, *Entre science et culture*, Montréal,

les arguments transcendants chez Taylor, ceux-ci partant de descriptions sommaires mais évidentes pour aller vers des descriptions plus riches, où les divers aspects de « l'arrière-plan » se précisent graduellement⁸². Or, si (P₁) un hyperbien donné est posé comme l'ultime « condition de possibilité » de propositions transcendantales dont le caractère « évident en soi (*self-evident*) » a déjà été établi, comme c'est le cas, d'après Taylor, des « cadres inéluctables » décrits dans la première partie de *Sources of the Self*, et que (P₂) toute appréhension d'un hyperbien doit être symbolique-poétique, et donc « incomplète, expérimentale et énigmatique », alors on doit en tirer la conclusion (C) qu'enrôler un hyperbien dans un argument transcendantal de ce type revient à faire dépendre des propositions évidentes en soi d'une proposition moins évidente que celles-ci, c'est-à-dire à expliquer (*ex-plicare* : dé-plier, déployer, exposer clairement) quelque chose qu'on comprend bien en recourant à quelque chose qui n'est saisi que de façon tâtonnante et confuse — à s'appuyer, en d'autres termes, sur ce qui est obscur pour éclairer ce qui est déjà plus clair.

Une telle démarche argumentative est évidemment un contre-sens, comme l'avait également bien vu G.E. Moore dans sa célèbre réponse au problème du scepticisme global⁸³. Tout comme on ne saurait douter d'une proposition de sens commun (par exemple : que nos capacités perceptives sont en général fiables) que sur la base d'une proposition aussi évidente ou plausible qu'elle, et non en prenant appui sur une improbable conjecture philosophique (par exemple : l'hypothèse d'une illusion perceptuelle généralisée, du malin génie cartésien, du cerveau dans la cuve, etc.), on ne saurait faire dépendre la validité d'une proposition transcendantale donnée (par exemple : que notre compréhension du monde comporte des « évaluations fortes ») d'une conjecture métaphysique ou théologique moins évidente qu'elle. Une réalité qui ne peut être saisie que de manière symbolique ou analogique ne saurait expliquer ce qui peut être décrit avec clarté et distinction.

PUM, 2005, p. 19). Il est par ailleurs vrai qu'une hypothèse scientifique est une « vérité anticipée » (Claude Bernard) qui s'insère dans un développement complexe de conjectures et de réfutations (Karl Popper). Néanmoins, l'incertitude qui caractérise l'hypothèse scientifique n'annule en rien la clarté analytique supérieure de l'*explanans* par rapport à notre compréhension ordinaire de l'*explanandum*. Une hypothèse peut être évaluée à l'aune de plusieurs critères de scientificité — consistance, complétude, confinement des objets, pouvoir d'interprétation, pouvoir de prédiction, falsifiabilité, analyticité, simplicité (Y. GAUTHIER, *Entre science et culture*, p. 32-35) —, mais sa force ou sa faiblesse ne change pas la nature d'une bonne explication scientifique, qui consiste toujours à mettre en lumière un phénomène vague dans un ensemble rigoureux et systématique d'énoncés.

82. « As the argument goes on, we spell out further what is involved in the limiting conditions we captured in our first, sketchy formulation. We try to show that the richer description's holding is indispensable to the sketchier one's holding, because the former simply spells out what the latter adumbrates » (C. TAYLOR, « The Validity of Transcendental Arguments », p. 32).

83. G.E. MOORE, « A Defence of Common Sense », dans *Philosophical Papers*, Londres, Allen & Unwin, 1959 ; ID., « Preuve qu'il y a un monde extérieur » [1939], dans J. DUTANT, P. ENGEL, dir., trad., *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005 ; Maurice MERLEAU-PONTY le relevait aussi dans une perspective phénoménologique : « On sait que la pensée classique cherche en somme à expliquer les concordances par un monde en soi ou par un esprit absolu. De telles explications empruntent au phénomène de la rationalité tout ce qu'elles peuvent avoir de convaincant, elles ne l'expliquent donc pas et ne sont jamais plus claires que lui. La Pensée absolue n'est pas plus claire pour moi que mon esprit fini, puisque c'est par lui que je la pense » (*Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, 1976, p. 470).

2. Le symbole est-il irréductible au concept ?

À l'inverse, au même titre que ce qui est exprimé symboliquement ne peut servir à justifier une quelconque vérité philosophique, on ne saurait expliquer ou expliciter conceptuellement ce qui se révèle dans l'expression symbolique. Taylor parle ici volontiers d'une dimension *sui generis* et, à ce titre, d'un mystère : « The epiphanic is genuinely mysterious, and it possibly contains the key — or a key — to what it is to be human. We can even argue, as Heidegger does, that the way to overcome subjectivism is precisely to understand its true nature, which he approaches through his notion of the 'clearing'⁸⁴. » Le symbole « nous révèle, nous met en contact avec une réalité plus profonde qui resterait autrement inaccessible à notre entendement⁸⁵ ».

La fonction symbolique du langage aurait été décrite pour la première fois par les romantiques allemands dans les années 1790, soit cette génération « qui a rassemblé non seulement des philosophes, comme Fichte, Schelling, Hegel, mais aussi des poètes et des théoriciens de la littérature, comme Schiller et Friedrich Schlegel, Hölderlin, Novalis, et d'autres encore⁸⁶ ». De manière schématique, la structure élémentaire du symbole implique d'après Taylor (i) un rapport de « figuration » ou une « référence de type métaphorique (*metaphor-type reference*) » : on appréhende « *A* à travers *B* » afin de donner une idée de la forme ou de la nature de *A* d'une façon qui semble convenir en partie à l'élément-cible bien qu'elle ne puisse pas être prise de façon littérale⁸⁷ ; (ii) une figuration langagière non seulement *nécessaire*, dans la mesure où il n'est possible d'avoir accès à *A* que par l'entremise de *B*, mais *exclusive* de toute autre, pour autant qu'on ne pourrait remplacer *B* par d'autres termes ou images sans perdre l'*insight* à propos de *A* que *B* rend possible ; (iii) une révélation langagière « vivifiante », qui nous met en contact avec une « source morale » ou un lieu de « plénitude (*fullness*) », à la faveur d'une « intuition ressentie (*felt intuition*)⁸⁸ » ; et (iv) une révélation qui ne peut être conçue « suivant le modèle simple de la vérité comme correspondance », c'est-à-dire comme la description ou la représentation d'une réalité déjà donnée, publiquement disponible : « Just what these judgements are based on is very hard to say. But it plainly isn't correspondence to a reality unmediated by exactly the forms which are at issue⁸⁹. »

Il découle en outre de ces quatre aspects essentiels du symbole (v) que celui-ci ne peut « s'exténuer (*go dead*) » ou perdre sa force épiphanique, sa capacité de résonance, sans qu'on perde aussi l'aperçu ou l'intuition à laquelle il ménageait un accès, à la différence des métaphores ordinaires (par exemple : un « feu de paille », le politicien « cachant bien son jeu », etc.) et les métaphores possédant une certaine charge morale (que Taylor appelle aussi « concepts symboliques », comme ceux qui ont trait

84. SS, p. 482. Voir aussi C. TAYLOR, « A Philosopher's Postscript », p. 349-350 ; ID., « Language not Mysterious ? » [2008], dans *Dilemmas and Connections*, p. 50-55.

85. ID., « La poétique romantique », p. 471.

86. *Ibid.*, p. 462-463.

87. LA, chap. 5.

88. LA, chap. 6.

89. SS, p. 428 ; ID., « La poétique romantique », p. 480.

à l'intégrité ou au péché), qui peuvent avoir une seconde vie, sous la forme de ce qu'on appelle justement des « métaphores mortes » : si le symbole s'épuise, s'il ne nous parle plus, « l'intuition qu'il nous offre disparaît avec lui⁹⁰ ».

Cela dit, bien que Taylor insiste sur la « différence élémentaire » qui existe entre l'argumentation philosophique et la poésie philosophique — ou, ce qui revient au même, entre l'expression conceptuelle et l'expression symbolique ; l'« explication théorique » et la « saisie intuitive » ; le « langage ordinaire » (« plat », « instrumental », « inerte », « aveugle ») et les « langages épiphaniques » (« vivants », « vivifiants », « révélateurs ») ; les conceptions qui tablent sur des significations publiquement établies, sur les usages communs du langage, et celles qui tablent plutôt sur l'imagination créatrice — il insiste également sur l'« échange continu » entre ces deux modes de pensée : tandis que le premier peut « donner sens aux aperçus (*insights*) poétiques et les justifier (ou les invalider ou les réfuter) », il ne peut pas « ignorer les expériences qui inspirent ces aperçus⁹¹ ». En s'appuyant sur le travail de l'« imagination créatrice (*creative imagination*) » — qui peut prendre une forme « théorétique » aussi bien que « morale-anthropologique⁹² » —, le langage conceptuel nous rend capables de discerner des aspects de la réalité jusque-là inaperçus, de faire apparaître les choses de manière plus « perspicace » ou pénétrante, voire d'opérer une sorte de « *Gestalt switch* » en vertu duquel un problème qui apparaissait insoluble se trouve transposé dans une perspective inédite et féconde⁹³. Autrement dit, figurer *A* à travers *B* permet d'apercevoir de nouvelles ressemblances, de nouveaux aspects de *A*, qui pourront ensuite être portés au concept et examinés rationnellement⁹⁴ — ce qui revient pour la raison, dans le contexte des questions métaphysiques ultimes, à « s'appuyer sur des intuitions indémonstrables⁹⁵ ». C'est pourquoi il peut être question de « poésie philosophique », capable de guider et accompagner l'entreprise argumentative de la philosophie.

Il en ressort que l'argumentation et la poésie entretiennent chez Taylor une relation complexe de concurrence et de complémentarité : elles seraient à la fois irréductibles *et* poreuses, hétérogènes *et* en continuité l'une par rapport à l'autre. Mais une fois admise cette relation complexe, sur quoi l'idée selon laquelle certaines réalités — les hyperbiens — ne seraient accessibles *que* par l'entremise de l'expression symbolique se fonde-t-elle ? Comment expliquer cette *limite de principe* assignée au concept, à savoir l'impossibilité de traduire conceptuellement ce à quoi donne accès le

90. ID., « La poésie romantique », p. 475.

91. *Ibid.*, p. 491.

92. ID., « Reason, Faith and Meaning », *Faith and Philosophy*, 28, 1 (2011), p. 8.

93. On peut penser ici à ce que Hans-Georg GADAMER décrivait, en rapport avec la « métaphoricité » essentielle du langage, comme « un processus constant de conceptualisation grâce auquel la vie sémantique de la langue même continue à se développer » (*Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1960], trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil [coll. « L'ordre philosophique »], édition intégrale et complétée, 1996, p. 452). Le rapprochement est d'ailleurs opéré par TAYLOR lui-même (« Reason, Faith and Meaning », p. 9, n. 5).

94. LA, p. 133-146.

95. ID., *Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbault autour de cinq livres qui rendent libres*, Montréal, Novalis, 2015, p. 171.

symbole dans le cas particulier de ce qui revêt pour nous la plus haute importance ? C'est en effet une chose de dire que le symbole, du fait de son indétermination ou de son manque de clarté et de distinction, ne saurait suffire à justifier une quelconque vérité philosophique, comme je me suis efforcé de le souligner dans la section précédente, une autre de montrer comment Taylor justifie la prémisse selon laquelle *seul* le langage symbolique, par contraste avec les arguments philosophiques, métaphysiques ou théologiques, permet d'appréhender le sens ultime des choses. Malgré l'échange continu qui existe entre ces modes de pensée, un écart infranchissable semble devoir subsister : pourquoi ?

3. Apophatisme et critique de l'idolâtrie conceptuelle

En dépit de la richesse des analyses consacrées à la dimension figurative du langage dans *The Language Animal* (chap. 5), on ne trouve chez Taylor aucune réponse explicite à cette question — du moins d'après ma connaissance de son œuvre. Néanmoins, un faisceau d'indices font signe vers une réponse à la fois simple et cohérente, ancrée dans une solide tradition philosophique, dont le point de départ consiste à reconnaître *la nécessité conceptuelle de l'apophatisme*.

De fait, pour autant que le Dieu des religions monothéistes doive être identifié à l'« Absolu », il ne peut être saisi par concept que négativement, étant du point de vue de sa transcendance présumée « au-delà de l'essence », c'est-à-dire au-delà de toutes les oppositions de la raison discursive (il n'est pas un corps, il n'est pas dans l'espace, il n'est pas dans le temps...) ⁹⁶. Aucun prédicat fini ne convient à sa nature infinie et parfaite. C'est ainsi que pour Thomas le seul mot qui soit à notre disposition pour désigner la singularité et l'essence incommunicable de Dieu est « le tétragramme imprononçable YHWH qui, en l'occurrence, fonctionne comme une sorte de garde-fou de la raison ⁹⁷ ». *L'ens infinitum* est par nature incompréhensible, c'est-à-dire indéfinissable et inexplicable ; il est « l'être pur qui subsiste par soi (*ipsum esse per se subsistens*) », mais nous ne pouvons pas savoir ce qu'il est (ses attributs) sans le secours de la révélation. Or, Taylor reprend cette thèse fondamentale — d'origine parméni-dienne, héraclitéenne et platonicienne — lorsqu'il mentionne dans un article datant de 2011 que « Dieu n'est pas vraiment un Être (*God is not really a Being*) » : quelle que soit l'éminence, la majesté ou la souveraineté qu'on puisse lui reconnaître parmi les êtres, considérer Dieu comme un « être », ou comme un étant, revient à lui dénier son absoluité. C'est l'« impasse de l'onto-théologie (*the dead end of onto-theology*) »

96. Pour un essai visant à « donner une profondeur de champ historique aux débats contemporains relatifs à l'« onto-théologie », l'« idolâtrie conceptuelle » et les « théologies négatives » », voir l'excellent ouvrage de Jean GREISCH, *Du « non-autre » au « tout autre »*. *Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, PUF (« Collection de métaphysique Chaire Étienne Gilson »), 2012.

97. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, qu. 13, a 11 ; cité par J. GREISCH, *Du « non-autre » au « tout autre »*, p. 26. De même Nicolas de Cuse écrivait-il dans son traité *De docta ignorantia* (I, 26, 89) que « [l']exacte vérité brille dans les ténèbres de notre non-savoir sous le mode de l'incompréhensibilité » ; cité par J. GREISCH, *Du « non-autre » au « tout autre »*, p. 58-59.

décrite par Heidegger⁹⁸, que Taylor connaît bien, et qui sera ensuite approfondie dans la critique de l'« idolâtrie conceptuelle » chez Jean-Luc Marion⁹⁹ : puisque Dieu est incompréhensible, tout concept de Dieu est ni plus ni moins une idole¹⁰⁰.

Taylor semble ainsi suivre la rigoureuse tradition de la théologie négative ou apophatique (largement ignorée dans la philosophie analytique contemporaine de la religion¹⁰¹), suivant laquelle l'*ens summe perfectum* ne peut être pensé conceptuellement que de manière négative, tout en admettant qu'il puisse être appréhendé positivement par un discours analogique ou métaphorique, c'est-à-dire par « figuration ». Il reconnaissait ainsi dans ses entretiens avec Jonathan Guilbault, publiés dans *Les avenues de la foi* (2015), la nécessité du mythe « pour approcher le mystère [de la foi chrétienne], car ce dernier est imperméable à toute volonté de clarté métaphysique¹⁰² ». D'une part, Dieu est imperméable au concept, à l'argumentation philosophique ; d'autre part, toute religion demeurerait « inopérante » sans la parole poétique, le *Dichtung*, qui seul permettrait, quoique de façon « forcément imparfaite », d'accéder au sacré, au souverain bien.

L'irréductibilité du symbole en ce qui a trait aux enjeux spirituels ou métaphysiques les plus profonds pourrait ainsi s'expliquer par le fait que si je nie ou affirme l'existence de ce Dieu, je me prononce sur une réalité dont rien ne peut être dit positivement par concept, du fait même de son absolutité. Or, cette irréductibilité du symbole au concept est en dernière instance ce qui permet de justifier chez Taylor la thèse de l'obsolescence de la théologie naturelle, suivant l'argument développé plus haut (§ II.1), l'expression symbolique ne pouvant satisfaire aux exigences de l'argumentation philosophique (ou s'intégrer à un raisonnement à titre de prémisse).

Que ce soit sur la voie externe ou la voie interne de la théologie naturelle, puisque Dieu ne peut être approché que figurativement, il ne peut servir les fins d'une quelconque explication métaphysique du monde (ni du monde en tant que tel ni de tel ou tel aspect du monde) ou de notre agir — ce qui n'interdit évidemment pas de

98. Charles TAYLOR, « Closed World Structures », dans M.A. WRATHALL, dir., *Religion after Metaphysics*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 66.

99. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être* [1991], Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2013.

100. Taylor admet ici « avoir beaucoup appris » en ce qui a trait à la discussion qu'on trouve chez MARION (*ibid.*, p. 91-109) de la position de Heidegger, chez qui la rupture avec l'ontothéologie (ou le Dieu des philosophes) vise à accomplir « le pas en arrière pour ramener la métaphysique à sa propre origine, [...] "plus près du Dieu divin" que tous ceux qui continuent à adorer dieu sous la forme du principe de raison » (Luc LANGLOIS, Yves-Charles ZARKA, *Les Philosophes et la question de Dieu*, Paris, PUF, 2006, p. 325). GREISCH souligne par ailleurs avec Jüngel qu'on trouve déjà une critique de l'idolâtrie conceptuelle chez Fichte : « [T]out prétendu concept de Dieu est nécessairement celui d'une idole (*eines Abgottes*) » (*Du « non-autre » au « tout autre »*, p. 30). Cela dit, on trouve aussi chez PASCAL, et Montaigne avant lui, de puissantes remarques sur l'« insolence téméraire » par laquelle l'imagination tend à « amoindrir » les grandes choses jusqu'à sa propre mesure, « comme en parlant de Dieu » (*Pensées* [1670], Paris, Gallimard, 2004, § 84), tandis que HUME envisageait également la possibilité de considérer la théologie chrétienne comme « idolâtre » (*Dialogues Concerning Natural Religion* [2^e éd.], Londres, Penguin Books, 1779, IV, p. 90).

101. Voir Michael SCOTT, Gabriel CITRON, « What is Apophaticism ? Ways of Talking About an Ineffable God », *European Journal for Philosophy of Religion*, 8, 4 (2016), p. 23-49.

102. C. TAYLOR, *Les avenues de la foi*, p. 69.

croire en Dieu, ni même d'avoir des raisons de croire, mais celles-ci, estime Taylor, devront être « plus subtiles » que les arguments philosophiques traditionnels dans la mesure où on doit les reconnaître chaque fois indexées à une expérience et un itinéraire de sens personnels.

III. UN ÉCHEVEAU ARGUMENTATIF

La voie externe de la théologie naturelle se briserait ainsi contre la nécessité de recourir à des langages plus subtils dans le contexte de la sécularisation de l'Occident chrétien, où un penseur épistémiquement vertueux — intègre, ouvert, attentif — ne peut plus nier la réalité des désaccords raisonnables sur la question de la vérité de la religion, tandis que la voie interne, qui ne semble pas exclure qu'on puisse parvenir, en dépit des désaccords raisonnables, à penser Dieu comme ultime « condition de possibilité » de notre expérience, connaissable *a priori*, se brise pour sa part contre la nécessité du mythe ou des langages symboliques.

Les deux arguments présentés ici forment en outre un écheveau étroitement imbriqué et ne doivent pas forcément être lus selon la séquence proposée. En effet, l'ineffabilité conceptuelle de Dieu, dont découle la thèse selon laquelle seuls les langages symboliques-poétiques permettraient de nouer contact avec celui-ci, éclaire elle-même les désaccords raisonnables dont part le premier argument, soit l'« espace ouvert jamesien ».

Lorsque Taylor traite de l'intérêt accru des Modernes pour la question de la théodicée, par exemple, c'est pour lui l'occasion de rappeler que les voies de la providence sont impénétrables¹⁰³. L'incompréhensibilité foncière de Dieu offre une raison qui marque les limites de la raison dans sa démarche de justification, au regard desquelles les positions contraires, religieuses et irréligieuses, peuvent se reconnaître mutuellement comme raisonnables. Il en va de même, plus généralement, de la possibilité d'une expérience « épiphanique » de Dieu : le croyant pourra toujours récuser les arguments qui lui sont opposés sur la base de son « sentiment du divin » ou de la façon dont Dieu affecte son existence, en faisant valoir l'« idée augustinienne (*Augustinian insight*) » selon laquelle la foi et le mythe permettent de comprendre en certains domaines ce que nous serions incapables de saisir autrement¹⁰⁴. L'irréductibilité du dévoilement symbolique-poétique à toute démarche argumentée est ici ce qui marque les limites de la raison et, à nouveau, permet aux interlocuteurs de se reconnaître raisonnablement en désaccord.

103. SA, p. 232-233, 388-389. Jean Grondin traduit bien la position de Taylor sur cet enjeu : « Face à ce souci de justification, Taylor préfère retourner à l'attitude de Job, qui refusait de justifier le mal que lui infligeait Dieu au motif que nul ne peut s'ingénier à pénétrer les voies de la Providence. L'attitude la plus religieuse ici serait celle de la sage ignorance de celui qui s'en remet "malgré tout" à la Providence » (J. GRONDIN, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? », p. 257).

104. « [I]n certain domains love and self-opening enable us to understand what we would never grasp otherwise, rather than just following on understanding as its normal consequence » (C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, p. 47). « Because I can also have a religious life, a sense of God and how he impinges on my existence, against which I can check the supposed claims to refutation » (SA, p. 567).

On pourrait sans doute déployer une réflexion semblable pour tous les arguments classiques de la théologie naturelle, bien que le montrer en détail excéderait de beaucoup les objectifs du présent essai.

