

Entre l'étude des Pères d'un côté (*Dieu, la chair et l'autre*<sup>1</sup>) et des médiévaux de l'autre (*Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*<sup>2</sup>, *Le Livre de l'expérience*<sup>3</sup>) constitue comme un « troisième volume », un « entre-deux » où se tient à la fois le « trait d'union » d'un nouveau triptyque ici achevé, et la structure par quoi l'ensemble de l'« édifice » s'assoie maintenant sur trois piliers. Par cette « scansion spirituelle » de la « théologie monastique », Emmanuel Falque rend compte de la singularité d'une trajectoire philosophique qui, de livre en livre, ne cesse pas de nous étonner, et de nous nourrir. Il nous propose ici une investigation sur le concept d'expérience né au Moyen Âge dans le cadre de la théologie monastique, en met lumière la richesse expérientielle et philosophique de la mystique chrétienne. Et si le lecteur est en droit de se demander s'il faut partager la foi de ces auteurs chrétiens pour pouvoir les comprendre, Emmanuel Falque affirme qu'on peut les lire sans nécessairement partager leur expérience : « Il s'agit de la reconnaître quand bien même elle ne serait pas la nôtre ». Or qu'en est-il au juste de cette expérience ? Que désigne-t-elle ?

« L'expérience en pensée » (Anselme de Cantorbéry), « l'expérience du monde » (Hugues et Richard de Saint-Victor), et « l'expérience en affects » (Bernard de Clairvaux) traversent le renouveau monastique que notre auteur explore philosophiquement durant 500 pages. En se laissant traverser et transformer par ces auteurs médiévaux, Emmanuel Falque participe à leur propre expérience. Mais comment s'effectue cette participation ? Quand Bernard de Clairvaux indique que « nous lisons au livre de l'expérience », il indique un programme encore à réaliser. Ce « livre de l'expérience » s'ouvre alors dans tout le champ d'une herméneutique nouvelle. Il n'a pas pour but d'éclairer le mystère, mais plutôt de faire voir comment, au cœur de la tradition elle-même, se tient ce qui est probablement aujourd'hui le plus recherché dans la philosophie contemporaine, au moins sur le mode de la phénoménologie, à savoir l'expérience comme telle.

Un livre *sur* le livre donc, ou plutôt à *partir du* livre de l'expérience, s'ouvre alors comme un livre *dans* le livre. Car le livre n'est plus « texte », mais « champ », ce à quoi nous appartenons et en lequel nous habitons : « On lit moins le « livre de l'expérience » qu'on ne foule l'espace « de nous-mêmes » où nous « faisons » expérience. Dans cette perspective, Emmanuel Falque nous fait comprendre que lire n'est plus seulement déchiffrer mais se mouvoir soi-même, recueillir, voire même être affecté. L'expérience nous renvoie en effet à un vécu personnel beaucoup plus qu'à une réalité seulement mentale. Car le propre de cette expérience n'est précisément pas de rester dans la tête, mais de descendre dans le corps, et même de prendre chair. Mais cette « incarnation » comment se lit-elle dans le corps même des textes médiévaux ? Et en

quoi ces textes dont nous sommes séparés de plusieurs siècles, nous sont-ils contemporains ? Les méandres du « livre de l'expérience » interprété phénoménologiquement exigent alors d'y voir non pas le simple « vécu » (*Erlebnis*, Husserl) ou le « souci (grec) de soi » (*épistrophê*, Foucault), mais bien la « traversée de soi », l'« épreuve » ou la « mise en danger » du soi (ex-pér-ience ou *Er-fahr-ung*) par laquelle le sujet est métamorphosé. Pour le signifier, Emmanuel Falque s'appuie sur un passage d'*Acheminement vers la parole* (1959) de Martin Heidegger : « Faire une expérience avec quelque chose, qu'il s'agisse d'une chose, d'un homme ou d'un dieu, cela veut dire : le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous transforme. L'expression « faire » dans cette tournure ne signifie justement pas que nous soyons nous-mêmes les opérateurs de l'expérience ; faire veut dire ici : passer à travers, endurer, supporter, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui. »<sup>4</sup>. Mais alors, pour nous laisser transformer par ce « livre de l'expérience », encore faut-il « manger » le « livre de l'Écriture », nous rappelle l'auteur. Par cet acte même, il indique que dans la théologie monastique, on ne se « nourrit » pas seulement de l'eucharistie, mais aussi de la Bible entendue comme exercice quotidien de la *lectio divina*. « Manger » et « lire » sont tous deux des actes de « rumination », car l'Écriture ici « se mâche » comme elle se comprend. Le « livre de l'expérience » n'est ainsi et pas seulement « à lire » ou « à déchiffrer », mais il se donne là dans la théologie monastique des XI<sup>ème</sup> et XII<sup>ème</sup> siècles comme « la » source où il faut aujourd'hui puiser : dans l'« expérience en pensée » ou l'« argument théophanique » d'abord (la première partie du livre consacrée à Anselme de Cantorbéry), dans l'« expérience du monde » ensuite (toute la seconde partie est consacrée à Hugues et Richard de Saint-Victor), et dans « l'expérience en affect » enfin (la troisième partie est consacrée à Aelred de Rielvaux et à Bernard de Clairvaux). Mais le lecteur ne trouvera pas là une simple déclinaison philosophique de l'« expérience », ni même la juxtaposition d'auteurs ou de concepts qui en retracerait une généalogie, mais la vie parcourue d'un véritable « chemin de pensée », par où « parler d'expérience » est avant tout une manière de parler sur l'expérience et donc de la laisser parler.

### **I°) L'argument théophanique ou l'expérience en pensée : Anselme de Cantorbéry**

Si Karl Barth, Étienne Gilson ou encore Michel Corbin, Alain de Libera, Kurt Flasch ont déjà beaucoup dit sur l'œuvre d'Anselme, la pluralité des lectures demeure cependant toujours possible, quand bien même certains plaideraient aujourd'hui pour une interprétation unilatéralement théologique de l'argument. Car c'est précisément parce

qu'il y a un « pluriel » au sein même des interprétations que se disent à la fois et la richesse du texte et celle de ses différentes traductions. À la faveur de ce « pluriel », Emmanuel Falque interroge le texte, l'analyse, le « rumine » afin d'extraire de sa « substantifique moelle » d'autres pépites philosophiques. Et c'est de cela que nous autres, lecteurs, lui sommes reconnaissants : par son travail, en effet, il nous ouvre de nouvelles voies d'investigations, en laissant Anselme être Anselme, dans une « quotidienneté » qui fera aussi ses propres vécus de conscience.

