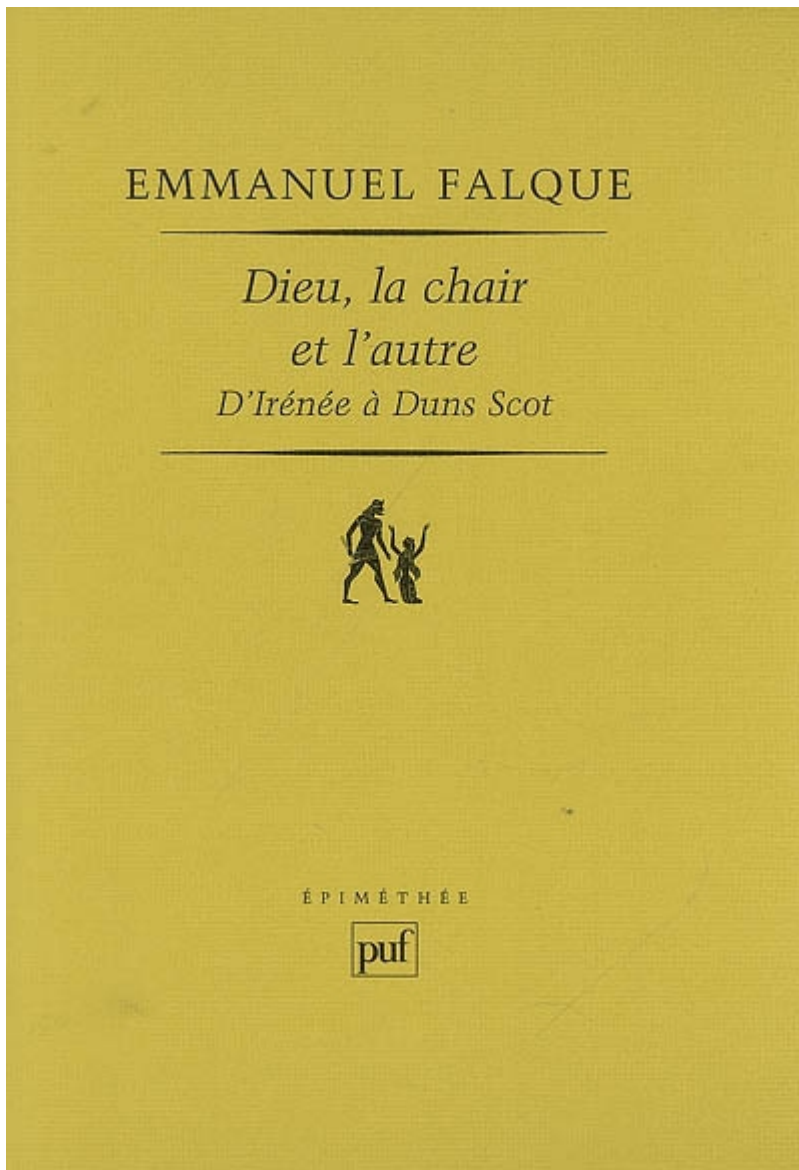


Si l'exploration philosophique de la pensée médiévale semblait à la fois sereinement lancée en France depuis le renouveau de son étude dans les années 1980 et clairement identifiée en deux courants distincts depuis l'opposition de l'agathologie de Jean-Luc Marion et de *Dieu sans l'être* en 1982 à l'ontologie de Dominique Dubarle et de *Dieu avec l'être* en 1986, c'est à une nouvelle et stimulante approche que nous confronte le dernier ouvrage d'Emmanuel Falque¹, publication attendue de sa Thèse d'habilitation à diriger des recherches soutenue à l'Université de Paris-Sorbonne en 2006. Fidèle aux intuitions de ses précédents travaux², le philosophe de l'Institut Catholique les remanie pourtant par un approfondissement et un déplacement de leurs implications méthodologiques et philosophiques : il ne s'agit pas tant ici de lire nos textes médiévaux en phénoménologue, mais plutôt de laisser se déployer dans ces textes, lus pour eux-mêmes et dans leur ordre propre, des objets phénoménologiques, et de lancer une question dans leur rouage - l'intersubjectivité dans la réflexion de Thomas d'Aquin sur les anges ou la réduction dans celle d'Eckhart sur le détachement - en voyant à quel point nos auteurs médiévaux peuvent avoir la souplesse de l'intégrer comme naturellement en leur mouvement réflexif d'il y a pourtant plusieurs siècles, se laissant questionner par elle tout en continuant de se questionner par eux-mêmes et pour eux-mêmes. S'il s'agit de faire parler les théologiens médiévaux sur un mode phénoménologique pour mesurer le caractère inédit de leur réflexion et leur caractère opératoire en philosophie contemporaine, c'est à une expérience profonde de la manière par laquelle Dieu se dit au monde que nous sommes en vérité ici convoqués. Emmanuel Falque ouvre ainsi une nouvelle manière de penser, toujours à distance des études médiévistes strictement historiques mais désormais en avance sur les études médiévales strictement ontologiques ou agathologiques.