En règle générale, tous se trouvent polarisés par deux exigences contradictoires : 1) *hénologique*, d'une part, dans la mesure où Dieu doit être pensé comme absolu — un Dieu conçu par analogie ou par « figuration » métaphorique (comme une Personne, un Créateur, Amour, Protecteur, Bienfaiteur, etc.) est nécessairement trop compréhensible pour être Dieu, comme le savait déjà Augustin¹⁰⁵, ou encore trop anthropomorphique, comme y insistaient à juste titre Xénophane, Hume et Spinoza ; 2) *figurative*, d'autre part, dans la mesure où il en va de l'essence de la vie religieuse que de pouvoir établir un contact cognitif et pratique au sacré, de permettre de communier à l'amour de Dieu, ou de répondre à son appel ; or non seulement ne peut-on ni prier ni sacrifier à l'Absolu, mais celui-ci ne présente, en raison même de son incompréhensibilité, aucune valeur explicative.

Il en va ainsi des « preuves ontologiques » : s'il est vrai que Dieu est « si élevé qu'il est plus grand et meilleur encore que tout ce que nous pouvons penser » (Augustin, *Conf.*, VII, 4, 6), qu'il est « quelque chose de tel que rien ne se peut être pensé de plus grand (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*) » (Anselme, *Proslogion*), alors peut-être existe-t-il nécessairement à ce titre, mais en quoi cet absolu, situé au-delà de toute prédication, est-il davantage identifiable au Dieu personnel des croyants (celui « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ») qu'à la Nature ou au Dieu des panthéistes — une substance infinie et nécessaire, mais impersonnelle, sans volonté, sans but particulier, sans amour ? La même remarque vaut sans doute de la preuve *a contingentia mundi*, selon laquelle il existe forcément au minimum un être nécessaire qui donne cause à tout ce qui existe : mais pourquoi le candidat le plus plausible, soit l'ensemble inconditionné de tous les êtres qui existent, l'Un, serait-il Dieu ?

De façon semblable, Hume avait déjà bien identifié dans la quatrième partie de ses *Dialogues sur la religion naturelle* (1779) l'aporie centrale des arguments cosmologiques et téléologiques : ou bien l'ordre de la nature renvoie à un esprit intelligent qui n'est *pas* absolu et qui, dès lors, étant lui-même ordonné, serait l'effet d'une autre cause, d'un autre esprit intelligent, et ainsi à l'infini¹⁰⁶ ; ou bien l'ordre de la nature renvoie à un esprit intelligent qui est tenu pour absolu et, à ce titre, une cause dont on ne comprend rien¹⁰⁷ et qui donc n'a pas plus pouvoir explicatif que le hasard¹⁰⁸. Dieu

105. AUGUSTIN, *Sermo* CX VII, III, 5, col. 663 : « En effet, si tu le comprends, ce n'est pas Dieu ». Jean GRONDIN, au contraire, fait valoir que l'idée de Dieu en est une « que 100 p. cent des mortels (ou 99.99 p. cent) comprennent et que l'on peut expliquer » (« La métaphysique en dialogue », p. 411).

106. « A mental world (or universe of ideas) stands in as much need of a cause as does a material world (or universe of objects) ; and, if the mental world is similar its arrangement to the material one, their causes must be similar. For there is nothing here to give rise to a different conclusion or inference regarding one world from what we can conclude regarding the other » (HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, IV, p. 91-92).

107. « A 'mind' whose acts and feelings and ideas are not distinct and successive, a 'mind' that is wholly simple and totally unchanging, is a 'mind' that has no thought, no reason, no will, no sentiment, no love, no hatred. In short, it isn't a mind at all ! It is an abuse of words to call it a 'mind', on a par with speaking of a

ne peut plus être un principe explicatif dès lors qu'il est pensé à la hauteur de sa propre divinité. Les versions contemporaines de l'argument téléologique faisant appel au « réglage fin » des constantes cosmologiques n'y échappent d'ailleurs pas : pour que la probabilité d'une causation divine de l'univers observable soit plus grande que celle du hasard, il faudrait pouvoir comprendre de manière positive, et autrement que symbolique, les fins et la nature de Dieu¹⁰⁹. Autrement dit, il faudrait pouvoir établir que Dieu veut ce réglage particulier de l'univers et ses conséquences, car si « tout est possible à Dieu » (Mc 10,27), celui-ci pourrait aussi bien expliquer un univers radicalement autre, qui obéirait à de tout autres lois, incluant un univers sans mouvement, sans enchaînement de causes et d'effets, sans nécessité (gouverné par le hasard le plus pur), sans degrés dans les choses (du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, etc.), où rien ne tend vers une fin, ou encore un monde qui ne comporterait aucune forme de vie. Or, une intelligence infinie est par essence incompréhensible et ses voies impénétrables, de sorte que Dieu, lorsqu'il est conçu comme la cause transcendante de l'ordre cosmique, pourrait tout aussi bien expliquer le contraire de ce qu'il s'agit d'expliquer et, dès lors, ne peut être qu'un « voile d'ignorance (*disguise for ignorance*)¹¹⁰ ».

Comme le résume Charles Larmore, dans une formule percutante : « Dieu est si grand qu'il n'a pas besoin d'exister¹¹¹. » La nécessité de répudier les idoles, c'est-à-dire de tenir à propos de Dieu un discours respectueux de sa transcendance, interdit de faire de celui-ci une nécessité rationnelle¹¹². La critique de la théologie naturelle prolonge ainsi celle de l'idolâtrie conceptuelle, qui était elle-même une conséquence rigoureuse de l'impossibilité de capter l'absoluité de Dieu, en tant que celle-ci est incommensurable à la nature finie de l'être humain, dans un langage prédicatif : non seulement la prétention de comprendre l'idée de Dieu est contraire à sa transcendance, mais le « Dieu des philosophes », conçu à la fois comme *causa prima*, *ultima ratio* et *causa sui*, marque l'« incohérence architectonique » de la théologie naturelle, suivant le mot de J.-L. Marion¹¹³, qui tend à assujettir Dieu à la lumière naturelle de la raison.

region of space that has no shape, or of number that isn't composed of smaller numbers » (*ibid.*, IV, p. 89-90).

108. « You may say 'The different ideas that make up God's plan fall into order of themselves, and by their own nature', but that has no precise meaning. If it has a meaning, I would like to know why it is not equally good sense to say 'The parts of the material world fall into order of themselves, and by their own nature'. Can one opinion be intelligible, when the other isn't ? » (*Ibid.*, IV, p. 95). « A system of ideas, arranged by itself without a prior design, is not a whit more explicable than a material system that attains its order in the same way ; there is no more difficulty in the latter supposition than in the former » (*ibid.*, IV, p. 100).

109. Voir, par exemple, Elliot SOBER, « The Design Argument », dans N. MANSON, dir., *God and Design*, Londres, Routledge, 2003 ; G. OPPY, *Arguing about Gods*, p. 208.

110. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, IV, p. 97.

111. Charles LARMORE, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, p. 71.

112. « Once we have resolved to let God be God, we can no longer use God for our own cognitive ends » (C. LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 41).

113. Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF (coll. « Épiphanée »), 1986, p. 277.

Au regard de ces critiques, qui procèdent des exigences contradictoires — hénologique et figurative — de la théologie naturelle, il va de soi qu'en appeler avec Thomas au fait que « tout le monde » est à même de reconnaître la figure de Dieu dans les concepts de « premier moteur », de « cause efficiente première », d'« être nécessaire par lui-même », d'« être souverain » ou d'« être intelligent par lequel toutes choses naturelles sont ordonnées à leur fin », comme le voulaient les *quinque viae*, ne relève jamais que d'un sophisme de majorité.

CONCLUSION

Qu'il me soit permis, pour conclure, de souligner que l'idée selon laquelle on ne peut penser correctement Dieu — par définition infini et parfait — qu'en reconnaissant l'incapacité de notre intelligence — finie et imparfaite — à le comprendre, est sans doute le moteur théorique de la sécularisation en Occident. En effet, cette limite interne de la théo-logie, voulant qu'un « Dieu compréhensible » soit une notion contradictoire, se trouve à l'origine de la révolution nominaliste médiévale et de la « neutralisation » scientifique du cosmos¹¹⁴, en plus d'être ce qui permet d'accéder au cœur de la sécularisation au sens où la comprend Taylor, c'est-à-dire aux désaccords raisonnables au sujet de la vérité de la religion — comme j'ai tenté de le montrer dans la section précédente.

Taylor relève cette idée-force de la sécularisation tout en la distinguant des motivations pratiques — éthico-spirituelles — de ce même processus, qui résideraient plutôt dans la volonté « d'en finir », par de multiples réformes religieuses, « avec un christianisme à plusieurs vitesses¹¹⁵ ». Ces deux ordres de motivations, théorique et pratique, qui appartiennent selon des registres distincts à la « logique interne du monothéisme judéo-chrétien », pour reprendre à nouveau les termes de Charles Larmore¹¹⁶, se déploient chez Taylor selon deux arcs narratifs complémentaires, soit (i) le récit de la « déviation intellectuelle (*Intellectual Deviation*) », qui n'apparaît qu'à la toute fin de *A Secular Age*, dans son épilogue, et (ii) le « grand récit de la Réforme (*Reform Master Narrative*) », qui vise plutôt à montrer comment « le travail de la Réforme (*the work of Reform*) » provoqua un « virage anthropocentrique (*anthropocentric shift*) » où l'aspiration à un bien situé au-delà de l'épanouissement humain en vint à être perçue comme superflue par rapport aux exigences véritables de la foi chrétienne¹¹⁷.

114. « In the end, a mechanistic universe was the only one compatible with a God whose sovereignty was defined in terms of the endless freedom of fiat » (SS, p. 161).

115. Charles TAYLOR, « Précis de *Modern Social Imaginaries* », *Philosophiques*, 33, 2 (2006), p. 479.

116. C. LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 42.

117. « Briefly summed up, Reform demanded that everyone be a real, 100 percent Christian. Reform not only disenchanting, but disciplines and re-orders life and society. Along with civility, this makes for a notion of moral order which gives a new sense to Christianity, and the demands of the faith. This collapses the distance of faith from Christendom. It induces an anthropocentric shift, and hence a break-out from the monopoly of Christian faith » (SA, p. 774).

GUILLAUME ST-LAURENT

Il en ressort que l'obsolescence de la théologie naturelle détermine en profondeur, selon Taylor, les conditions de la croyance dans notre âge séculier : non pas que la religion serait destinée à disparaître, loin de là, mais que la « quête d'authenticité », qui se déploie sur les modes de la foi, du raisonnement de type *ad hominem* et de l'expression symbolique (poétique, artistique, rituelle), serait aujourd'hui la seule manière légitime d'explorer la question métaphysique de la vérité de la religion.

◆ note critique

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT DE CHARLES EHRET*

Louis Brunet

Cégep de Sainte-Foy
Québec

Pour introduire sa réflexion sur la notion d'instrument et faire voir l'importance de la notion de causalité instrumentale, Charles Ehret évoque le problème classique de conciliation entre causalité divine et causalité naturelle : « Si Dieu est la cause de toutes choses, comment peuvent-elles avoir d'autres causes que Dieu ? » (p. 1). La solution du problème consiste à reconnaître dans les causes naturelles des instruments de la cause divine. « Ce par quoi quelque chose opère », voilà, explique Thomas dans son enseignement sur les sacrements, ce qui définit l'instrument. L'auteur de la *Somme théologique* « défend une causalité instrumentale qui, loin d'éclipser la causalité divine, la manifeste, comme les instruments de l'artisan manifestent la force et la fécondité de son art » (p. 1).

I. PROPOS DE L'OUVRAGE

L'instrumentalité, qui s'observe tant dans la production artisanale que dans la génération naturelle, s'inscrit dans un univers où « un agent n'agit jamais seul » (p. 2). Cet agir partagé, notre auteur se propose d'en comprendre les ressorts. L'exemple de la hache du constructeur de banc illustre la double action de l'instrument : de par sa forme propre, il coupe le bois, mais en tant que manié par le menuisier, il sert de relais à l'action de l'agent principal. Ce dernier aspect révèle une transitivité essentielle, que le professeur lyonnais se propose d'interroger, en cohérence avec le titre de son ouvrage : « Comment un agent (l'instrument) peut-il faire qu'un autre (la cause principale), qui agit sur lui, agisse à travers lui ? » (p. 9). Cette transitivité essentielle

* Charles EHRET, *Agir en vertu d'un autre. Thomas d'Aquin et l'ontologie de l'instrument*, Paris, Vrin (coll. « Études de Philosophie Médiévale », CXIV), 2021, 235 p.

serait demeurée impensée, malgré l'abondance d'études sur la causalité instrumentale, qui auraient le tort de « se concentrer sur un point qui n'est essentiel qu'en apparence » (p. 8), à savoir la double action qu'on vient d'évoquer.

À la recherche d'une théorie de l'instrumentalité dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, notre auteur croit la découvrir dans la théorie de l'instrumentalité sacramentelle de l'Aquinate. Ehret se propose de « distinguer les différents éléments qui entrent dans l'élaboration du concept d'instrument et, surtout, la logique de leur composition » (p. 11). Ces éléments, précise-t-il, « se réduisent à deux principaux : le mouvement (*motus*) et le pouvoir (*virtus*) » (p. 11). Le premier amène à penser l'instrument comme un moteur mû et relève de la théorie du mouvement développée par Aristote. Le deuxième se rattache à l'explication selon laquelle « l'instrument contient [...] une certaine *virtus*, qui n'est pas la sienne », une *virtus fluens* (p. 12), telle celle dans la hache, constituée comme instrument par le pouvoir du menuisier, dès que ce dernier s'en empare.

II. LA THÈSE DÉFENDUE

Ces deux éléments, notre auteur est bien obligé de constater que Thomas les pense toujours d'un même élan : « Pour lui, cela ne fait pas de doute : le moteur mû est cela même qui agit en vertu d'un autre et inversement » (p. 13). Pourtant, Ehret juge préférable et même nécessaire que l'instrument thomasiens s'émancipe du mouvement. Tout l'effort de son livre consiste à établir cette nécessité. Contre la notion de moteur mû, le professeur lyonnais monte la charge : « cette formule est un leurre » ; « le mouvement de l'instrument n'a aucune vertu explicative » ; « la description de l'instrument comme un moteur mû n'est adossée à aucune théorie pertinente » (p. 14). Paradoxalement, cette attaque en règle d'une notion centrale à la physique d'Aristote s'effectue au nom des principes de la *Physique* : « D'après les principes de la *Physique* d'Aristote, le mû est essentiellement en puissance, le moteur essentiellement en acte, de sorte que ce qui meut en tant que mû devrait être en acte et en puissance en même temps et sous le même rapport » (p. 14). De façon plus étonnante encore, cette négation de la consistance ontologique du moteur mû s'accompagne d'une reconnaissance du caractère « observable, comme l'est tout changement » (p. 11), du mouvement d'instruments utilisés pour mouvoir des objets (tels le bâton remué par la main et qui meut la pierre). Pleinement convaincu par son analyse, notre auteur craint ici que l'évidence des sens ne soit occasion d'aveuglement pour l'esprit : « L'évidence sensible des moteurs mus rend aveugle à leur impossibilité théorique ». Il prend bien soin de souligner cette évidence, qu'il présente comme une objection contre sa position : « Il suffit en effet d'invoquer le cas de la pierre que l'on pousse avec un bâton [...] et l'affaire est réglée : il y a des moteurs mus. Comment dès lors, convaincre de la pertinence d'un problème que l'expérience de chacun paraît dissiper avant même qu'il ne se forme ? » (p. 25).

On l'aura compris, « le présent ouvrage n'a [...] rien d'un *Aquinas on instruments* ». Clairement, « il ne restitue pas l'opinion de Thomas sur une notion donnée » (p. 17). On ne reprochera donc pas à notre Parménide moderne son infidélité à

l'enseignement de l'Aquinate. Il convient cependant de s'interroger sur la valeur de sa démonstration à l'effet que « le moteur mû est contradictoire » (p. 17) et sur la justesse de sa compréhension de la définition du mouvement à l'origine de la contradiction alléguée.

III. LE PROBLÈME DU MOTEUR MÛ

Pour notre auteur, la définition du mouvement proposée par Aristote, « l'entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel » (*Physique* III 1), atteste que « le mû est en puissance ». Or un moteur, pour mouvoir, doit être en acte. En conséquence, « le mû ne saurait [...] mouvoir comme tel » (p. 21). Pas de mû moteur comme tel, donc pas de moteur mû ! Ce raisonnement censé dévoiler une incompatibilité entre la définition aristotélécienne du mouvement et l'existence de moteurs mus, le commentateur grec Jean Philopon l'avait déjà proposé comme objection :

S'il y a des choses motrices en même temps mues, sachant que le moteur en tant qu'il meut est en acte, alors certaines des choses mues sont en acte ; mais le changement a été énoncé « l'entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel », de sorte que soit la définition du mouvement est fausse, soit l'existence des choses qui meuvent en plus d'être mues [est fausse] (cité p. 43).

À l'instar de Philopon, qui approuve la solution qu'Aristote apporte au problème, Ehret paraît d'abord se laisser convaincre. Cette solution consiste à préciser que

puisque certaines choses sont les mêmes en puissance et en entéléchie, mais non en même temps ou alors pas sous le même rapport, mais par exemple chaud en puissance et froid en entéléchie, [on voit] dès maintenant que beaucoup de choses agiront et pâtiront les unes des autres. Car tout sera en même temps capable d'agir et de pâtir. De sorte aussi que ce qui naturellement moteur est mobile (*Physique* III 1, cité p. 45).

Cette double capacité, le professeur lyonnais l'analyse soigneusement et n'y trouve rien à redire : « À ce stade, les choses sont parfaitement claires : un moteur peut être mû selon un mouvement simultané contraire ou selon un mouvement non simultané mais identique » (p. 45). La suite de ce que dit Aristote ne trouve cependant pas grâce à ses yeux. Quand le Stagirite affirme que « toute réalité de ce genre meut en étant aussi mue », notre auteur l'accuse de décrocher de son raisonnement, d'opérer « un glissement en direction du premier moteur » (p. 46). Ehret comprend qu'il « est nécessaire qu'un moteur naturel (qui réchauffe) soit simultanément mû sous le rapport contraire (il est refroidi) » (p. 46). Il comprend aussi qu'Aristote refuse que tout moteur soit mû (« si tout moteur matériel est mû, tout moteur ne l'est pas ») et qu'on accède au premier moteur par la mise en série de moteurs mus. Il dénonce toutefois le glissement qui s'opère, selon lui, dans la manière de comprendre que tout moteur matériel meuve en étant mû : en *Physique* III 2, Aristote évoque le fait que l'activité de l'agent se fait par contact, de sorte qu'en même temps il pâtit aussi ; en *Physique* VIII 5, le Stagirite raisonne à partir de la mise en série de moteurs mus. D'un côté, « c'est donc du patient que l'agent pâtit nécessairement et donc par le mobile que le moteur est nécessairement mû », il s'agit d'un « mouvement réciproque ». De l'autre, on a des moteurs qui se laissent mettre en série, « on peut les mettre bout à bout » (p. 47). De cette opposition, notre auteur conclut que « l'explica-

tion du mouvement nécessaire du moteur naturel n'ouvre donc aucune fenêtre sur VIII 5 » (p. 47). Son exégèse soupçonneuse le conduit à prêter à Aristote une stratégie d'exposition retorse :

C'est pourquoi Aristote diffère son explication. Il a le premier moteur en vue parce qu'il perçoit que sa définition paraît interdire les moteurs mus qui y mènent. Il ne précise donc en rien ce qu'il entend par le fait que « les réalités de ce genre meuvent en étant elles aussi mues », parce qu'il veut nous faire penser à des moteurs essentiellement mus par d'autres, c'est-à-dire simultanément moteurs et mus sous le même rapport, en une série qui en appelle un premier. Ce sont d'eux qu'il a besoin pour atteindre l'objectif de sa *Physique*, ce sont eux que menace sa définition, ce sont eux qu'il veut sauver, mais ce ne sont pas eux qu'il rend possible (p. 47).

En réalité, Aristote n'aurait jamais admis qu'un être meuve et soit mû en même temps sous le même rapport. Sous le rapport selon lequel sa matière n'est chaude qu'en puissance, la casserole est chauffée par le rond allumé de la cuisinière électrique ; sous le rapport où elle possède en acte une certaine chaleur, elle chauffe l'eau contenue en elle. Le rond lui-même ne chauffe que pour autant qu'un courant électrique l'active ; ce courant, à son tour, a été généré par une turbine, elle-même mue par l'eau qui la fait tourner. La définition du mouvement comme acte du mobile en tant que mobile et l'idée que le moteur n'agit que par contact (même si cette idée est illustrée par l'exemple d'une action réciproque entre un mobile et son moteur) ne menace en rien les moteurs mus en série. Qu'un agent et un patient agissent réciproquement l'un sur l'autre, ou que, par surcroît, cet agent agisse sur ce patient tout en subissant lui-même l'action d'un agent antérieur, toujours cela se fait par contact ; en raison de leur matière, tous ces êtres actualisés par une forme demeurent en puissance à d'autres formes. Cette puissance ne sera actualisée que s'ils entrent en contact avec des corps qui possèdent déjà en acte ces formes.

En outre, admettre l'existence de moteurs mus en série s'accorde parfaitement avec l'idée que le mû ne saurait mouvoir comme tel (en tant qu'il est en puissance). Cette idée, à son tour, ne fait nullement obstacle à la possible existence d'un moteur mû. Simplement, il faut comprendre que ce mû ne meut pas en tant qu'être en puissance, mais en tant que partiellement en acte (selon cette entéléchie qui caractérise le mouvement). Que l'agent pâtisse du patient, ou qu'il pâtisse d'un agent antérieur, on a affaire à des façons toutes deux légitimes et ontologiquement consistantes de constituer des moteurs mus. Qu'Aristote passe de l'une à l'autre ne discrédite en rien la pertinence de ses explications. S'il pose des moteurs mus en série, ce n'est pas simplement parce qu'il en a besoin, c'est parce que l'expérience atteste leur existence. Certes, la notion de corps simultanément moteurs et mus sous le même rapport s'avère impossible et contradictoire, mais Aristote savait faire les distinctions appropriées pour mettre sa pensée à l'abri d'une telle chimère.