« Ni philosophe ni théologien parce que de telles distinctions n'existent pas encore dans ce XI<sup>ème</sup> siècle de renaissance spirituelle, explique Emmanuel Falque, l'abbé du Bec nous apparaît d'abord comme un moine ou un bénédictin, ainsi que le fera voir l'émergence expérientielle de l'argument, entendu à la fois comme vision du monde et traduction d'une certaine manière d'être au monde. »

Ni exégétique (scripturaire), ni logique (dialectique), l'argument est d'abord liturgique. Comment l'entend Emmanuel Falque ? Pour notre auteur, « ce qui est pensé « en commun » dans une expérience de raison avec l'insensé du *Proslogion* de saint Anselme au scriptorium, est appelé à être vécu dans une expérience de foi avec les frères de l'abbatiale. » Par cet argument dit ontologique, il n'est pas ici question de preuves, mais d'épreuve de Dieu. La vraie réalité n'est pas celle de l'existence d'un quelconque Étant divin, mais bien celle de sa possible expérience, en pensée certes, mais aussi dans la réalité. Ce que recherche l'argument en guise d'unité du moine Anselme à la fois priant « et » pensant est que ce dont il est déjà fait une « expérience en pensée » dans l'ordre de l'intelligence (la visée asymptotique du « plus grand ») le soit aussi dans l'ordre d'une « réalité révélée ou manifestée » (le nom ultime du « Seigneur » qui y correspond). Emmanuel Falque insiste donc sur l'erreur qui consisterait à opposer la manifestation de Dieu en son encens (liturgie) et sa théophanie en notre esprit (théologie). Car, selon lui, l'une et l'autre participent du même ordre - celui d'un Dieu d'autant plus « manifeste » qu'il cherche aussi, et peut-être d'abord, à faire voir à notre pensée comme un intime où demeurer. Comment donc faut-il entendre cet « intime » ? La formule de la preuve dite ontologique prend sa source dans une expérience. Elle a ses sources dans une culture commune : au Moyen Âge, on ne pense jamais sans « autorités » (les philosophes de l'Antiquité mais aussi les Pères de l'Église). Mais on aurait tort de penser que la tradition se réduit à une accumulation et à une érudition. Elle est bien plutôt transmission et production, non pas souvenir d'un passé mais bien ouverture vers un avenir. La découverte de l'argument, à l'heure où il vient d'être nommé abbé du Bec (1078), est pour Anselme le lieu d'une expérience, voire même d'une épreuve - non pas de la pensée seulement,

mais de la quotidienneté de la vie aussi : « Plus qu'une abstraction, l'argument est donc d'abord une traduction - transcription de ce monde que nous constituons nous-mêmes « en tant qu'enfant », être « sans paroles » qui tisse notre être davantage que tous les discours philosophiques ou théologiques qui le manifestent seulement ». Emmanuel Falque insiste donc ici sur la réalité d'abord spirituelle (et non dialectique) de l'argument : « C'est l'intégration d'un argument dialectique au sein de la vie monastique, du scolastique dans la patristique ». On aura donc compris que pour notre auteur, il est davantage question de « combat spirituel » que de logique :

« Dieu illumine l'intelligence comme il conquiert les cœurs, selon une « expérience en pensée » qu'on aurait tort de réserver aux seuls théologiens, tant elle touche le commun de l'humanité, vers où l'argument tient à nous mener ».

Trois étapes d'une unique expérience spirituelle définissent alors les trois moments du *Proslogion*, à la manière d'un itinéraire de l'esprit vers Dieu : grâce du cœur d'abord, évidence de l'intellect ensuite, jubilation finale enfin. L'argument d'Anselme se déchiffre ainsi comme une double expérience : celle de la vision, enfant, de la chevauchée sur la montagne vers son sommet inaccessible, et celle du tiraillement, adulte, de l'intégration de la scolastique au cœur de la patristique. Philosophique ou théologique, là n'est pas la question essentielle du raisonnement d'Anselme. Or pour Emmanuel Falque, le poids de l'argument n'est pas uniquement théologique (lecture patristique), ni logique (lecture scolastique), mais phénoménologique. Car le moine bénédictin ne choisit ni la patristique contre la scolastique, ou la mystique contre la dialectique, mais fait de l'une et de l'autre une nouvelle unité : « celle de son être personne et de ses propres racines culturelles ». L'« expérience en commun » d'Anselme avec ses moines certes mais aussi dans son dialogue fictif avec l'insensé, ainsi que l'étroite corrélation de « la limite et du manifeste » au cœur du *Proslogion*, consacrent l'argument comme une « ode à la limite » non pas en cela qu'il est à borner, mais par là qu'il n'y a pas, chez Anselme, de théophanie en dehors d'une anthropophanie. Une question se pose alors : y a-t-il une « expérience en pensée » de Dieu y compris dans son concept au XI<sup>ème</sup> siècle, de sorte que l'intellect lui-même pourrait être illuminé, voire habité, du divin qui cherche à s'y manifester ?

Une première lecture de l'ensemble du *Proslogion* tend à en faire le lieu d'une expérience exclusive de foi, un « exercice de l'âme en vue de la contemplation de Dieu », plutôt qu'une simple argumentation en vue de montrer que « Dieu est véritablement ». Pas de compréhension du contenu de foi en dehors d'une adhésion à la foi, par quoi l'argument, au moins dans un premier temps, semble demeurer inaccessible à quiconque ne confesserait pas cet attachement à Celui par qui il lui est donné de

croire. Dans le cercle herméneutique du croire et du savoir, la compréhension est « sous le commandement de l'objet de la foi », pour reprendre Karl Barth et Rudolf Bultmann commentés par Paul Ricoeur. Dans cette stricte perspective, la compréhension des choses de la foi, que cette foi traduise l'acte de la confession de la foi (Barth), ou le processus de démythologisation de la langue (Bultmann). Mais pour Emmanuel Falque, il y a plus, et autrement, dans l'argument d'Anselme. Alors que l'hypothèse du cercle de la foi et de sa compréhension exige que l'on se tienne toujours à l'intérieur du cercle, Anselme pourtant, en guise de finale du chapitre 5 du *Proslogion* et comme pour clore le cycle de l'argument (chap. 2-5), déjoue ce type d'argument :

« Ce que j'ai cru jusqu'ici par ton don, maintenant je le comprends par ta lumière, de telle façon que, même si je ne voulais pas croire que tu existes, je n'aurais pas pu ne pas le comprendre. » (*Proslogion*, 4).

La relecture nouvelle qu'Emmanuel Falque propose du *Proslogion* implique non pas de renier le cercle herméneutique du croire et du savoir tout entier centré sur la position de l'acte de foi, mais bien de reconnaître qu'un certain savoir sans croire peut aussi, et encore, demeurer « l'en commun phénoménologique et descriptif de l'homme « tout court », indépendamment de toute confession de foi. » Car ce qu'Anselme découvre dans son dialogue indirect avec l'insensé est non pas Dieu, mais l'homme - celui qui pourrait aussi faire preuve d'intelligence et comprendre cela même que lui-même comprend -. Mais il ne suffit pas de comprendre pour croire, ou plutôt, on ne comprend pas tant que l'on ne comprend pas que l'on comprend - et tel est bien, aux yeux d'Emmanuel Falque, ce qui fait l'originalité de l'abbé du Bec sur toutes les anciennes formulations de l'argument. L'insensé et Anselme, pensant Dieu comme « quelque chose dont ne peut rien concevoir de plus grand », s'accordent sur le fait d'entendre quelque chose, de comprendre ce qu'ils entendent, et de savoir « où » se situe le lieu de cette compréhension - c'est-à-dire au moins dans l'intelligence. Et la réflexion sur ces points d'accord est ce qui fonde et rend raison du désaccord : « Ce n'est pas le désaccord qui est nouveau dans le *Proslogion* de saint Anselme, ni même l'invention d'un objecteur fictif pour appuyer sa démonstration, mais l'argumentation de type quasiment transcendantal sur les conditions possibles d'un discours commun sur Dieu lorsqu'il vient philosophiquement à l'idée, que l'on croie ou non. » Il y va donc de la cohérence globale du discours de foi chez Anselme, de sa capacité à rencontrer tout homme, y compris celui qui en moi pourrait refuser Dieu, plutôt que de son pouvoir d'élire certains hommes. Et tel est bien pour Emmanuel Falque l'« en commun » qui fonde tout acte de rencontre de celui qui croit et de celui qui ne croit pas, pour