Ce qui importe d'abord à ce geste est bien son mouvement, sa *perscrutatio*, qui consiste à tenter de voir différemment les mêmes objets - modes de manifestation de la théologie - et à trouver par là de nouvelles formes de description du réel - description phénoménologique de ces apparitions selon leur vécu interne. Il y a donc là convocation d'une « communauté de sentir » permettant d'envisager au sens strict les trois concepts fondamentaux formant « un unique acte de donation de Dieu à l'homme et de réception par l'homme de Dieu » (p. 345) et que sont « Dieu », « la chair », et « l'autre ». En un sens philosophique, ce sera trouver la voie courte du *Dasein*. Mais n'est-ce pas une pure gageure si tant est qu'en philosophie médiévale, comme l'on sait, l'épochè de Dieu est impossible et le mode d'être de l'immanence ainsi toujours débordé ? Il convient en réalité de se souvenir, et toute la réflexion d'Emmanuel Falque y invite, que la question est de trouver ce là où attend d'apparaître la chose même en une manière d'être - *quomodo* - plus qu'en un énoncé possible de telle ou

telle vérité – quid. Dès lors, c'est à la réalité d'une expérience que l'ouvrage se propose d'introduire, nous rendant sensible à cet ample mouvement de la pensée que permet l'entrelacs entre philosophie et théologie ; si les médiévaux ne pensent qu'en rapport à Dieu, ils peuvent en effet ouvrir notre pensée vers ces horizons nouveaux que défend le présent ouvrage, par-delà les critiques contemporaines de l'opposition supposée entre unicité de la métaphysique spéculative et insuffisance de la phénoménologie descriptive (Frédéric Nef) ou les pures recherches pour soi d'un discours systématiquement nouveau et destiné à cerner l'ordinarité mondaine (la fatigue et la louange chez Jean-Louis Chrétien, la naissance et l'angoisse chez Claude Romano, le bavardage chez Martin Heidegger). De là cette pensée de la chair comme mode de la visibilité chez Irénée³, à la fois détachée de l'historicisme, de l'herméneutique, de la philosophie de la religion, ou encore de la seule théologie⁴.

Ce qui caractérise ensuite ce geste est sa clarté, Emmanuel Falque pouvant énoncer de manière décisive : « Rien de plus absurde, à nos propres yeux, que de tirer parti d'une réflexion trinitaire en vue d'une conceptualisation purement logique sur la nature du 'trois et un', ou de requérir l'eucharistie pour débattre métaphysiquement de la substance et de l'accident indépendamment de ce que l'auteur confesse, et de ce qui est vécu dans l'acte de l'incorporation elle-même »⁵. L'ensemble de l'ouvrage se trouve du reste posséder cette simplicité d'exposition qui en rend la lecture aisée – avec transitions, conclusions partielles, reprises synthétiques des acquis. Est alors formellement illustré le double mouvement ascendant et descendant de la phénoménologie à la théologie qui constitue manifestement ce retour à une lecture plus médiévale des textes que l'auteur pressentit nécessaire à l'issue de ses travaux précédents – la philosophie assumant alors la *potentia ordinata* que Dieu choisit pour ne pas se laisser confiner dans la *potentia absoluta* de la théologie.