IV. L'IMPOSSIBILITÉ D'UN MOUVEMENT DU MOUVEMENT

Le deuxième chapitre de *Agir en vertu d'un autre* traite du problème de l'éternité du monde, lié, d'après notre auteur, à l'élimination du moteur mû. D'entrée de jeu, Ehret affirme qu'Aristote « élimine le moteur mû explicitement, bien que discrète-

ment, en *Physique V* » (p. 49). Voilà qui rend perplexe : le Stagirite éliminerait la notion clé dont il a impérativement besoin pour atteindre l'objectif de sa *Physique*, à savoir pour prouver l'existence d'un premier moteur immobile ? En fait, Aristote n'écarte en rien la notion de moteur mû exposée en *Physique III* et *VIII* ; ce qu'il élimine, c'est le mouvement du mouvement. Or le mouvement, en tant que procédant de l'agent, donne lieu à la catégorie de l'action ; et en tant que subi dans le patient, il donne lieu à la catégorie de la passion. Il faut donc admettre, puisque tout mouvement s'effectue dans un sujet déterminé et que ni l'action ni la passion ne sont de tels sujets, qu'il ne peut y avoir de mouvement de l'action ni de mouvement de la passion. Sur ce point, le professeur lyonnais cite pertinemment Aristote :

Il n'y a pas non plus de mouvement [dans la catégorie] de l'agent et du patient, ni de tout moteur ni de tout mû, parce qu'il n'y a pas de mouvement de mouvement, ni de génération de génération, ni, de manière générale, de changement de changement (*Physique V*, cité p. 73).

Néanmoins, l'aperception d'une différence entre l'agent et le patient conforte notre auteur dans son refus de concéder aux moteurs la possibilité d'être mus :

La thèse, cependant, n'a pas le même sens pour l'agent et le patient, parce que la passion, toute constante qu'elle soit, reste un mouvement : s'il n'est pas mû quant à son mouvement, le patient n'en reste pas moins mû, à savoir, par le mouvement, constant, dont il est sujet. Il n'en va pas de même pour l'agent. Nier le mouvement selon l'agir et le pâtir, c'est dire, d'une part, que si une chose peut être en mouvement, une chose-mue ne le peut, et, d'autre part, que si une chose peut mouvoir, un moteur ne peut pas être lui-même mû (p. 73-74).

L'action, peut-on rétorquer, reste un mouvement, celui que subit le mobile en provenance de l'agent. L'énoncé *une chose-mue ne peut être en mouvement* n'a de sens que si on entend par là que le mouvement subi ne peut être en mouvement ; l'énoncé *un moteur ne peut pas être lui-même mû* n'est vrai que si on l'entend au sens où l'action comme telle ne peut être sujette à un mouvement. Quand Ehret affirme « pas de mû mû, mais pas non plus de moteur mû » (p. 74), il semble se plaire à cultiver l'ambiguïté. Quand on lit : « si le mû est essentiellement en puissance, il ne saurait mouvoir » (p. 71), on s'attend à une précision subséquente (qui, malheureusement, ne vient pas) : il ne saurait mouvoir en tant même que mû. Car rien n'empêche un corps potentiellement sujet à des déterminations contraires d'agir et de pâtir sous des rapports différents. Et quand l'auteur ajoute : « et il n'y a pas de moteur mû », en présentant cet énoncé comme une conséquence patente de la définition du mouvement et un point établi explicitement en *Physique V*, on nage en plein sophisme, à moins d'entendre simplement qu'il n'y a pas de mouvement de l'action.

En ce qui concerne plus directement le problème de l'éternité du monde, Ehret partage des réflexions appuyées sur une érudition impressionnante, mais sa volonté d'éliminer toute influence reçue, toute « passion » chez les moteurs fausse l'explication des mouvements. Ses propos ne donnent qu'une vue tronquée des causes qui les expliquent, même dans un monde possiblement éternel. Son utilisation de l'exemple du père de Socrate, emprunté à Thomas, l'atteste, compte tenu de son silence à l'endroit de la série nécessairement finie des causes efficientes par soi :

Le père de Socrate, comme tout moteur, meut parce qu'il est en acte et non parce qu'il est mû, et c'est pourquoi il n'y a que des mouvements constants qui, s'achevant dans les formes fixes qui les scandent, se succèdent par accident, de sorte que le monde peut avoir duré éternellement (p. 76).

L'Aquinate n'aurait jamais dit : « comme tout moteur » et qu'il n'y a « que des mouvements [...] qui se succèdent par accident » ; à la suite d'Aristote, il comprend, avec raison, que tous les moteurs ne sont pas mus, car le premier d'entre eux est immobile, et que son existence se démontre à partir de l'impossibilité de remonter à l'infini dans la série des causes par soi, contre distinguées des causes par accident.

V. LA PREUVE D'UN MOTEUR PREMIER

Dans le troisième chapitre, Ehret traite de la preuve d'un moteur premier. Il analyse en détail la *prima via* et met pertinemment en relief comment cette première preuve de l'existence de Dieu se base sur l'impossibilité de l'automoteur. Mais le professeur lyonnais ne tarde pas à s'écarter de la voie tracée par Thomas. Il tente de miner la valeur de la preuve prise du mouvement en faisant valoir que ce qui plaide en faveur de l'impossibilité de l'automoteur entraîne aussi l'impossibilité de moteurs mus :

Pour atteindre un premier moteur immobile, il faut prouver qu'un moteur ne saurait être mû par soi. Seulement, l'impossibilité de l'automoteur tient au fait qu'il ne saurait être à la fois en acte et en puissance sous le même rapport, ce qui rend impossible les moteurs mus, et interdit de remonter, par leur intermédiaire, à un moteur premier (p. 100).

Le principe qui « doit servir à nier la possibilité d'un être qui se mouvrait lui-même » supposerait donc « une analyse du mouvement dont l'effet sera aussi d'interdire toute transmission physique » (p. 79). L'ontologie de l'instrument, évoquée dans le titre même de l'ouvrage, ne dévoile, à ce stade-ci de la recherche, que l'être d'un non-être, elle prend la forme d'une conceptualisation de l'inconcevable, puisque l'instrument s'avère impossible : « [...] l'impossibilité de l'instrument est celle de l'automoteur, au sens où l'analyse du mouvement qui rend l'automoteur impossible rend du même coup le moteur mû inconcevable » (p. 79-80).

La preuve de Thomas, souligne Ehret, « repose sur le fait que le mû, comme tel, est en puissance ». Cette potentialité du mû constitue le point capital :

C'est seulement si on comprend que le mouvement est l'actualité d'un être-en-puissance, c'est-à-dire que le mû est purement et simplement en puissance à l'égard de son terme (et nullement en acte à l'égard de son propre mouvement), que l'on peut, avec Thomas, fournir une preuve pleinement satisfaisante du principe d'altérité motrice, selon lequel le mû, essentiellement en puissance, ne saurait être moteur. Si l'on comprend autrement le mouvement, comme l'actualité d'une puissance au mouvement, alors le mû aurait l'actualité nécessaire pour s'entraîner lui-même (p. 81).

Sur ce point, notre auteur raisonne comme Thomas. Les êtres en mouvement en supposent d'autres qui les meuvent, un être mû ne saurait se mouvoir lui-même. Mais saurait-il en mouvoir d'autres ? Sa réflexion sur ce point l'amène à raisonner contre Thomas :

Mais comment alors le mû pourrait-il mouvoir un autre ? La bûche [...] ne peut se chauffer elle-même ni chauffer autre chose, parce qu'en tant que mobile elle n'a pas l'actualité qui lui permettrait d'agir. C'est ce déficit d'actualité qui interdit au mû de se mouvoir lui-même, d'être automoteur, et qui lui interdit, du même coup, de mouvoir un autre, d'être un instrument (p. 82).

Ehret réitère sa position : « Le moteur mû renferme la même contradiction que l'automoteur » (p. 83). Le refus de motricité que Thomas reconnaît au mû en rapport à lui-même, devrait s'étendre à tout mû qui prétendrait mouvoir un autre. La distinction tranchée entre acte et puissance en fait foi : quand on est mû, on est mû, quand on est moteur, on est moteur. La main d'un côté, la pierre de l'autre ; le bâton devra choisir son camp ! Un passage clé de Thomas sur l'instrument indique pourtant clairement comment le contact à la fois avec un moteur et un mobile permet à l'instrument mû de mouvoir :

L'instrument par lequel le moteur meut, est mû et meut tout à la fois, car il a communication à chacun, il comporte une certaine identité à ce qui est mû. Cela est surtout manifeste dans le mouvement local. Du premier moteur jusqu'au dernier mû, un contact mutuel est nécessaire. Voilà qui atteste l'identité, par contact avec le mobile, de l'instrument intermédiaire. Ainsi, il est mû en même temps que lui, pour autant qu'il a communication avec lui. Mais il a aussi communication avec le moteur, car il meut ; de façon telle, cependant, que l'instrument par lequel ce moteur meut, ne soit pas immobile (Commentaire de la *Physique*, VIII, leçon 9, 1044).

Faut-il encore le souligner, ce n'est jamais « sous le même rapport et de la même manière » que l'instrument constitue « quelque chose de moteur et mû » (p. 85). En avançant le contraire, Ehret le rend inconcevable, ce qui lui donne beau jeu pour discrediter la *prima via*, qui perd bien sûr tout son sens une fois éliminés les moteurs mus.

VI. UN INSTRUMENT SANS MOUVEMENT ?

Dans une deuxième partie de l'ouvrage, que Cyrille Michon, dans sa recension¹, qualifie de *pars construens*, par opposition à la *pars destruens* qui a précédé, notre auteur se met à la recherche d'une saine définition de l'instrument, purgée de toute référence au mouvement. Il développe, en généralisant les réflexions de Thomas sur les sacrements, instruments de Dieu pour conférer aux âmes la grâce divine, un « concept métaphysique d'instrument » (p. 103). Il présente d'abord l'instrument comme un pouvoir consistant en une *intentio* (chap. 4), puis précise qu'il s'agit d'une *intentio fluens* (chap. 5), pour ensuite proposer que « ce n'est pas dans l'instrument qu'il faut chercher de quoi expliquer l'être intentionnel et fluant du pouvoir instrumental, mais dans le pouvoir même » (chap. 6, p. 171).

Dans un sacrement comme le baptême, un corps, l'eau, cause un effet spirituel, la purification de l'âme. Un agent ne peut ainsi agir au-delà de lui-même que s'il sert d'instrument. Comme instrument de Dieu, le sacrement peut causer la grâce. Cette « thèse audacieuse » de Thomas intéresse Ehret, car « le sacrement n'est d'aucune fa-

1. Voir le site des *Notre Dame Philosophical Reviews*.

çon pertinente en mouvement », de sorte que l'explication du mode d'action impliqué pourra déboucher sur un concept d'instrument qui a « l'avantage théorique d'être théoriquement viable » (p. 103). Ce qui, pour notre auteur, veut dire qu'il permet de « lever la contradiction du moteur mû » (p. 111).

Au terme d'une démarche qu'il serait trop long de rapporter et de critiquer ici, Ehret conclut :

On trouve chez Thomas deux notions d'instrument. Une première, toute physique et plutôt évidente, selon laquelle un instrument, comme un bâton, est un moteur mû. Une autre, plus technique et, selon laquelle un instrument, comme l'eau du baptême, agit en vertu d'un autre, au sens où il a en lui, d'une certaine façon, le pouvoir de l'agent principal (p. 211).

Cette notion technique d'instrument permettrait de dépasser la contradiction entachant le moteur mû, en transplantant la notion d'instrument de la physique à la métaphysique. Libérée du mouvement, elle se définirait comme une *virtus*, un pouvoir, une propriété transitive, dû à son être intentionnel, qui, à la manière d'une apparence (*species*) sensible, ne détermine pas son sujet (comme la couleur dans l'air ou dans le sens, qui ne colore pas ce en quoi elle se trouve comme *intentio*).

VII. INSTRUMENT, UN MOT ANALOGUE

Une conclusion sur la notion d'instrument plus conforme à l'enseignement de Thomas irait, à mon avis, plutôt comme suit : le terme *instrument* revêt un sens plus large lorsqu'il désigne ce qui sert à une cause principale pour produire un effet spirituel plutôt que physique. Mais même dans ce cas, la notion de moteur mû garde toute sa pertinence. Certes, le mouvement alors impliqué devra aussi s'entendre de façon analogue. De la sorte, on admettra que les causes naturelles ne sont pas, pour Dieu, des instruments exactement dans le même sens que les bâtons des rouleurs de pierre. Il n'en demeure pas moins que dans les deux cas, l'instrument s'expliquera toujours à la fois par sa capacité de mouvoir tout en étant mû et par celle d'agir en vertu d'un autre en participant à son pouvoir.

En somme, il ne convient pas de séparer ce que Thomas a uni, mais de reconnaître avec lui la différence essentielle entre une cause principale et une cause instrumentale, différence qui deviendrait inintelligible sans référence à une certaine forme de mouvement : « La cause instrumentale n'agit pas en vertu de sa forme, mais par le mouvement selon lequel elle est mue par l'agent principal » (*Somme théologique*, Troisième partie, q. 62, a. 1).

◆ note critique

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT DE THIERRY-DOMINIQUE HUMBRECHT*

Louis Brunet

Cégep de Sainte-Foy
Québec

Deux ans après la publication de son imposante brique *Thomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique*, qui fait plus de 1400 pages, le dominicain toulousain en reprend plus brièvement plusieurs thèmes dans ce cinquième ouvrage sur Thomas d'Aquin destiné, comme les précédents, à faire mieux connaître son auteur de prédilection. Dans son précédent ouvrage, il s'étonnait du fait que « cette métaphysique-là n'[ait] jamais été écrite » (*Thomas d'Aquin...*, p. 17). Vingt mois plus tard, la voilà maintenant écrite ; il s'est chargé lui-même d'écrire un traité de métaphysique thomassienne qui tienne compte de la nature qu'elle se reconnaît et des modalités de son emploi par un docteur chrétien.

I. UNE VIE PAS DE TOUT REPOS

« Peut-être [le philosophe] ne sait-il pas toujours au juste ce qu'est la métaphysique [...] ». En exergue, cette citation d'Étienne Gilson annonce bien ce que cherchera à éclaircir cette *Introduction*. Avant d'entrer dans le vif du sujet, le professeur de l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin met ses talents narratifs au service d'une dramatisation du vécu de frère Thomas au titre évocateur : « Sous les pavés, les larmes et une œuvre ». Après une vivante mise en scène des querelles du temps, il précise son intention de « restituer Thomas sans le reconstruire » (p. 21).

* Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Introduction à la métaphysique de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2023, 321 p.

II. FIGURES DE LA MÉTAPHYSIQUE

Un premier chapitre, intitulé « Figures et masques de la métaphysique », débute par une description de l'ordre attendu, en métaphysique comme en toute science, dans son déploiement : « La métaphysique comme science devrait définir son sujet, puis partir de lui et tout déployer jusqu'à son terme » (p. 27).

1. Une diversité dissolvante ?

Mais Humbrecht ne va pas procéder ainsi : « Toutefois, cette trop rapide évidence ne saurait dissimuler de redoutables difficultés de principe » (p. 27). Par l'évocation des différences dès les principes entre métaphysiciens, il invite à « se demander s'il y a assez de *métaphysique en soi*, à même de résister à tant de modifications chez eux » (p. 28). Il fait valoir que « la science de ce qui est général et de ce qui est premier » (p. 29) se met à présenter diverses figures et à revêtir des masques dès qu'on tente de préciser sa nature.

Cette évocation des divergences d'opinions entre métaphysiciens pour justifier une dérogation à l'ordre à suivre dans l'étude d'une science laisse perplexe. D'emblée, comment juger qu'une opinion en est une de métaphysicien sans une certaine connaissance de ce sur quoi porte la métaphysique ? Et comment démontrer la moindre propriété du sujet de cette science, sans connaître d'abord la définition de ce sujet ? En outre, accorder à des modifications de principes le pouvoir de dissoudre un habitus intellectuel accule au scepticisme et au relativisme le plus total. On s'attend à ce qu'un philosophe comprenne que toute science dépend de ses principes, mais ne voit dans les variations concernant les principes qu'un indice de la difficulté de la métaphysique, sans que cela affecte la possibilité d'un discernement sur la façon vérifiable d'en déterminer le sujet. D'ailleurs, Humbrecht lui-même affirme que « les positions exprimées par [les] œuvres déjà constituées [qui balisent le courant sur lequel Thomas intervient et qui ne vont pas ensemble], il faut [...] les jauger en elles-mêmes » (p. 234). Ce qui revient à accorder la primauté au jugement philosophique ou théologique sur les morcellements de l'histoire de la métaphysique. Si tel est le cas, pourquoi avoir laissé entendre que la diversité des opinions fait rétrécir comme peau de chagrin la métaphysique en soi ?

2. Une détermination à différer ?

Affirmer que la métaphysique est la science de l'être en tant qu'être serait « aller vite en besogne » (p. 29). Il faudrait d'abord exposer les termes du choix : hénologie (discours sur l'un) ? ousiologie (étude de la substance) ? ontologie ou ontothéologie (discours sur l'étant et sur Dieu) ? Soucieux d'écarter les bifurcations inadéquates, notre auteur montre que la métaphysique de Thomas d'Aquin n'est rien de tout cela. A-t-elle pour autant besoin de se chercher des noms ? Non, elle en a déjà reçu plusieurs : sagesse, science de l'étant en tant qu'étant, philosophie première et théologie ou science divine. Le problème surgit du découpage de ces dénominations : synonyme-

mie, complémentarité, empiètement, tout et partie ? La détermination du sujet de la science se trouve en jeu.

Pour bien effectuer cette détermination, quoi de plus raisonnable, à première vue, que cette invitation à exposer d'abord les termes du choix ? Aristote lui-même n'a-t-il pas expliqué que la découverte de la vérité n'était rien d'autre que la solution des difficultés préalablement posées ? Pourtant, ce même Aristote commence le livre *Γ* de sa *Métaphysique* en la définissant comme la science de l'être en tant qu'être. Serait-il allé trop vite en besogne ? Certes non. Il faut comprendre ici que notre intelligence va du confus au distinct. Le sujet de la philosophie première ne sera distinctement appréhendé qu'une fois expliquée, comme le fera Aristote par la suite, la définition proposée : comment elle permet de distinguer cette science des sciences particulières, comment le caractère non univoque de l'être ne fait pas obstacle à l'unité de la science qui porte sur lui, et en quel sens cette science de l'être est du même coup la science de l'un. À la lumière de ces considérations, il appert que « répondre à la question de l'identité » par la notion de science de l'être en tant qu'être n'a rien de hâtif, si l'on prend cette réponse pour ce qu'elle est : une formule en attente d'explicitation.

III. UNE MÉTAPHYSIQUE EN THÉOLOGIE ?

La question de savoir à quel point intégrer le corpus aristotélicien à la pensée théologique chrétienne a aussi des incidences sur l'identité de la métaphysique. Humbrecht postule un subtil équilibre entre les conceptions augustinienne et platonico-aristotélicienne de la philosophie première. Une telle conception, estime notre auteur, assure à la métaphysique une présence tant en philosophie qu'en théologie.

1. Trois modalités

Il propose de distinguer trois modalités de la métaphysique, « comme autant de façons d'en réaliser la nature et d'en constituer autant de types d'intervention, compatibles mais différenciées » (p. 37). Il y voit trois façons d'articuler raison et foi.

La première de ces modalités, Humbrecht l'appelle *métaphysique intégrée*. Il s'agit de la métaphysique reçue et assumée des philosophes. Notre auteur souligne toutefois que « dans un tel registre qui semble relever de la raison et d'elle seule, et cela est vrai quant aux modes argumentatifs, celui qui opère le travail est un docteur chrétien » (p. 38).

La deuxième modalité, appelée *métaphysique constituée*, « désigne la présence de la métaphysique dans la doctrine sacrée » (p. 38), que cette dernière produit, pour son propre usage. Elle concerne des notions comme être et essence, acte d'être, analogie, création, substance, personne, à propos desquelles la question se pose de savoir si elles se développent du fait d'une croissance interne à la théologie ou bien sous la pression d'un apport inductif et donc philosophique.

La troisième modalité correspond à la *métaphysique manifestée*. La *Somme contre les Gentils* en constitue l'exemple clé. Un projet d'identité théologique s'y dé-

veloppe selon des arguments rationnels. Ces arguments métaphysiques manifestent la vérité de la foi catholique et réfutent les erreurs contraires.

2. Deux écueils évités

Au fond, l'auteur cherche à éviter deux écueils, dans la détermination de la métaphysique thomasiennne : l'atteinte à l'autonomie de la rationalité métaphysique et l'amputation d'une part décisive de cette métaphysique. À la suite de Thomas, Humbrecht admet toute l'importance de la distinction raison et foi et son incidence sur la répartition des disciplines, dont chacune commande une méthode distincte. Il se méfie cependant d'une distinction trop tranchée entre philosophie et théologie. Il considère qu'un docteur chrétien entrelace raison et foi de manière subtile, les fait interagir. La théologie, à son avis, enrichit les concepts philosophiques, aussi se refuse-t-il à ce qu'on impose à Thomas d'Aquin « le carcan d'une philosophie séparée » (p. 41). Il récuse l'*exercice de nature pure* qui ferait reconnaître à sa métaphysique « une identité séparée » (p. 42). Il invite plutôt à « apprendre des équilibres qui composent la pensée de Thomas d'Aquin » (p. 42), à considérer sa métaphysique « partie prenante bien plus que partie séparée », à s'en approcher comme à une forme vivante, plutôt que de lui donner une forme scolaire, une présentation en traité qui résulte d'une orientation qui ne convient pas à Thomas.

3. Une conception plus simple

Par ces subtiles considérations, Humbrecht complique, à mon avis, la conception de Thomas. Plus simplement, ce dernier distingue la philosophie (incluant la métaphysique et la théologie naturelle) de la théologie à partir des distinctions suivantes :

1. Il y a des vérités qui dépassent les capacités de la raison naturelle : celles-là ne se connaissent que par la foi surnaturelle et ne s'exposent que par une théologie surnaturelle fondée sur cette foi.
2. Il y a par ailleurs des vérités accessibles à la raison naturelle, que celle-ci peut comprendre et exposer sans se fonder sur la foi surnaturelle, développant ainsi une philosophie, une métaphysique et une théologie naturelles.