hier comme pour aujourd'hui. L'insensé d'« autrefois » a donc quelque chose de sensé à nous apprendre pour notre « maintenant » : la nécessité et l'urgence d'une compréhension avec celui qui dit ne pas croire et pourtant comprendre, en cela que nous pouvons au moins nous comprendre sur un minimum d'expérience en commun : « une commune entente du mot Dieu, une compréhension logique partagée quant à sa formule, un accord pour ce qui est du lieu de sa manifestation lorsqu'il nous vient à l'idée (dans l'intelligence). » La pensée est alors paradoxalement ce qui doit être dépassée par la pensée. « Ce qui est plus » n'est pas que la pensée y parvienne, et que l'on passe ainsi de l'intelligence à la chose. Le « plus » d'Anselme est paradoxalement dans le « moins », c'est-à-dire dans la limite qu'il impose au pouvoir de la pensée dès lors qu'elle voudrait se satisfaire de la seule « communauté de raison » avec l'insensé, et s'élever à partir de là vers Dieu. Cela qui était nécessaire - l'en commun de tous les hommes lorsque Dieu leur vient à l'idée - est maintenant cela même auquel il faut sinon renoncer, au moins ne pas s'en contenter.

S'il s'agit bien d'une voie négative, Emmanuel Falque précise cependant qu'elle l'est « par limitation plutôt que par dépassement - par insistance dans la différence (Anselme) plutôt que par la fusion dans la déification (Denys). » Il y a bien trois voies négatives distinctes : une voie négative par dépassement (Denys l'Aréopagite), par manifestation (Jean Scot Erigène), par limitation (Anselme de Cantorbéry). La différence d'Anselme à l'insensé consiste donc en ce mouvement par lequel Dieu descend et se donne à l'homme qui, ayant tout fait pour remonter vers lui lorsqu'il lui vient à l'idée, attend maintenant qu'il vienne à lui pour se donner lui-même dans et par l'expérience. C'est donc bien l'expérience - non pas au sens empirique du constat de l'existence de Dieu, mais dans la visée phénoménologique d'un vécu de conscience à partager - qui délivre la clé d'une véritable compréhension du *Proslogion* d'Anselme. En elle, intelligence et croyance tiennent ensemble. Croire certes ne donne pas l'intelligence, au risque de tomber dans le plus pur fidéisme ; et l'intelligence ne remplace pas la croyance, à moins de dévier dans le plus complet rationalisme. Selon Anselme, l'expérience assigne un vécu à la croyance, et régule en concepts ce qui n'était d'abord donné que par la foi : « De là naît une science de l'expérience - une science qui, dépassant la simple compréhension commune des mots avec l'insensé, en tire aussi la signification propre pour celui qui croit ». Un nouveau mode de connaissance surgit : une connaissance à partir de l'expérience. Et le mérite d'Emmanuel Falque est d'avoir su le mettre en exergue, en lui restituant toute sa force dans l'œuvre d'Anselme et en montrant que cette connaissance innerve l'ensemble de la théologie monastique du XII<sup>ème</sup> siècle (Hugues et Richard de saint Victor, Aelred de Rielvaux, Bernard de Clairvaux). Car le lecteur aura compris que l'essentiel est de bien comprendre, c'est-à-dire d'accorder en

retour le « Dieu du savoir » au « Dieu du croire », et de se fixer sur le second pour nourrir le premier. Cette juste compréhension de Dieu devra ainsi, dans sa rectitude, accorder la manière d'être de l'homme au mode d'être de Dieu. Car Dieu est bien un « mode » plutôt qu'un « étant » chez Anselme (peu soucieux de le définir dans son étantité, et attentif seulement à la façon dont il peut se manifester). Dieu n'est pas, Il est toujours « d'une manière si véritable » qu'il est l'être qui possède la manière la plus vraie et par là même la plus grande de toute. Le « plus » de Dieu n'est donc pas un « plus » d'être mais un « maximum » de manière d'être (celui dont le mode est si vrai qu'il dépasse en cela toutes les créatures). Concernant notre humanité, il s'agira alors de nous affilier à la manière d'être de Dieu plutôt que de nous ériger en maître de l'existence et de la compréhension de Dieu. C'est dans cette interprétation qu'Emmanuel Falque resitue l'insensé. Celui-ci n'est pas sans expérience, mais son expérience est « autre » :

« L'insensé ne touche pas rien de la révélation en y ayant accès par la raison, mais cela qu'il atteint n'est rien, ou presque, au regard de la puissance de manifestation de Dieu lui-même - qui déborde, et déjoue de toutes parts, ce que nous avons « pré-vu » de lui. »

Au terme de ce chapitre, le lecteur aura compris que le débat avec l'insensé est le lieu d'une légitime expérience de raison partagé avec l'humain « tout court ». Par suite, la signification essentielle de l'argument consiste bien à saisir au sein même d'une expérience spécifiquement intellectuelle la réalité qui la conditionne et qu'elle réfléchit en objet : la réalité de notre commune humanité, de notre finitude. Et c'est surtout dans le traité du *Cur Deus homo (Pourquoi Dieu s'est fait homme)* d'Anselme qu'Emmanuel Falque retrouve ce qui fait de la « dette » un mode de finitude qui prend le contrepied des interprétations dionysiennes. Car en restaurant la liberté humaine, Anselme ne la rend pas toute puissante, mais il lui rend la puissance de sa finitude. La « satisfaction » redresse la finitude de l'homme dans une attitude juste qui est celle d'un désir non désespéré.

Chez Anselme, l'idée de dette doit être haussée au-dessus de la préoccupation calculatrice, mais aussi dégagée de tout rapport à un devoir et à une loi en infraction auxquelles quelqu'un se chargerait d'une dette. Si le péché n'est pas la dette elle-même, mais l'acte de ne pas rendre la dette à Dieu, c'est donc que l'homme était en quelque sorte « déjà-en-dette » avant d'avoir péché, sans quoi il n'aurait positivement rien à rendre puisque le péché consiste négativement à ne pas rendre. Qu'indique alors cet « être-en-dette de l'homme » dans son état prélapsaire ? Emmanuel Falque affirme qu'il s'agit là d' « un mode d'être de son être ou d'une détermination d'être ». La