Si Dieu se manifeste enfin, que ce soit comme relation chez Augustin, comme phénomène chez Jean Scot Erigène, ou comme détachement chez Maître Eckhart, c'est pour mieux se donner dans un devenir *chair*, essentiellement visible chez Irénée, consistant chez Tertullien, ou converti chez Bonaventure, et cela dans un acte essentiellement tourné *ad extra vers l'autre* - en un être-avec chez Origène, un être-pour chez Thomas d'Aquin, un être-un chez Duns Scot. *C'est* la raison pour laquelle la première section part du constat que Dieu est indubitablement entré en théologie, établissant alors la nécessité de commencer l'étude en ce lieu - puisque le mode d'entrée de Dieu dans la pensée détermine, qu'on le veuille ou non, le rapport de cette même pensée avec le monde (l'ensemble formant la saisie des existentiels) : une fois

qu'Augustin aura pensé dépasser la métaphysique en exhaussant le théologie, ou la substance par la relation, Jean Scot Erigène présentera Dieu comme phénomène théophanique d'ouverture, lorsque Maître Eckhart le montrera *in fine* comme impossiblement réifiable, ego pur même et surtout dans le moment propre de sa réduction et de la suspension du sujet lui-même. La deuxième section peut alors observer que Dieu se dit ordinairement par l'orbe du charnel, et dit par là même aussi quelque chose de l'homme - le visage de ce dernier étant bien plus qu'un vestige du passage de Dieu, et l'incarnation théologique étant bien une authentique question philosophique (celle du devenir chair et du vécu charnel phénoménologiques) : dans une problématique philosophique cernant l'être-corps, Irénée présentera donc la figure d'Adam comme dévoilant une chair 'tout court' en train de se montrer, pendant que Tertullien réalisera la même opération pour le Christ, à l'épaisseur particulière puisque « le Verbe s'est fait chair » (et qu'est-ce à dire ?), et que Bonaventure tissera singulièrement la transformation vers Dieu de la chair du croyant, conversion phénoménalisable s'il en est. La troisième section traitera alors enfin, et comme naturellement, de cette considération d'autrui devenue dès lors impérieuse, via la catégorie d'engendrement fondée dans la condilection trinitaire (Richard de Saint-Victor) : Origène parlera de communauté en ce mode de réalisation plénier qu'est la communion des saints, engendrant le tout de l'autre, Thomas d'Aquin d'altérité en la construction relationnelle qu'est le vis-à-vis angélique, saisissable comme intersubjectivité⁶, et Duns Scot de singularité en l'irréductible apparition de ce qui se montre là, phénoménalement, et même s'il semble insaisissable (« inspect » ou *haeccéité*).

« Un *monde commun* se constitue ainsi de l'homme à Dieu qui est le monde 'tout court' » (p. 472). Monde qui permet justement la communauté d'expérience dans la description de vécus que l'on aurait tort d'enclaver uniquement à la phénoménologie. « La chair en réalité (2e partie) ne reçoit son épaisseur que du Dieu qui en elle se manifeste (1e partie), et l'autre (3e partie) fait voir un nouveau mode de la fraternité en cela seulement qu'il dérive d'une unique paternité (1e partie) jamais séparée de son Fils incarné (2e partie) » (id). Pour expliciter ces enjeux, arrêtons-nous un instant sur la question angélique - d'origine thomiste, d'allure foncièrement inactuelle, et de facture pourtant toute husserlien. Deux points de départ philosophiques (est-ce que « l'ange se connaît lui-même » et qu'advient-il « lorsque moi, le moi méditant, je me réduis par l'*epoché* phénoménologique à mon ego transcendantal absolu »⁷) permettent en effet d'aborder ensemble la question du solipsisme. L'ange se connaît lui-même selon un schème de pure immanence noétique parce qu'il n'y a pas de nécessité, pour lui, de passer médiatement du sujet connaissant à l'objet connu, comme dans la

discursivité qui nous caractérise tous.