Le rapport entre la philosophie et la théologie va comme suit : le théologien surnaturel assume la philosophie naturelle, dont il a besoin pour exposer aussi rationnellement qu'elles s'y prêtent les vérités de foi.

Jusqu'ici, Humbrecht serait d'accord. Ses mentions de ce qui relève de la seule raison quant aux modes argumentatifs, ou du fait que jamais, en philosophie, la foi ne sert de principe ni de moyen terme, s'accordent avec les distinctions signalées. Les complications surgissent chez lui du fait de n'avoir pas considéré ce qui suit : parmi les vérités accessibles à la raison naturelle, il y en a de si difficiles que la raison naturelle se trompe presque inévitablement à leur sujet et ne les découvre sérieusement que pour autant que guidée par la foi ; soit qu'elles aient été aussi révélées, soit que leur opposé répugne aux vérités de foi. Dans cette perspective, il appert que le philosophe chrétien se sert de sa foi comme d'un garde-fou qui le protège de tomber dans

certaines erreurs. Sa foi lui tient lieu de guide pour saisir des vérités qui lui échapperaient si elle ne les portait pas à son attention. Cependant, une fois mise sur la piste, la raison naturelle peut suffisamment comprendre ces vérités naturellement à sa portée, et les exposer et prouver sans faire appel à l'autorité de la foi.

4. Formules qui prêtent à confusion

À la lumière de ces considérations, on comprend qu'il n'est guère opportun de parler de « métaphysique produite par la doctrine sacrée » (p. 38). Cela porte à confusion, à moins de saisir clairement que la « production » évoquée renvoie au rôle de garde-fou ou de guide que joue la foi du philosophe chrétien. Par ailleurs, voir une modalité, une façon de réaliser la nature de la métaphysique dans le fait que des arguments rationnels manifestent des vérités de la foi catholique ne convient guère non plus. Comme le dit Thomas à la suite d'Aristote, l'être par accident ne peut constituer un objet de science. Or, il est accidentel aux vérités accessibles à la raison naturelle de se trouver aussi proposées à la foi des fidèles catholiques ou de contredire des erreurs contraires à cette foi.

Bien sûr, c'est surtout dans les œuvres théologiques qu'on verra déployée cette métaphysique qui prend la foi comme garde-fou ou qui démontre des vérités accessibles à la raison naturelle qui s'adonnent à faire aussi partie des vérités révélées. Il n'y a cependant aucun problème à les extraire de ce contexte, à condition que cette extraction s'accompagne d'une conscience claire de la quasi-impossibilité pratique, pour un philosophe ne disposant que de la raison naturelle, de découvrir les vérités les plus hautes, telle la création libre ou la création avec commencement dans le temps. Cette condition dûment remplie, ladite extraction échappe au reproche de constituer un exercice de pure nature.

Vers la fin de son ouvrage, Humbrecht soutient que Thomas « fait de la philosophie, et spécialement de la métaphysique, en théologien », ce qui veut dire qu'il « accueille, produit et manifeste des développements rationnels en contexte théologique, au point qu'il est souvent difficile de démêler leur identité » (p. 287). À mon avis, une telle façon de parler prête à confusion. Mieux vaut se contenter de dire que Thomas fait de la philosophie en philosophe et de la théologie en théologien. Certes, on trouve de la philosophie et notamment de la métaphysique dans ses œuvres de théologie, mais une claire perception de la distinction des méthodes respectives, bien reconnue par Humbrecht, assortie d'une juste compréhension des rapports entre philosophie et théologie et des limites de la raison naturelle laissée à elle-même, devrait faire renoncer aux formules ambiguës. Même quand un philosophe chrétien se fait pointer par sa foi certaines vérités accessibles, en principe, à la raison naturelle, mais, en pratique, difficilement atteignables, l'identité de la métaphysique ne devrait pas s'en trouver brouillée. Une distinction de modalités à l'intérieur de la métaphysique ne devrait s'effectuer qu'à partir de principes intrinsèques à sa nature, et non à partir de l'usage qu'en fait la théologie ou de ce qui arrive à cet habitus intellectuel quand son possesseur a la foi.

IV. LE SUJET DE LA MÉTAPHYSIQUE ET DIEU

Le titre donné au deuxième chapitre en résumé à merveille le contenu : « Le sujet de la métaphysique et si Dieu en fait partie ». Par de fines analyses, Humbrecht fait comprendre que Dieu n'est pas englobé dans l'être commun, mais n'est pas non plus au-delà de l'être : « Il n'appartient pas au sujet de la métaphysique, mais tout de même à la science de l'étant, au titre exceptionnel d'une cause en acte de ce sujet, qui n'en dépend aucunement mais dont au contraire tout dépend » (p. 65). Il en découle qu'« il n'y a pas d'autre théologie philosophique que celle de la métaphysique » (p. 67). Tout, dans ce chapitre, emporte l'adhésion, je n'y vois rien à critiquer.

V. DE DIEU, QU'IL EXISTE

Le troisième chapitre traite de Dieu, plus précisément des preuves de son existence. Sa présentation de ces preuves prend en compte le fait que Thomas, même s'il parle de Dieu philosophiquement ou rationnellement, demeure chrétien et théologien. De la sorte, l'analyse des textes thomasiens qui traitent des preuves de l'existence de Dieu est pour notre auteur l'occasion à la fois d'appliquer et de confirmer ses idées sur la métaphysique en contexte théologique. Les cinq voies illustrent, à ses yeux, la métaphysique en tant que renforcée quant à son assise et sa destination par le surplomb que lui procure la théologie. Il en tire la conviction que Thomas, dans son portrait de Dieu, « outrepassa l'intention d'Aristote » (p. 97).

Ses analyses des textes de Thomas sont menées avec brio, mais ce qu'il propose pour résoudre les problèmes d'identification de la métaphysique suscite les réserves précédemment indiquées. Des expressions comme « jeu des interférences » (p. 73) et « déborde[ment] de tous côtés [des] limites de la philosophie » (p. 86) ne me paraissent pas indiquer avec une précision suffisante la nature des rapports entre philosophie et théologie.

VI. DIEU ET L'ÊTRE

Un quatrième chapitre, « Dieu et l'être », pose la question de ce qui gouverne la désignation la plus aboutie de Dieu comme être : « la montée philosophique ou bien la descente théologique » (p. 100). Tout en admettant, avec Thomas d'Aquin, que « la philosophie procède de bas en haut, à partir de l'expérience sensible et de la réflexion rationnelle, sans aucune intervention de la foi » (p. 100), le professeur toulousain souligne que la métaphysique voit des choses lui échapper :

Elle peut se consacrer à l'étude de l'étant, de ses structures et modalités (comme substance et accidents, forme et matière, acte et puissance, un et multiple) ; elle peut aussi s'élever à un Dieu premier moteur, substance, acte pur, vie, intellect, contemplation éternelle de soi, et cause finale des étants. En revanche, lui échappe l'idée pour Dieu d'une création libre, donc une causalité efficiente complète (p. 101-102).

Que Thomas exprime en termes métaphysiques certains considérants de Dieu en lui-même et en relation avec le monde, on l'accorde volontiers. Mais en conclure que

« la métaphysique, qui devrait précéder le discours théologique, lui est ici consécutive » (p. 117) prête à confusion, si cette affirmation n'est pas mise en rapport avec les vérités difficiles dont il a été question plus haut.

VII. ANALOGIE ET PARTICIPATION

La stimulation mutuelle philosophie et théologie, ou, mieux, raison et foi, se voit illustrée, au chapitre 5, par les enseignements sur l'analogie et la participation. Ces notions philosophiques donnent une nouvelle occasion de « manifester les liens tissés chez Thomas entre les instruments et les doctrines » : « [Analogie et participation] apportent [à la théologie] la puissance de l'instrument, tout en se trouvant aussi modifiées par l'objet qu'elles sont chargées de traduire » (p. 138). Mais l'apport philosophique, ici, ne provient pas seulement de la métaphysique ; la logique se trouve aussi concernée. Cette dernière aurait même pris le dessus et précéderait l'objet « depuis le XIV^e siècle » (allusion probable à Duns Scot), dont Humbrecht dira plus loin qu'il « érige les concepts communs en réalités premières, inversant ainsi notamment les positions de Thomas d'Aquin » (p. 282).

Le problème discuté dans ce chapitre surgit de la tension entre la notion platonicienne de participation, qui s'appuie sur l'univocité, « distributrice des essences » (p. 139), et la transcendance de Dieu, qui commande une certaine équivocité dans les noms utilisés pour nommer Dieu et ses créatures. L'analogie apparaît comme la solution qui permet à la fois d'éviter de porter atteinte à la transcendance divine et de devoir se taire à propos de Dieu : « L'analogie permet-elle donc de légitimer notre discours sur les choses divines, et quelle sorte d'analogie ? » (*ibid.*). Notre auteur se propose donc d'exposer les éléments de ce problème et d'analyser les textes de Thomas qui répondent aux deux questions posées.

L'articulation de la logique et de la métaphysique

Un des éléments exposés, présenté comme une conséquence de la question de l'analogie, concerne « l'articulation de la logique et de la métaphysique » (p. 146). Cette articulation, Humbrecht, à mon avis, peine à en rendre compte clairement. Fortement inspiré de la thèse défendue par Bernard Montagnes dans *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, le dominicain toulousain est convaincu que la doctrine de l'analogie, chez Thomas, « a fait l'objet de plusieurs évolutions » (p. 141). Ce dernier aurait abandonné des façons de comprendre l'analogie antérieures à sa période de maturité. Le dominicain toulousain souligne l'importance de tenir compte du contexte doctrinal, ce qui, pour lui, s'accompagne d'une dénonciation de la recherche d'une doctrine logique séparée : « L'analogie, longtemps étudiée pour elle-même, l'a été indépendamment ou presque de son contexte doctrinal. C'était gagner ce que plusieurs siècles l'avaient fait devenir, mais c'était perdre Thomas d'Aquin » (*ibid.*).

À mon avis, une articulation de la logique et de la métaphysique plus conforme aux enseignements de Thomas devrait tenir compte des points suivants :

1. Si les Latins, y compris Thomas, ont entendu par analogie tout ce qui s'oppose à l'univocité, s'ils ont appelé analogue ce qu'Aristote appelait *ab uno* ou *ad unum*, il faut respecter cet usage, plutôt que dire qu'« Aristote n'a légué [...] qu'une demi-doctrine de l'analogie » (p. 141).
2. L'analogie, en tant qu'elle se distingue de l'univocité et de l'équivocité, relève de la logique. Elle réfère à une inégalité, une antériorité et postériorité, sur le plan de la *ratio*, de la notion ou définition rattachée à un même nom en ses diverses significations.
3. Il ne faut pas confondre ce qui relève de l'analogie comme intention seconde avec les conditions du côté des choses qui peuvent venir fonder cette intention. Par exemple, l'existence d'une certaine convenance entre Dieu et les créatures, sans laquelle l'essence divine ne serait pas similitude des créatures, ne concerne pas le plan logique, mais le plan réel.
4. Les apparentes variations (comme *De Veritate*, q. 2, a. 11, qui paraît contredire les textes des questions 13 et 16 de la *Prima Pars*) s'expliquent par des différences de contexte. Dans le *De Veritate*, il s'agit d'écarter l'univocité entre Dieu et les créatures. Pour ce faire, Thomas réfère à des distinctions sur le plan réel qui relèvent de l'application en métaphysique de la doctrine logique de l'analogie, mais n'entrent aucunement dans la doctrine logique comme telle.

À défaut d'une perception claire de ces distinctions, le rapport entre logique et métaphysique se brouille et la tentative d'élucidation de l'analogie en tant qu'opposée à l'univocité tourne court.

VIII. L'ACTE D'ÊTRE

Les considérations du sixième chapitre tournent « autour de l'acte d'être ». Humbrecht se demande comment Thomas en est venu à poser un acte plus premier et plus profond que celui d'Aristote. Au terme de savantes analyses, notre auteur conclut qu'un simple philosophe ne peut parvenir jusqu'à la doctrine exposée ici :

L'être dégagé comme acte de tout étant, acte reçu, acte possédé, acte ensuite exercé selon une causalité seconde plus parfaite qui meut tout étant vers sa fin, est la traduction par Thomas d'Aquin, et qui lui est propre, de ce que la théologie produit de métaphysique. L'acte d'être est comme l'incarnation de tout étant qui vient d'être créé (p. 227).

Ce chapitre développe des considérations remarquables sur la composition d'être et d'essence, mais leur usage pour illustrer les modalités de la métaphysique distinguées par notre auteur suscite encore une fois les réserves précédemment indiquées.

IX. LES MÉTHODES EN MÉTAPHYSIQUE

Un septième chapitre traite des méthodes en métaphysique. Le dominicain toulousain présente la distinction foi et raison avec la volonté d'écarter toute confusion, tout en soulignant la difficulté de départager les sources de notions particulières. Une

imbrication des deux sources de connaissance se constate avec les notions métaphysiques développées dans les traités théologiques comme celui de Dieu ou de la création, mais sans leur faire perdre leur qualité rationnelle.

Le professeur toulousain voit bien que Thomas détermine l'ordre de la métaphysique comme science à partir de la *Métaphysique* d'Aristote, mais cette détermination méthodologique s'applique-t-elle aux domaines qui échappent aux apports aristotéliens ? Plus précisément,

la question est de savoir si et comment des notions comme le Dieu cause efficiente du monde, l'acte d'être des étants, l'opération de ceux-ci, [...] trouvent ou ne trouvent pas leur place dans l'ordre de la science tel que les exposés de méthode thomasiens le décrivent (p. 277).

Humbrecht répond par la négative : « Chez [Thomas], les thématizations de méthode ne couvrent pas toute la matière [...] Trop d'apports débordent [la *Métaphysique* d'Aristote] » (*ibid.*). Cette mention d'apports qui débordent fait du sens, mais à condition d'y voir les considérations métaphysiques difficiles mentionnées plus haut. Laisser entendre, toutefois, que la métaphysique changerait intrinsèquement de méthode en rapport à ces notions paraît douteux.

CONCLUSION

À ne considérer que les développements sur des notions centrales en métaphysique, cet ouvrage renferme des analyses remarquables. Son auteur a su mettre sa grande familiarité avec l'œuvre de Thomas et sa grande érudition au service d'une mise en lumière réussie : le sujet de la métaphysique, la façon dont la considération de Dieu s'y relie, les articulations mutuelles des causes premières, de l'étant commun et des substances séparées comme objets d'une même science, les cinq voies, les rapports de Dieu à l'être, la façon dont on peut connaître et nommer Dieu, l'acte d'être et l'opération des créatures, tous ces points difficiles se voient mis à portée de compréhension. L'élévation des considérations risque cependant de les mettre hors de portée d'esprits débutants ou rebutés par l'effort d'abstraction requis.

De plus, l'auteur fait preuve d'un discernement appréciable face à des façons de voir qui détournent d'une juste compréhension de la métaphysique, notamment celles de Duns Scot et de Pierre Aubenque. On lui sait gré, également, d'avoir fourni une bibliographie raisonnée, avec signalement des titres d'intérêt exceptionnel, qui constitue un bon guide de l'étudiant.

On salue également son souci de puiser dans Thomas une vérité et une doctrine vivante, son invitation à ne pas faire régresser son passage en métaphysique vers des modélisations ou des extensions qui l'en éloignent. Il est cependant regrettable que sa volonté de restituer « à leur naturel thomasiens » (p. 289) n'ait pas abouti à une restitution sans failles de la métaphysique thomasiennne en ses rapports avec la théologie. Le conseil final donné au lecteur prend ici toute sa pertinence : « Que le lecteur s'attaque sans différer à l'œuvre [de Thomas], [...], avec ce qu'il faut de volonté d'en découdre » (p. 299).

◆ recensions

Michel BOYANCÉ, Bernard GUÉRY, dir., **Le discernement des habitus. Autour de Charles De Koninck**. Postface de Thomas De Koninck. Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, 2023, 255 p.

Cet ouvrage collectif présente la pensée du philosophe Charles De Koninck et, dans une beaucoup moindre mesure, celle de ses collègues Jacques de Monléon et Maurice Dionne, qui ont fait rayonner la Faculté de philosophie de l'Université Laval entre les années 1930 et les années soixante. Les diverses contributions rassemblées abordent une variété de sujets sur lesquels ces illustres représentants de l'« École de Laval » ont réfléchi à la lumière de la pensée de Thomas d'Aquin.

Les premières contributions mettent principalement en lumière le discernement dont a fait preuve Charles De Koninck dans ses réflexions sur la philosophie de la nature, considérée notamment dans ses rapports avec la science expérimentale. Ainsi, Florian Laguens illustre comment le philosophe de Laval, dans sa thèse de doctorat sur Eddington, se laisse instruire par le physicien tout en faisant preuve de clairvoyance philosophique. On le constate tout particulièrement à propos du soi-disant idéalisme d'Eddington dénoncé par Maritain et Gilson. En garde contre les mots pris comme des étiquettes et des étendards, qui « stérilisent la pensée plus qu'ils ne la fécondent » (p. 47), De Koninck est à même de juger que « le mot *idéalisme* dans l'œuvre eddingtonienne est largement synonyme d'*antimatérialisme* » (p. 38).

L'américain John G. Brungardt souligne, à la suite de De Koninck, l'importance de reconnaître une certaine continuité entre la philosophie de la nature et les sciences expérimentales. Il en fournit la raison : « [...] to preserve the theoretical common good of the human knowledge of nature » (p. 65). Éric Trélut, pour sa part, cherche à comprendre l'affirmation du philosophe de Laval à l'effet que la philosophie de la nature serait à la fois science et sagesse. D'où sa réflexion sur la circularité et la causalité dans le Cosmos de Charles De Koninck. Sa présentation de diverses « circulations » censées caractériser la philosophie de la nature comme sagesse (p. 86) donne lieu à des rapprochements surprenants et insolites.

Emmanuel Brochier souligne l'effort de discernement du philosophe de Laval, « soucieux de lever la confusion engendrée par le divorce des sciences expérimentales et des humanités » (p. 104), sur le problème de l'évolution : « [...] ainsi, lorsqu'on pense que l'évolution explique à elle seule la genèse des différentes espèces de vivants, on commet un abus » (p. 105). Tout en admettant qu'une croissante organisation de la matière en vue de l'homme a préparé son corps au moyen de l'évolution, De Koninck voyait, comme le souligne le doyen de l'IPC, la nécessité de considérer « les causes universelles qui agissent dans la nature en produisant des effets spécifiquement différents », de sorte que « la philosophie de la nature fournit les conditions de possibilité de l'évolution » (p. 108).

Un élève de Charles De Koninck, Émile Simard, retient l'attention de Michel Siggen. Sa présentation de *La nature et la portée de la méthode scientifique* met en relief la présence chez Aristote de certains caractères généraux d'une théorie scientifique, dont, principalement, la place de l'hypothèse, rouage essentiel de la méthode scientifique. L'examen de *Communisme et science* donne à

Siggen l'occasion de rappeler les dangers du scientisme et du réductionnisme quand les esprits sont portés à généraliser indûment, en l'utilisant dans tous les domaines du savoir, le procédé hypothético-déductif qui a fait le succès des sciences expérimentales.

Soucieuse d'approfondir la compréhension de l'*Introduction à l'étude de l'âme*, Bénédicte Mathonat réfléchit sur la place primordiale de l'expérience interne dans l'étude de l'âme. Elle confronte cette primauté soulignée par De Koninck au traité *De l'âme*, qui « ne présente pas une telle accentuation » (p. 142). Avec force nuances, elle fait comprendre les « limites à donner à l'apport de l'expérience interne pour la science de l'âme » (p. 150). Elle conclut, finalement, que « Charles De Koninck, en insistant sur la place initiale de l'expérience interne dans une étude du vivant, nous donne le bon point de départ, non pour définir immédiatement l'âme, mais pour chercher la *ratio propria* de l'être vivant » (p. 156).

Le dernier tiers de l'ouvrage se compose de contributions relatives à la philosophie morale et politique et à la logique, que seule une préoccupation commune pour le bon mode de procéder, discerné grâce aux *habitus* appropriés, relie aux articles antérieurs. Lecteur attentif de *La primauté du bien commun*, Michel Boyancé soulève une question d'actualité : « Peut-on encore dire que le bien commun est le bien du tout et la fin de chaque personne humaine ? » (p. 157). Pour répondre à cette question, l'ancien doyen de l'IPC est amené à éclaircir la notion de personnalisme, attaquée par Charles De Koninck. L'usage trop univoque du terme *personnaliste* expose au quiproquo. À la suite du philosophe de Laval, Boyancé évoque le risque, avec le personnalisme de Mounier, Maritain ou Journet, « de ne plus voir de quelle manière le bien commun comme bien du tout permet réellement d'échapper et au totalitarisme et à l'individualisme » (p. 160). L'auteur se propose de « prolonger et soutenir le travail de Charles De Koninck dans le domaine de la philosophie politique et à la lumière du mode de procéder en matière morale » (p. 163). Ce mode qui convient en matière pratique consiste à ordonner (au sens d'une mise en ordre) les actes de la volonté. En politique, il s'agira d'ordonner les actes *des* volontés. Les ordonner en vue du bien commun n'empêche pas de considérer la personne participante de la nature humaine comme sujet réel de ce bien : « [...] le bien commun comme bien du tout est donc le bien des personnes qui instituent en quelque sorte un tout, que ce soit les familles, les sociétés particulières et la société politique » (p. 164). Pour réaliser ce bien *hic et nunc*, il faudra, dans la ligne du prolongement proposé par notre auteur, chercher à le comprendre « dans et par le discernement prudentiel » (p. 176).