première dette n'est donc pas du ressort du péché, on l'aura compris. La réduction de la dette est telle ici qu'importe peu la mesure dont l'homme est endetté. Au fond, seule compte la manière dont il éprouve cette dette. Que signifie donc cette « manière » d'éprouver sa dette ? Une manière « juste » ou « droite » de le faire. Or est juste non pas l'homme qui paie ou acquitte son dû, mais celui qui fait de la manière d'être de sa dette le mode positif, ou négatif, de sa créature comme don. L'honneur de la dette, ou sa justice dans le cadre de la droiture du cœur, donne ainsi à entendre le « dû du dû » comme un don de la dette, dans la mesure où être créé est déjà reconnaître sa dépendance à un autre dont je suis l'obligé, au sens lévinassien du terme, ouvert à cette dimension de l'Infini « qui arrête l'impérialisme irrésistible du même au moi. » Être en dette n'est ainsi ni succomber sous l'hypertrophie du don, ni courber l'échine sous le poids de la faute, mais reconnaître sa dépendance à un autre par qui s'avoue mon être dans sa finitude et sa vulnérabilité non-pécheresses. Pécher n'est alors pas du tout payer sa dette, comme on le croit parfois dans une certaine caricature de la théologie de la satisfaction et du salut par la souffrance, mais au contraire ne pas la payer. Il n'y a donc pas de dette hors du don, rappelle Emmanuel Falque, mais c'est à l'inverse, et seulement dans le cadre du don de la dette (l'homme comme être créé) que se dit la dette du don (le péché à satisfaire par le Fils). Dans cette théologie, le primat du don sur la dette est certes premier, mais il indique qu'il ne se voit pour nous que « par après ». Comment faut-il entendre cet *a posteriori* ? Pour Emmanuel Falque, le don n'est pas donné par Dieu en vue du rachat de la dette, mais seul le constat *a posteriori* de la dette impose une telle modalité du don : « C'est seulement après que le don (la croix) apparaît comme convenant à la dette (le péché). » À rebours de maints exégètes anselmiens, Emmanuel Falque reprend la notion de dette dans la perspective ricoeurienne, c'est-à-dire toute la dimension éthique de l'endettement. Par suite, Dieu est « à la démesure de la dette ». Et c'est bien là que l'on rejoint le sens étymologique de la satisfaction (*satis-facere* : en faire assez). L'homme en fera assez en tentant de remettre sa dette ontologique (l'honneur) dans une dette éthique dont il ne parvient pas à se délivrer sinon par le Fils (la satisfaction) pour que Dieu lui-même fasse alors tout, et même plus que tout (la miséricorde), pour la prendre en charge et en changer le sens. Y aurait-il alors comme un don hors dette (la miséricorde) comme envers de la dette hors don (le cas du diable) capable de nous en libérer ? Pour que le don se donne comme don, il doit apparaître comme « don hors dette » affirme Emmanuel Falque, autrement dit comme « pardon ». On voit donc ici à nouveau la figure de l'autre qui surgit, non plus cette fois comme l'obligé asymétrique de la dette ontologique (l'honneur) ni comme le libérateur inattendu de la dette éthique (la satisfaction), mais comme l'ultime destinataire d'un don hors dette (la miséricorde) – l'homme lui-même : « Si le Fils veut qu'à d'autres que lui soit donné ce qui lui est dû, le Père pourra-t-il de



bon droit l'en empêcher ? [...] Et à qui attribuer, avec le plus de convenance, le fruit et la rétribution de sa mort sinon à ceux pour le salut desquels il s'est fait homme - l'homme lui-même ? »<sup>5</sup> C'est donc bien pour l'homme que le Fils rend ou satisfait la dette, puisque lui-même n'a rien à rendre. Ou plutôt, le Fils « satisfait » au Père ni ce qu'il a (le péché) ni ce qu'il est (un homme pécheur) pour que le Père « par miséricorde », rende tout à l'homme (le salut). Emmanuel Falque souligne avec beaucoup de pertinence théologique qu'avec la relation de filiation, co-engendrée du Fils par rapport au Père et adoptive de l'homme par rapport à Dieu, se montre une nouvelle possibilité pour la donation. Car s'il est une miséricorde en Dieu, elle ne saurait être réduite à la pauvreté de la dette (le péché) ni exhaussée dans la pure abstraction du don (la dilection), mais dans un don « hors dette » par le don et le pardon à l'homme qui lui aussi donne et pardonne. Mais une telle miséricorde ne se trouve qu'en Dieu même - non seulement plus grand, plus juste ou meilleur, mais encore plus miséricordieux, dans le secret de son colloque intra-trinitaire adressé à l'homme et fait d'abord pour l'homme. La limite du don consacre donc ici et paradoxalement le don de la limite. C'est en effet parce que l'homme cherche une autre miséricorde que Dieu y répond. Il ne suffit donc pas de recevoir ou d'attendre de recevoir, voire d'être élu à l'appel, encore faut-il y participer, ou soi-même s'y adonner, non pas pour vaincre par les œuvres, mais au moins pour s'engager dans le mouvement du donné. L'homme devient capable de « coopérer » aux actions de Dieu. Et cette capacité reconnaît à Dieu lui-même, dans sa kénose, cet unique pouvoir de s'abaisser jusqu'à l'homme - consacrant jusqu'à l'humain aussi cette capacité de se donner, au moins pour se faire pardonner. Emmanuel Falque nous fait alors remarquer que l'expérience en pensée marque ici, et de façon exemplaire, l'être-là monastique. Le « liturgique » en sert de principe, dès lors que le « théophanique » qui parle au cœur dans l'abbatiale est le même qui se manifeste dans la pensée au scriptorium. L'expérience en pensée de l'abbé du Bec rend alors possible une « somme de théologie révélée ». C'est à l'avoir oublié qu'on a tiré plus tard l'expérience du côté de la *praxis* et la pensée du côté de la *theoria*. La contemplation est déjà, en l'abbaye du Bec, pensée de l'expérience et expérience de la pensée. Hugues et Richard de Saint-Victor s'en souviendront au XII<sup>ème</sup> siècle, comme Emmanuel Falque le décrira dans la seconde partie de son Livre de l'expérience, remarquant que les Victorins tournent, quant à eux, le « livre de l'expérience » de l'intérieur vers l'extérieur, du « livre de la conscience » vers le « livre du monde ». L'herméneutique et le phénoménologique vont ainsi prendre le relais du théophanique, en cela qu'il ne s'agit plus seulement de laisser Dieu se manifester en notre pensée, mais aussi d'interpréter le monde, voire aussi de vivre son corps.

## **II°) Herméneutique et phénoménologie ou l'expérience du monde. Hugues et**

## Richard de Saint-Victor

En allant d'un siècle à l'autre, du XI<sup>ème</sup> au XII<sup>ème</sup> siècle, la théologie monastique acquiert un nouveau statut. Elle apprend à dire et à vivre ce que « lire » veut dire, et non plus seulement « penser ». En effet, les livres se multiplient avec le foisonnement des monastères et avec l'urbanisation qui conduira à la fondation et à l'installation des moines victorins dans le Paris « hors-les-murs », et donc au plus près de la Sorbonne et de l'École cathédrale de Paris. Si la lecture devient progressivement un art, Emmanuel Falque remarque que ce qui compte, dans la théologie monastique du XII<sup>ème</sup> siècle, n'est pas de « savoir » lire, ni même d'« apprendre » à lire, mais de reconnaître que partout on peut lire et déchiffrer la présence de Dieu. Le *Didascalicon* ou l'art de lire d'Hugues de Saint-Victor signe ainsi un « tournant » relativement au *Proslogion* et au *Cur Deus homo* d'Anselme, en cela même qu'il « se déporte vers le monde ». Le « livre du monde » constitue alors le premier mot d'une herméneutique dite « catholique » du « corps et de la voix », en cela qu'en l'état prélapsaire, le « livre de l'Écriture » n'était pas nécessaire dès lors qu'Adam et Eve pouvaient se contenter de voir Dieu dans la nature. L'art de lire, tel qu'Hugues de Saint-Victor va le déployer, se définit donc en même temps comme un « art de vivre », voire un « art d'aimer » : « Lisez donc et aimez ; et ce que vous lisez par amour, lisez-le pour aimer. »<sup>6</sup>. Si lire (*legere*) c'est « choisir » (*e-ligere*), choisir c'est donc « aimer » (*di-ligere*). Il y a donc comme une « religion » (*re-ligere*) de la lecture qui nous tient et nous maintient ensemble. Mais il y a plus chez les Victorins du XII<sup>ème</sup> siècle. Car ce qui n'était pour l'heure qu'une formule rhétorique devient le lieu même du déploiement d'une mystique, voire de l'œuvre victorine elle-même. Car la lecture de l'expérience ne va pas sans une expérience de la lecture. Et l'acte de lire dans le *Didascalicon* et la manière de vivre dans la *Formation des novices* d'Hugues de Saint-Victor, initieront une nouvelle façon d'aimer avec « Tiers dans l'amour », ou la « condilection » dans le *Traité de la Trinité* de Richard. La page des parchemins sert alors de principe de déchiffrement de l'ensemble du créé : on ne lit plus seulement des livres, mais on interprète sur le mode de la lecture la totalité du « monde », voire aussi sa propre « vie ». Emmanuel Falque souligne ainsi que « l'herméneutique du texte est en même temps une herméneutique de la facticité au XII<sup>ème</sup> siècle avant que l'écriture ne se statufie dans sa reproduction au XVI<sup>ème</sup> siècle (l'imprimerie) et se multiplie à l'infini dans le virtuel au XXI<sup>ème</sup> siècle (le web) ». L'art de lire reviendra alors à « lier » le texte à la vie, comme l'herméneutique à la phénoménologie. La « greffe » (Paul Ricoeur) prendra non pas en cela seulement que l'herméneutique s'attache à la phénoménologie, mais qu'elle « est » phénoménologique.