Dans la diffraction entre *cognitio matutina* (accès à l'être primordial des choses insérées dans le Verbe - connaissance naturelle) et *cognitio vespertina* (saisie de l'être créé existant en sa nature propre - connaissance surnaturelle), ce dernier mode de connaissance opérant du reste par les raisons des choses dans le Verbe ou par les espèces innées discernées dans les choses mais non déduites de ces choses, on peut parler de pure expérience egoïque dans cet ultime cas de figure de connaissances naturelles des choses par leurs espèces innées, l'ange étant à soi seul sa propre forme et se connaissant donc purement lui-même en connaissant l'unicité de sa forme, en dehors de toute illumination surnaturelle et simplement à partir des idées que le Verbe a imprimées en l'être et qui ne supposent pas de se rapporter immédiatement au Verbe. L'idéal de transparence de la conscience à elle-même, tant quêtée dans la phénoménologie husserlienne, trouve ici l'une de ses fondations les plus efficaces - auto-fondation de l'ego comme ressaisie de la finitude indépassable -, même s'il faut évidemment noter que l'origine de l'egoïté est le pur ego sans aucun autre fondement transcendant chez Husserl. Or c'est bien en ce repliement moderne là que se glisse l'ombre du solipsisme, que le philosophe allemand n'entendra résorber que très tard (la question de « l'aperception d'autrui par analogie » n'intervenant qu'au paragraphe 50 de *Méditations cartésiennes*). Pour quêter cette transcendance qui semble seule pouvoir fonder le sujet en soi et l'aider à se connaître soi-même, la question rebondit en effet chez nos deux auteurs vers l'horizon d'une ouverture : « un ange peut-il connaître un autre ange ? » et « qu'en est-il alors d'autres ego ? »⁸. Se jouxtent à chaque fois le passage de la connaissance de soi de l'ange à la connaissance d'un ange par un autre ange et le passage de l'acheminement vers l'ego transcendantal à la détermination du domaine transcendantal comme intersubjectivité phénoménologique. Chez Thomas d'Aquin, la question de savoir ce qui advient lorsqu'un ange « connaît un autre ange » (*ST Ia*, q. 56, a 2), ou lorsqu'un ego découvre un alter ego, nous aide à comprendre le lien établi par E. Falque entre altérité angélique et intersubjectivité. Un ange n'est certes pas un homme et leur espèce propre diffèrent puisque l'union substantielle à un corps n'est le propre que du second : « N'étant pas composées de matière et de forme, mais étant composées de formes subsistantes, les substances incorporelles devront se distinguer par l'espèce » ; « et le fait même que l'âme de l'homme, en quelque façon, ait besoin d'un corps pour agir montre qu'il est une nature intellectuelle d'un degré inférieur à celui de l'ange, lequel n'est jamais uni à un corps » (*ST Ia*, q 75, a 7).

Il arrive pourtant que les anges assument un corps (« ce n'est pas pour eux que les

anges ont besoin d'assumer des corps, mais pour nous » ; *ST Ia*, q 51, a 2), en une logique d'apparaître qui non seulement décline pour nous notre mystère charnel dans la table expérimentale de l'incorporel mais nous permet encore de comprendre, à distance, ce qu'il en est de notre propre potentialité à être - l'anthropologie d'une altérité en constitution serait donc découverte par le Moyen-Age avec l'ange. Nous sommes dès lors engagé à prendre en compte autrui non par ses qualités ou sa proximité attendue mais plus fondamentalement, et l'ange nous le révèle, par son orientation pour nous. Le soin de l'autre n'est-il pas l'une des clés de la philosophie contemporaine (Levinas) ? S'il n'y a donc pas deux mondes mais deux manières différentes de vivre un même monde qui est la création, on doit alors écarter, sur la question angéologique, tant Averroès (l'ange serait capable de connaître sans intermédiaire l'essence des autres anges, lorsqu'il ne peut en réalité que se connaître lui-même en son essence propre - sans quoi l'altérité se trouverait nier en sa singularité et fondue en un vaste ensemble indéterminé) qu'Avicenne (l'ange serait capable de connaître les autres anges à partir de sa propre essence, lorsqu'il n'y a pas au contraire d'essence commune mais une multitude d'essence singulière - sans quoi l'individualité d'autrui serait là encore perdue) ; et cela nous indique ce qu'il en est de l'être-homme au monde et de son lien avec autrui dans la constitution de soi : je ne puis jamais tout connaître de l'autre qui conserve une part inaliénable de mystère non seulement constitutive à la fois de son essence et partant de sa singularité au monde mais aussi révélatrice de ma propre intégrité de personne non duplicable (contre Averroès et le sacrifice de l'egoïté), je ne puis dupliquer ce que je sais de moi-même pour transplanter cette connaissance en un alter-ego qui perdrait alors toute consistance singulière et partant amante (contre Avicenne et la réduction de la communauté monadique à l'identité monadique). Se constitue là en philosophie cette inter-subjectivité qui embrasse à la fois l'egoïté et l'altérité et recourt à la similitude pour se penser.