Thibaud Collin se demande, pour sa part, s'il y a un tragique de l'action. Cette question entame sa réflexion sur la vérité pratique et la contingence. Il entend montrer que « la riche tradition thomassienne portant sur le mode pratique telle qu'elle est revisitée par Charles De Koninck et Jacques de Monléon offre les moyens pratiques et théoriques de sortir d'une vision tragique de l'action éthique » (p. 178) qui brutalise la conscience en l'exposant à de doubles injonctions contradictoires. La mise en relief, de la part de Collin, de la dynamique de l'appétit mû par le bien et sa prise en considération de la dimension contingente et singulière de la réalisation de ce qui est à faire lui permettent de conclure que « seul le mode compositif propre à la connaissance pratique permet de sortir du tragique de l'action » (p. 202), en discernant *hic et nunc*, par un jugement prudentiel, l'acte bon à poser.

Pour manifester que les archives de Charles De Koninck constituent une porte d'entrée vers sa conception de la philosophie, le technicien en documentation Maxime Valcourt-Blouin présente succinctement les inédits retenus pour l'édition des *Œuvres*. Il met notamment en relief comment, dans un texte intitulé « Qu'est-ce que la philosophie ? », le philosophe de Laval déplore la révolte contre la sagesse dans la pensée moderne et encourage la difficile acquisition d'un *habitus* de la philosophie, qui « rendra à son possesseur l'étude de la philosophie beaucoup plus facile ». Le pou-

voir d'exercer la philosophie en vérité passe nécessairement par le développement des vertus intellectuelles et morales auxquelles ne disposent guère « certains pédagogues qui visent à rendre tout facile » et qui « voudraient transformer l'homme en machine à apprendre » (p. 207).

Enfin, Bruno Couillaud, sous le titre « Monseigneur Dionne et l'analogie », présente l'enseignement de l'éminent professeur de logique envers lequel Charles De Koninck et Jacques de Montréal avaient un immense respect. Il met en lumière « comment M^{gr} Dionne préparait l'intelligence de ses auditeurs » par une *manuductio* appropriée. Il s'agit, dans le respect du mode naturel de connaître, de conduire l'intelligence comme par la main, comme le préconisait Thomas d'Aquin. Couillaud part d'un enseignement donné par Maurice Dionne en 1972 sur le rôle du mot en logique pour illustrer comment, par l'usage de similitudes appropriées, ce dernier disposait progressivement ses étudiants à comprendre des vérités abstraites concernant le sujet de la logique. Le professeur français donne ensuite un aperçu de l'enseignement sur l'analogie, un difficile problème dans le traitement duquel Dionne fait preuve d'un grand discernement. Débusquant les erreurs de thomistes renommés tels Cajetan ou Jean de Saint-Thomas et soucieux d'éviter toute confusion entre les habits spéculatifs, Dionne reconnaît qu'il s'agit avant tout d'un problème logique, de sorte que « considérer les manières différentes selon lesquelles les rapports entre les choses elles-mêmes peuvent être appréhendés comme réalités : convenance de cause, de signe, de proportion, voire de participation... n'appartient pas premièrement à sa considération, mais davantage à l'examen des questions particulières, métaphysiques, physiques, morales, théologiques... auxquelles l'intention logique d'analogie apporte son secours » (p. 243).

On saura gré à Thomas De Koninck d'avoir partagé des éléments biographiques concernant son père (p. 13-32) et d'avoir signé la postface de l'ouvrage, qui débute comme suit : « Chaque texte de ce collectif impressionne par le caractère fouillé de la recherche qui l'a précédé, ainsi que par la démarche à la fois philosophique et personnelle de l'argumentation mise en œuvre » (p. 245). Je ne peux que souscrire à ce jugement, quoique avec quelques réserves de détail qu'il serait trop long d'expliquer ici. « Ce collectif met admirablement en relief [...] la fécondité exceptionnelle de l'IPC [l'Institut de Philosophie comparée], relativement à la pensée et à l'œuvre de Charles De Koninck », conclut De Koninck fils. J'approuve tout à fait. Souhaitons que la publication des *Œuvres de Charles De Koninck* et l'exemple de nos cousins français de l'IPC contribuent à raviver l'intérêt pour cette pensée de ce côté-ci de l'Atlantique !

Louis BRUNET
Cégep de Sainte-Foy, Québec

Jeremiah COOGAN, **Eusebius the Evangelist. Rewriting the Fourfold Gospel in Late Antiquity.**
New York, Oxford, Oxford University Press (coll. "Cultures of Reading in the Ancient Mediterranean"), 2023, XVI-234 p.

The primary focus of this book is on the experiential ; how readers encountered Gospels with reference to the physical artifacts. Coogan puts forth the argument that Eusebius used a textual apparatus to present a coherent and unified reading of the fourfold Gospel. As such he demonstrates how Eusebius weaved a textual thread between the Gospels according to Matthew, Mark, Luke and John. This forged a path for theologians in the Middle East, Europe, North Africa, and Central Asia to consider a single fourfold Gospel over the next fifteen hundred years. The Eusebian apparatus and by extension, the Gospels, were adopted to give contextual insight to Gospel literature. Coogan dis-

RECENSIONS

cusses the assertions by Jülicher¹ and McArthur,² that the apparatus was to be dismissed as inconsequential. And so, the thinking continued until very recently when scholars began to give more credence to its *use*, specifically furnishing new textual applications and new strategies of reading and comprehending the Gospels. Eusebius' novel innovation of employing a table of contents and categories, transformed the apparatus into a textual map. He introduced a set of numerical tables highlighting parallel texts. We know from agricultural handbooks, medical anthologies, multilingual and astronomical tables, etc., that contents and columnar tables did not originate with Eusebius. What was unique to him is the assembly of a new text from the textual reserve at hand to reconfigure the Gospels. Coogan argues that Eusebius did not just reiterate the commentaries of Origen, Tatian and others, but configured the gospel into patterns of reading "based on echo, allusion, and narrative parallel" (p. 174). Eusebius did not proceed with the aim of addressing inconsistencies nor to assemble a historical chronology to the Gospels; history was not the underpinning of the apparatus. The result is enabling theological trajectories and new approaches to the Gospel texts for today's readers. Coogan cannot overstate the impact of the apparatus in exegesis, liturgy, art, etc., and the significance of the fourfold Gospel. He demonstrates how textual mechanics bisect reading application to extract further knowledge. Texts invite use. To fully appreciate textuality of the late ancient Mediterranean, an integrative approach to reception, usage, and reading is required. Reception theory is key as he delves into how readers in various regions and throughout the centuries experienced a fourfold Gospel; significantly, the ninth century Syriac biblical scholar bar Kepha's description of Eusebius' collecting the four books and ordering them into one, all the while taking nothing away nor adding to the content of the evangelists' writing (p. 177).³

Coogan points out the ascription to Eusebius by bar Kepha of having physically constructed the fourfold Gospel into one was an overreach since the task of merging all four Gospels was already taking place during Eusebius' lifetime. He suggests the three ancient Ethiopian Gospels of Abba Gärima did get it right — that Eusebius should be counted among the evangelists.

Jonathan I. VON KODAR
Independent scholar

Sylvain DELCOMMINETTE, **Platon. Philèbe. Introduction, traduction et commentaire.** Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. "Les Dialogues de Platon"), 2022, 472 p.

This volume is the third to appear in Vrin's new collection, "Les Dialogues de Platon," which has so far issued volumes on the *Politicus* (2018), *Menexenus* (2019), *Philebus* (2022), and *Sophist* (2022). Each "livre de poche" in the series presents a Platonic work in a new translation, with facing Greek text, followed by a substantial commentary that traces the lines of thought and argument across the entire work. Delcomminette's translation of the *Philebus* is lively and idiomatic without sacrificing accuracy. His commentary invites us to read this notoriously difficult dialogue as an intricately constructed exercise of Platonic dialectic.

The task of finding unity in the *Philebus* has challenged commentators since antiquity. While Socrates' stated goal in the dialogue is to establish two anti-hedonist theses (that pleasure is not the good, and that knowledge is superior to pleasure in the contribution it makes to a happy life) long

1. A. JÜLICHER, *An Introduction to the New Testament*, London, Smith and Elder, 1904, p. 588.

2. H.K. MCARTHUR, "The Eusebian Sections and Canons," *Catholic Biblical Quarterly*, 27 (1965), p. 256.

3. For commentary on Mt, Mk, Lk, Acts, Cath.Epp., Apoc., see J.-B. CHABOT, J. SEDLACEK, *Dionysii bar Salibi commentarii in evangelia I*, vol. 1 (2 vol.), Leipzig, Otto Harrassowitz, 1906.

stretches of the dialogue address neither of these questions directly and pose substantial interpretive challenges on their own. For example, the “divine method” discussed at length early in the work (14c-19e) is recognizable as the “dialectical” method of collection and division invoked in other Platonic dialogues ; yet, it hardly seems to be the method by which Socrates establishes the anti-hedonist conclusions in the *Philebus*. Indeed, Socrates explicitly sets the divine method aside (20a-b) when he gives his opening argument that pleasure is not the good. We might suppose he has returned to the method in the extended discussion of pleasure that is the dialogue’s center of gravity (31b-55c) ; however, the various “divisions” of pleasure that he there proposes are hard to construe as support for his targeted anti-hedonist conclusions.

A prominent strategy in Delcomminette’s approach to solving these and other interpretive problems is his proposal that there are two different directions in which the “divine method” of dialectic may be deployed. In the canonical case of an established science, a single genus is divided sequentially into its species and subspecies, and then into the manifold particulars that fall under them. We may call this the downward direction (from one/definite to many/indefinite). In cases of inquiry, by contrast, the genus (e.g., pleasure or goodness) is under investigation and its nature contested — and so a practitioner of dialectic is proceeding in the reverse direction (“à l’inverse”), starting with manifold particulars and proceeding upward towards the single genus, whose nature it seeks to elucidate. This is the direction in which the divine method is proceeding in most of the *Philebus*, according to Delcomminette.

When Socrates distinguishes between true and false pleasures and between pure and impure pleasures, his point, according to Delcomminette, is not to demarcate the species and subspecies into which the genus pleasure will be divided (in the downward application of the method). The significance of these “divisions”, as elucidated by Socrates, is rather that, once Protarchus has accepted them, he is committed, on hedonist grounds, to agreeing that not all pleasures are good — a crucial premise he refused to concede in his opening skirmish with Socrates (13a-c) — and that pleasure is integrally involved with and subordinate to cognition. These commitments, Delcomminette proposes, entail the two theses that Socrates has set out to prove, and so the “division” of pleasure in the *Philebus* amounts to a successful dialectical argument (*à l’inverse*) for its anti-hedonist agenda.

More broadly, Delcomminette proposes, the considerations about goodness deployed across the dialogue serve to elucidate the nature of the good itself. He invites us to read the *Philebus* as a whole as a dialectical inquiry into the nature of the good ; its starting point is the “eudaimonist” conception of goodness (as what is complete, sufficient, and choiceworthy) invoked early in the dialogue and its culmination is the “formal” conception of the good (as what is measured, beautiful, and true) articulated at the dialogue’s end. On this reading, the *Philebus* depicts a dialectical argument that ascends to a grasp of the form of the Good — in contrast with the *Republic*, where Socrates is only able to describe it by analogy (505d-e).

In defense of this ambitious interpretive narrative, Delcomminette takes a stand on a wide range of interpretive and doctrinal questions, from the nature of Platonic forms (neither transcendent metaphysical entities nor universals, he maintains) to the relation of the *Philebus* to other dialogues. On the latter front, Delcomminette is strongly unitarian, urging us to read the *Philebus* as the summit of Plato’s theorizing about forms and dialectical method as presented in the *Parmenides*, *Sophist*, and *Politicus*, and as presupposing the treatment of cognition in the *Theaetetus*. These are positions that Delcomminette has defended at greater length in his mammoth study (696 pages long), deceptively titled *Le Philèbe de Platon : introduction à l’agathologie platonicienne* (Brill, 2006). One virtue of the present volume is that the much briefer commentary it offers (at 180 pocket-sized pages) can serve as a reader’s “gateway” to that magisterial study ; or it can stand on its

own for readers approaching the *Philebus* for the first time. In any case, one need not be fully persuaded of Delcomminette's broader interpretive narrative in order to appreciate the many astute observations, clarifications, and helpful suggestions in the present volume. The reader will find within its covers everything they need for a serious and intellectually engaging study of the *Philebus*.

Susan Sauvé MEYER
University of Pennsylvania

Pierre-Luc DESJARDINS, **Devenir le Fils. Physique et noétique chez Maître Eckhart**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 314 p.

Pierre-Luc Desjardins propose une relecture de l'œuvre eckhartienne à l'aune de l'aristotélisme. S'autorisant du champ lexical du Thuringien, il développe une « interprétation (méta-)physicaliste » de la naissance du Fils dans l'âme (p. 25). Cette thèse s'organise en six chapitres. I) Le couple mouvement-achèvement y sert d'axe principal pour présenter la transformation (*trans-formatio*) de l'homme à l'image de Dieu (chap. I : « [Méta-]Physique biblique »). Tandis que la *Lex vetus* concerne le mouvement, l'Évangile, identifié à la *Lex nova*, concerne le repos auquel tout homme est finalement destiné. L'A. conçoit cette dynamique à l'aide du rapport entre « serviteur » (*servus*), auquel il consacre deux chapitres (II. « Étiologie et ontologie », III. « Désir et repos »), et « fils » (*filius*), qui est le thème des trois derniers chapitres (IV. « Détachement et *lex amoris* », V. « Expression et sujétion », VI. « La génération de l'image »). II) P.-L. Desjardins met en lumière l'« absolutisme ontologique » de la pensée eckhartienne (p. 73, 98) : les créatures sont tendues du néant (*terminus a quo*) vers l'être (*terminus ad quem*). Il y montre, de manière heureuse, combien le repos, qu'il soit de Dieu ou de l'âme en lui, « doit se penser comme incluant l'action [...], mais excluant le mouvement » (p. 100). Étiologie et ontologie vont précisément de pair, car c'est par l'action (vertueuse) que l'homme transite de son état de serviteur à celui de fils. III) Or, qui dit action, dit aussi passion. Ce n'est nullement par un volontarisme, mais en laissant Dieu opérer en lui, que l'homme peut devenir semblable à son terme. Le couple actif-passif assume l'opposition supérieur-inférieur proposée dès le prologue de l'*opus tripartitum* (p. 130). C'est en attirant l'étant vers sa fin que l'agent rend le patient capable de lui (*capax dei*). Ainsi, le désir, encore marqué par la souffrance et l'inquiétude, est-il dépassé vers l'amour, où règnent la joie et le repos (p. 143). Ce passage est exemplifié par le paradigme du juste et de la justice. IV) Identifiant l'*Abgeschiedenheit* et l'*humilitas* (p. 172), l'A. présente le détachement comme l'aboutissement de la vertu morale, puisqu'il permet l'amour du prochain en Dieu. Remplaçant ainsi le rôle que joue la justice chez Aristote (p. 188), cette *puritas virtutum* est celle de l'homme noble qui laisse tomber le monde extérieur pour Dieu. On en arrive ainsi au cœur de la pensée eckhartienne : la relation intime du Père et du Fils, comme lieu de destination humaine. V) L'A. relit l'union de l'engendrant et de l'engendré en termes aristotéliens : « Acte et puissance dans la nature reflètent pour Eckhart l'actif et le passif primordiaux que sont le Père et le Fils » (p. 205). C'est sur cette base qu'il pense la notion d'image en lien avec la béatitude. Le Thuringien articule la génération du Fils, image du Père, et la création, « d'après l'image de Dieu » (*ad imaginem dei*). La béatitude se conçoit alors comme une « abstraction » de tout mouvement pour ne laisser subsister que l'image de Dieu imprimée dans l'homme (p. 232). Elle se présente comme un « pâtre » où l'âme se rend entièrement réceptive à l'acte divin (p. 242). Le terme *subiectum* y est interprété dans le sens d'une « sujétion » ou « soumission » de l'âme à Dieu. VI) P.-L. Desjardins se concentre enfin sur le couple *alteratio-generatio* : l'altération est le « changement préparatoire » pour arriver à la génération où toute privation est évacuée (p. 256). L'homme y passe de l'état de serviteur à celui de fils. L'A. souligne combien « le schéma 'dynamico-énergétique' structurant l'union à Dieu en tant qu'elle se laisse penser comme union en

acte du connaissant et du connu, permet de réinterpréter la doctrine eckhartienne de la Naissance » (p. 286).

À la lecture de ce travail sérieux et bien mené, on reste cependant *perplexe* devant l'importance donnée à la tradition aristotélécienne au détriment de la tradition dionysienne. On suggérerait volontiers à l'auteur une attention plus soutenue à l'égard du discours paradoxal de Maître Eckhart. Comme beaucoup de spécialistes l'ont souligné, il n'est guère facile de réduire la pensée du Thuringien à une voie trop homogène du langage.

Yves MEESSEN
Université de Lorraine, Metz

Bruno DUMONS, Catherine FOISY, Christian SORREL, dir., **La mission dans tous ses états (XIX^e-XXI^e siècles). Circulations et réseaux transnationaux**. Bruxelles, Peter Lang (coll. « Dieux, Hommes et Religions », 27), 2021, 262 p.

C'est au mois de juin 2016 que s'est tenu le colloque « La mission dans tous ses états (XX^e et XXI^e siècles). Circulations, rencontres, échanges et hybridités », dont le présent ouvrage est issu. Il est le premier volet d'une série de trois que s'est fixé le groupe international de recherche en histoire transnationale du catholicisme contemporaine (Transcath) qui vise à mettre de l'avant les circulations et les connexions transnationales dans l'espace catholique.

Catherine Foisy, Bruno Dumons et Christian Sorrel sont les directeurs de l'ouvrage. Foisy est spécialiste du christianisme au Québec et dans le monde contemporain et professeur agrégé au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Dumons est directeur de recherche au CNRS et se spécialise dans les domaines de l'histoire sociale et politique, ainsi que l'histoire du religieux de la France contemporaine. Sorrel, quant à lui, est professeur d'histoire contemporaine à l'Université Lyon II et ses travaux se concentrent sur l'histoire religieuse contemporaine et l'histoire de la Savoie.

L'ouvrage comporte douze contributions divisées en trois parties de quatre textes. La première partie s'intitule « Entre adaptation, acculturation et indigénisation » et s'intéresse aux enjeux de l'adaptation, de l'acculturation et de l'indigénisation de l'Église ainsi qu'aux contours de la mission comme étant un lieu de rencontre interculturelle de personnes et d'idées. La deuxième partie, « De nouvelles formes de coopération internationale » s'attarde aux formes de coopérations missionnaires qui se mettent en place à partir des années 1950 jusqu'à aujourd'hui. La troisième partie, « Vers de nouvelles formes d'inculturation ? », met en lumière, à travers quatre études de cas, des transformations ayant eu lieu dans le champ missionnaire dans les années postconciliaires.

La première contribution est celle de Vincent Petit. L'historien offre une analyse de l'évolution et de l'adaptation de la liturgie missionnaire en Chine aux XIX^e et XX^e siècles. Le paradigme liturgique passe d'un premier mouvement qui se traduit par la réaffirmation de l'Église romaine en tant qu'institution souveraine et unité sociale et culturelle à un deuxième mouvement qui exprime une conception plus collégiale et plus communautaire. De son côté, Olivier Sbire explore l'évolution de l'espace missionnaire coréen pour en démontrer le dynamisme et ce, malgré les stratégies peu productives du Saint-Siège pour ce pays. Sbire montre comment l'Église catholique, notamment en Corée du Sud, est passée d'une religion « ultra-minoritaire » à une confession solidement implantée. Alexandra de La Taille-Trétinville, professeure à l'Université de Los Andes de Santiago au Chili, aborde, quant à elle, les écrits personnels — la correspondance et le journal intime — de la première sainte chilienne, Thérèse des Andes (Juanita Fernández Solar), en y cherchant l'influence du monde missionnaire français. C'est par le contact de la culture française à travers les romans et

RECENSIONS

les écrits spirituels que Thérèse des Andes trouve sa vocation et suit le chemin de Thérèse de Lisieux et Élisabeth de la Trinité. Paula Leonardi, professeure à l'Université d'État de Rio de Janeiro, analyse deux périodiques de la congrégation des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette durant les premières décennies du XX^e siècle. Leonardi aborde les ressemblances et les différences dans les représentations de la mission éducative évangélisatrice de la congrégation au Brésil et le mode d'endocinement à l'œuvre dans les deux revues.

La deuxième partie s'ouvre avec l'article du théologien Gilles Routhier qui aborde les formes de coopération missionnaire qui se développent à la fin des années 1950 entre les Églises de l'Amérique du Nord, en particulier celle du Québec, et les Églises de l'Amérique latine. Il y traite notamment du modèle de coopération directe entre certains diocèses québécois et des diocèses de l'Amérique latine. L'historien Oliver Chatelan se penche sur la genèse du Comité épiscopal France-Amérique latine (CEFAL) de 1961 à 1963 afin d'en souligner les réalisations et les questionnements. Son analyse met en lumière la rationalisation de l'envoi des prêtres français vers l'Amérique latine notamment au niveau de la destination et de la formation. Caroline Sappia, de l'Université Catholique de Louvain, analyse les réunions épiscopales européennes d'aide à l'Amérique latine en 1965 et 1980. Elle y relève les difficultés, entre 1965 et 1973, dans la mise en place d'actions communes dans l'envoi de prêtres étrangers en Amérique latine. À partir de 1973 se met en place une meilleure coopération, même si s'instaurent également des tensions et de la méfiance. Christian Sorrel s'intéresse à la présence en France au XXI^e siècle des prêtres venus de pays étrangers. Sorrel présente d'abord les difficultés de nommer et de quantifier ce nouvel objet d'étude. Il soulève ensuite les questionnements que ce phénomène, qui représente 10 % du clergé français, pose sur la vocation, la culture et l'identité catholique.