Avec Hugues de Saint-Victor, et dans ce Moyen Âge renaissant, la « lecture » change de sens : lire revient à dire et prononcer, à la manière d'un véritable exercice physique et acoustique, cela même qui sur le parchemin est soit à murmurer à voix basse, soit à proclamer à voix haute. L'art de lire devient un « art de voir et d'entendre » de sorte que lire c'est vivre son corps et apprendre à voir. Maître Eckhart s'en souviendra, deux siècles plus tard, lui qui requiert du maître de lecture qu'il soit en même temps un maître de vie. Le philosophe médiéval enracine non seulement l'herméneutique dans le texte, mais encore l'enrichit, et l'étend au monde et à la vie. Le lecteur aura donc compris que loin de supplanter le « livre de l'Écriture », le « livre du monde » rappelle l'herméneutique à la facticité, et nous conduit à considérer que ce qui est à lire renvoie toujours à ce qui est à voir et à vivre. En faisant ainsi retour aux Victorins, et en soutenant paradoxalement la thèse que la prise en considération réflexive du « livre » chez Hugues de Saint-Victor s'intéresse moins au livre qu'à la manière dont on le lit, Emmanuel Falque met en lumière la singularité d'une lecture qui n'est plus un mode du texte mais une « fonction de la vie ». On apprendra donc à lire, certes, mais non pas, les manuscrits seulement, mais aussi le monde comme notre propre vie. Car ce monde sensible est « comme écrit par le doigt de Dieu ». Mais s'il écrit, Dieu n'écrit pas de textes ; il écrit dans un geste et par son doigt créateur, fait de ce monde sensible un livre dont les créatures sont comme les signes ou les figures qui manifestent sa splendeur. Aussi peut-on « lire sans savoir lire ». Car loin de se réduire au simple suivi de la trace d'une écriture, la lecture s'étend à l'ensemble de la réalité du monde lui-même. C'est ainsi reconnaître que la création est aussi faite de « signes » et de « traces » à interpréter. Le Victorin fait moins de la lecture un mode du texte qu'une fonction de la vie : « Lire au Moyen Âge, c'est se rapporter aux créatures, au monde, au Christ, ou à sa vie en général. Seul compte le « mode de la lecture », c'est-à-dire cette fonction tout à fait particulière à l'homme par quoi il déchiffre du sens derrière des figures, de la compréhension intérieure derrière l'apparence extérieure. » Toute créature du monde comme un livre ou une image vient alors servir de « miroir » - de notre vie, de notre mort, de notre humaine condition. Et le texte scripturaire devient le lieu direct d'une « exposition à soi comme à sa propre vie », par quoi ce qui importe est non pas le relais du langage, mais la façon d'abord toujours muette et silencieuse d'être et de vivre au monde.

Lisant Hugues de Saint-Victor, et nous le faisant redécouvrir, Emmanuel Falque montre que l'herméneutique est pleinement une herméneutique de la vie, voire de la facticité, dès lors que vivre c'est interpréter, mais que l'interprétation ne se limite pas à la seule sphère du langage. On apprend seulement des livres ce que vivre veut dire - au sens d'une herméneutique de la vie ou du déchiffrement accessible aussi à tout

homme indépendamment du seul acte de lecture. « On lit donc en vivant et on vit en lisant, en cela que la lecture est le mode même de la vie. » En soulignant ce type de rapport au texte, Emmanuel Falque explique qu'il est aussi un type de rapport à l'autre. Ce qui importe au lecteur lisant n'est pas uniquement de comprendre ce qu'il lit, ce à quoi nous réduisons la lecture aujourd'hui, mais la justesse de la relation de celui « à qui » et « avec qui » je le lis. Car aucune lecture ne prend place dans la vie canoniale des Victorins indépendamment de la communauté qui les porte. Or Emmanuel Falque nous rappelle que tout l'original du corpus hugonien se tient dans une analogie entre la chair et la voix : « La voix du Verbe est à comprendre à présent comme la chair de Dieu l'était alors. »<sup>7</sup> C'est par sa voix que Dieu se fait reconnaître pour nous dans la Bible – du berger dont les brebis reconnaissent la voix (Jean 10, 4) au Verbe crucifié dont le cri retentit d'une voix forte (Marc 15, 34), et à Marie-Madeleine le reconnaissant très probablement à la *phônè* de son nom : « Marie » (Jean 20, 16). La voix entendue comme « phénomène » constitue bien l'*haecceité* la plus forte de celui qui parle, indépendamment ou en-deçà de cela même qui est dit. Et la voix résonne d'une telle intériorité que l'entendre revient à reconnaître ce qui à l'interne est à manifester, et non pas ce qui, de façon extérieure, semble seulement se donner. Il en va donc de la voix comme il en est de la porte dans la parabole du bon pasteur, remarque Emmanuel Falque : « La voix, à l'instar de la porte, dit-il, est essentiellement passage, entendons ici transit du dedans au dehors pour celui qui parle et mouvement du dehors au-dedans pour celui qui entend. » La voix se fait chair non pas uniquement en cela qu'elle s'incarne dans un corps, mais en prend aussi le relais. Nos livres sont ainsi nos « cœurs » pour Hugues de Saint-Victor : ils ont été écrits d'après le livre de Dieu, parce que nos cœurs ont été formés à la ressemblance de la sagesse de Dieu. Emmanuel Falque en conclut que « le texte n'est plus de l'ordre du lisible seulement, ni même de l'audible, mais du visible dès lors qu'il se donne à lire dans nos vies comme aussi dans le monde.