Transparence de l'ego (Husserl) et connaissance essentielle de soi (Thomas d'Aquin) semblent postuler une immédiateté de l'accès à soi - sans l'intermédiaire ni d'autrui (par la réflexivité du visage) ni d'Autrui (par les idées innées). Mais lorsque survient l'altérité - et la question de sa connaissance -, la notion d'intelligibilité, pour l'heure négligée, revient au premier plan, et c'est en cette médiation même que réside la distance qui rend toute altérité, hors celle du Verbe, opaque. « Ce qui n'est pas défaut de sa nature - puisque rien de ce qu'il peut connaître ne lui est inconnu -, mais seulement conformité à son statut de créature et respect de la toute-puissance divine », note immédiatement E. Falque en cohérence à sa méditation habituelle sur le statut de la finitude (p. 406). Nature naturée et non naturante, l'ange voit son intellect

marqué par le Verbe et peut, grâce à cette marque, accéder au réel et à l'altérité. Or cette distance vaut mise en perspective phénoménologique : l'ange connaît l'autre ange « selon son être intentionnel », non « selon son être naturel » (ST Ia, q 56, a 2), et ce qui vaut là pour l'*alter angelus* chez thomas d'Aquin vaut aussi pour l'alter ego chez Husserl : la connaissance d'autrui ne se donne jamais sur le même mode de transparence que la connaissance de soi par soi - « Dieu ne 'donne' pas un ange à un autre ange pour qu'ils se connaissent dans ce qu'ils sont et dans les raisons pour lesquelles ils le sont, mais seulement dans ce qu'ils ont *en commun* lorsqu'ils sont : à savoir d'être des réceptacles des idées intelligibles que Dieu inscrit en eux » (p. 406).

Connaître autrui ne s'entend pas hors d'une communauté de référence à celui-là qui fonde toute chose et postule l'existence d'un troisième terme entre sujet connaissant et objet connu que l'on peut appeler avec Husserl l'en-commun ou le monde commun. Hors de tout schème causal, c'est la notion de similitude qui s'est définitivement imposée et garantit la liberté des subjectivités personnelles - similitude dans le rapport entre l'ange et Dieu et entre l'ange et l'ange, similitude dans le rapport entre le sujet et le monde commun et entre le sujet et l'autre sujet. Le second plan de chaque similitude se caractérise par une commune compréhension de Dieu ou du monde, et c'est en réalité cette communauté qui fonde toute possibilité de rencontre mondaine. Reconnaître un « se-recevoir » commun ouvre donc à la communion, sauvegarde l'autonomie de l'existence propre, et rédime la possibilité même du solipsisme : « il est clair que seule une ressemblance reliant au sein de ma sphère primordiale cet autre corps là-bas avec le mien peut fournir le fondement et le motif de concevoir par analogie ce corps comme une chair autre » (*Méditations cartésiennes*, § 50). L'être ne se sépare ainsi jamais de lui-même ni de la transparence de soi à soi pour saisir autrui mais compose avec lui par aperception analogisante et similitude des fonctions de l'egoïté, le motif fondamental de ce schème philosophique étant celui de la symphonie.

Mais dans la mesure où l'ange peut revêtir un corps pour se rendre à la rencontre de l'homme, l'inter-subjectivité dont nous parlons peut évidemment se muer en inter-corporéité (du corps angélique au corps humain) - l'intentionnalité étant toujours conservée puisque l'ange ne revêt un corps que pour se manifester à l'homme. C'est ainsi de la phénoménalité du corps, du corps phénoménal et non objectif, et de la réduction husserlienne du *Körper* au *Leib* dont il est ici question (*Méditations cartésiennes*, § 44). « De même que l'ange seul se connaît parfaitement lui-même et sort de la solitude de son ego en vertu de ses similitudes partagées avec un autre ange, de même l'ange uniquement semble aussi capable d'adopter pour l'homme ce type de manifestation de sa corporéité totalement dégagée de toute position naturelle pour