La troisième partie de l'ouvrage débute avec l'article d'Agueda Bittencourt, de l'Université d'État de Campinas. Elle se concentre sur le mouvement dominicain français *Économie et Humanisme* dont l'objectif est la formation des cadres de l'élite catholique en Amérique du Sud afin de favoriser une participation active et décisive de leur part dans le champ politique. Bien reçu à Sao Paulo, le mouvement fait cependant face à des luttes de pouvoir entre différents groupes afin de déterminer le meilleur chemin à prendre pour le développement national d'après-guerre. Catherine Foisy s'attarde sur l'expérience de la Ruche de Kabylie, de 1938 à 1972, qui devient la Ruche d'Algérie dès 1963. Ce mouvement représente une opportunité idéale pour saisir les échanges entre les missionnaires féminines catholiques et les musulmans, ainsi que pour appréhender les rencontres interculturelles et interreligieuses dans l'espace missionnaire. Dans son chapitre, Maurice Demers, professeur à l'Université de Sherbrooke, cherche à comprendre l'engagement social et politique des missionnaires canadiens-français en Amérique latine. Il ressort de la rencontre entre les catholicismes latino-américain et québécois une conscientisation et une mobilisation pour les droits humains à partir des années 1960 qui a pour conséquence la mise en place d'actions concrètes au niveau gouvernemental. Enfin, Louis Audet-Gosselin analyse les transformations récentes des missions catholiques au Burkina Faso, en particulier celle fondée en 1999 par les Clercs de Saint-Viateur. La congrégation canadienne s'est trouvée un champ d'apostolat au sein de l'Église catholique burkinabé qui vient compenser son rapide déclin au Québec dans les années 1960. Pour s'établir dans ce pays d'Afrique, les Viatoriens ont adopté le statut d'ONG et ont modelé leurs activités sur les besoins humanitaires, le développement économique et le système éducatif masquant, du même coup, l'objectif d'évangélisation sous-jacent à la mission.

L'apport de cet ouvrage est de mettre de l'avant la richesse des pistes de réflexion sur les réseaux missionnaires transnationaux et les échanges interculturels. Il en ressort également un glissement des échanges de l'axe Nord-Sud vers de nouvelles mobilités du Sud vers le Nord et même

du Sud vers le Sud. Il est donc aisé de constater, au fil des chapitres, la globalisation de la mission, et ce, même si sept des douze textes se concentrent sur l'Amérique latine. La majorité des auteurs adopte une approche historique, mais une place est néanmoins faite à la sociologie, aux sciences des religions et à la théologie, donnant à l'ouvrage une variété intéressante au niveau des analyses. Si l'agencement des textes pose parfois un défi dans la fluidité des transitions, l'ensemble dévoile bien la multiplicité des pistes de recherches lorsque la mission rencontre le prisme transnational. Pour finir, l'ouvrage ouvre la porte à d'éventuels projets de recherche qui promettent d'être tout aussi intéressants.

Pierre-Louis MONGRAIN
Université Laval, Québec

Thierry-Dominique HUMBRECHT, **Thomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique. Nature, modalités et fonctions de la métaphysique, comprenant le rapport à Dieu de cette science, ainsi que sa confrontation avec la doctrine sacrée**. Paris, Éditions Parole et Silence (coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste »), 2021, 1432 p.

Cet imposant ouvrage s'inscrit dans la collection « Bibliothèque de la Revue thomiste », qui entend contribuer à la quête de sagesse en mettant « à la disposition du public cultivé, des étudiants, enseignants et chercheurs, des travaux de qualité qui permettent de mieux comprendre la pensée de saint Thomas d'Aquin dans son contexte originel et manifestent sa fécondité dans le débat intellectuel contemporain » (p. 4). Le sous-titre indique ce que l'auteur se propose d'éclaircir : « Nature, modalités et fonctions de la métaphysique, comprenant le rapport à Dieu de cette science, ainsi que sa confrontation avec la doctrine sacrée » (p. 7).

Cette nature de la métaphysique, Humbrecht cherche à la préciser en considérant ses rapports avec la théologie. D'entrée de jeu, il se demande : « Est-elle intégrée à la théologie chrétienne ou bien préserve-t-elle son autonomie ? » (p. 11). D'un côté, l'intégrer comme à la science qui la domine semble problématique, vu le risque que cette intégration entraîne sa désintégration « par une vérité plus englobante et plus pénétrante » (*ibid.*) ; de l'autre, l'autonomie risque de lancer la métaphysique « à la conquête de son indépendance sur toute influence supérieure » (*ibid.*).

Il s'agit donc pour Humbrecht d'examiner l'articulation des deux sciences, de penser un juste milieu entre l'intégration désintégrante de la métaphysique sous domination théologique et l'indépendance d'une philosophie qui prétend redoubler la théologie et la menace quant à son existence même. Notre auteur entend « éprouver l'hypothèse d'un enveloppement d'une science par l'autre » (p. 11-12). Il réfère alors au « modèle chalcédonien ». Ce que le concile de Chalcédoine disait des deux natures du Christ, on l'a transposé pour exprimer le rapport entre la théologie et la philosophie : l'une enveloppe l'autre « sans séparation ni confusion, mais avec une influence réciproque » (p. 12). Ce modèle, Humbrecht entend le dépasser ou, plus précisément, le démultiplier, le briser, le subdiviser.

Cette démultiplication, notre auteur avance qu'elle « a fini par se détacher des textes thomasiens » (p. 13). Certes, Humbrecht en est conscient, « Thomas est loin d'avoir écrit un système de sa propre métaphysique, perspective étrangère à son époque autant qu'à lui-même » (p. 16). L'A. va pourtant tenter de « percevoir ce qu'il a fait et voulu faire en métaphysique » (*ibid.*). Pour cela, « il faut se garder d'écrire un tel système à sa place » (*ibid.*). Le professeur toulousain se méfie des différents modèles d'extraction et de présentation des notions proposés par ses prédécesseurs thomistes. Pour sa part, il se propose de « revenir à la patience des textes » (*ibid.*), ce qui explique la longueur de son ouvrage, constitué notamment de commentaires quasi linéaires du *De ente et es-*

sentia, du *Super Boetium De Trinitate*, des dix premiers articles de la *Somme contre les Gentils* et des cinq questions du prologue des *Sentences*. Cette lecture au premier degré, alors que la thèse de notre auteur constitue une considération au second degré de la métaphysique, se justifie par le fait qu'« une étude qui se veut au second degré ne peut, pour affermir son crédit, faire l'économie du premier » (*ibid.*). Le dominicain toulousain est convaincu que ce long itinéraire à travers les textes permettra de dégager le statut de la métaphysique et de fonder dans la doctrine même la triple modélisation qu'il propose.

Cette triple modélisation correspond à ce que notre auteur croit reconnaître comme trois manières de procéder en métaphysique. Pour découvrir ces « clefs de méthode » qui « découpent modalement autant de types d'interventions métaphysiques » (p. 13), notre auteur juge nécessaire de considérer entière la métaphysique thomasiennne, ce qui veut dire d'« éviter de la réduire à l'un de ses segments, généralement le domaine repris d'Aristote » (*ibid.*). Humbrecht va donc « construire l'hypothèse chez Thomas d'Aquin de trois manières de faire de la métaphysique, déliées ou entrelacées, et réparties plus ou moins selon les œuvres » (*ibid.*).

À prime abord, cette façon de diviser la métaphysique étonne, de la part d'un auteur qui reconnaît, avec Thomas, la distinction foi et raison, théologie et philosophie. On se demande comment le « sans confusion » du modèle chalcédonien peut résister à une telle modélisation. La métaphysique a un sujet et une méthode qui la distinguent des autres sciences philosophiques et de la théologie, fondée sur la foi en la révélation biblique. Tout cela, notre auteur l'admet. Il rattache à la métaphysique « l'usage de la rationalité philosophique », il voit chez Thomas la philosophie « parcourue selon les raisons qui lui sont propres », il reconnaît que « jamais chez Thomas les vérités de foi ne servent de principe de démonstration philosophique » et constate que l'Aquinate « fait de la métaphysique, selon la plus haute exigence de celle-ci, sans confusion des méthodes » (p. 1316). Mais alors, quelle place cette caractérisation traditionnelle peut-elle bien laisser à la « nouveauté interprétative » (p. 17) ? Cette nouveauté consiste à modéliser la métaphysique en y distinguant trois modalités : 1. métaphysique *intégrée* (celle des philosophes, mais *surplombée* par les jugements du docteur chrétien) ; 2. métaphysique *constituée* (produite par la doctrine sacrée) ; « par exemple, l'usage des termes de substance et de relation dans la Trinité, ou bien de personne et de nature en christologie » (p. 1314) ; 3. « la *manifestation rationnelle* des vérités de la foi et la réfutation des erreurs contraires » (p. 1315).

En ce qui concerne la première modalité, il n'y a certes aucune difficulté à admettre que Thomas a reçu des philosophes (principalement d'Aristote) la métaphysique, qu'il a assumé, unifié, approfondi et même dépassé dans sa propre ligne cet héritage. Cependant, en quoi le fait que son récepteur soit un docteur chrétien devrait-il entrer en ligne de compte au point de présider à la constitution d'une modalité spécifique pour cette science ? On veut bien admettre que les jugements du docteur chrétien surplombent, mais ce surplomb ne saurait affecter la démarche rationnelle non basée sur la foi de la métaphysique. Il peut, par exemple, donner l'occasion de s'apercevoir que les arguments en faveur de l'éternité du monde n'ont pas valeur démonstrative. Néanmoins, prétendre que la métaphysique se pratique alors selon une modalité nouvelle en raison de ce surplomb laisse planer l'ambiguïté sur la manière dont on procède en métaphysique. Certes, Humbrecht tente de préciser la nature de ce surplomb. Il avance que Thomas se fait philosophe « sans jamais cesser d'être théologien, de telle sorte que quelque chose précède, conduise ou suive la philosophie ». Ce quelque chose, il le présente comme « un référentiel de vérité, manifesté ou bien sous-entendu ». Ce qui revient à dire que Thomas considère la métaphysique « depuis les vérités de la foi » et « ose d'autant plus les perspectives qu'il tient tout dans une unité supérieure » (p. 1316). Pourtant, malgré ce surplomb que rend possible la foi, « avec la première modalité, Thomas fait de la métaphysique

en philosophe », il procède à une « *intégration* critique des philosophes » (p. 1313). Très bien, mais y a-t-il vraiment une autre manière de faire de la métaphysique ? Peut-on vraiment prétendre qu'on peut faire de la métaphysique en théologien, ou de la théologie en métaphysicien, comme l'A. pense que le fait Thomas ? On en vient à se poser, mais de manière plus dubitative, la question que lui-même soulève : « En somme, à quoi sert le schéma des trois modalités ? » (p. 1318).

L'expression « métaphysique constituée », censée exprimer une deuxième modalité, n'est pas des plus heureuses. Certes, on ne saurait s'opposer à l'idée d'aller chercher la métaphysique partout où elle se trouve, sans se limiter aux œuvres strictement philosophiques de l'Aquinat. Il faut aussi reconnaître que, dans les faits, certains développements métaphysiques (sur la création, la providence, l'acte d'être, etc.) n'ont eu lieu qu'une fois connue la révélation biblique. S'impose également l'idée que la notion de personne a reçu, grâce à la christologie, des enrichissements, ou que les notions de substance et de relation ont bénéficié d'éclaircissements grâce à la théologie trinitaire. Mais rendre compte de tout cela par la nouveauté d'une métaphysique *constituée* par la théologie se concilie difficilement avec le maintien de rapports sans confusion entre ces deux sciences. Comme tel, un théologien constitue de la théologie, pas de la métaphysique, même si rien ne l'empêche de se servir de notions métaphysiques. Comme telle, une métaphysique est constituée par un philosophe. Comment à la fois suivre Thomas en ses rigoureuses distinctions des méthodes et parler de métaphysique qui conserve son statut... en se voyant constituée par la théologie ? Sans récuser les constats précédents, il doit exister une façon moins ambiguë d'en rendre compte.

Quant à la « *manifestation rationnelle* des vérités de la foi et la réfutation des erreurs contraires » (p. 1315), dont les trois premiers livres de la *Somme contre les Gentils* constituent l'illustration type, il est inopportun d'en faire une modalité essentielle de la métaphysique. Qu'une vérité soit révélée justifie que le théologien s'y intéresse ; qu'elle soit aussi, comme il arrive, connaissable à la lumière de la raison naturelle, fera en sorte que sa manifestation rationnelle, par des arguments philosophiques, sera possible. Sous ce rapport, on a alors affaire à de la métaphysique. Lui octroyer une modalité nouvelle parce que les vérités démontrées s'adonnent à faire partie des dogmes catholiques, revient à ériger une nomenclature inspirée de purs accidents.

À la source de telles objections, le dominicain toulousain dénoncerait sans doute l'emprise de cette *sorte de rêve des scolastiques*, du XVI^e siècle jusqu'à nos jours, qui consiste à « constituer, comme préambule à la théologie, une philosophie qui ne devrait rien à celle-ci, sauf une sorte de contrôle extérieur » (p. 128). Humbrecht remet radicalement en cause la distinction nette entre philosophie et théologie, ou même entre métaphysique et théologie, traditionnellement expliquée comme suit : « raison des deux côtés, et révélation de l'autre ». Il me reprocherait de penser qu'« il n'y a de métaphysique qu'en métaphysique, et tout le reste est théologie » (p. 127). Il dénoncerait, comme il l'a fait contre Fernand Van Steenberghen, John Wippel et Thomas Joseph White (p. 56-58), une volonté de reconstruction de la métaphysique thomasienne qui déforme cette dernière et refuse de la considérer dans son contexte.

Personnellement, je salue le « labeur d'artisan » dans les textes considérés dans leur contexte. J'ai apprécié les commentaires au premier degré de l'A., sa lecture attentive de Thomas, la vaste érudition mise au service d'une élucidation des sources et des enjeux. Seulement, son effort de mettre ses analyses au service de la nouveauté interprétative évoquée plus haut n'a pas abouti à un résultat probant. Il aurait fait l'économie de distinctions vaines et arbitraires s'il avait exprimé plus clairement que certaines vérités en principe accessibles à la raison naturelle sont, dans les faits, à ce point difficiles qu'il a fallu attendre que des philosophes chrétiens, se servant de leur foi comme d'un garde-fou, évitent les erreurs qui compromettent ces vérités, mais sans confusion des méthodes. Cet usage de la foi, Humbrecht n'est pas loin de le reconnaître quand il parle de surplomb, mais

RECENSIONS

les formulations et les métaphores qu'il emploie pour exprimer le rapport entre la théologie et la philosophie, incluant la métaphysique, s'avèrent plutôt ambiguës. Ainsi, sa métaphore de la fusion de métaux risque de jeter le lecteur dans la confusion : « Thomas procède à une fusion des métaux, [...] avec les types de science, entre théologie et métaphysique [...]. La doctrine sacrée produit de la métaphysique [...] » (p. 539).

En synthèse et conclusion de son ouvrage, Humbrecht admet que la métaphysique « cultive son autonomie », mais soutient tout de même qu'elle est, chez Thomas, « intégrée à la théologie chrétienne » (p. 1307). Sans remettre en question la distinction fondamentale entre raison et foi, il voit Thomas « faire de la métaphysique partout » (p. 1313). L'ensemble de cette métaphysique modalisée selon ses emplois se trouve maintenu « sous la férule du docteur chrétien, pour une métaphysique de théologien » (*ibid.*). Comprenez qui peut le sens de cette métaphysique autonome, fruit de la raison, mais en même temps « de théologien » ! En somme, le souci constant de renvoyer aux textes n'a malheureusement pas garanti que « le mystérieux statut de l'autonomie de la philosophie thomasienne⁴ » ait été complètement élucidé.

Louis BRUNET
Cégep de Sainte-Foy, Québec

Gabriele PALASCIANO, Joseph Ratzinger et l'histoire de la théologie. Analyse et herméneutique des recherches patristiques des années 1950. Paris, L'Harmattan (coll. « Religions & spiritualité »), 2023, 272 p.

Gabriele Palasciano est doctorant en philosophie de la religion à l'Université de Vienne. Sa thèse porte sur la pensée du philosophe argentin Juan Carlos Scannone. En plus de ses recherches en philosophie de la religion, il s'intéresse à l'histoire intellectuelle du christianisme et au dialogue interreligieux. Il a dirigé quelques ouvrages collectifs, parmi lesquels je souligne : *Dieu, la raison et l'épée. Perspectives œcuméniques sur le Discours de Ratisbonne* (Paris, L'Harmattan, 2019) et *La théologie comparée. Vers un dialogue interreligieux et interculturel renouvelé ?* (Genève, Labor et Fides, 2021). *Joseph Ratzinger et l'histoire de la théologie* est son premier livre à titre d'auteur.

S'inscrivant dans une perspective d'histoire intellectuelle du christianisme et d'histoire de la théologie, Palasciano s'attache à la reprise et à la relecture des Pères de l'Église par le jeune Joseph Ratzinger (p. 7). Il a décidé de limiter son investigation aux années cinquante, ce qui constitue déjà un corpus intéressant, cohérent et substantiel. Seul écart par rapport à ce découpage chronologique, un article de 1968 a été inclus dans l'analyse. L'auteur justifie cette dérogation en soulignant que cette étude de Ratzinger (que l'on retrouve dans son ouvrage *Les principes de la théologie catholique*) « peut être envisagée comme l'aboutissement d'un long processus de questionnements sur le rôle et l'influence des Pères de l'Église pour la pensée théologique de notre temps » (p. 36).

L'ouvrage de Gabriele Palasciano comporte trois chapitres. Dans un premier chapitre, intitulé « Comment J. Ratzinger s'est intéressé aux Pères de l'Église » (p. 41-126), l'auteur présente les fondements théoriques ayant inspiré et accompagné les recherches patristiques du théologien allemand. Palasciano éclaire la genèse de l'intérêt de Ratzinger pour les Pères de l'Église, « en cherchant à comprendre l'arrière-plan culturel de son orientation patristique » (p. 38). Cet effort de contextualisation historique est tout à fait intéressant et l'exercice est mené avec beaucoup de rigueur. Le deuxième chapitre est consacré aux études doctorales de Ratzinger et à sa recherche sur Augustin (p. 127-197). C'est l'occasion pour l'auteur de décrire avec précision les deux modalités de lec-

4. Luc SIGNORET, <https://www.cairn.info/revue-philosophie-2023-4-page-124.htm>.

ture ratzingerienne des Pères de l'Église : l'historicisation et l'actualisation. Que la pensée de Ratzinger s'inscrive dans le courant de l'augustinisme, cela va de soi. Mais l'on ne prend pas toujours la peine de préciser, comme le fait Palasciano, qu'il s'agit « d'un augustinisme encourageant une vision [...] positive de la réalité, inspiré de la culture classique et prônant le dialogue avec le monde » (p. 25). Dans le troisième chapitre de son ouvrage, intitulé « L'étude patristique : fondement et développement de la théologie ratzingerienne » (p. 199-237), l'auteur propose une vision synthétique de l'herméneutique patristique telle que Ratzinger la conçoit : cette herméneutique consiste en un « rapport créateur de perspectives nouvelles sachant considérer de façon critique et ponctuelle l'héritage du passé, ainsi que le patrimoine de la réflexion ancienne, pour s'orienter dans le présent » (p. 39). Il est à noter que l'étude de Palasciano s'ouvre par une introduction tout à fait remarquable, comportant notamment une excellente présentation de la problématique et de la finalité de la recherche, ainsi qu'une revue de littérature menée selon les règles de l'art — un modèle du genre que tous les thésards devraient lire et chercher à imiter.

Joseph Ratzinger et l'histoire de la théologie est le résultat d'une recherche universitaire menée avec beaucoup d'érudition, de soin et de rigueur. Il s'agit d'un livre « académique » — avec ce que cela implique de forces et de défauts —, constituant un apport réel à la connaissance de l'œuvre et de la pensée de Joseph Ratzinger, mais aussi à la connaissance de l'histoire de la théologie contemporaine. L'étude de Palasciano comporte en outre des intuitions fort riches et soulève des questions importantes pour la théologie de notre temps. Au terme de la lecture de cette étude, on en vient également à penser que Joseph Ratzinger reste peut-être encore, étrangement, un théologien à découvrir.

François NAULT
Université Laval, Québec

Pierluigi PIOVANELLI, **Le Jésus des historiens. Entre vérité et légende**. Paris, Presses Universitaires de France, 2023, 404 p.

Dans son ouvrage intitulé *Le Jésus des historiens*, Pierluigi Piovaneli entreprend une enquête exhaustive visant à élucider la question complexe de l'identité historique de Jésus de Nazareth, en particulier sa nature en tant que figure religieuse. L'auteur s'engage dans une démarche historico-critique visant à dépasser les visions traditionnelles et à replacer Jésus dans le contexte socioculturel et religieux juif de son époque, une démarche qui rompt avec la tendance persistante (bien que de plus en plus critiquée) à le dissocier de son milieu originel.

L'ouvrage s'ouvre sur une critique de la marginalisation des contributions francophones dans l'étude du Jésus historique, mettant en évidence l'importance de figures injustement mises de côté telles que Voltaire, Ernest Renan, Alfred Loisy, Charles Guignebert, et Maurice Goguel. Piovaneli argumente que la recherche contemporaine, tant en Europe qu'en Amérique du Nord, a souvent négligé ces pertinentes contributions, se concentrant plutôt sur les perspectives anglo-saxonnes et allemandes postérieures à la Seconde Guerre mondiale. Cette partie historiographique met en lumière la nécessité de reconnaître et de réintégrer l'héritage intellectuel francophone dans l'étude du Jésus historique.

La seconde partie de l'ouvrage se consacre à l'exploration du contexte social et culturel de la Galilée et de la Judée au premier siècle. Piovaneli examine les changements paradigmatiques dans la recherche sur Jésus, passant d'une phase minimaliste à une approche plus contextuelle. Cette section met en avant les études sur l'archéologie de la Galilée, la diversité des attentes messianiques

RECENSIONS

dans le judaïsme du Second Temple, et les pratiques mystiques de l'époque, fournissant ainsi un cadre plus nuancé pour comprendre Jésus dans son milieu historique.