La lecture du livre de l'expérience au XII<sup>ème</sup> siècle ne se retire donc pas dans l'ineffable, mais elle nous fait entrer dans le figurable. Autrement dit, Dieu ne se tient pas seulement au-dessus de nous, mais aussi en nous, et à l'extérieur de nous. Toute la pensée hugonienne est donc guidée par l'exigence de passer par le visible. Que l'on suive la sagesse profane des Grecs ou la théologie divine conférée par la Révélation, l'une et l'autre partent du monde visible et s'efforcent d'atteindre l'invisible. Emmanuel Falque insiste alors sur la spécificité du chemin en christianisme : il ne revient pas à opposer la voie descendante de la Révélation et la voie ascendante de la philosophie, ni même à les unir. « Elle a ceci en propre et pourtant en commun avec le monde profane quant à la forme et non pas quant au contenu, qu'elle n'ira jamais de

l'invisible au visible, mais seulement du visible à l'invisible. [...] Le chemin de l'incarnation exige de prendre en compte l'humanité de Jésus avec ses sacrements parce que c'est de cela même d'abord que nous vivons. » La « mise à nu » ira donc de la complète manifestation de Dieu dans le monde à sa théophanie dans nos cœurs. Dans cette perspective, on comprend que parole et œuvre ne seront plus séparées, pas davantage que ne le sont le verbe et la chair dans la figure du Fils incarné. Le monde ou l'œuvre nous parle parce qu'il est lui-même parole. Pour le dire, Emmanuel Falque fait un parallèle avec la montagne Sainte-Victoire chez Cézanne : « c'est à force de l'attendre pour la voir surgir qu'elle finit par parler. » La vision du peintre n'a plus rien d'un regard sur le dehors - c'est bien plutôt le peintre qui naît dans les choses comme par concentration et venue à soi du visible. La peinture n'imité pas le visible, elle « le rend visible » (P. Klee) : elle est « l'épure d'une genèse des choses »<sup>8</sup> Rien de la sphère de la visibilité ne sera alors indifférent au croyant dès lors que Dieu s'y donne aussi à voir. Par suite, chez Hugues de Saint-Victor, l'apparence n'est plus un lieu trompeur, mais elle est le lieu par excellence de manifestation de la visibilité. Rien de visible ne sera oublié, car tout y traduit la présence de Dieu : « Dieu se lit donc définitivement à livres ouverts chez Hugues. » Il n'est donc pas besoin de savoir lire pour lire ou apprendre à lire dans ce XII<sup>ème</sup> siècle renaissant, si tant est que la lecture désigne moins l'acte de parcourir un texte que celui de déchiffrer la présence d'un autre dans les événements de son existence (livre de vie), au plus profond de son être intérieur (livre du cœur), ou dans la visibilité de l'apparaître (livre du monde). En ce sens, dans la théologie monastique du XII<sup>ème</sup> siècle, il convient de reconnaître que « lire » c'est « vivre », dès lors que la lecture ne s'en tient pas au texte seul, mais s'étend aussi au monde, au déchiffrement de nos cœurs. Reste que lire au livre de l'expérience chez Hugues de Saint-Victor n'est pas seulement « interpréter », mais aussi « éprouver », s'incarner et donc vivre son corps. Emmanuel Falque propose ici toute une phénoménologie du geste. Comme il nous l'a dit plus haut, l'herméneutique du texte ne va pas sans une herméneutique de la facticité : en passant de « l'art de lire » (*Didascalicon*) à « l'art de vivre » (*Formation des novices*), et donc de l'individualité du lecteur à la communauté des moines lisant, on entre dans ce que Martin Heidegger nomme la quotidienneté - l'acte de « faire rencontre avec autrui » dans notre « monde ambiant » sous le mode de la sollicitude. L'art de lire Dieu dans le monde ou l'Écriture enseigne l'art de vivre avec autrui par la parole ou par le geste. Par suite, à la verticalité du voir dans le *Didascalicon* - rapport du livre au monde - répond maintenant l'horizontalité de l'entendre dans la *Formation des novices* (*De institutione novitiorum*) - rapport au frère moine, ou mieux au confrère chanoine -. Le monde à lire par son voir - ou sa tâche herméneutique dans son déchiffrement - exige donc maintenant un vivre par son entendre (ou son enjeu phénoménologique dans son être

en commun). On comprend ainsi que loin de toute division de l'être et du paraître (comme on la trouve dans une théologie de l'invisibilité ou dans une philosophie de la chose en soi), la discipline, nouvellement interrogée par Hugues de Saint-Victor, fait véritablement voir *qui* je suis et *ce que* je suis devant le monde et devant les autres – en quoi je manifeste aussi le propre de mon rapport à Dieu. Or l'homme ne ment pas dans son rapport à l'autre lorsqu'il se dit par le sensible. Si la langue est toujours prompte à mentir, le corps, quant à lui ne trompe jamais : il dit la vérité de son être lorsqu'il ne peut ni ne doit le dissimuler dans son apparaître. Le « faire voir » est ce qui nous donne à voir – que notre corps précisément se voit, et que le symbole comme « bon usage du sensible » passera aussi et d'abord par un « bon usage de nous-mêmes et d'autrui ». Le rapport à l'autre dit quelque chose du soi. Enrichissant le livre de l'expérience, Hugues de Saint-Victor y ajoute l'examen de conscience. Et le sujet d'examen est la quotidienneté elle-même. Toutefois, Emmanuel Falque attire notre attention sur le fait qu'il y a plus que le simple examen de soi dans le Moyen Âge renaissant. Vient aussi et d'abord l'examen de l'autre. Anticipant, ou presque, sur ce qu'il en sera du « style » dans la synthèse du « corps propre » chez Merleau-Ponty, et qui fait que « chacun reconnaîtra sa silhouette et sa démarche filmée » mais on pas « sa main en photographie »<sup>9</sup>, Hugues de Saint-Victor voit dans le « style » la source du rapport à soi comme aussi du rapport à l'autre : « À son air on connaît un homme, à son visage, on connaît l'homme de sens. L'habit du corps, le rire des dents, la démarche de l'homme parlent de lui. »<sup>10</sup> L'externe dit l'interne mais cette extériorité est directement adressée à une altérité. On comprend ainsi que la « discipline » soit une manière de vivre ou d'être en conversation avec l'autre, en cela qu'elle fait paraître ce que je suis en propre pour moi et pour autrui, et parfois même à mon insu (rire incontrôlé, visage rougi ou honteux, démarche titubante). Donc l'habit fait le moine à Saint-Victor, en cela que toute apparition du sensible exhibe en même temps un mode d'être de la conscience. Mal faire, ou faire le mal, vient aussi de ce qu'on habite mal son corps. Il ne suffit pas de mal agir. L'action désordonnée est le plus souvent le signe d'une intention mal orientée. Car la règle canoniale n'est pas celle du retrait, mais de l'exposition de soi à autrui : « Enseigner par la parole et par l'exemple » est ce qui fait l'origine, et l'originalité, du mode d'être canonial au XIIème siècle, par quoi le rapport à soi est toujours immédiatement médiatisé par le rapport à l'autre, et le rapport à Dieu ». Dans la tripartition de la science, de la discipline, et de la bonté, l'exemple joue donc un rôle principal, et constitue en propre le « livre de l'expérience ». On comprend alors l'importance de l'image des saints, seuls capables de nous conduire et de nous faire à l'image de Dieu. La vertu de l'exemple est telle que le jeu de l'interne et de l'externe en moi renvoie à la confrontation des deux externes (l'autre, ou le saint, et moi), appelés par leurs modèles à s'interroger sur leur propre unité du

for interne et du for externe :