être uniquement *donnée à voir* à autrui » (p. 417). Demeure la question de savoir si l'ange, en ce corps qu'il assume pour l'homme, l'habite dans la même mesure que l'homme vivant sa chair propre par la série successive de ses kinesthèses ; comprendre l'autre que lui-même est-il plus inaccessible à l'ange, et par suite à l'homme, que comprendre l'autre lui-même ? Notons que si aucun rapprochement n'était possible et que si l'ange ne pouvait prendre la place de l'homme en son « là » et sentir comme l'homme sentirait en une même manière d'habiter le « là » de la finitude – en langage husserlien, voilà qui se nomme la « transposition aperceptive à partir de mon propre corps » –, alors l'analyse liant Husserl et Thomas d'Aquin reviendrait à n'être que pure fiction. Or il a toujours été clair pour Husserl que la rencontre de l'autre en tant que tel à partir de l'expérience pathique que le sujet fait d'emblée et déjà du monde recèle nécessairement une part de fiction – E. Falque note en ce sens qu'« autrui ne demeure pour moi autrui (*ego alter*) que dans la mesure où moi j'accepte aussi d'entrer dans la dimension analogique du 'comme si, moi ici (*hic*), j'étais là-bas (*illic*)' » (p. 419-420)⁹. Si l'ange ne semble certes pas connaître la distance en ce qu'il est capable d'habiter plusieurs lieux en une solution de continuité spatio-temporelle absolue non soumise à la discursivité – « quand l'ange est ici (*hic*) je suis assuré qu'il n'est point là-bas (*illic*), mais dès lors qu'il n'est plus ici (*hic*) je ne peux pas savoir s'il n'est pas déjà là-bas (*illic*) » ; « ne connaissant que son ici (*hic*) s'il est en même temps le mien, rien n'interdit que son là-bas (*illic*) – que je ne connais pas – ne soit déjà aussi mon ici futur que d'ici (*illinc*) je ne considère encore que comme un là-bas lointain » (p. 421) –, ce mode d'être au monde particulier recouvre justement ce que Husserl entend par la fiction imaginative qu'il associe à la possibilité pour l'homme de comprendre autrui (là-bas) en se le représentant (ici) tel que pour lui il se donne et ne peut que se donner. On pourrait aussi remarquer que l'ange, pour protéger l'homme et le rejoindre, doit bien savoir ce qu'il en est d'être homme et pouvoir communier au vécu pathique mondainement éprouvé par l'homme : « si les anges ne connaissaient pas les singuliers, ils ne pourraient exercer aucune providence vis-à-vis des activités du monde, puisque toute action a pour principe un être singulier » (*ST* Ia, q 57, a 2). Il ne peut y avoir qu'entrecroisement des visées, si pas jonction des vécus, par le biais de cet intellect angélique qui rejoint la puissance sensitive de l'homme – « l'ange étant, par ordre de nature, supérieur à l'homme, on ne peut dire que l'homme connaisse par une de ses facultés quelque chose que l'ange ne connaîtrait pas par son unique faculté de connaissance, qui est l'intelligence » (id.). « Les anges, par les *species* que Dieu leur infuse, connaissent les choses en leur nature universelle et aussi en leur singularité, en tant que ces *species* sont des représentations multiples de la simple et unique essence de Dieu » (Ia, q 57, a 2). Natures naturées tous deux, l'ange et l'homme peuvent ensemble contempler l'œuvre de la nature naturante qu'est Dieu, quand bien même

l'ange la contemple intellectuellement et l'homme sensitivement.

Pour reprendre un autre thème cher à E. Falque en toutes ses recherches, le *quid* n'est pas différent et seul le *quomodo* diffère. De là cette très belle pensée qui clôt le paragraphe de la page 424 de l'étude : « la hiérarchie des anges et la logique de la remontée à Dieu s'inverse alors étonnamment ici dans un mouvement paradoxal de chassé-croisé : plus l'ange s'élève dans la connaissance des intelligibles et s'approche ainsi de Dieu et plus en fait il s'abaisse - accompagnant bien évidemment ici le mouvement de kénose du Verbe - dans la saisie des sensibles ». Le monde sensible est sans doute en effet ce qui brille avec l'intensité la plus belle au cœur même du christianisme et de la pensée que ce christianisme permet - « ce qui fait [donc] de l'ange en dernière instance non pas l'*alter ego* de l'homme mais au contraire son *ego alter* qui, au bout du compte, partage avec lui sinon une même visée du monde, au moins une même épreuve - au sens expérientiel et non psychologique ou moral - du même monde » (p. 427).