Dans la troisième partie, l'auteur développe sa thèse centrale selon laquelle Jésus peut être considéré comme un leader charismatique et un mystique juif de la Merkava pratiquant la contemplation mystique du trône divin⁵. Cette perspective cherche à humaniser la figure de Jésus, le dépeignant non pas comme une énigme insondable, mais comme un individu historique tangible et influent. Piovanelli critique également les approches théologiquement correctes qui ont dominé la recherche sur Jésus, proposant à la place une méthodologie plus critique et historiquement fondée.

Enfin, la quatrième partie aborde les implications du mysticisme de Jésus, notamment son refus de se soumettre au jeûne rituel et la transmission de son charisme mystique à Marie de Magdala. Piovanelli explore la manière dont le rôle de Marie a été progressivement occulté dans l'histoire du christianisme, avant d'être redécouvert dans les textes apocryphes modernes. Cette section souligne l'importance des traditions mémorielles dans la compréhension de la figure de Jésus et de ses disciples.

Le Jésus des historiens représente une contribution académique très intéressante dans le domaine complexe et souvent controversé des études sur le Jésus historique. Cette recherche s'inscrit dans le sillage d'une démarche scientifique rigoureuse, visant à replacer Jésus de Nazareth dans son contexte culturel et religieux juif originel, se démarquant ainsi des interprétations traditionnellement théologiques ou apologétiques.

La réinterprétation de la figure de Jésus en tant que praticien de la mystique de la Merkava constitue un pivot central de cette étude. Cette perspective offre de nouvelles avenues herméneutiques concernant la compréhension de son enseignement et de son charisme, en les intégrant dans le spectre plus vaste de la spiritualité et des pratiques religieuses judaïques du premier siècle. Ce faisant, l'étude réinsère une dimension essentiellement humaine et historiquement tangible dans l'examen de la figure de Jésus, dimension fréquemment occultée par des biais de nature théologique.

La critique articulée autour de la marginalisation des contributions francophones dans le champ de recherche sur le Jésus historique est d'une pertinence indéniable. La mise en lumière des travaux de figures telles qu'Ernest Renan, Alfred Loisy, Charles Guignebert, et Maurice Goguel, essentiels dans l'évolution de ce domaine d'étude, révèle une lacune significative dans les discours prédominants actuels. La réintégration de ces travaux pourrait considérablement enrichir la recherche contemporaine, en introduisant des perspectives et des méthodologies renouvelées.

L'analyse du contexte social et culturel de la Galilée et de la Judée au premier siècle, envisagée dans la deuxième partie de l'ouvrage, est cruciale pour une compréhension approfondie du cadre dans lequel Jésus a vécu et dispensé son enseignement. Les découvertes archéologiques (selon Pio-

5. La Merkava est une forme ancienne de mysticisme juif centrée sur la vision et la contemplation du trône de Dieu, souvent associée au chariot céleste (Merkava) décrit dans le livre biblique d'Ézéchiel. Cette forme de mysticisme est l'une des plus anciennes du judaïsme et a joué un rôle fondamental dans le développement de la Kabbale. La vision d'Ézéchiel du chariot céleste, avec ses roues complexes et ses êtres vivants, a été le point de départ de nombreuses spéculations et pratiques mystiques dans le judaïsme. Les textes de la Merkava se concentrent sur des descriptions détaillées du chariot et des expériences de voyages célestes et d'ascensions vers les cieux, souvent dans le but d'atteindre une compréhension plus profonde de Dieu et de la création. Ce mysticisme de la Merkava implique souvent des pratiques méditatives ou extatiques visant à atteindre des états de conscience spirituelle élevés. Il est caractérisé par des techniques visant à provoquer des visions ou des rencontres avec des réalités divines ou angéliques, souvent interprétées comme des moyens d'acquérir une sagesse secrète ou des connaissances ésotériques.

vanelli, la tombe de Salomé, mère des fils de Zébédée, aurait peut-être été découverte), les conceptions messianiques du judaïsme du Second Temple, et les pratiques mystiques contemporaines à Jésus constituent des éléments clés pour une approche plus nuancée de sa figure.

L'accent mis sur Marie de Magdala et son rôle dans le mouvement initial de Jésus est également d'une grande importance. Sa figure, souvent négligée ou mal interprétée dans les études traditionnelles, offre un éclairage précieux sur les dynamiques de genre et de leadership au sein du mouvement chrétien primitif. Piovanelli tient compte avec ouverture et rigueur de la contribution romanesque de Gérard Messadié à propos de Marie de Magdala.

Globalement, *Le Jésus des historiens* s'engage dans une démarche historico-critique rigoureuse, aspirant à transcender les approches confessionnelles et théologiques pour parvenir à une compréhension plus authentique et historiquement fondée de Jésus. Cette démarche scientifique reste essentielle pour poursuivre la recherche sur Jésus.

François DOYON
Université Laval, Québec

Michel QUESNEL, **Paul et l'agir chrétien. Une morale sans commandements ?** Paris, Médiaspaul Éditions (coll. « Paul Apôtre »), 2022, 153 p.

L'ouvrage *Paul et l'agir chrétien* de Michel Quesnel s'inscrit dans une tendance de recherche contemporaine en études bibliques qui se concentre sur la réévaluation et la redécouverte de figures historiques du christianisme, en particulier l'apôtre Paul. Cette tendance actuelle vise à transcender les interprétations traditionnelles, souvent influencées par des siècles d'exégèse et de théologie, pour revenir aux sources textuelles avec de nouvelles perspectives.

Longtemps vu comme une figure de rigidité morale, Paul est ici réinterprété à travers un prisme radicalement différent. Quesnel, avec son expertise approfondie, se lance dans une exploration minutieuse des textes pauliniens, déconstruisant la réputation de sévérité souvent associée à cet apôtre. L'ouvrage s'efforce de démontrer comment la compréhension contemporaine de Paul, en tant que figure austère et dogmatique, ne tient pas compte de la complexité et du contexte dynamique de ses écrits. Quesnel propose une lecture nouvelle et nuancée, suggérant que la véritable essence de l'éthique paulinienne repose non pas sur la rigidité, mais sur les concepts de liberté, de grâce et d'amour, des piliers fondamentaux de l'agir chrétien.

L'auteur analyse les lettres considérées authentiques les unes après les autres pour en examiner le vocabulaire de l'agir et résume souvent ses découvertes sous forme de tableaux récapitulatifs. En résumé, Paul de Tarse, dans sa démarche, semble se distancier de l'approche pharisaïque de la loi, en adoptant une posture qui, tout en prescrivant et en interdisant certains comportements, s'écarte de l'idée d'une obéissance stricte aux commandements dans le sens traditionnel. Il est notable que Paul, bien que citant parfois des commandements, ne les nomme pas toujours ainsi et privilégie l'intégration des préceptes énoncés par Jésus, même lorsqu'il ne les observe pas directement. La conception paulinienne de la loi semble transcender la simple obéissance ou désobéissance à des commandements spécifiques. Elle s'oriente plutôt vers une relation avec une réalité plus vaste, qu'elle soit Dieu, la vérité, la justice ou leurs contraires. Cette approche est illustrée par le fait que Paul utilise rarement le terme « péché » au pluriel, soulignant une vision du péché comme une entité singulière plutôt que comme une série d'actes isolés. Dans ses épîtres, notamment celle aux Galates, Paul conteste vigoureusement la légitimité de la loi de Moïse et des commandements particuliers, suggérant que la véritable loi à suivre est celle incarnée par le Christ. Il prône un agir fondé sur la foi en Christ, en contraste avec l'agir selon les œuvres de la loi, et encourage à une liberté similaire à celle

RECENSIONS

que Jésus a vécue, une liberté qui implique l'amour du prochain plutôt que l'obéissance à des règles spécifiques. Enfin, en analysant les consignes de comportement données par Paul aux Romains, il devient difficile de le qualifier de catégorique. Si certains passages peuvent sembler aller dans ce sens, ils sont plutôt l'exception que la règle dans son enseignement. Le passage sur l'obéissance aux autorités civiles, en particulier, doit être compris dans son contexte historique et culturel, sans projeter anachroniquement nos conceptions modernes de la séparation du religieux et du politique. Cette analyse met en lumière la nature dynamique et contextuelle de la pensée morale de Paul, qui semble chercher un équilibre entre les préceptes de la foi chrétienne et les réalités pratiques de la vie dans les communautés auxquelles il s'adresse.

La conclusion, substantielle, est structurée en quatre parties principales. La première examine l'évolution de la pensée paulinienne, de ses premiers écrits normatifs à une approche valorisant la liberté chrétienne et l'amour-charité. La seconde partie se concentre sur les principes clés de la morale paulinienne, notamment l'amour-charité comme critère essentiel de moralité. La troisième section explore les origines de l'éthique de la liberté chez Paul, liées à son apostolat auprès des païens et sa remise en question de la circoncision comme précepte de la Torah. Enfin, la quatrième partie examine la pertinence des enseignements pauliniens dans le contexte sociétal et ecclésial contemporain, soulignant leur capacité à influencer positivement les pratiques modernes par une approche dynamique et adaptative de l'éthique chrétienne.

Le livre se clôt en soulignant la progression de la pensée de Paul, qui passe d'une approche normative à une éthique centrée sur la liberté et l'amour-charité, reflétant ainsi les circonstances de son époque et offrant des pistes de réflexion pertinentes pour l'application de l'éthique chrétienne dans le monde contemporain.

Dans son analyse minutieuse de la morale paulinienne à travers les épîtres, Quesnel révèle une évolution significative dans la pensée de Paul, passant d'une approche normative à une éthique fondée sur la liberté et l'amour-charité (*agapè*). Quesnel situe habilement les enseignements de Paul dans leur contexte historique et culturel, évitant les anachronismes et soulignant leur pertinence continue dans le monde moderne. La structure claire et la présentation des thèmes centraux de la pensée de Paul, notamment son interprétation de la loi et l'importance de la liberté dans l'éthique chrétienne, rendent l'analyse de Quesnel accessible et compréhensible. En outre, Quesnel établit des liens entre les enseignements pauliniens et les questions éthiques contemporaines, montrant ainsi la pertinence de ses idées pour les pratiques sociétales et ecclésiales actuelles. Cette étude, équilibrée et judicieuse, offre une perspective enrichissante sur l'héritage éthique de Paul, marquant ainsi un apport notable dans l'étude de la morale chrétienne. Cependant, on peut déplorer un manque de recul critique en ce qui concerne la face sombre de Paul, notamment en ce qui concerne sa position sur l'esclavage. Il ne suffit pas de dire que « notre civilisation, éprise de liberté, a quelque mal à accepter un esclavage quel qu'il soit » et que « la situation était cependant toute différente dans l'Antiquité » (p. 103).

Malgré le traitement quelque peu superficiel de certains aspects controversés de la pensée de Paul, offre une perspective très intéressante sur l'éthique paulinienne, déplaçant l'accent de la rigidité morale traditionnellement attribuée à Paul vers une compréhension plus nuancée basée sur les concepts de liberté, de grâce et d'amour-charité. Étonnamment ce livre sort Paul de son contexte juif en l'opposant au mouvement pharisaïque auquel, pourtant, il appartiendrait. Cette réinterprétation audacieuse permet non seulement de redécouvrir les enseignements de Paul sous un jour plus contemporain et accessible, mais aussi de les relier de manière pertinente aux enjeux et aux défis éthiques actuels. Cette approche rafraîchit la compréhension de Paul et enrichit le dialogue théolo-

gique moderne, tout en restant fidèle à une analyse rigoureuse et contextuellement informée des textes bibliques.

François DOYON
Université Laval, Québec

François RENAUD, **La justice du dialogue et ses limites. Étude du *Gorgias* de Platon**. Paris, Société d'édition Les Belles Lettres (coll. « Études anciennes - Série grecque », 162), 2022, 335 p.

Le *Gorgias* est un dialogue platonicien abondamment lu et commenté. Comme le rappelle Isocrate : « [...] sur des sujets connus, il est rare de découvrir des développements que personne jusque-là n'ait donnés, sur des sujets sans valeur ni élévation, la première expression venue est tout entière le bien propre de celui qui l'a prononcée⁶ ». Impossible, donc, d'être original dans l'étude d'un texte à la bibliographie aussi vaste. Dans la nouvelle parution qu'il lui a consacrée (*La justice du dialogue et ses limites. Étude du Gorgias de Platon*, paru aux Belles Lettres en 2022), François Renaud annonce d'emblée cette difficulté en soulignant que son interprétation est « redevable aux travaux de nombreux collègues » et justifie la pertinence et la nouveauté de son travail par le fait qu'il

tente d'intégrer des éléments ignorés, sous-estimés ou envisagés séparément les uns des autres, en particulier par le traitement d'un ou de plusieurs éléments clés suivants : le principe régissant le rapport de l'argumentation à l'action dramatique, le recours aux procédés littéraires (ou rhétorique), la dialectique comme correction, le rôle de la honte, l'autocontradiction performative, ainsi que l'échec dialectique dû au conflit entre deux désirs fondamentaux opposés, celui de l'autoconservation et celui de l'intégrité (ou de la cohérence) et par là le conflit entre la philosophie et la cité (p. 43).

En ce sens, François Renaud propose une lecture du *Gorgias* qui s'inscrit dans le courant de revalorisation de la forme littéraire des *Dialogues* et qui s'éloigne de la tradition plus analytique de Vlastos et d'Irwin, estimant « qu'en dernière instance le porte-parole de Platon est en quelque sorte l'ensemble des éléments du dialogue » (p. 20).

Résumons d'abord le propos de l'ouvrage. Renaud prend pour point de départ le caractère agonistique du *Gorgias* et cherche à défendre les trois thèses suivantes qu'il qualifie d'« inter-reliées » (p. 42) :

1. Le paradoxe selon lequel le plus grand mal est de commettre l'injustice « révèle la nature de la dialectique socratique en tant que mode de discours et mode de vie » (*ibid.*).
2. Le parallèle « entre la justice et la méthode dialectique suppose une maîtrise rigoureuse et subtile de la composition (structure dramatique, choix des conditions dialectiques, rapport entre action et argumentation, etc.) qui caractérise l'écriture platonicienne » (*ibid.*).
3. « Le *Gorgias* est le dialogue platonicien du conflit dont l'objectif spécifique est d'éclairer l'opposition entre deux modes de discours et deux modes de vie irréconciliables, la rhétorique politique et la dialectique (ou la philosophie) et par là le prix qu'en coûte le choix de la vie philosophique » (*ibid.*).

6. ISOCRATE, *Discours I*, Paris, Les Belles Lettres (« Collection des Universités de France »), 1956, § 13, p. 166.

Après une introduction dans laquelle des remarques sur l'unité du dialogue, les précisions d'usage sur son contexte de rédaction et les publications majeures récentes sont présentées, l'auteur annonce un plan en deux parties d'inégale longueur dont l'une introduit la seconde. Dans la première partie, l'auteur propose d'abord de « lire le *Gorgias* à l'antique » en exposant les leçons interprétatives que l'on peut tirer du commentaire néoplatonicien du *Gorgias* par Olympiodore. Puis, il offre une comparaison des stratégies littéraires et dialectiques utilisées par Xénophon et Platon pour mieux les démarquer et faire ressortir la spécificité de l'approche platonicienne. La seconde partie, divisée en sept chapitres, suit les principales sections du dialogue dans l'ordre de l'action dramatique en accordant une attention proportionnelle à la longueur des sections, soit un chapitre pour *Gorgias*, deux pour *Polos*, trois pour *Calliclès* et un pour le mythe. La conclusion revient sur la portée du dialogue et une réitération du rôle de la dialectique et de la rhétorique suivie d'une ouverture actuelle succincte.

La première partie de l'ouvrage est particulièrement digne d'intérêt. L'auteur commence par justifier avec brio les raisons de prêter attention au commentaire néoplatonicien écrit par Olympiodore d'Alexandrie (environ 505-565 ap. J.-C.), le seul qui nous soit parvenu du *Gorgias*. Renaud met en avant la force de l'interprétation d'Olympiodore qui repose sur « l'examen de l'unité entre l'action dramatique et le contenu doctrinal » (p. 63). Il tire de cette perspective deux sens du principe de cohérence pour Platon. Le premier sens est « descriptif » : il s'agit du fait que « les paroles sont le reflet des actions et du caractère, vertueux ou non, philosophiques ou non » (*ibid.*), ce qui correspond à la justesse psychologique avec laquelle le philosophe présente ses personnages. Le second est un sens « normatif » qui correspond à l'exigence de la vie philosophique, soit la cohérence incarnée par Socrate entre logique et morale. Renaud rappelle que le dialogue platonicien est « une imitation conçue comme une unité à la fois factuelle et idéale de l'argumentation et de l'action, au sein de la vie » (p. 66). Autre point fort de cette première partie, la comparaison des stratégies dialectiques et littéraires de Xénophon et Platon. Renaud constate ainsi que Xénophon se concentre sur les succès pédagogiques de Socrate, alors que Platon explore souvent ses échecs, insistant sur les difficultés causées par ses interlocuteurs ou par le peuple athénien (p. 265). Ce comparatif permet ensuite à l'auteur de faire une liste de règles générales et particulières sur l'art de dialoguer que l'on retrouve énoncées, incarnées et pratiquées par le Socrate de Platon. Présentées de manière claire et appuyées par des références aux textes, ces sections sont très utiles et brossent un portrait bien détaillé de la conception platonicienne du dialogue. Quant à la section II.6.2.2 intitulée « Lectures des Anciens », elle résume la réception du conflit entre rhétorique et philosophie par la tradition, et notamment par Cicéron, Quintilien, Aelius Aristide et à nouveau Olympiodore. Ces éclairages apportés par la tradition ancienne (et parfois plus contemporaine⁷) nourrissent une perspective riche et stimulante sur la pensée de Platon et font la force et la fraîcheur de cet ouvrage.

Les sections sur Isocrate et Thucydide, de même que les références aux *Cavaliers* d'Aristophane et à l'*Antiope* d'Euripide sont essentielles pour éclairer adéquatement le dialogue. Alors qu'Isocrate est souvent négligé dans la littérature secondaire, l'auteur revient dans la lignée du travail de Paul Demont⁸ pour préciser la polémique existante entre les deux contemporains. Il aurait également été intéressant de la rattacher au conflit sur le langage et l'éducation en faisant ressortir les points communs entre la posture de Calliclès et celle d'Isocrate. On pense notamment au fait qu'Isocrate se rapproche de la conception callicléenne du plus fort en accordant une grande impor-

7. Voir p. 250, n. 21, sur l'affinité entre la pensée utopiste d'Horkheimer et Adorno et la dialectique socratique.

8. Paul DEMONT, « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », *L'information littéraire*, 2 (juin 2008), p. 3-9.

tance dans l'éducation à ceux qui possèdent le naturel nécessaire combiné à l'expérience⁹. Outre cela, l'ouvrage présente une bibliographie imposante et très étoffée à laquelle pourraient s'ajouter quelques références sur les procédés dialectiques¹⁰, le plaisir¹¹ et la *technè*¹².

Avec le foisonnement de publications, il devient difficile de tirer son épingle du jeu pour apporter une contribution décisive dans l'interprétation du *Gorgias*. Toutefois, cet ouvrage présente un regard riche sur ce dialogue en reprenant le travail amorcé depuis maintenant plusieurs années pour redonner à la réception platonicienne de la rhétorique sa pertinence. En ce sens, le travail de Renaud reprend et synthétise une vision éclairante du rapport entre rhétorique et dialectique et nous invite à tenir compte de l'ensemble du dialogue pour saisir la démarche philosophique de Platon.

Philippa DOTT

Collège de Maisonneuve, Montréal

Jochen SAUER, ed., **Antike Konzepte neu denken bei Augustinus. Transformationen klassischer Texte in *De civitate Dei* und weiteren Werken**. Heidelberg, Universitätsbibliothek Heidelberg (coll. "Acta Didactica - Bielefelder Beiträge zur Didaktik der Alten Sprachen in Schule und Universität," 5), 2022, 292 p.

This volume is for those interested in didactics and who would like to familiarize themselves with Augustinian reception of classical ancient texts in *De civitate Dei* and other works by Augustine based on the current state of research. The six contributions focus on the transformation of these classic texts and address how Augustine offers new solutions to the problems on which they are based. Five concepts are considered : Stoic theory of emotions (Cicero), Idea of State theory (Cicero), Conception of History (Ovid, Livy, Seneca), Exemplary Ethics (Livy) and Ideals of Friendship (Plato to Seneca). This is a continuation of the previous volume *Augustinus : De civitate Dei, Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge*, published in 2020. This book can be viewed from two perspectives : i) a focus on the texts of Cicero, Ovid, Sallust or Livy and the reception or transformation these texts experience in Augustinian reflection ; ii) a focus on Augustine's thinking and on which pagan resources he relies and transforms. The works of Livy (*Ab urbe condita*), Ovid (*Metamorphoses*) and Seneca (*Epistulae morales*) are highlighted. Cicero's *De re publica*, *De finibus*, and *Tusculanae disputationes* are included due to their eminent importance for Augustine's engagement with Roman political theory and ethics. The first article in this volume by Sauer lists the challenges of reading Augustine and the solutions for overcoming them. The concepts of *χρησις* and *Transformation* are explained as categories for describing Augustine's dealings with classical authors and texts. The article concludes with a consideration of images (V. Carpaccio, *The Vision of St. Augustine*, 1502). This is followed by two contributions dedicated to the reception of Ciceronian texts. Van de Loo takes a look at Cicero's dialogues *De re publica* and *De legibus* and compares the

9. ISOCRATE, *Discours I*, § 14, p. 148.

10. Daniel BABUT, « Οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλογῶν : les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue », *Revue des Études grecques*, 105, 500 (1992), p. 59-110.

11. Françoise FRAZIER, « Comment prendre l'adversaire au mot : l'argument du plaisir dans le face à face de Socrate et Calliclès », dans Pascale BRILLET-DUBOIS, Édith PARMENTIER, dir., *Φιλολογία : mélanges offerts à Michel Casevitz*, Lyon, Maison de l'Orient (« Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée », 35), 2006, p. 159-168 ; Emmanuelle JOUËT-PASTRÉ, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée : lecture du Protagoras, du Gorgias, et du Philèbe de Platon*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Brill's Plato Studies Series », 1), 2018.