« Moi qui imite Paul, explique Emmanuel Falque, j'imite aussi le Christ, en cela que Paul, en guise de prototype, figure et rend sinon possible, au moins visible, le Christ lui-même à imiter. Dans cette chaîne de l'imitation se dit la ressemblance perdue (Gn I, 26), et se restaure par l'exemple l'unité de l'externe et de l'interne par la rencontre des deux externes. »

Le symbolique fait ici le mystique en cela que l'usage du sensible non seulement renvoie à l'intelligible, mais fait de la manière d'être de l'homme, et des hommes entre eux, le « style » même de Dieu à imiter, dans des prototypes que les saints n'ont de cesse de nous donner. C'est ainsi que pour le moine la parole devient geste : « Le geste est parole en cela qu'il dit par le corps ce qu'il en est de la communauté. » Le geste comme parole fait voir par un style ou un ton ce qu'il en est de l'intersubjectivité. Nous constituons donc le monde par notre corps plutôt que nous ne sommes constitués par lui : nous faisons l'espace par notre mode d'être charnel davantage que notre corporéité ne s'y inscrit selon une attitude naturelle que le phénoménologue et le mystique apprendront mutuellement à corriger. Le mode, la figuration, et la manière d'être et d'agir, constitueront ainsi les trois temps d'une gestualité configuratrice du monde, au point de faire de la corporéité même le lieu source d'une nouvelle entité. L'homme est figurateur du monde dans sa vision du monde ; il fait donc monde en mondifiant le monde, par son corps. Le lecteur aura donc saisi que chez Hugues de Saint-Victor, le geste n'est pas « quelque chose » dans le monde, mais le comment, ou le mode d'un être au monde comme tel. En tout acte, faire quelque chose, c'est d'abord « se faire ». On ne vient pas au monde avec un corps pour y faire des gestes, mais on mobilise son corps par des gestes pour y faire le monde. La théologie symbolique se radicalise plutôt en constituant le sensible. Et à l'espace du geste suit sa temporalité. La corporéité phénoménologique de nos manières d'être par notre corps prend en effet le pas sur la sphère du langagier ou sur l'analyse herméneutique des modes de notre parler. Et plus encore, le parler est lui-même un geste chez Hugues de Saint-Victor. Car il vient par le sens, le son et le ton s'incorporer. Le lecteur pourra alors s'interroger : si la gestualité crée la spatialité, comme aussi bien la temporalité, voire l'altérité, qu'en est-il alors des membres du corps par qui ces dimensions sont figurées ou configurées ? La définition du visage comme « miroir de la discipline », sert de guide à une vie qui, sans voile ni mensonge, vient à se manifester. Comme le disait Lévinas, le visage est « signification sans contexte ». Ce qui se voit du visage n'est pas la figure comme telle. Le visage est « l'invu », le « dos » plutôt que la figure puisqu'il montre ce qu'il ne veut pas toujours montrer, et à l'insu de celui qui le montre, il

penche parfois et même souvent vers la « monstruosité » (montrant ce qu'elle ne veut précisément pas montrer). En ce sens, Hugues de Saint-Victor nous rappelle que les « vices de la gesticulation » procèdent de la « corruption de l'esprit intérieur ». Dans cette unité vécue de l'âme et du corps se tient le sens propre du corps humain, dans sa justice comme aussi dans son harmonie. Hugues affirme ainsi que le corps humain est « comme une république », dans la continuité de ce que Platon affirme de la justice au livre IV de la *République* (432b-449a), et de ce que saint Paul dira de l'harmonie (1 Co 12, 12-31) : chaque membre du corps doit alors faire son propre office. Et la république du corps va perdre le sens de sa publicité dès lors qu'elle oublie qu'elle est regardée. Dans cette perspective, le regard de l'autre ne me couvre pas de honte (Sartre), mais révèle au contraire ma propre identité (Lévinas). Il prend en charge ma propre corporéité. Le geste comme parole opère ainsi la parole elle-même comme un geste et fait du parler lui-même un mode de la corporéité. Aux catégories de la gestualité constitutives de la spatialité comme de la temporalité et de l'altérité, répondent les catégories de la parole faisant notre propre vérité. En effet, dans son traité *De la formation des novices*, Hugues de Saint-Victor montre bien que la « république du corps » attend son « parler », comme la chair sans le verbe ne saurait totalement se signifier. Aussi la symbolique comme « bon usage du sensible » doit-elle en passer par sa verbalisation, non pas contre la corporéité, mais à partir d'elle. Mais ce qui, aux yeux d'Emmanuel Falque, fait le tournant de « la discipline à garder dans la parole », n'est pas uniquement sa mise en forme, ni même son orientation vers un ensemble de règles pratiques. Pour notre auteur, il en va en réalité de la métaphysique, et de la possibilité de déployer un mode du « parler » non déconnecté de la corporéité. Et dans cette perspective, on aura compris que l'énonciation de la parole prime sur son énoncé, ou les modes d'être en relation à celui à qui je le dis sur ce que je dis. Par suite, la parole vraie n'est pas uniquement celle qui dit le vrai, mais aussi celle qui le dit de manière vraie.

Or c'est bien l'acte d'aimer qui maintient ensemble l'acte de lire et celui d'exprimer là où l'expérience du monde se rencontre avec autrui enracinant tout amour en un « tiers ». Mais qu'est-ce donc que cet « amour » possède d'original en christianisme ? Pour répondre à cette question, Emmanuel Falque se tourne vers Richard de Saint-Victor qui, plus théologien que son frère d'Hugues, enracine tout amour sur le modèle de l'amour trinitaire. C'est dans le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor qu'Emmanuel Falque analyse la *condilectio*, ou l'« amour du troisième » qui vient inscrire en la Trinité une sorte de remède au péché. Mais ce qui apparaît avec clarté en théologie, ne l'est pas nécessairement dans le cadre de la phénoménologie. D'où l'importance et l'évidence du Tiers dans la Trinité qui, ouvrant la relation de « deux » (le Père et le