Le rapport de l'ange à l'ange a donc quelque chose à dire du rapport de l'ange à l'homme et même de l'homme à l'homme. Le fait de contempler une source en commun révèle une communauté de vie par aperception, cette perception accompagnée de conscience de soi qui peut naturellement aussi bien se concevoir pour l'ange que pour l'homme, mais révèle dans le même temps les propres conditions de l'altérité en ces différences du *quomodo* de la perception du monde dont avons déjà parlé - dans le cas de l'altérité humaine, dire que le corps d'un homme est le même que le corps d'un autre homme (« il est clair que seule une ressemblance reliant dans la sphère primordiale cet autre corps avec le mien peut fournir le fondement et le motif de concevoir par analogie ce corps comme une autre chair »¹⁰) ne veut cependant pas dire que le corps propre de l'un se voit absolument dupliqué dans le corps de l'autre sans justement garder la marque du propre (« ce que je vois véritablement, ce n'est pas un signe ou un simple *analogon*, ce n'est pas une image... - c'est autrui »¹¹). On mesure à quel point la réflexion d'Emmanuel Falque prend manifestement, pour modèle configurant sa pensée, ce qu'il en est, toujours déjà, du Christ lui-même, seul être en qui corps et chair sont absolument pour autrui en une dimension absolument oblativ ; c'est lui, le Christ, qui donne à l'homme d'être ce qu'il est en son egoïté et de donner ce qu'il est en son oblation. Ce faisant, on ne peut aller à autrui qu'en reconnaissant ce troisième terme qui n'est ni du monde ni hors du monde et que Simone Weil a remarquablement saisi en cette formule : « On ne possède que ce à quoi on renonce. Ce à quoi on ne renonce pas nous échappe. En ce sens, on ne peut posséder quoi que ce soit sans passer par Dieu »¹².

Nous sommes alors en mesure de comprendre ce qu'il en est de cette expérience de conversion de l'intelligence à laquelle nous enjoint l'ouvrage d'Emmanuel Falque. Elle est de l'ordre de cette pensée de l'abandon que l'on discerne chez Bonaventure. Relisant l'expérience de son maître François d'Assise, celui-ci pense le don de la pauvreté non comme don de ce que l'on a (son vêtement) ou don de ce que l'on est (le baiser au lépreux) mais don du don (abandon de la parfaite pauvreté qui ne retient rien pour elle-même, pas même le don, et correspond à l'humilité christique de l'être dépouillé de tout, en croix, et ne sachant plus même qu'il sauve quoi que ce soit - « *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ?* » ; Mc XV, 34). Or, dans une perspective catholique, lorsqu'on dit que l'on a tout donné ou que l'on s'est donné tout entier, on reprend le don, sans donner le don, dans la demande de reconnaissance du don. Il faut donc vivre la pauvreté dans le monde non pas par amour de la pauvreté, mais pour vivre la dépendance¹³. On quitte l'humilité de péché (l'homme n'a rien parce qu'il a péché, et c'est dans ce rien que Dieu va le rejoindre - Augustin) aboutit à une humilité de connaissance (la sotériologie n'est plus le seul axe essentiel, mais l'ontologie revient pour contempler l'humilité de l'homme dans son être-même, créé dans l'humilité comme un rien non parce qu'il a péché mais parce qu'il dépend de toute manière d'un autre). Si Bonaventure passe alors de la pauvreté de l'homme à celle de Dieu, on entre là frontalement dans l'essence même du monde - la pauvreté de la Trinité¹⁴. La Trinité est dès lors ce dont rien de plus grand ne peut être pensé, sur le mode d'une diffusion qui est extrême pour que le producteur (la plénitude fontale du Père) puisse donner tout ce qu'il peut ; si la créature ne peut recevoir tout ce que Dieu peut donner en tant que réceptacle inadéquat au don, c'est que nous retrouvons là cet abandon qui configure toute chose au Fils - le Père envoie son Fils, aussi grand que lui et capable de recevoir le don pour l'homme, Fils qui vient aussi faire voir comment, dans l'espace limitée d'une créature ou de l'humanité peut se dire la divinité. Telle est la grandeur d'abandon à laquelle nous sommes conviés, par le déploiement même d'une réflexion philosophique méditant ce qu'il en est du monde. Nous sommes dans le Fils en tant qu'il est seul réceptacle adéquat du don du Père et nous accueillons en lui la diffusion du don de la paternité du Dieu. En ce sens, on peut dire que le Dieu trine est pauvre, étant diffusion d'un don jusqu'au don du don. Bonaventure établit donc que Dieu est Père parce qu'il engendre (« *quod ideo est pater quia generat* »¹⁵) lorsque Thomas d'Aquin établissait que Dieu engendre parce qu'il est Père (« *quia pater est, generat* »¹⁶).