12. Anne BALANSARD, *Technè dans les Dialogues de Platon : l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag (coll. « International Plato Studies »), 2001.

RECENSIONS

state-theoretical ideas developed in them with Augustine's political thought (a continuation of Günzel's contribution to the first Augustinus volume in this series). Van de Loo pays particular attention to Cicero's concept of justice and demonstrates under which premise, intention, and result Augustine transforms Cicero's *Theory of State* and *Natural Law*. The article concludes with didactic perspectives and a concise compilation of basic knowledge on Augustine and *De civitate Dei*. Kiesel analyzes Augustine's handling of the Stoic theory of emotions (πάθη) and explains to what extent this is directly based on Cicero's reception of Stoicism. Cicero criticizes the Stoic theory of emotions in his work *De Finibus Bonorum et Malorum* because in it, advantageous and disadvantageous elements such as wealth or illness, are viewed as irrelevant to human happiness (*dichotomy model*). In the *Tusculanae disputationes* Cicero criticizes the fact that the Stoics view these things as good and evil, particularly if *virtus* is in first position (*hierarchy model*). Augustine adopts the two-fold interpretation of the Stoic theory of emotions carried out by Cicero and thus also implies two different concepts of good; while the *dichotomy model* advocates that only eternal bliss is the rightful reference point for emotions, the *hierarchy model* also allows (weaker) emotional attachment to temporal good and evil. The topics of historical thinking and 'exemplary ethics' are examined in the following two articles by Nießen and Pohl respectively. Nießen compares the historical thinking of Seneca, Ovid and Livy in suitable categories. In the first part, he looks at the historical-philosophical thinking of Seneca and Augustine and categorizes it from the perspective of an ascendant or descent model. Then, using the example of the *Sabine Sisters* episode, he explains to what extent Livy and Augustine both reconstruct history as drama. Finally, the myth of the four ages of man, symbolized by the four metals developed in Ovid's *Metamorphoses* is compared with Augustine's complex imagery of *aetates mundi*. Pohl deals with a central theme of Livy, namely that of Lucretia. After presenting a detailed account of his interpretation of Lucretia's behavior, Pohl looks at how Augustine leads the debate on Lucretia's guilt or innocence and repeatedly deals with the Livy template. Häger addresses the topic of friendship, which is central to ancient philosophy. The primary intention of the study is the philological and motivational analysis comparing the pagan-pagan and Augustinian ideas on friendship, whereby, on the one hand, the important ancient influences on the Augustinian understanding of friendship are considered, and on the other, how Augustine described a pagan-pagan concept of value and fundamentally rethinks them under Christian principles. The pre-Augustinian concepts of friendship are examined in detail to facilitate the comprehension of the transformation process.

Jonathan I VON KODAR
Independent scholar

Sophie VANDEN ABEELE-MARCHAL, **Tocqueville**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Qui es-tu ? »), 2023, 208 p.

Dans cet ouvrage, Sophie Vanden Abeele-Marchal retrace l'itinéraire intellectuel d'Alexis de Tocqueville, auteur d'une œuvre qui constitue « l'un des incontournables classiques de la pensée politique occidentale » (p. 11). En se fondant sur l'analyse de sa jeunesse, de sa formation, de ses rencontres ou de ses voyages, l'autrice nous permet de mieux comprendre la genèse des convictions du penseur français, aristocrate et témoin méfiant de l'apparition d'un fait politique et social nouveau : l'avènement de la démocratie.

Les différents voyages de Tocqueville font l'objet d'une attention toute particulière. Ils fourniront en effet la matière à ses travaux emblématiques, l'Amérique bien sûr, mais aussi l'Angleterre ou l'Algérie, destinations parfois négligées par les commentateurs de l'œuvre tocquevillienne.

Le chapitre intitulé « L'écrivain » décrit précisément la méthode, le style utilisés et l'exigence dont a fait preuve Tocqueville pour rédiger son grand œuvre, *De la démocratie en Amérique*, publié en deux temps, en 1835 et 1840. Le premier tome « tient autant du traité par sa visée scientifique, que de l'essai, dans sa mise en perspective polémique du sujet » (p. 141). Ainsi, « avec audace et intransigeance, il entend examiner dans toutes leurs dimensions les conséquences de l'égalisation des conditions par la civilisation, fait générateur des démocraties » (p. 143). Dans la partie consacrée à la *Deuxième démocratie*, très documentée, l'autrice insiste sur l'ambivalence de la démocratie chez Tocqueville. Cet ouvrage décrit en effet un régime fondé, certes, sur l'égalisation des conditions, résolument bienveillant, mais qui laisse néanmoins entrevoir nombre de périls ; l'individualisme moderne, que le philosophe canadien Charles Taylor, en cela continuateur de Tocqueville, n'a cessé de critiquer ; la centralisation abusive ; la tyrannie de la majorité ; un égalitarisme forcené et l'apathie politique menacent les libertés des citoyens à l'ère démocratique. Ce « despotisme » d'un genre nouveau peut pourvoir à tous les besoins de l'individu mais l'empêche peu à peu de s'emparer de « la chose publique » et de s'intéresser à son prochain. Replié sur lui-même, l'individu moderne ne songe alors qu'à son bien-être matériel, délaissant ainsi une réflexion plus large sur le vivre-ensemble.

Mais Tocqueville entrevoit des solutions : la faculté des démocrates à s'associer, la liberté de la presse, la décentralisation ou comme le rappelle l'autrice « une exigence impérieuse de participation à la vie collective [...] » (p. 155), peuvent contrer les effets délétères précédemment évoqués. La démocratie, comme régime politique et comme état social, souffre ainsi d'angles morts, de paradoxes et d'ambiguïtés que Tocqueville, et c'est là tout son génie, a réussi à identifier à l'âge de vingt-cinq ans, et ce au-delà des apparences.

L'analyse de *L'Ancien régime et la Révolution* et des *Souvenirs*, autres ouvrages emblématiques, permet à l'autrice d'évoquer la vie politique d'Alexis de Tocqueville. L'avant-dernier chapitre de l'ouvrage nous rappelle en effet la passion mais aussi les désillusions qui ont accompagné sa carrière comme parlementaire d'abord, puis comme Ministre des Affaires Étrangères dans le gouvernement d'Odilon Barrot. Penseur brillant mais modeste orateur, il ne parvint jamais vraiment à s'affirmer dans l'hémicycle.

Enfin, grâce à la mise en lumière de la correspondance de Tocqueville, la fin du livre nous fait rentrer dans l'intimité de l'homme qui, au soir de sa vie, entre espoirs et regrets, connut « ce drame, intime et familial » (p. 195) de ne pas avoir de descendance.

Le livre de Sophie Vanden Abeele-Marchal, d'une grande richesse et d'une remarquable clarté, contribue donc, avec brio, à (re)placer Tocqueville au rang des penseurs essentiels.

Aymeric BONNIN
Université de Bordeaux

Élisabeth VASSEUR, **Marcel Jousse, lecteur de Bergson. Enquête philosophique et historique.**
Paris, Beauchesne éditeur, 2023, 529 p.

Cet ouvrage s'inscrit dans la longue liste des livres portant sur les célèbres « lecteurs de Bergson » : Lévinas, Camus, Deleuze... à laquelle s'ajoute désormais Marcel Jousse (1886-1961), le fondateur de l'anthropologie du geste et du rythme. Contrairement aux autres lecteurs de Bergson, Jousse tomba dans l'oubli juste après sa mort, à la même époque où l'œuvre de Bergson connut une éclipse, avant d'être réactivée par Gilles Deleuze. Aujourd'hui même, c'est Marcel Jousse qui connaît un regain d'intérêt, discret mais profond.

RECENSIONS

Cet ouvrage d'Élisabeth Vasseur est issu de sa thèse à l'Institut Catholique de Paris, destinée à contribuer à la fois aux études bergsoniennes et aux études joussiennes en croisant et en mettant en lumière leurs affinités électives, autant que leurs désaccords. Cela permet au lecteur d'Élisabeth Vasseur de découvrir Marcel Jousse, encore méconnu, et de redécouvrir Bergson à travers le prisme original d'une rencontre intellectuelle avec un non-philosophe, d'autant plus que Jousse et Bergson n'appartiennent pas à la même génération.

Soulignons le mérite de l'auteure qui s'est retrouvée confrontée à une difficulté méthodologique de taille : étudier en profondeur deux œuvres complètes. La source fondamentale et incontournable pour accéder à Marcel Jousse tient dans les 72 volumes de ses cours oraux, toujours inédits, saisis sur le vif par les sténotypistes des universités, et désormais accessibles en 2 CD, auprès de l'association de Marcel Jousse. Ces cours ne sont pas de style écrit, mais de style oral et gestuel, conformément aux enseignements du professeur Jousse. Ils sont donc intellectuellement et stylistiquement très différents de l'œuvre littéraire de Bergson, membre de l'Académie française et prix Nobel de littérature. Il fallait qu'Élisabeth Vasseur se confronte aussi à la complexité propre à l'œuvre bergsonienne : une œuvre double à la fois littéraire et philosophique — Bergson insistait, lui, sur le caractère musical de son écriture. Il lui a fallu, enfin, étudier Bergson dans ses publications, Bergson en sa correspondance et enfin, celui des archives privées, ainsi que celles de Lydie Adolphe, fondamentales pour ce travail de recherche : autant de nuances complémentaires, indispensables pour comprendre Bergson et sa pensée dans son ensemble.

Marcel Jousse commence à se faire connaître à la fin des années 1920 avec la publication de son *Style oral, rythmique et mnémotechnique des Verbo-moteurs*. À cette époque, Bergson, en pleine gloire, règne sur la philosophie française et connaît aussi un rayonnement international certain : il mourra en 1941, après avoir refusé de se convertir au catholicisme dont il était si proche, en signe de solidarité avec les Juifs, alors persécutés — Bergson était lui-même d'origine juive.

Cette relation aux deux traditions religieuses est commune aux deux hommes et explique l'admiration de Jousse pour Bergson, car Marcel Jousse est prêtre, jésuite, et un des rares philosémites de l'Entre-deux-guerres ; il est un expert reconnu pour sa maîtrise de l'hébreu et surtout de l'araméen ancien. Une partie de son travail consistera à étudier les racines sémitiques de Iéshoua, rabbi judéo-araméen de Galilée qui enseignait en utilisant la *science pédagogique traditionnelle des rabbis d'Israël*. Et c'est justement ce que Jousse voit en Bergson, à tort ou à raison, en particulier dans le rapport de Bergson à la métaphore.

Bergson s'est toujours tenu à distance de toute interprétation judaïsante de son œuvre ; il se sentait intellectuellement plus proche du catholicisme. Mais Jousse, anthropologue du style, se sent moins attiré par les idées philosophiques de Bergson que par le *Style Bergson*. Marcel Jousse lit stylistiquement Bergson et il y perçoit le style d'un *rythmo-mimeur*. Il scrute le rythme et le geste bergsoniens dans la manière d'enseigner du Maître, autant que dans son écriture.

Ainsi, Bergson est une référence omniprésente dans les cours de Marcel Jousse, en Sorbonne, à l'École d'anthropologie ou à l'École Pratique des Hautes Études, durant les années 1930. C'est tout l'intérêt du travail d'Élisabeth Vasseur que de nous donner accès à cette lecture anthropologique et stylologique du grand philosophe qui, jusqu'alors, aura été lu essentiellement en fonction de ses idées.

La méthode ouverte et la philosophie de la liberté rapprochent aussi les deux hommes et les deux œuvres. Jousse voit en Bergson un géant qui a refusé les cadres intellectuels existants pour fonder sa philosophie — quelqu'un qui a su créer sa propre méthode afin de renouveler les problèmes. Justement, c'est ce que Jousse tente de faire avec sa méthode qui consiste à tout requies-

tionner au moyen du geste et du rythme : à *poser des problèmes neufs avec des gestes neufs*. Il reconnaît dans Bergson la figure de celui qui l'a précédé dans cette voie, contribuant à l'ouverture intellectuelle et à la liberté culturelle qui caractérisait le Paris des années 1920 et 1930. Le bergsonisme aura ainsi représenté un écosystème favorable à l'originalité d'un Marcel Jousse. D'ailleurs, Jousse commence doucement son déclin juste après la guerre, en même temps que l'influence de Bergson commençait à s'estomper et que d'autres mouvements de pensée le remplaçaient : existentialisme, structuralisme, marxisme...

Mentionnons enfin les travaux de Pierre Janet, le fondateur de la psychopathologie française au tournant du siècle dernier, qui relie, biographiquement et intellectuellement, Bergson et Jousse ; mais Janet les distingue et les sépare aussi, ce qui résume bien la complexité du « dossier » qu'Élisabeth Vasseur a constitué et étudié. Janet est premier par rapport aux deux autres protagonistes de notre histoire. Bergson est un lecteur du « premier Janet », celui d'avant la guerre de 1914-1918, et se sert de ses travaux pour être au plus près des résultats que cette science nouvelle présente, particulièrement au sujet de la mémoire. Janet et Bergson deviennent de proches amis. Jousse, quant à lui, sera l'élève de Pierre Janet après la Grande Guerre, jusqu'à ce que Janet prenne sa retraite en 1940, donc durant presque 20 ans. Ce sont les années où Janet développe un autre axe de recherches et fonde ce que l'on connaît désormais comme la « psychologie de la conduite ». On retrouve dans les cours de Marcel Jousse l'influence cruciale de ce « second Janet », mais pas du « premier ». Avec Bergson, c'est le contraire.

Cependant, nous retrouvons en chacun de ces hommes et de leurs œuvres respectives, un axe, presque une quête commune : comprendre l'élaboration de l'humain, comprendre comment les choses se forment en l'Homme en même temps qu'il fait, qu'il agit ou qu'il s'exprime — « l'élaboration de soi par soi-même », disait Bergson, ouvrant la voie à la thématique centrale du *mimisme* chez Marcel Jousse.

La relation entre Bergson et Jousse est donc moins grande, ou moins pertinente, que l'étude de l'élaboration des deux œuvres dans leur contexte et le destin de celles-ci. En effet, Bergson a repéré le jeune Jousse, en 1928, grâce à la lecture des Nouvelles littéraires où Frédéric Lefèvre, une autre figure incontournable de cette époque, s'entretint avec Marcel Jousse pour la série des « Une heure avec ». Bergson se confie alors à Lydie Adolphe et lui confie que Jousse « avait trouvé le bon filon ». Les deux hommes se rencontrèrent une fois, quelques années plus tard. Il n'est pas possible de savoir comment se déroula leur discussion : ni l'un, ni l'autre, n'en rendirent compte... ni ne donnèrent suite.

C'est donc bien la lecture joussienne de Bergson qui l'emporte sur le rapport entre les deux personnalités et, particulièrement, avec le recul que nous avons, la comparaison et la confrontation entre deux œuvres qui se rencontrent en divers points de tangente, mais jamais sur le terrain de la métaphysique. Une ambiance intellectuelle les relie ; une stylistique les réunit ; un contexte les a mis en syntonie et, désormais, une autre configuration intellectuelle réactive cette résonance ; les idées les séparent souvent, ainsi que quelques malentendus entre les deux penseurs qui, chacun, créent leur langage, rendant délicate la discussion entre les deux œuvres, hier comme aujourd'hui.

La docteure Élisabeth Vasseur relève le défi, tout en nous invitant par là même à redécouvrir la richesse intellectuelle de cette période d'avant-guerre. Phénoménologue de formation, elle ouvre

RECENSIONS

son sujet avec Husserl, puis avec Merleau-Ponty, préparant la voie d'une phénoménologie du geste et du rythme.

Titus JACQUIGNON
Université Bordeaux Montaigne, Pessac

◆ ouvrages reçus à la rédaction

- ARBACHE, Samir, *L'Évangile arabe selon Matthieu, Marc, Luc et Jean. Texte du Sinaï Arabe 72. Traduit du grec au VIII^e siècle. Volume 1*, Bruxelles, Éditions Safran (coll. « Langues et cultures anciennes », 34/1), 2023, 438 p.
- ARBACHE, Samir, *L'Évangile arabe selon Matthieu, Marc, Luc et Jean. Texte du Sinaï Arabe 72. Traduit du grec au VIII^e siècle. Volume 2*, Bruxelles, Éditions Safran (coll. « Langues et cultures anciennes », 34/2), 2023, p. 447-934.
- ATTINGER, Daniel, *Le parcours de la bénédiction. Commentaire de l'Évangile selon Luc*, préface d'Élian Cuvillier, Lyon, Éditions Olivétan, 2023, 673 p.
- BERMEJO-RUBIO, Fernando, *They Suffered under Pontius Pilate. Jewish Anti-Roman Resistance and the Crosses at Golgotha*, London, The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2023, XXII-324 p.
- BOYANCÉ, Michel, GUÉRY, Bernard, dir., *Le discernement des habitus. Autour de Charles De Koninck*, postface de Thomas De Koninck, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, 2023, 255 p.
- BRISON, Sylvain, DUMONTIER, Florent, HÉTIER, Denis, dir., *Imaginer en art et en théologie. La puissance imaginative est-elle théologique ?*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 394 p.
- CASTRO, Michel, RODRIGUES, Paulo, VIALLE, Catherine, dir., *L'humain vulnérable face aux crises. Vulnérabilités du vivant I*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 192 p.
- CORBIN, Michel, *La contemplation de Dieu. Tome II. Lecture de cinq traités de saint Anselme du Bec sur la grâce et la liberté*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 530 p.
- DESJARDINS, Pierre-Luc, *Devenir le fils. Physique et noétique chez Maître Eckhart*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 314 p.
- ELKOUBY, Joseph, *Amour et crainte de Dieu dans la pensée du Maharal de Prague (Judah Lowe ben Bezalel 1512-1609). Entre philosophie morale et dialectique*, préface de Roland Goetschel, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 294 p.
- Évangiles canoniques et apocryphes*, préface de Paul-Hubert Poirier, Paris, Éditions Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 2023, 1 079 p.
- FAMERÉE, Joseph, *Prier avec Vatican II*, Steinfort, Éditions SCJ Clairefontaine (coll. « La Capelle »), 2023, 104 p.
- FRY, Alexiana, *Trauma Talks in the Hebrew Bible. Speech Act Theory and Trauma Hermeneutics*, London, The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2023, x-137 p.
- GABELLIERI, Emmanuel, *Être et grâce. Simone Weil et le christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Philosophie & Théologie »), 2023, 279 p.
- GOUIN, Jean-Luc, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Milan, Paris, Éditions Mimésis, 2^e éd. refondue, 2023, 380 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- GRAYBILL, Rhiannon, KALTNER, John, MCKENZIE, Steven L., *Jonah. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, London, Yale University Press (coll. « The Anchor Yale Bible »), 2023, XVI-346 p.
- GREBE, Matthias, GRÖSSL, Johannes, ed., *T&T Clark Handbook of Suffering and the Problem of Evil*, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, T&T Clark, Bloomsbury Publishing, 2023, XVIII-727 p.
- GROUPE DES DOMBES, « *De toutes les nations... » Pour la catholicité des Églises*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 283 p.
- HAELEWYCK, Jean-Claude, PINCHARD, Laurent, éd., *Traditions et traductions des textes bibliques. Études de critique textuelle et d'exégèse en l'honneur de Christian-Bernard Amphoux à l'occasion de son 80^e anniversaire*, Bruxelles, Éditions Safran (coll. « Langues et cultures anciennes », 35), 2023, 496 p.
- INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE, *Et Dieu créa les arts*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « À voix haute. Conférences de l'IPT », 6), 2023, 137 p.
- LAFONTAINE, Xavier, *Hellénisme et prophétie : les Oracles sibyllins juifs et chrétiens*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Semitica et Classica - Supplementa », 4), 2023, 365 p.
- LAROCHE, Catherine, PASCHE GUIGNARD, Florence, dir., *Corps in/visibles. Genre, religion et politique. In/visible Bodies. Gender, Religion and Politics*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Religion et politique », 3), 2023, XI-202 p.
- LAUBIER, Patrick de, *De la sociologie vers la civilisation de l'amour. Œuvres choisies. Tome I. Idées et politiques sociales. Volume 1*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 1005 p.
- LIAUTAUD, Jean-Marc, *En toute gratuité ? Penser la grâce sous le paradigme de l'alliance*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 320), 2023, 700 p.
- OROZCO RUANO, Raúl, RICHI ALBERTI, Gabriel, *Notas evangélicas para una cristología Marie-Joseph Le Guillou*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (coll. « Studia Theologica Matritensia », 32, « Series Le Guillou », 22), 2023, 105 p.
- PIOVANELLI, Pierluigi, *Le Jésus des historiens. Entre vérité et légende*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023, 404 p.
- QUENTIN, Bertrand, dir., *Controverses éthiques d'aujourd'hui*, ouvrage publié avec le soutien du Laboratoire Interdisciplinaire d'Étude du Politique Hannah Arendt (EA 7373) (LIPHA) - de l'université Gustave-Eiffel, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 336 p.
- SCHOLZ, Susanne, ed., *Doing Biblical Masculinity Studies as Feminist Biblical Studies ? Critical Interrogations*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press (coll. « Hebrew Bible Monographs », 107), 2023, XV-223 p.
- TAE-GON, André Kim, YANG-EOP, Thomas Choe, *Lettres et écrits*, traduits du latin et présentés par François Guillaumont, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 287 p.
- VASSEUR, Élisabeth, *Marcel Jousse, lecteur de Bergson. Enquête philosophique et historique*, Paris, Beauchesne éditeur, 2023, 529 p.
- ZWILLING, Anne-Laure, dir., *La foi musulmane par les livres. Dynamiques, stratégies et évolution religieuse des publications islamiques en langue française*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 266 p.

Les numéros épuisés peuvent être commandés, en tout ou en partie, sous forme de photocopies, de microfilms ou de microfiches, aux endroits suivants :

Bibliothèque nationale du Québec
1700, rue Saint-Denis
Montréal (Québec) H2X 3K6

Micromedia Limited
Box 502, Station S
Toronto (Ontario) M5M 4L8

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road
Ann Arbor, Michigan 48103, USA

Maquette de la couverture : Madeleine Richard