Fils) sur un troisième (l'Esprit Saint), interdit toute réduction de la relation au duel. En interrogeant philosophiquement le Tiers, Emmanuel Falque montrera alors qu'à l'aune de la tradition théologique de la Trinité, et en particulier d'Anselme et de Thomas d'Aquin, il ne suffit ni de s'aimer soi-même, ni d'aimer l'autre en soi, ni de s'aimer soi-même en l'autre, pour que se constitue le Tiers de la communauté divine amoureuse. Comment faut-il l'entendre ? S'il faut être « deux » pour aimer, qu'il s'agisse de l'homme ou de Dieu, on aimera « vers » ou « pour » un autre au datif, et non pas seulement « à cause » d'un autre à l'ablatif ou « parce qu'il est » cet autre à l'accusatif. L'amour est donc une « propension vers » qui se suffit à elle-même, et qui dans cet acte d'aimer justifie l'ouverture vers un troisième. Les catégories de Richard de Saint-Victor (l'amour réflexe de soi-même et l'amour connexe de l'autre par moi et de moi par l'autre) exigent, philosophiquement et théologiquement, un « amour caritatif d'un troisième » (*dilectio caritativa*), qui seul rend raison de l'expansion de l'amour. Une question se pose alors : la « procession du troisième » peut-elle, et doit-elle, se libérer de la simple mutualité du rapport du premier au second ? Suffit-il de poser l'identité absolue d'un « même amour » du Père et du Fils pour que se constitue la communauté de leur amour comme telle, dans l'Esprit Saint ? Emmanuel Falque y voit le fondement de toute altérité (trinitaire et humaine) - en cela que le « troisième » apparaît précisément, et paradoxalement, comme la condition transcendantale de toute constitution du « deux ». Mais ne sommes-nous pas alors en présence d'un « autisme amoureux » ? Que je réduise l'autre à mes seuls vécus de conscience (Husserl), ou que le Père et le Fils n'aiment dans l'amour que l'amour d'eux-mêmes et son identité de nature avec l'amour de l'autre (Anselme), et c'est toujours - en mode d'humanité comme de divinité - l'amour aimé, dont il n'est que la cause occasionnelle et dont ma conscience est la mesure réelle. Or, « ni en phénoménologie, ni en théologie trinitaire, l'autre ne peut ni ne doit échouer davantage dans la sphère du même. » Si la difficulté à sortir du même revient théologiquement à penser l'identité d'un « même amour » comme amour de l'autre en soi en aimant un amour « en tout point le même », suffit-il alors de s'aimer soi-même en l'autre, plus que l'autre en soi, pour préférer l'image réfléchie de « mon propre amour en l'autre » plutôt que l'image de « l'autre enfermée en moi » ? « Ni pur amour de soi (Aristote), ni amour de l'autre en soi (Anselme), ni amour de soi en l'autre (Thomas) : aucun de ces trois modes de l'aimer, affirme Emmanuel Falque, ne parvient, au moins d'un point de vue trinitaire, à constituer un véritable accès à la circumincession divine qui ouvrirait sur le Tiers. » Car le « trois » de l'Esprit Saint semble toujours surajouté au « deux » du Père et du Fils, comme si pour « être deux » il fallait bien « être trois », mais en cela seulement que la « relation du deux » suffirait à constituer un « troisième », indépendamment du « trois » aimable ou à aimer. » Il s'agit donc de laisser l'Esprit Saint être « soi-même comme un autre »,

c'est-à-dire comme « quelqu'un » qui reçoit une identité par soi, fût-elle celle de Dieu même, et qui n'existe cependant pas sans un « moi » du Père et du Fils qui trouvent « en lui » leur véritable raison d'aimer. Avec Richard de Saint-Victor, dans le « livre de l'expérience » ou « l'épreuve de l'amour », il ne s'agit plus seulement de regarder Dieu s'aimer (Trinité immanente) ou « nous aimer » (Trinité économique), mais de voir combien Dieu en s'aimant nous aime en même temps nous-mêmes. Le lecteur aura donc compris que, dans cette perspective, le Tiers de l'homme n'est rien, en régime chrétien, en dehors du Tiers de l'Esprit qui aujourd'hui lui donne vie. Emmanuel Falque pose ainsi que la requête philosophique sur le Tiers trouve dans la réflexion théologique sur la Trinité son plus haut lieu de conceptualisation, en cela précisément que le « tiers du frère », contrairement au vis-à-vis de l'illéité (Lévinas), ne se surajoute jamais au « deux » de l'homme et de Dieu - et encore moins aux trois de la Trinité : « Le rapport de l'homme à l'autre homme et à Dieu comme son tiers *ad extra*, nous dit Emmanuel Falque, s'incorpore au rapport du Père, du Fils et de l'Esprit Saint en tant que nous sommes nous-mêmes compris dans le second *ad intra* (le Fils en qui nous sommes contenus).

Le lecteur aura donc compris que le Tiers de l'Amour en Dieu prime sur le Tiers de l'amour de Dieu car Dieu s'aime lui-même comme un autre en aimant l'homme en lui. Or, la *dilectio* ne devient vraiment *condilectio* que lorsque le Tiers prend enfin sa place dans l'acte d'aimer en commun (*cum diligere*) de la théologie trinitaire, attendant de l'Esprit Saint comme « ami » (Richard de Saint-Victor) qu'il se fasse en même temps « volonté d'aimer » (Bonaventure). L'aimer véritable en Dieu est alors croisée des visées de l'amour de soi et de l'amour de l'autre, de sorte que leur partage à un troisième se fait l'indice de leur commune surabondance. Donc, loin du refuge dans l'exclusivité d'un invisible rendu visible aux « deux », le Père et le Fils font de leur exposition visible à un troisième (l'Esprit Saint) le lieu et la garantie de leur véritable amour. Emmanuel Falque le signifie très justement en disant que « Dieu, selon une ligne à la fois victorine et franciscaine, est visibilité, admiration dans le monde (Hugues de Saint-Victor) et proximité dans la chair (Bonaventure) plutôt qu'invisibilité, distance et poids de sa gloire dans son règne, selon un versant davantage dionysien. » On ne s'aime pas seulement l'un l'autre en christianisme, mais on aime que l'amour de soi (dilection réflexe), ainsi que l'amour de l'un pour l'autre et de l'autre pour l'un (dilection connexe), soient offerts et rendus à l'amour d'un Tiers (l'amour charitable).

En nous proposant la lecture de ces pages sur Richard de Saint-Victor, Emmanuel Falque nous a ainsi permis de comprendre combien le maître victorin a su, et a pu, féconder la pensée. La condilection chez Richard comme Tiers dans l'amour conduit

chez Bonaventure à l'acte d' « aimer ensemble » comme « Tiers de l'amour ». Dans *l'Itinerarium mentis ad Deum*, Bonaventure affirme, à la suite de Richard, que le Tiers ou l' « ami commun » est le mode de l'amour commun entre le premier et le deuxième ouvert sur un troisième, mais désigne en propre la façon originale qu'a ce troisième de « provenir » ou d'émaner des deux premiers : la spiration. Parce que la Trinité est le mouvement ou la périchorèse des trois Personnes, le « trois » de l'Esprit Saint ne s'ajoute pas au « un » du Père et au « deux » du Fils chez Bonaventure, mais implique de façon transcendantale le mouvement ouvert des Trois de la Trinité : ne pas penser « deux sans trois » n'est pas oublier le « quatre », mais intégrer au contraire le « quatre » (l'homme) dans les « deux » (le Fils), en ce qu'il reçoit du « premier » (le Père) et participe au mouvement d'ensemble du « troisième » (l'Esprit Saint). Nous sommes donc dans le Verbe de toute éternité, et nous n'attendons rien d'autre de cette incorporation dans les deux (le Fils) que de nous recevoir avec lui de la donation du « un » (le Père) et de participer par l'ensemble au mouvement de la dilection charitable du « trois » (l'Esprit Saint). En ce sens seulement, insiste Emmanuel Falque, « le Tiers n'est paradoxalement jamais aussi ouvert que lorsqu'il est clos sur lui-même, et jamais aussi « intégrateur » que lorsqu'il accepte son mouvement « terminal ». Cette théologie trinitaire bonaventurienne est celle qu'aujourd'hui la philosophie gagnerait à se réapproprier pour penser ses existentiels.

La suite de l'article est [consultable ici](#).

1. Emmanuel Falque, *Dieu, la chair et l'autre*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2008
2. Emmanuel Falque, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2001
3. Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017
4. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 143
5. Saint Anselme, *Cur Deus homo*, II, 19, p. 467.
6. Hugues de Saint-Victor, *Louange de la charité (De laude caritatis)*, dans l'œuvre de Hugues de Saint-Victor, Paris, Brepols, 1997, t. I, p. 183 (P.L. 176, 971A).
7. Hugues de Saint-Victor, *La parole de Dieu (De Verbo Dei)*, I, 2, p. 63.
8. M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 74.
9. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 174.
10. Hugues de Saint-Victor, *Formation des novices*, § 12, p. 73.