Si le travail du doyen de la faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris est donc actuel, ce n'est pas d'abord en ce qu'il laisse penser et se déployer la philosophie médiévale en un contexte contemporain, mais parce qu'il actualise par le concept une

expérience philosophique résolument entée sur le Verbe en nous la présentant comme praticable dans le « là » de notre existence concrète.

1. Emmanuel Falque, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, PUF, coll. Epiméthée, 2008
2. Emmanuel Falque, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 2000.
3. C'est bien alors le mode d'apparition qui donne le mode d'être de la chose. En ce sens, l'incarnation christologique donne naturellement à penser l'incarnation phénoménologique. Que l'ontothéologie soit dite introuvable ne disqualifie pas en effet la phénoménologie, elle qui contribua bien à en cerner les limites.
4. Car c'est nécessairement un moi corporel qui cerne d'abord le monde ; en cela, « l'indicible du charnel en l'homme (phénoménologie descriptive) prime toujours sur l'interprétation verbale de son sens (herméneutique) comme sur la formulation grammaticale de ses énoncés (logique) » (p. 34).
5. E. Falque, *op. cit.*, p. 474. Pensons aux travaux d'Irène Rosier.
6. Puisque « ce n'est pas pour eux [propter seipsos] que les anges ont besoin d'assumer un corps, mais pour nous [propter nobis] » (*Somme théologique*, Ia, q. 51, a. 2, ad. 1 ; Paris, Cerf, 1984, p. 520).
7. *Somme de théologie*, Ia, q. 56, a. 1 et *Méditations cartésiennes*, § 42.
8. *Somme de théologie*, Ia, q. 56, a. 2 et *Méditations cartésiennes*, § 42.
9. Les lumineuses analyses de Erwin Straus sur la distance [*die Ferne*] dans *Du Sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie* (Grenoble, Milon, coll. « Krisis », 2000) pourraient être ici convoquées : ce qui relie le « là » au « là-bas » est pour nous la possibilité première de sentir le monde.
10. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 50.
11. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 55.
12. Simone Weil, *Cahiers III*, Paris, Plon, coll. « L'Épi », 1956, p. 201.
13. « La créature a donc de soi le non être (*de se habet non-esse*), elle reçoit tout son être d'un autre (*totum autem esse habet aliundē*). Elle fut ainsi créée pour que, par (ou dans) son indigence (*pro sua defectibilitate*), elle ait toujours besoin de son principe (*semper suo principio indigere*) et pour que le premier principe, par sa bonté (*pro sua benignitate*), ne cesse de se communiquer à elle (*influere non cessarei*) » (*Brev. V*, 253b).
14. « De plus, cette diffusion (à partir du Père comme source) est extrême, pour que le producteur donne tout ce qu'il peut. Or la créature ne peut recevoir tout ce que Dieu peut donner. C'est pourquoi, de même que le point n'ajoute rien à la ligne et

pas davantage mille milliers de points, de même la bonté de la créature n'ajoute rien à l'infini. Il est donc nécessaire que cette diffusion selon tout son pouvoir soit en quelqu'un, qui ne peut être pensé plus grand. Or, il est possible de penser plus grand que toute créature, et la créature elle-même peut penser plus grand que soi. Mais dans le Fils, la production est comme dans le Père. Par conséquent, si rien de plus grand ne peut être pensé que le Père, il en est de même pour le Fils. Et de plus, si le Père ne se diffusait pas dans une diffusion extrême, il ne serait pas parfait » (*Hexaëmeron* XI, 11).

15. Bonaventure, *I Sent.* d27, p. I a. un. Q. 2, concl. [I, 469b].
16. Thomas d'Aquin, *ST* Ia, q. 40, a. 4, ad. I).